

И. В. БЕРЕСТОВ, М. Н. ВОЛЬФ, О. А. ДОМАНОВ

И. В. БЕРЕСТОВ  
М. Н. ВОЛЬФ  
О. А. ДОМАНОВ

# Аналитическая история философии

МЕТОДЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ

Аналитическая история философии  
МЕТОДЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ



ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ БЮДЖЕТНОЕ  
УЧРЕЖДЕНИЕ НАУКИ  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ И ПРАВА  
СИБИРСКОГО ОТДЕЛЕНИЯ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК

И. В. Берестов, М. Н. Вольф, О. А. Доманов

---

**АНАЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ:  
МЕТОДЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ**

---

Монография

Новосибирск  
2019

УДК 1(091)(101)

ББК 87.3

Б48

*Утверждено к печати  
Ученым советом  
Института философии и права СО РАН*

Рецензенты:

д-р филос. наук, профессор В. А. Суровцев  
канд. филос. наук П. А. Бутаков

Под общей редакцией  
М. Н. Вольф

Б48 **Аналитическая история философии: методы и исследования** / И. В. Берестов, М. Н. Вольф, О. А. Доманов. — Новосибирск: Офсет ТМ, 2019. — xviii, 242 с.

ISBN 978-5-85957-156-7

Монография знакомит читателей с современными дискуссиями о целях, методах и содержании истории философии, а также со спецификой аналитической истории философии. Критически обсуждаются различные подходы к методологии истории философии, включая направления, которые предлагались в качестве ее замены – история идей, интеллектуальная история, история понятий. Важное место отведено спору между «контекстуалистами» и сторонниками присваивающего подхода, «апроприационистами». Предлагаются способы решения спора и нейтрализации разногласий между подходами. Обсуждаются перспективы обмена методами между математикой и историей философии. Представлены исследования, которые, используя формальные и аналитические методы, предлагают альтернативные решения известных дискуссионных вопросов.

Книга представляет интерес для историков философии, философов, студентов философских специальностей, для всех, кто занимается аналитической философией, логикой, а также методологией истории и истории философии.

© И. В. Берестов, М. Н. Вольф, О. А. Доманов, 2019

© Институт философии и права СО РАН, 2019

---

# Оглавление

---

Введение	v
<b>Глава 1. Методологические споры вокруг истории философии</b>	
§ 1.1 Современные дискуссии об истории философии: противостояние текста и контекста (М. Н. Вольф)	1
§ 1.2 Концепция «историографии философии» М. Мандельбаума как модус аналитической истории философии (М. Н. Вольф)	26
§ 1.3 Понятие контекста в контекстуализме Марка Бивира (О. А. Доманов)	78
§ 1.4 Использование семантики В. Эдельберга в методологии истории философии (И. В. Берестов)	90
<i>Дискуссия о семантике философских убеждений применительно к задачам настоящего исследования</i>	94
<i>Лексикон и синтаксис языка <math>L_1</math></i>	109
<i>Условия, задающие модель</i>	111
<i>Комментарий к УЗМ 8</i>	118
<i>Вариант функции валюации</i>	119
<i>Условия истинности формул</i>	120
<i>Алгоритм оценки истинности формул с оператором BEL</i>	124
<i>Формализация (7) на языке <math>L_1</math></i>	127
<i>УЗМ для (7')</i>	128
<i>Проверка истинности (7')</i>	131
<i>Дополнительные типы значений</i>	136
<i>Заключение</i>	143

## Глава 2. Математические методы в гуманитарных науках

- § 2.1 Структурализм и конструктивизм в гуманитарных науках и математике (О. А. Доманов) . . . . . 147
- § 2.2 Математика в историко-философском исследовании (О. А. Доманов) . . . . . 157

## Глава 3. Исследования

- § 3.1 Единое и многое как трансценденталии: Аристотель, Фома Аквинский и теория множеств (О. А. Доманов) . . . . . 167
- § 3.2 Дефект в теории передачи форм Аристотеля и Фомы Аквинского (И. В. Берестов) . . . . . 176
- Теория передачи форм у Аристотеля* . . . . . 177
- Теория передачи форм у Фомы Аквинского* . . . . . 182
- Скрытая противоречивость теории передачи форм* . . . . . 192
- Заключение* . . . . . 199
- § 3.3 Математическая модель онтологии становления Ж. Делёза (О. А. Доманов) . . . . . 201

## Вместо заключения

- История философии как культурная политика: два примера (М. Н. Вольф) . . . . . 211
- Концепция философии как культурной политики Р. Рорти* . . . . . 214
- Случай Марты Нуссбаум* . . . . . 219
- Случай Барбары Кассен* . . . . . 222

- Литература . . . . . 229

---

# Введение

---

Существует множество мифов об аналитической философии и о ее взаимоотношениях с философским прошлым. До сих пор аналитическую философию ассоциируют с позитивизмом и полагают, что она черпает вдохновение и обращается к точным и естественным наукам, полностью игнорируя и презирая гуманитарную составляющую. Считается, что аналитическая философия почти враждебно настроена против текстологического комментария и комментирования сочинений философов прошлого в силу своей антиисторичности. Если она и обращается к каким-либо персоналиям, то делает это либо с целью беспощадной критики, указывая как и в чем заблуждался философ прошлого, лишенный наших совершенных техник и инструментов, либо механически — за конкретными именами не стоят конкретные фигуры прошлого, а только осовремененная и анахроничная концепция, привязанная к актуальным философским и научным проблемам (если аналитический философ использует слово «платонизм», это еще не значит, что он действительно говорит о платонизме).

На сегодняшний день у всех этих утверждений под ногами крайне зыбкая почва, поскольку аналитическая философия за почти сто лет своего существования менялась и трансформировалась, и те аспекты, которые ей можно было легко приписать в 20-е или 30-е годы прошлого столетия, практически невозможно сделать в 80-е. В аналитической традиции вырабатывались свои особенные внутренние подходы к эпистемологии, онтологии, этике и, разумеется, истории философии. Аналитическая философия сегодня использует различные исследовательские техники, а не только эмпирицистские или позитивистские, демонстрирует широчайший спектр предпочтений, от феминизма до мультикультурализма, и исключительно лингвистический интерес также остался в прошлом. При этом, поскольку

она все еще остается аналитической, можно предельно точно обозначить те специфические черты, которые позволяют ей оставаться собой — это приверженность к ясности и точности формулировок, культивирование интереса к аргументации и стремление к использованию формальных техник в изложении философских концепций, в том числе и прошлого. Если же говорить об аналитической истории философии, то можно обозначить, чего она определенно избегает: она точно не пишется как литература в силу указанной выше специфики, и по-прежнему враждебно настроена против «непростительного антикварианизма», который не стремится включаться в обсуждение актуальных и современных философских проблем на языке современной философии, читая тексты прошлого только как документальные свидетельства о нем.

Мифы об аналитической философии, как кажется, связаны с тем, что мы до сих пор недостаточно ясно отрефлексовали изменение стратегий существования гуманитарного знания, которое произошло во 2-ой половине XX в. Если до этого их идеалом было консервирование и сохранение определенных канонов (литературного, философского, исторического), воспроизводство гуманистического идеала, то вторая половина XX в. ознаменовалась критическим подходом к канонам и идеалам, к их разрушению и переосмыслению, что в свою очередь повлекло за собой возникновение множества новых направлений, пересмотр целей гуманитарного знания и соответствующей ему методологии. Эти процессы не обошли стороной и аналитическую философию.

Однако, если споры, которые активно шли на Западе относительно методов истории, культуры, социальной теории, получили определенный резонанс в отечественной науке, то споры, которые идут касательно истории философии в аналитической традиции или в дискуссии с ней, остаются вне поля зрения и словно бы не существуют, а если и обсуждаются, то только эпизодически и на очень узких, непубличных площадках.

Приписываемые аналитической философии анти- или аисторичность, между тем, вопреки ожиданиям, не влекут отказа от исторического знания в целом и истории философии в частности, однако, самоценность этой деятельности и то, насколько она оправдана как автономное предприятие, оказываются под вопросом. Если для континентальной философии проблемы здесь нет, она исторически существует как комментарий на доктрины предшествующих философов, то аналитическая традиция, — которая изначально работала как рефлексия над научным знанием (для которого нормально, что в историю уходят отжившие и зачастую ошибочные образцы интеллектуального труда), — очевидно нуждалась в от-

вете на вопрос, нужна ли философии история. Ответ на него порождает дискуссию, которая разворачивается в трех плоскостях: методы истории философии, отличны ли они от методов самой философии, тексты, с которыми она работает, формирование и оправдание философского *канона*, и наконец, интерпретации этих текстов, насколько далекой может быть их интерпретация как от самой буквы этих текстов, так и от подлинных идей философов, которые эти тексты писали, т. е. их историческая и интеллектуальная ценность. Очевидно, что как бы мы ни ответили на эти вопросы, любой ответ влечет неизбежную абсолютизацию одной составляющей и релятивизацию другой. Соответственно, очевиден и следующий ход: если мы не отказываемся от истории философии, можно ли выработать такой подход, который бы уравнивал философскую и историческую составляющую или, по крайней мере, позволял бы избежать полностью редуccionистского подхода?

В попытках ответить на вопрос, насколько ценным и в принципе нужным философии может быть историческое знание о ее прошлом, аналитическая традиция сделала больше, чем собиралась. Она дала разные способы обоснования того, как и почему следует продолжать заниматься историей философии<sup>1</sup>:

1) психологическая необходимость (R. Rorty), в силу которой история философии уверяет нас в том, что существует определенный интеллектуальный и рациональный прогресс; благодаря истории философии у нас есть образ интеллектуальных героев, которым мы стремимся подражать; часто история философии моделирует философию как образ жизни, к которому следует стремиться и напоминает нам о необходимости собственного интеллектуального и морального прогресса, формируя достойные цели и вселяя оптимизм;

2) моральное обязательство (J. Yolton), которое возникает перед прошлыми доктринами, требуя интерпретировать их правильно, корректно, если мы хотим сохранить их для современного дискурса или каким-либо образом актуализировать, т. е. мы обязаны аккуратно атрибутировать историческим фигурам только те точки зрения, которые можем надежно подтвердить;

---

<sup>1</sup>Здесь мы отталкиваемся от списка аргументов в пользу истории философии, предложенного в: Nichols R. Why is the History of Philosophy Worth Our Study? // *Metaphilosophy*. 2006. Vol. 37, no. 1. P. 34–52.

3) гарант решения современных моральных и этических проблем (A. MacIntyre), поскольку они требуют более широкого угла зрения, опираясь не только на рациональные критерии, но и на культурные и религиозные традиции, содержащие конкретные базовые принципы, определяющие смысл и цели как индивидуальной, так и социальной жизни человека; разум находится в зависимости от этих принципов, а не наоборот;

4) концептуальная необходимость (Ch. Taylor) как способ освободиться от презумпции уникальности любой новой концепции через раскрытие и установление ее истоков;

4) умение задавать вопросы (D. Garber) как необходимая скептическая составляющая, стимулирующая развитие мысли;

6) инструмент самопознания (J. Cottingham), поскольку, только зная и понимая наши традиции, мы способны осознать, что произвольно в наших нынешних убеждениях, а что обусловлено традицией. Мы сформированы нашим прошлым, и обязаны это учитывать. Именно скрытые в традиции предпосылки и допущения обуславливают человеческую аргументацию; не зная, как их вскрывать и не будучи в состоянии их учитывать, представители разных культурных, социальных, этнических и т. д. слоев попросту не смогут договариваться между собой;

7) наконец, обобщая все предыдущее, — инструмент поиска истины, возражений и ответов, поиск подходящей аргументации для убеждения другой стороны — это общее место, с которым согласится любой, поскольку это главная функция философии и она не может не учитывать прошлые попытки; бессмысленно снова задавать одни и те же вопросы, если мы уже знаем ответы, которое хранит прошлое философии. Знание этих ответов не позволяет мысли снова попадать в интеллектуальные тупики.

В современной культуре наблюдается тенденция к общей утрате интереса к теоретической науке в целом, к философии, а в ее рамках — к истории философии. Создается иллюзия ненужности, избыточности этой дисциплины с ее явным антикварным интересом на фоне более прогрессивного, перспективного, инновационного современного знания. В каком-то смысле аналитической традиции удалось предвосхитить эту проблему и предложить варианты возможных решений. С одной стороны история прошлого философии, выступая хранителем образцов и форм интеллектуальной деятельности человечества, мотивирует нас на дальнейший прогресс рациональности, закладывает базу моральных обязательств перед прошлым, с другой — она, как культурное явление, может сама формировать интеллектуальную культуру, но для этого от нее требуется понимание

современного состояния проблем и обсуждение их на адекватном этому состоянию языке, поскольку пути развития философии соответствуют уровню ее философии, проблемам и ее актуальному языку.

В последние десятилетия отчетливо наблюдается критическое падение дисциплинарного престижа российской истории философии в сравнении с советским периодом и как следствие — объективная потребность переосмыслить ею свою роль и место в современном интеллектуальном пространстве. После того, как марксистская философия и свойственная ей методология перестали быть доминирующими в интеллектуальной и политической сфере, отечественная история философии лишилась внятных ориентиров в своей деятельности и, постепенно уйдя в тень, превратилась в «караван историй» о пробах и ошибках, заняв скромную, почти незаметную нишу пролегомен к настоящей, подлинной философии, хотя образ последней в отечественной философии также весьма смутен и неопределен. Российские авторы продолжают писать историко-философские *доксографии* от возникновения философии до наших дней, следуя привычным канонам, но дальше того, чтобы эти тексты служили учебными пособиями, несмотря на авторские амбиции, ситуация не продвигается. Однако, как мы полагаем, эта проблема актуальна не только для отечественной науки, она общая для современного состояния истории философии. Но если на западе эта проблема живо обсуждается, то в России дискуссии об историко-философских перспективах находятся в зачаточном состоянии. Если не начать формировать определенный культурный и философский бэкграунд, познакомив отечественного читателя с теми наработками, которые существуют в мировой литературе, наше запаздывание относительно мировой философии и ее истории может привести к коллапсу, поскольку невозможно наладить продуктивный диалог там, где отсутствует универсальный словарь и элементарное понимание проблем, и у нас останется еще меньше возможностей включиться в общекультурный интеллектуальный дискурс.

Настоящая монография призвана отчасти компенсировать обозначенный разрыв, преследуя ряд целей. Прежде всего в ее задачи входит познакомить российского читателя с традицией оформления аналитической истории философии, перехода к истории идей, интеллектуальной истории, процесса «вырастания» из них и понимания их слабых сторон, а после того, как они выделяются в самостоятельную отдельную область — возврата к аналитическим основаниям (требования ясности, обоснованности, формализация и т. п.). В связи с последними мы постараемся продемонстрировать максимально ясно и удобно для читателя, как может быть использована формализация в историко-философских работах. Памятуя

об известной истории, рассказанной Стивеном Хокингом в предисловии к «Краткой истории времени», что «каждое уравнение в книге отпугнет половину ее читателей», мы, в тоже время, совершенно уверены, что проблема заключается не в самих формулах или уравнениях, а в степени адаптации материала для читателя с одной стороны, и желания самого читателя разобратся в том материале, с которым он имеет дело. На второй аспект мы вряд ли смогли бы основательно повлиять, но что касается порога восприятия материала, то здесь мы приложили максимум усилий для того, чтобы разъяснить читателю тот формальный язык, который используется, и обеспечить читателю возможность беспрепятственно следовать за нашим рассуждением, а его призываем в тех разделах, где он обнаружит формулы, считать это упражнением для развития своего интеллекта и не торопиться переворачивать страницу.



В первой, структурообразующей, главе «Методологические споры вокруг истории философии» мы предлагаем обзор современных методологических дискуссий вокруг истории философии и некоторых точек зрения на историографию истории философии как самостоятельную и актуальную дисциплину. В центре нашего внимания будут историцистский (контекстуалистский) и апроприационистский (присваивающий) подходы к написанию истории философии, а также отношение внутри этих подходов к интерпретации текста и контекста, поскольку именно эти направления (разумеется, с определенными вариациями внутри них) сегодня находятся в фокусе исследований, посвященных тому, как писать историю философии. Мы также показываем, что эти подходы, вопреки ожиданиям, не сводимы в полной мере к континентальной и аналитической истории философии, и что доминирующим фактором в приверженности к тому или иному подходу являются или способы прочтения текстов, или включения их в какой-либо контекст. На сегодняшний день в литературе можно встретить нередко взаимозаменяемые понятия, пришедшие на смену «истории философии» — историография философии, история истории философии, философии истории философии, которые на первый взгляд кажутся излишними или перегруженными. Мы покажем, почему возникла необходимость в таких понятиях, в чем их отличие от *простой* истории философии. Дело в том, что, сформировавшись в аналитической традиции, историография истории философии имеет свою специфику. Возникшая на почве аналитической философии как рефлексия о ее значении и вкладе в философию, она пересматривает ее аисторические установки в подходе

к философии и ее истории в пользу апроприационизма. Благодаря последнему историография конструирует доктрины и ставит значимость философов в прямую зависимость от их публичной репрезентации, но это не излечивает ее от изначальной «аналитической болезни» — быть при этом слишком философичной и аисторичной. Складывается впечатление, что эту болезнь можно успешно вылечить контекстуализмом или континентальным диалектическим или систематическим подходом, однако они также подвержены апроприационистской историографии. На сегодняшний день это затруднение не преодолено, разные авторы продолжают споры о том, как его разрешить, и в последнем параграфе этой главы мы предлагаем свой вариант его решения.

В любом случае, мы убеждены, что апроприационистскую историографию следует признать одним из модусов существования аналитической истории философии. Само понятие аналитической истории философии является новым и непривычным, что требует его некоторых разъяснений<sup>1</sup>. На наш взгляд, отсчет теоретической программы аналитической истории философии следует начинать с М. Мандельбаума и его взглядов на историю философии, а лучше сказать, на историографию философии, потому что именно этот термин он использовал, чтобы обозначить род своей деятельности. Главным отличием аналитического историка философии от доксографа будет не только стремление к поиску аналитической ясности и неприятие противоречий и двусмысленностей, не только требование точности и критической отстраненности, в том числе от исторической ценности текстов, с которыми он работает, пренебрежение исторической консистентностью собственных заключений ради аналитической точности, но в первую очередь ясное осознание собственных эпистемических оснований. На наш взгляд, творчество М. Мандельбаума, определенная эволюция его взглядов формулируют и демонстрируют такой подход.

Мы покажем эпистемические основания историко-философской позиции Мандельбаума. Покажем, как Мандельбаум с позиций критического реализма и его применения к социальным наукам анализирует преимущества и недостатки монистического, или холистического подхода к истории философии, частных монизмов и плюрализма. Для него наиболее состоятельной плюралистической концепцией долгое время была история идей А. О. Лавджоя, однако ее использование в качестве историко-

---

<sup>1</sup> В первом приближении мы обсуждали проект «аналитической истории философии» в статье: Вольф М. Н., Бутаков П. А., Берестов И. В. Аналитическая история античной философии // *Sententiae*. 2013. 1 (28). С. 96–108.

философской методологии оказалось ограничено. Сменившая ее интеллектуальная история должна быть отнесена к частичным монизмам, однако, по версии Мандельбаума, она получает ряд преимуществ, если начнет использовать плюралистическую методологию. Именно в этом варианте возможно отождествление истории философии и интеллектуальной истории, однако имеются и возражения аналитических философов против такого отождествления, которые мы также детально разбираем.

Наша иллюстрация того, как подходят к историко-философским исследованиям апроприационисты и контекстуалисты была бы не полной и ангажированной, если бы мы не показали, как работают контекстуалисты. На этом основании мы обратились к творчеству Марка Бивира, одного из наиболее ярких и влиятельных представителей этого направления. Мы рассматриваем понятие контекста в историко-философском контекстуализме на примере его концепции, которая, будучи критической в отношении его предшественников, позволяет продемонстрировать тем самым динамику и эволюцию контекстуализма. Именно поэтому фокус нашего внимания уделяется анализу критики Бивиром понятия контекста в теориях своих предшественников, которая предполагает определенный семантический сдвиг. В качестве наиболее существенной черты подхода Бивира мы отмечаем недетерминистичность объяснения в отличие от детерминизма понимания, и показываем, что эта черта является следствием отказа Бивира от интерпретационной семантической парадигмы. Это позволяет ему понимать контекст как то, что не фиксирует понимание, а задает проблему, требующую творческого решения, что в свою очередь показывает, что в лагере контекстуалистов также нет пока однозначной убежденности в том, какими средствами наиболее внятно можно писать историю философии.

Как мы отметили выше, между двумя методологическими лагерями истории философии — историцизмом (контекстуализмом) и апроприационизмом — фиксируется противостояние. Мы показываем, что одним из оснований этого противостояния являются различные в этих двух лагерях ответы на вопрос о возможности использования понятий и концепций философов минувших эпох в современных дискуссиях и предлагаем способ выведения этого спора из тупика. Для этого мы используем аналитические средства, излагая имеющиеся между ними разногласия в том виде, чтобы они стали пригодны для последующей формализации с использованием семантики В. Эдельберга. Изложенные в данной семантике, противоположные, казалось бы, позиции оказываются вполне совместимыми. Такая трактовка этих позиций позволяет прекратить повторяющиеся споры между двумя лагерями, вывести дискуссии на новый, более продуманный

уровень, а также сохранить весьма веские доводы, приводимые обеими сторонами в пользу своих позиций, отбросить которые было бы крайне проблематично. Для этого мы предлагаем ответить на следующие вопросы: «В каком смысле различие объектов различных систем убеждений *не препятствует* их использованию в современных дискуссиях?» и «Что является значением предложения и термина из философского текста?». Далее, мы определяем, при каких условиях можно говорить о наличии аналога объекта из убеждений одного философа в убеждениях другого философа. Чтобы сконструировать согласованную трактовку контекстуализма и апроприационизма, мы предлагаем рассматривать контекстуалистов как принимающих тезис В. Эдельберга о различии объектов из различных систем убеждений, а апроприационистов — как принимающих его же тезис о допустимости наличия у объекта из одной системы убеждений аналога в другой системе убеждений. В конечном итоге мы показываем, что объекты из убеждений философа прошлого *могут* использоваться в убеждениях современного философа или историка философии без каких-либо ограничений и непониманий, с той оговоркой, что в современных убеждениях используется не сам объект, а его «близнец», так что не происходит приписывания философу прошлого модернизированных анахроничных концепций, что является главным пунктом обвинения историцистами апроприационистов.

Вторая глава «Математические методы в гуманитарных науках» инспирирована традиционным желанием аналитической философии сближения с точными науками и математикой, которое сопровождается вполне естественным вопросом, не поглотят ли методы точных наук гуманитарную сферу, не утратим ли мы ее специфики. Мы показываем, что не только точные науки могут быть полезны для философии и ее истории, но и наоборот, методы, разработанные в гуманитарной области, могут быть применимы в точных науках.

Использование математики в нашем исследовании требует особого комментария. Уильям Ловер, известный математик, один из создателей теории категорий, сетовал на то, что философы в XX в. уклонились от своих прямых обязанностей, и математикам самим пришлось решать многие онтологические и методологические проблемы своей дисциплины. Они достигли в этом успехов, и теория категорий, в частности, является одним из существенных результатов их усилий. Но далее, как замечает Ловер, теперь уже философы могли бы извлечь пользу из применения этих, по существу, философских разработок в своей области. Вне зависимости от того, справедливы ли обвинения Ловера в уклонении философов от своего дела,

он указывает на важную проблему. Нельзя сказать, что философия не использует формальные математические методы. Однако это использование ограничивается почти исключительно традиционной первопорядковой логикой и теорией множеств. Между тем, применение алгебраических, топологических, теоретико-категорных, теоретико-типовых и подобных подходов, позволяющих описывать наиболее абстрактные и общие структуры, обещает расширить арсенал применяемых в философии математических методов за пределы этого вызывающего сожаление ограничения. В самой математике, появившиеся за последние полвека подходы уже претендуют на перестройку ее собственных оснований (достаточно вспомнить теоретико-категорный язык или гомотопическую теорию типов), что вызвано их, по существу философским, потенциалом, отмеченным Ловером. Это дает надежду на плодотворность их использования философами (например, в этом контексте, теория типов П. Мартин-Лёфа может рассматриваться как формальная логика, которую мог бы разработать Гуссерль, если бы ставил перед собой такую задачу).

Сказанное непосредственно касается истории философии. Анализ Расселом философских взглядов Лейбница может служить примером одного из первых применений новой тогда математики к прояснению позиции философа прошлого. Существенно для Рассела, что такое исследование рассматривает изучаемых философов не психологически или «персонально», а как защитников определенных философских позиций. Обращение к современным формальным методам ни в коем случае не приписывает им взглядов, которых они не могли иметь и возможно отказались бы принять, но позволяет прояснить эти позиции вместе с трудностями, которые им присущи, способами, выбранными данными философами для их преодоления, возможностями, которые они по каким-то причинам не смогли увидеть и т. д. Понимание истории философии — это понимание философских позиций, в том числе в контекстах, о которых сами их авторы могли не подозревать, но которые оказывали фактическое влияние на принимаемые ими исследовательские решения. Таким образом, важнейшая задача, которую мы перед собой ставили — это задача понимания, и современная математика может быть здесь особенно полезна. В то же время, работа в этом направлении только начинается, и в данной книге мы представляем лишь некоторые методологические ориентиры и конкретные примеры применения указанного подхода.

Таким образом, в первом параграфе главы анализируются такие направления в философии как структурализм и конструктивизм, которые являются двумя аспектами, сближающими гуманитарные науки и мате-

матику. Мы отмечаем определенный прогресс в понимании структуры, сделанный в последние десятилетия в теории категорий и теории типов, и полагаем, что это позволяет надеяться на более широкое применение структуралистских методов в гуманитарных науках. Отдельно мы рассматриваем возможные направления этих применений, в частности, в теории языка, онтологии, теории субъекта. Особое внимание мы уделили рассмотрению экспликация У. Ловером гегелевской диалектической философии.

Второй параграф непосредственно посвящен использованию математики в историко-философских и, шире, философских исследованиях. На примерах формализации Б. Расселом системы Лейбница и У. Ловером — системы Гегеля демонстрируются возможности и проблемы применения математики для анализа философских систем прошлого. Обсуждаемые в первой главе дискуссии постоянно возвращаются к проблеме «анахронизма» в аналитической истории философии. Историцисты и контекстуалисты обвиняют ее сторонников в приписывании авторам прошлого взглядов, которые они не имели и не могли иметь в силу значительного разрыва во времени с современными представлениями. Мы, в свою очередь, предлагаем решение для этой проблемы, исходя из обсуждаемых в главе методов.

Третья глава посвящена анализу конкретных случаев в истории философии, которые получают иную интерпретацию, если их пропустить через призму аналитических методов. В ней мы стремились проиллюстрировать то, как работают апроприационистские подходы в истории философии, поместив фокус наших исследований на те системы, которые всегда вызывали сильнейшее затруднение у интерпретаторов — философию Аристотеля и его интерпретацию Фомой Аквинским. Мы показали, что использование аналитических и формальных методов способно пролить свет на некоторые дискуссионные вопросы, касающиеся их взглядов.

В первую очередь мы обратились к проблеме единого / многого. Нередко в истории философии можно найти примеры отнесения к трансценденталиям как единого (Аристотель, Лейбниц), так и многого (Фома Аквинский). На примере подходов Аристотеля и Фомы Аквинского мы исследуем возможность экспликации отношений единого и многого в терминах мереологии и теории множеств. Теоретико-множественная экспликация позволяет предложить вариант «онтологии без единого», в которой многое является трансценденталией, а единое — лишь результатом определенной операции.

Другой значимый вопрос, который исследуется в этой главе — это реконструкция теории передачи форм у Аристотеля и Фомы Аквинского. Мы показываем, что положение этой теории о присутствии формы реальной вещи в области ментального не имеет достаточного ясного объяснения. Используя средства и методы современной эпистемической логики для анализа оригинальных текстов, нам удалось показать, что это положение несовместимо с весьма здравыми положениями об интенциональных объектах, вероятно, разделяемыми самим Фомой Аквинским, а кроме того, посредством использования способа записи, принятого в современной эпистемической логике, мы продемонстрировали противоречивость посылок, принимаемых Аристотелем и Фомой. Данная трактовка теории передачи форм связывает эту теорию с современными обсуждениями проблемы квантификации в доклических контекстах (В. Куайн), а также с проблемой интенционального тождества (П. Гич). В целом видно, что теория передачи форм Аристотеля и Фомы является несогласованной и при некоторых допустимых условиях влечет противоречие в записи сообщения об убеждениях. Выявление этой несогласованности позволяет показать потенциально скептический характер указанной несовместимости.

Мы также включили в этот раздел исследование, посвященное современным образцам философствования, обратившись к концепции онтологии становления Ж. Делёза. Мы предлагаем математическую модель онтологии становления Делёза, которая основывается на идеях бесточечной топологии, опирается на идеи Уайтхеда, а также на понятие локали. Данная модель, являясь «формальной копией» собственных слов Делёза, описывает важный аспект его философии и позволяет уточнить смысл и роль понятия становления в его «философии различия без тождества». Нас могли бы также обвинить в анахронизме, поскольку сам Делёз, разумеется не строил никаких подобных математических конструкций, но математические методы в данном случае позволили нам проследить весьма далекие следствия из созданной Делёзом конструкции, в том числе, обнаружить примечательную связь между философией и онтологией Делёза (а также Бадью) и интуиционистской математикой, что дает в свою очередь возможность проследить общие корни теории субъекта и интуиционистской математики, которые появились примерно в одно и то же время.

В качестве заключения мы обратились к актуальному для философии и ее истории вопросу их практического применения. Мы показали, что для аналитической истории философии оставаться философской значит — помимо того, чтобы представлять каким-то новым образом прошлое — решать философские проблемы, но это в первую очередь проблемы фи-

лософии прошлого, с которыми философы того времени не справились в силу недостатка технических средств. Однако этим миссия философии не исчерпывается, и еще одна ее значимая ниша — это реализация культурной политики, задачи которой связаны со сменой философских словарей в сторону морального и политического контекста и пониманием самой философии как программы действия, как социальной практики. В контексте обсуждения автономии существования историко-философской дисциплины мы полагаем, что она также может функционировать как культурная политика, что позволяет видеть в этом аспекте новый современный модус существования истории философии. Мы проанализировали два случая, которые иллюстрируют такое понимание истории философии, а именно, когда историки античной философии (М. Нуссбаум и Б. Кассен) использовали культурные образцы прошлого для создания современных актуальных гуманистических и социальных проектов.



# Методологические споры вокруг истории философии

---

## §1.1. Современные дискуссии об истории философии: противостояние текста и контекста (М. Н. Вольф)

Каждый новый этап развития науки, культуры, и разумеется философии как их части, требовал своего видения истории философии. Это легко увидеть, если ретроспективно обратиться к способам написания истории философии, к ее историографии.

Начало истории философии положил проект аристотелевского Ликейя по составлению компендиума современных ему наук. Речь идет как о работе Теофраста «Мнения философов», которая многократно излагалась и цитировалась вплоть до конца эллинистической эпохи, так и о специальных разделах в «Метафизике» и других произведениях Аристотеля, посвященных предшествующим философским учениям.

Начиная с эпохи Ренессанса и вплоть до XVII в. возникают и сменяют друг друга концепции, выражающие разные формы и подходы к написанию истории философии — *prisca theologia* и *philosophia perennis*, которые завершаются проектом *historia philosophica*. Итальянский гуманизм в XV–XVI в. породил различные философские историографии, некоторые из которых носили отчетливый критический характер в отношении конкурентных или предшествующих вариантов. Взгляд на древнюю философию Николая Кузанского совмещал в себе детальность филологического и общность спекулятивного подходов, тогда как флорентийские платони-

ки придерживались спекулятивной, компаративистской историографии<sup>1</sup>. В этом же ключе развивался проект *prisca theologia* Марсилио Фичино и Джованни Пико, в котором философия и религия понимались как единый процесс развития человеческой мысли, уходящий корнями в древнюю, первоначальную теологию. Ее источником был сам Бог, затем она получила развитие в трудах Гермеса Тресмегиста, Зороастра и «божественного» Платона, и наконец заново возродилась с переоткрытием Платона. В соответствии с некоторой спекулятивной установкой на существование определенных религиозных истин — которые по сути сводились к ряду положений платонической традиции — Марсилио Фичино переводил и редактировал тексты, которые принадлежали древней традиции<sup>2</sup>. Своеобразной рефлексией на Фичино стал основательный труд Августина Стеухуса *De perenni philosophia* (1540) в 10-ти томах, где вся философская и теологическая мысль представляется разворачивающейся из одного источника — «естественного откровения» Бога человечеству. Для Стеухуса различные периоды развития человеческой мысли по сути являлись аргументом в пользу доказательства божественного существования и, как восходящие к единому божественному откровению, они демонстрировали единство человеческой мудрости и знания о высших вещах<sup>3</sup>. Часто считают, что термин *philosophia perennis* был введен Лейбницем, но в действительности труд Стеухуса, несмотря на то, что нередко подвергался критике, оставался популярным вплоть до начала XVIII в., и Лейбниц был с ним хорошо знаком<sup>4</sup>. Термин «вечная философия» продолжает использоваться в современной литературе, но ему трудно дать строгое определение. В целом он указывает на некоторую тему или проблему, которая сохраняется на протяжении всей истории философии и хорошо узнаваема на любом историческом этапе. В современной литературе он трансформировался в обсуждение «вечных философских проблем».

К середине XVII в. гуманистический стиль историографии философии уступает место протестантскому, и оформляется более знакомый нам жанр «истории философии» как фиксации последовательных событий,

---

<sup>1</sup>Models of the History of Philosophy. In 3 vols. Vol. 1. Models of the History of Philosophy: From its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica' / ed. by G. Santinello, C. W. Blackwell. Dordrecht : Springer Science+Business Media Dordrecht, 1993. (International Archives of the History of Ideas / Archives internationales d'histoire des idées). P. 14–15.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 17.

<sup>3</sup>*Ibid.* P. 20; Schmitt Ch. B. Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz // Journal of the History of Ideas. 1966. Vol. 27, no. 4. P. 515–524.

<sup>4</sup>*Ibid.* P. 530–531.

отмечающих развитие философских концепций<sup>1</sup>. Среди десятков имен авторов, которые писали значимые труды по истории философии, разве что единицы нам о чем-то говорят: Конрад Геснер, Д. Г. Морхоф, Гийом Морель, Луиджи Песаро, Франческо Пикколомини, Йоханн Грюн, Каспар Бюхер, Жан Ролан, Жан Сесиль Фрей, Пьер Гассенди, Жан Хризостом Маген, Томас Стенли, Георг Хорниус, Абрахам де Грау, Иоанн Йонсиус, Адам Триббехов, Якоб Томазиус, «отец истории философии» Иоганн Якоб Брукер и др. Редактор английского издания внушительной многотомной итальянской работы по историографии истории философии К. Блэквел<sup>2</sup> отмечает: «Лейбниц, вместе с сотнями других немецких студентов-философов, изучал то, что написал Якоб Томазиус, а Брукера читали Кант, Дидро, Гегель, Теннеман, Кольридж, Кузен и Гёте. Тем не менее, кто теперь знает, не говоря уже о том, что читает Томазиуса, и какая сильная душа окунается в шесть томов Брукера по тысяче страниц каждый, или знает, что он говорит о *prisca theologia*, скептицизме, Ренессансе или Платоне?»<sup>3</sup>. С этим замечанием трудно не согласиться. Современный мир также немного помнит об образцах истории философии, созданных в эпоху Просвещения, — в лучшем случае то, что говорится о ней в «Энциклопедии», у Дидро и Даламбера. Знание об этих проектах сегодня стало достоянием только узкоспециализированных областей, поскольку широкая публика утратила к нему интерес.

Однако историко-философские проекты XIX и начала XX вв. мы помним куда лучше, они более известны массовому читателю, и именно они сегодня чаще всего признаются за образцы написания истории мысли, и как выясняется, особенности исторической памяти снова сыграли в этом не последнюю роль<sup>4</sup>. В силу или «политического использования прошлого», ориентированного на поддержку нужной идеологии, или в силу

<sup>1</sup> *Models of the History of Philosophy. Vol 1. Vol. 1.* P. 66.

<sup>2</sup> Английский перевод «Models of the History of Philosophy» (1993–2015; в настоящее время пока издано только три тома) сделан с итальянского издания «Storia delle storie generali della filosofia» в 5-ти тт. под редакцией Дж. Сантинелло, которое выходило с 1981 по 2004 гг. (Models of the History of Philosophy, 1993–2015) — это первая и крайне амбициозная попытка представить всю картину развития истории философии, ее исчерпывающую историографию, начиная с эпохи Просвещения до Кантовской эпохи конца XIX в. Главная задача проекта — ответить на вопрос, что такое история философии и с какого времени мы можем уверенно говорить о том, что она состоялась как дисциплина, т. е. окончательно вышла из руслу исторической или литературной работы.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. xx.

<sup>4</sup> О механизмах исторической памяти см., например: Алексеева И. Ю., Алексеев А. П. Философия исторической памяти // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 67–76

деятельности определенных профессиональных групп, транслирующих только какой-то отдельный слой информации, какие-то образцы прошлого выпячиваются, какие-то уходят на задний план или забываются вовсе. Для отечественного читателя наиболее значимыми историко-философскими трудами до сих пор остаются «Лекции по истории философии» Гегеля и гегельянская традиция, неокантианская (В. Виндельбанд), экзистенциалистская (К. Ясперс), наукоориентированная (Э. Целлер, Т. Гомперц), феноменологическая (Х. Йонас, А. Ф. Лосев), аналитическая (Б. Рассел), марксистско-ленинская (В. Ф. Асмус). Очевидно, что главной причиной их известности и популярности остается их доступность на русском языке: книги, принадлежащие этим авторам и направлениям, издавались и переиздавались в советскую и постсоветскую эпохи, а идеология играла в выборе авторов не последнюю роль. В любом случае справедливым остается то, что для каждой из этих традиций по-прежнему важно воссоздать некую общую, единую и наиболее верную линию развития человеческой мысли, берущую начало как правило в античности или еще раньше (в мифических временах или на Востоке, в Китае, Индии). Вместе с тем эти традиции и сопряженные с ними способы описания философского прошлого все меньше удовлетворяют историков философии, все чаще они ищут не только новые подходы к описанию философского знания прошлого, но и новые образцы философского знания, не представленные в классических работах<sup>1</sup>.

Соответственно, можно сделать допущение, что современный этап развития культуры переживает смену парадигмы, как научной, так и философской, а значит, требует формирования новых подходов к тому, как писать историю философии.

Многие согласны с тем, что коренной перелом в гуманитарных и социальных науках происходит после 1960-х гг. В частности, знаменательное определение философии, данное К. Поппером, которое появилось в

---

<sup>1</sup>На современном этапе все чаще возникают различные «национальные философии», которые отражают попытки включиться в ход мировой интеллектуальной мысли наций, находящихся на определенном этапе становления самосознания. Активно обсуждается вопрос о возможности «национальной философии» (см. специально посвященный рассмотрению этого вопроса номер украинского журнала «Sententiae» (2014. № 1(30)); в 2017 г. в Белоруссии состоялся 1-й Белорусский философский конгресс «Национальная философия в глобальном мире» (октябрь, 2017 г.), на котором этот вопрос был ключевым), наряду с ним обсуждается, с чем та или иная культурная или политическая общность может войти в качестве полноценной части в мировое интеллектуальное наследие (напр.: Kazeem F. A. African Philosophy in Search of Historiography // Nokoko. 2017. no. 6. P. 297–316).

именно в эти, переломные для гуманитарных наук, годы, утверждает, что философия понимается как критическая дискуссия, перерастающая в критическую традицию<sup>1</sup>. Хотя, несмотря на разницу в подходах, например, история философии эпохи итальянского гуманизма также носила критический характер, утверждение Поппера стало своего рода маркером нового курса истории философии во 2-ой половине XX в., существенно отличая его от предшествующих способов написания истории философии<sup>2</sup>. Попробуем сформулировать, в чем именно состоит это отличие.

Фактически с XIX в. своеобразной «профессиональной деформацией» историка философии становится (и остается вплоть до середины XX в.) ориентированность на строгую филологическую точность, на переводы текстов прошлого и их комментирование. Объяснить это явление легко: именно в XIX в., когда идет формирование академических дисциплин в европейских университетах, филология становится «царицей наук» в реформированной германской академической системе, полностью отвечавшей идеалам гуманитарного образования Вильгельма фон Гумбольдта (*Bildung*) — строгости, высокой культуре, цивилизованности и национальной идее. Сами германские университеты становятся образцом образовательных институтов, который транслируется далеко за пределы самой Германии, не только на Европу, но и в Америку, устанавливая нормы и принципы академической науки<sup>3</sup>. Наряду с филологией важное значение приобретает история, опирающаяся на вновь созданные филологией методы интерпретации текстов, в том числе сравнение разночтений в рукописях, которая и переносит эти филологические методы на способы прочтения документальных источников. Семинары Леопольда фон Ранке в Берлине, широко пропагандирующие данные методы, становятся образцом исторического образования. Цель Ранке состояла в том, чтобы найти способы прийти к тому, «как оно было на самом деле» (*wie es eigentlich gewesen*), к истинной форме прошлых событий, полностью избавив исторические интерпретации от некорректной работы с первоисточниками, устранив из них ложные свидетельства, анахронизмы и страсть к нравоуче-

<sup>1</sup>Popper K. Back to the Presocratics // Studies in Presocratic Philosophy / ed. by D. J. Furley and R. E. Allen. London, New York, 1970. Vol. 1. The Beginnings of Philosophy. P. 130–153.

<sup>2</sup>Под словом «критический» здесь мы подразумеваем не оценочный, а дискурсивный, обосновывающий подход.

<sup>3</sup>Смит Р. История гуманитарных наук / пер. с англ. под науч. ред. Д. М. Носова; Гос. ун-т Высш. шк. экономики. Москва: ГУ ВШЭ, 2007. 391 с. (Приоритетные национальные проекты. Образование).

ниям<sup>1</sup>. Заданные Ранке стандарты послужили точкой отсчета для развития принципов историзма и историцизма, в том числе оказав существенное влияние и на философию.

К середине XX в. в связи с серьезным влиянием и распространением аналитической философии в американских университетах начинает оформляться новый подход: деятельность истории философии из переводческой, комментирующей и оценочной постепенно превращается логический и лингвистический анализ текстов. Если в целом для аналитической философии характерно установление демаркации научного и ненаучного знания, то с этих же позиций она подходит и к истории философии, только критерием «научности» и состоятельности философской доктрины служит предельная рефлексивность текста, наличие в нем состоятельной аргументации и ее строгость. Теперь в задачи истории философии входит не только оценка степени превосходства одних философских концепций над другими (с позиций указанных критериев), выявление, кто из философов заблуждался, а кто утверждал истину (опять таки с точки зрения современных философских и научных позиций), и/или как происходила эволюция философских взглядов от самых примитивных их форм до совершенных и приблизившихся к истине систем, но и установление актуальных для современности дискуссий прошлого, их аргументативная состоятельность, эвристический и культурный потенциал, что и определяет их философскую ценность. Аналитическая история философии не исключает переводов текстов, однако использует для этого современную философскую лексику, современный концептуальный аппарат, и к самому тексту подходит так, как если бы его писал наш современник.

Однако результаты, полученные ко 2-ой половине XX в. в аналитической философии, так и не стали достоянием широкого круга ни европейского, ни отечественного философского и в целом образованного сообщества<sup>2</sup>. В России по-прежнему смотрят на историю философии как на науку по преимуществу дескриптивную, оценочную, но никак не аналитическую. Отчасти это обусловлено тем, что сама история философии не является дисциплиной цельной и монолитной. Она сильно разобщена, во-первых, в силу обширной фактологии, хронологии и географии, с которой имеет

---

<sup>1</sup>Смит Р. *История гуманитарных наук*. С. 274–275.

<sup>2</sup>О том, что «[в] целом изменилась тональность в подходе к истории философии с критически-оценивающей на аналитическую и понимающую» академик А. А. Гусейнов говорит только как о тенденции: Гусейнов А. А. *История философии: между специальным исследованием и теоретическим поиском // История философии: вызовы XXI века / Отв. ред. Н. В. Мотрошилова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 39.*

дело. Этот факт сам по себе не является проблемным, поскольку любая современная наука сегодня подразумевает узкую специализацию в конкретной области. Во-вторых, — и этот пункт оказывается принципиально проблемным — история философии разобщена в силу подходов и методов, которые в ней реализуются.

Сегодняшняя историография истории философии, как и историография времен Ренессанса, предлагает самые разные способы понимания историко-философских подходов. В частности, А. А. Гусейнов пишет о трех типах освоения истории философии: исследовательском, школьном и авторском<sup>1</sup>. Первые два можно отнести к собственно истории философской мысли, в них различается только характер проведения исследования. Исследовательский подход характеризуется как конкретно-научный, он опирается на исторические и филологические методы, причем последние преобладают, в частности, текстологический метод. Школьный тип характеризуется как описательный и пересказывающий подход, достаточно популярный, чтобы его можно было использовать для широких, общих ознакомительных курсов и экскурсов. Третий тип фактически нельзя отнести к историческим. Авторский подход в большей степени имеет отношение к самой философской мысли, к ее порождению, поскольку здесь исторический материал выступает не как объект исследования, а как область приложения и конструирования собственных философских идей. Авторы такой философии нередко демонстрируют, в противоположность исследовательскому подходу, поверхностное и слабое владение историческим и текстологическим материалом, который используют для своих интеллектуальных упражнений.

В качестве другой, широко известной схемы типологизации историко-философских подходов, можно вспомнить предложенное Р. Рорти деление философской историографии на четыре жанра: рациональная и историческая реконструкции, история духа, или история идей, доксография и интеллектуальная история<sup>2</sup>. Наиболее резкие дискуссии в среде современных западных историков философии идут о приверженности рациональной и исторической реконструкции. Если говорить о приверженцах исторической реконструкции как исследовательского подхода, то они, ориентируясь на конкретно-научную методологию, тем не менее, зачастую прибегают к услугам методологии смежных наук: филологии, коль скоро объект изуче-

---

<sup>1</sup>Гусейнов А. А. *История философии...* С. 40–45.

<sup>2</sup>Рорти Р. *Историография философии: четыре жанра* / пер. В. В. Целищева // Рассел Б. *История западной философии: В 2 т. Т. 2.* Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. С. 305–330.

ния историка философии — это текст, истории — поскольку она имеет дело с прошлым, социологии истории философии — поскольку нужно оценить социальные параметры контекста возникновения тех или иных учений и пр. При этом, обсуждая «чистые типы» этих двух реконструкций, многие исследователи соглашались с тем, что один подход представляется слишком перегруженным философски, второй — для философа недостижимым и иллюзорным, поскольку сразу выводит исследуемое учение за пределы собственно философской науки в смежное русло истории или филологии. Хотя консенсус на сегодняшний день оформился, и исследователи в целом согласились, что рациональная и историческая реконструкции должны в какой-то мере сочетаться, ни критерий, ни степень такой сочетаемости подходов до сих пор не выработаны.

Специфические дискуссии о методах истории философии идут в традиции изучения философии Средних веков. Помимо стандартных историко-философских проблем медиевисты сталкиваются с задачей демаркации философии и теологии в одних и тех же источниках. Специфика их задач<sup>1</sup> заключается в выделении философского содержания из теологического контекста, отделении сугубо философских пассажей от чисто теологических, понимании, каким из контекстов обусловлен тот или иной вывод, а также включение средневековых текстов в современный контекст — здесь специфика задачи обусловлена отсутствием единства проблематики и «вечности» проблем в силу явной парадигмальной разницы между средневековой и современной философией, ориентированной на светское и часто научное знание. Если за анализ средневековых текстов берутся представители лагеря аналитической философии, то они, как правило, обращают внимание только на те проблемы, которые считают адекватными современности, утрачивают теологический контекст, если считают его нерелевантным проблематике, и в первую очередь обращают внимание на аргументы, представленные в средневековых текстах, но рассматривают их изолированно от теологического контекста, и их в принципе не интересуют дискуссии, которые идут у представителей исторического крыла медиевистов — сепарационистов и защитников христианской философии<sup>2</sup>.

В этой связи любопытно деление на *доксологов* и *историков философии*, предложенное К. Нормором для медиевистической историографии истории философии: доксология — ее не нужно путать с *доксографией* Р. Порти —

---

<sup>1</sup>Calano M. J. T. The Medieval Historiography of John Marenbon // Scientia: Research Journal of the College of Arts and Sciences (San Beda College). 2014. Vol. 3(1). P. 148–168.

<sup>2</sup>Ibid.

нацелена только на анализ аргументов в текстах, тогда как история философия оценивает ситуацию куда шире, поскольку ее интересует, как и почему мыслители создавали свои произведения, что фактически соответствует требованию учитывать контекст или заниматься интеллектуальной историей<sup>1</sup>.

В целом, несмотря на кажущуюся на первый взгляд существенную разницу во всех этих обозначенных подходах, оформившихся в очень разных идейных системах, речь в них идет о вполне сопоставимых вещах. В частности, конкретно-научный поход у А. А. Гусейнова, историческая реконструкция Р. Рорти, история философии К. Нормора могут быть сведены к методологии историзма или контекстуализма, тогда как авторский подход, рациональная реконструкция, подход аналитиков и доксология — к так называемому присваивающему, или апроприационистскому подходу<sup>2</sup>.

Суть этих двух подходов заключается в следующем. Часто можно встретить тезис, что история философии и есть подлинная философия. О его корректности можно спорить, можно с ним соглашаться, но уйти от соотношения истории философии и собственно философии нельзя. В таком случае, придется ответить на вопрос, существует ли иерархия между ними и как выстраивать отношения подчинения между этими двумя дисциплинами. Философия обеспечивает основание для истории философии, и если признать, что история философии не отличается от философии, и есть сама философия, или, как настаивали некоторые сторонники аналитического подхода, философия автономна, не нуждается в специальном историческом знании, поскольку уже включает его в себя, то это фактически лишает философию историчности, а вместе с ней и проблем генезиса, становления, развития, видения будущих целей и т. п. Однако именно история философии призвана анализировать содержание, которое создает философия, а вместе с ним — философский язык, на котором говорит конкретная эпоха, школа или направление, объяснять смыслы и логику философских концепций и построений, разъяснять культурный бэкграунд, контекст формирования философских идей.

---

<sup>1</sup>Normore C. G. Doxology and the History of Philosophy // Canadian Journal of Philosophy. 1990. Vol. 16. P. 203–226.

<sup>2</sup>Термин «апроприационизм» (*appropriationism*) непривычен для русскоязычного историко-философского пространства, однако он широко используется в англоязычной среде и является устоявшимся, наряду с глаголом «appropriate», который отражает процедуру историко-философской работы. В этой монографии мы будем использовать по преимуществу вариант транслитерации этого термина, иногда передавая его как «присваивающий подход».

Как было сказано, каждый новый этап развития философии требовал и соответствующей ему истории философии. Следуя этой логике, написание современной истории философии невозможно без знания проблем, методов и языка самой философии, поскольку история философии должна говорить на современном философском языке, в противном случае она лишится аудитории. Именно эта проблема и является краеугольным камнем в споре двух методологических подходов — контекстуалистов, настаивающих на том, что история философии должна оставаться в пределах того языка и тех исторических реалий, в которых создавались соответствующие тексты, и сторонников присваивающего подхода, которые убеждены в том, что идеи прошлого следует апроприировать, переводить на современный язык и встраивать в актуальные дискуссии.

Приверженцы апроприационизма, или «присваивающего» подхода полагают, что история философии выступает источником идей и аргументов для современной философии. Сохранение интеллектуального наследия прошлого заключается не в правильном историческом изложении намерений и идей какого-либо философа, а в том, что его мысли могут послужить источником готовых решений для извечных проблем философии, актуализированных в современных условиях и сформулированных адекватно им. Это оставляет мало от самой истории философии. Апроприационисты зачастую не заинтересованы в полной и достоверной картине прошлого, в адекватном понимании доктрин их историческим реалиям. Им важно только, каким образом эти доктрины могут помочь в разрешении или как минимум в оформлении (или просто служить обрамлением) современных философских проблем. Доктрины и методы переносятся на современную почву в таком виде, что зачастую полностью утрачивают собственный контекст и содержание, в лучшем случае сохраняя только некоторые из когда-то присущих им черт<sup>1</sup>.

Наиболее серьезные опасения, которые возникают в связи с желанием заставить философию прошлого говорить на языке современных проблем и понятий, т. е. с созданием рациональных, или логических реконструкций, можно суммировать следующим образом<sup>2</sup>. Первое, самое очевидное возражение, заключается в том, что мы утрачиваем собственную мысль философа, выраженную в его собственных терминах и на его языке, получая

---

<sup>1</sup> McComiskey B. *Gorgias and the New Sophistic Rhetoric*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2002. 176 p.

<sup>2</sup> Здесь мы опираемся на замечания В. Теджера: Tejera V. Introduction: on the Nature of Philosophic Historiography // *History and Anti-History in Philosophy* / T. Lavine and V. Tejera, eds. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. P. 3.

взамен либо выхолощенную логическую структуру, либо интерпретацию или пересказ, который в любом случае будет содержать искажения исходной мысли. Второе возражение касается прежде всего философий, которые многими исследователями не относят к строго логическим ни по форме, ни по содержанию, такие как произведения Гераклита или Ницше. Уделяя внимание предметному или логическому анализу текста, рациональный реконструктор теряет те специфические способы и средства философствования, которые отличаются от строгих логических утвердительных, и могут иметь самый разнообразный характер, включая литературные и иные выразительные средства, и задумывались их авторами как часть того интеллектуального эффекта, который они стремились произвести. С точки зрения рационального реконструктора литература ни при каких условиях не является философией. И наконец, третье возражение, мы теряем собственную, историка философии точку зрения, которая выступает критерием рациональности его интерпретирующей деятельности, теряем те интеллектуальные, идеологические, социальные и пр. позиции, из которых исходит сам интерпретатор, обращаясь к прочтению того или иного текста, что помимо контекста написания текста, задает контекст его прочтения. Для «логика» проблемы прочтения или понимания нет: его инструмент аисторичен, а потому точен, строг, непредвзят и универсален; во всяком случае он в этом убежден. Насколько эмоционально оценивают такого рода деятельность контекстуалисты, можно судить по словам В. Теджера:

Он [рациональный реконструктор — М. В.], со всем своим неподходящим оборудованием, совершает категориальную ошибку и является антиисторическим нарушителем границ в области интеллектуальной истории<sup>1</sup>.

Однако представленная картина гиперкритична, и скорее нужно говорить о двух типах апроприационизма: сильном и слабом. Для сильного, или абсолютного, направления вопрос исторической правды в принципе не интересен. Его представители используют готовые, устоявшиеся интерпретации, либо занимаясь их истолкованием, либо используя в каком-либо ином, не историко-философском ключе (в рамках истории логики, онтологических изысканий и т. п.). Слабое направление предлагает различные интерпретации, исходя из текущего состояния философской науки

---

<sup>1</sup>Tejera V. *Introduction: on the Nature...* P. 3.

и ее ключевых интересов, собственного видения интерпретатора и прочих подобных факторов, т. е. фактически учитывая представленные выше опасения. При таком подходе искомый автор становится равноправным собеседником, сохраняя собственный язык и терминологию, но тем не менее, теряет свою оригинальность и автономность, поскольку, вступая в диалог с современной философией, органично вписывается практически в любое ее направление.

Контекстуализм в свою очередь почти не интересуют цели современной философии, он продолжает придерживаться принципов историцизма, оставаясь в пределах сформулированного Ранке тезиса «*wie es eigentlich gewesen*», «как все было на самом деле». Как правило, эта работа ведется без учета содержания современных философских и, в целом, интеллектуальных дискуссий, а сторонники такой методологии рискуют остаться в откровенно антикварной истории философии, которая исследует тексты прошлого исключительно для удовлетворения собственного интереса в этих текстах, не понимая их значимости для современного интеллектуального пространства и не видя никакой возможности их использования для решения современных философских проблем, а зачастую и не представляя себе этих проблем. Для такого «антикварного» контекстуализма принципиально важно, что историко-философская работа идет с некоторым текстом из прошлого, для понимания которого достаточно разместить его в тот контекст, в котором он был написан. Любая попытка выйти за рамки самого текста или оговоренного контекста ведет, по мнению сторонников этого подхода, к аисторическим, надуманным и ложным интерпретациям.

В отношении этого подхода также высказываются определенные опасения. Здесь первое опасение очевидно будет противоположным тому, которое высказывается другим лагерем — за воссозданием подлинного исторического контекста нетрудно потерять философское содержание. Другое опасение хорошо сформулировано И. Ш. Заркой, получает наименование «идеологии контекста» и также связано с предельным воссозданием контекста, а вернее, злоупотреблением им:

Выбрав тему «идеология контекста», я не собираюсь ставить под вопрос использование контекста в историографии философии. Напротив, я считаю, что использование контекста является необходимым, и даже, с определенной точки зрения, незаменимым при написании истории философии. Но я также считаю, что, когда мы пересекаем

определенный порог, мы переходим от использования контекста к злоупотреблению им, и даже, возможно, от злоупотребления им — к идеологии<sup>1</sup>.

По его мысли, идеологический контекстуализм обеспечивает ложное представление о философии. Происходит это в силу убежденности, вернее сказать, заблуждения, что контекст более прозрачен и понятен, чем текст. В действительности, как подчеркивает Зарка, контекст не бывает простым, и тем более не всегда бывает очевидным тому, кто далек от него в пространстве и во времени настолько же, насколько далек от текста, созданного в указанном контексте. Кроме того, контекст сам требует реконструкции, он не проще, чем текст. Текст требует интерпретации, контекст — реконструкции. Если не принимать в расчет этих условий, то выводы контекстуалистов будут не менее далеки от исторической правды, чем выводы апроприационистов. Но, по мнению Зарки, наиболее одиозная форма контекстуализма — идеологическая, та, которая применяет контекст односторонне, полагая, что только он является ключом к пониманию философских текстов, а потому заставляет читать эти тексты только как трактат, забывая, что «смысл философии не может быть настолько просто привязан ко времени, в котором она появилась»<sup>2</sup>.

На основании тех замечаний, которые мы привели выше, становится понятно, что сторонники этих двух подходов зачастую резко критически настроены друг против друга.

Контекстуалисты с пренебрежением относятся к апроприационистам, приписывая им отбрасывание исторической правды. Апроприационисты считают историю ради самой истории, вне приложения ее к более широким задачам, бессмысленной, антикварной. Существенные отличия одного подхода от другого заключаются в том, что контекстуалисты во многом наследуют методам, сформировавшимся в классической филологии, стараясь не отходить от буквы текста и языка, на котором этот текст написан.

Апроприационисты полагают, что невозможно написать историю философии, не погружая ее в иной контекст, касающийся современных проблем, а иначе невозможно отличить вечные философские проблемы от частных сиюминутных задач. Иными словами, даже если придерживаться

---

<sup>1</sup>Zarka Y. Ch. The Ideology of Context: Uses and Abuses of Context in the Historiography of Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy / ed. by T. Sorell and G. A. G. Rogers. New York: Oxford University Press, 2005. P. 148.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 150.

требований исторической правды, нужно помнить, что у истории философии иные задачи, чем у обычной истории: она не может не выходить за рамки установленного определенным текстом языкового, исторического или понятийного контекста, иначе сами понятия и идеи останутся невнятными. Поскольку философия, прежде всего, предполагает работу не с фактами (еще один значительный вопрос, о котором спорит историко-философская методология — это что считать философским фактом), а с аргументацией, которую используют философы для обоснования собственной позиции, понять такой аргумент, оценить его силу и состоятельность вне наших собственных принципов и парадигм мышления и не противопоставляя его современным способам построения аргументации невозможно. Для апроприационистов следование букве текста не имеет принципиального значения — это спор о словах, а не о содержании<sup>1</sup>. Их девизом могли бы стать слова Б. Кассен: «Как научили бы нас при необходимости Горгий и Антифонт, недостаток свидетельств не означает, что событие не имело места»<sup>2</sup>. Для этого направления важны не тексты в контексте их написания, а те интерпретации и содержание, которые они получают, будучи размещенными в совершенно ином, отличном от исторического, контексте.

Обсуждая концепции исторической и рациональной реконструкции, Р. Рорти ясно сформулировал возражения против последней. Определяя историческую реконструкцию, он цитирует К. Скиннера: «Невозможно приписать кому-либо мысли или поступки, если он сам не признает это верным описанием того, что он имел в виду или сделал»<sup>3</sup>, и тогда суть истории философии заключается в обнаружении «различия между тем, что необходимо, и тем, что является просто продуктом наших собственных случайных соглашений». Рациональная реконструкция, то есть то, что мы обозначили как апроприационистский подход, по его мнению, игнорирует эту «максиму Скиннера», рассматривая философа в «наших терминах», и он при этом неизбежно

---

<sup>1</sup> Ярким примером апроприационистского текста могут послужить лекции Ж. Делёза о Лейбнице (Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986–87 / пер. Б. Скуратов. М.: Ад Маргинем, 2015. 475 с.). То, что мы читаем в книге — это скорее мысли, чувства и переживания, которые возникают у Делёза в связи с Лейбницем, как он его видит, чем хоть какое-то приближение к реальной исторической фигуре в ее реальном историческом контексте.

<sup>2</sup> Кассен Б. Эффект софистики / пер. с фр. А. Россиуса. М. : СПб. : Московский философский фонд ; Университетская книга, 2000. С. 162.

<sup>3</sup> Цит. по: Рорти Р. *Историография философии...* С. 306.

должен будет основываться на такой посылке, которую он никогда даже не формулировал, имея дело с темой, которую он никогда не рассматривал. Посылка эта появляется как результат подсказки со стороны дружески расположенного рационального реконструктора<sup>1</sup>.

Наиболее ярким примером реализации этих двух подходов могло бы служить (и часто служит) противостояние аналитической и континентальной философии и различия в способах писать историю философии внутри этих традиций, однако этот пример оказывается далеко не самым удачным. Такие подходы, как контекстуализм и апроприационизм в равной мере реализуются в англо-американской традиции философии, и им вместе противостоит континентальный подход, который некоторыми авторами обозначается как диалектический<sup>2</sup>.

Ученые, работающие в этой традиции, склонны не соглашаться с контекстуалистами, что лучшее, что можно сделать — это позволить фигурам прошлого «говорить самим за себя», и даже склонны сомневаться, что мы можем знать, что они говорили независимо от нашего собственного интереса использовать их для каких-то одних или других наших собственных целей. Но они также часто не соглашаются с апроприационистами, которые стремятся искать в прошлой философии вечные хорошие аргументы; для континентальных историков философия как диалектическая деятельность имеет тенденцию пониматься скорее как фундаментальный исторический процесс, а не вечный источник истин. Таким образом, континентальный историк не будет добывать в прошлом пригодные к употреблению самородки, он скорее попытается опираться на прошлое так, чтобы быть внимательным к нему, и в то же время стремясь преодолеть его исторически условные ограничения. Ученый в этой традиции, как и апроприационист, скорее философ, а не историк...<sup>3</sup>.

Ниже мы проиллюстрируем, почему в целом понятная интуиция соотносить контекстуалистский и апроприационистский подходы с континентальной и аналитической философией в действительности оказывается некорректной.

---

<sup>1</sup>Рорти Р. *Историография философии...* С. 309.

<sup>2</sup>Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy / ed. by Mogens Lærke, Justin E. H. Smith, and Eric Schliesser. New York: Oxford University Press, 2013. P. 3.

<sup>3</sup>Ibid.

Самый общий способ различения континентальной и аналитической традиции лежит в области доверия науке. Представления, легшие в основу аналитической философии, ставят на передний план методы естественных и точных наук как наиболее надежные в сравнении с другими способами человеческого познания; интересы континентальной философии остаются по преимуществу в области экзистенциальных, моральных (этических) и эстетических (искусство и красота) вопросов<sup>1</sup>. Принципиальная граница между этими двумя традициями обозначалась в связи с философией Гегеля и его последователями: если Кант еще признается обеими традициями, то его критика Гегелем, и гегелевская философия аналитической философией в расчет не принимаются<sup>2</sup>.

Действительно, аналитическая философия, будучи а-исторична по своему характеру, не нуждается в концептуализации прошлого, поэтому обходится с историей философии весьма своеобразно. Она отказывается от скрупулезного филологического изучения текстов или отводит ему минимальную роль; она обращается к интерпретации текста, но понимает под ней или его ограниченное цитирование, или ревизию, причем такую, которая извлекает исходный текст из его собственного контекста и перемещает его «в аналитический домен»; наконец, она удаляет из этой интерпретации места и концепции, не уважаемые с точки зрения аналитической перспективы<sup>3</sup>.

Другая сторона этой дискуссии, континентальная философия, являясь наследницей классических европейских традиций философии и ее истории, на первый взгляд тяготеет к методологии историцизма, причем в его более современной ипостаси — к контекстуализму, а исторический контекст, как уже было замечено, чаще всего не интересен аналитической философии<sup>4</sup>. Однако и представители континентальной истории философии

---

<sup>1</sup>Уэст Д. Континентальная философия. Введение / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2015. С. 15–19.

<sup>2</sup>Там же.

<sup>3</sup>Рокмор Т. Заметки об истории философии и ее отношении к философскому «духу времени» (Zeitgeist) // История философии: вызовы XXI века / под ред. Н. В. Мотрошиловой. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 74–75.

<sup>4</sup>В частности, К. Поппер, выступая резким противником и критиком историцизма в знаменитой книге «Нищета историцизма», фактически встает на путь антиисторицизма. Под историцизмом Поппер понимает установку, что история подчиняется определенным законам, не зависящим от человека, и является процессом, реализующимся по определенному пути к определенной цели. По его мнению, все попытки представить мир, который является совокупностью разнообразных и разноплановых явлений, как нечто целое и зависимое, оказываются просто холическим недоразумением (Поппер К. Нищета

фии все чаще начинают говорить об опасностях контекстуализма. С одной стороны, историцизм придал гуманитарным наукам действительно научный характер, обеспечив проверяемость и существенно ограничив уход в субъективное фантазирование. С другой стороны, желание подстраховать реконструируемый текст контекстом не имеет под собой оснований — контекст настолько же нуждается в реконструкции, и настолько же сложен, если не гораздо сложнее, чем текст<sup>1</sup>. Кроме того, контекстуализм отказывает философскому тексту в присущей ему «сингулярности» — точке сгиба, перелома в каких-то регулярных процессах, что вообще является характерной особенностью любого философского текста, поскольку он всегда оппонирует какой-то сложившейся, хорошо устоявшейся точке зрения. Именно эти особенности контекстуализма И. Ш. Зарка и связывал с идеологией контекста<sup>2</sup>.

Идеологемы, присущие историцизму, хорошо обозначены Л. Штраусом. Фактически, говоря о новых принципах исторического исследования, он формулирует в некотором роде «заповеди историцизма»:

- каждый период прошлого должен быть рассмотрен независимо один от другого;
- каждого автора нужно анализировать по отдельности;
- в интерпретации нельзя применять неперебиваемые на язык автора и не встречающиеся в его языке термины;
- верными следует считать только те положения автора, которые подтверждаются его же собственными высказываниями;
- автора следует исключить из нашего интеллектуального багажа, если он не прочитывается буквально, а понять его можно только читая «между строк»<sup>3</sup>.

Все эти положения ведут, также, как и в аналитической философии, к отказу от интерпретации, поскольку к ней мы обращаемся в том случае, когда не можем довольствоваться буквальным содержанием текста,

---

историцизма. М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993. С. 131–132). Аналогичная проблема несоизмеримости историцистских установок и аналитического аисторизма сквозит в полемике тяготеющего к классическим историцистским методам Р. Коллингвуда с оксфордской школой реализма (С.Александр, Г. Причард, Б. Рассел) (Вольф М. Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Издательство РХГА, 2012. С. 42–46).

<sup>1</sup>Zarka Y. Ch. *The Ideology of Context*. P. 149.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 148–151.

<sup>3</sup>Штраус Л. Преследование и искусство письма // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 3. С. 16.

и, как говорит Л. Штраус, вынуждены читать «между строк». Для самого Л. Штрауса очевидно, что философский текст по определению создается человеком, находящимся в оппозиции к системе или преследуемым системой, а потому наиболее важные для него вещи закономерно должны быть написаны «между строк»<sup>1</sup>. Однако это не означает, что любой автор философской доктрины, защищаясь от угроз настоящего или предугадывая запросы из будущего, вкладывал в текст какие-то дополнительные и неявные смыслы, иные, чем те, что даны буквально. Иначе говоря, если строго следовать такому подходу, любая интерпретация автоматически становится *overinterpretation*. Кроме того, вышеуказанный подход исключает возможность оценивать философский текст как часть критической дискуссии. Полемика, в которую включается этот текст, не состоится, поскольку все ключевое содержание, а значит, и сопутствующая ему аргументация, вложены между строк, не прочитываются явно и должны быть реконструированы из контекста.

В свою очередь, И. Ш. Зарка формулирует принципы идеологического использования контекста, когда заповеди историцизма становятся догмами контекстуализма, а именно:

- требование разделять философию и историю философии, поскольку место последней исключительно в ряду исторических дисциплин;
- смысл текста не может быть обнаружен в нем самом, а только в контексте, в котором текст возник;
- контекст легче понять, чем текст<sup>2</sup>.

В сравнении с заповедями историцизма, для которого авторский текст еще играет существенную роль, контекстуализм его значение полностью утрачивает. Здесь текст уже не играет никакой значимой роли, так как вне создающего контекста, языкового и социального, он полностью обесмысливается. Это роднит контекстуализм с присваивающим подходом.

Хотя исторический метод, сформулированный Ранке, получил в свое время небывалую популярность, тем не менее представители традиционных взглядов критиковали его за то, что он сводит все к процессу, к изменению, отказываясь от *бытия*. Однако парадокс заключается в том, что сегодня философское сообщество критикует историцизм за то, что он

---

<sup>1</sup>Штраус Л. *Преследование и искусство письма*. С. 20.

<sup>2</sup>Zarka Y. Ch. *The Ideology of Context*. P. 150–151.

слишком пропитан теми смыслами, которые мы относим к бытию: фиксирован, не смотрит дальше собственных границ, не читает между строк, не дает авторам прошедших эпох сказать больше написанного, больше того, что можно прочесть в их произведениях буквально.

Такое изменение отношения к историцизму означает, что изменилось восприятие эпохи. Она транслирует какой-то совершенно иной запрос, которому данный метод удовлетворить не может. Следует ли из этого, что мы должны отказаться от учета контекста, от историцистских установок? Вероятный ответ — «да», при условии, что контекстуализм подменяется идеологией контекста. Как подчеркивает И. Ш. Зарка, следование этой идеологии грозит утратой различий между историей и историей философии: «Первая будет сведена к некоторой интеллектуальной системе, одной среди прочих, а вторая будет поглощена контекстом истории в целом»<sup>1</sup>.

Вместе с тем, многие образцы истории философии из тех, которые создает континентальная философия, будь то исследования античных авторов (Парменида и Гераклита) М. Хайдеггером, или Лейбница Ж. Делёзом<sup>2</sup> противоречат всем мыслимым требованиям историцизма и контекстуализма. Они в той же мере далеки от буквального прочтения текстов и грешат уходом в *overinterpretation*, в какой и аналитические истории философии. Дело в том, что, когда говорят о разнице в написании истории философии, обычно сравнивают несоизмеримые вещи — работы узко профессиональных историков философии в континентальной традиции и философов, принадлежащих аналитическому направлению. В действительности, принципиальной разницы в позициях написания истории философии мы не обнаружим, если соотносить работы К. Поппера или Б. Рассела и Ж. Делёза как философов, или Г. Властоса и К. Флаша как историков философии<sup>3</sup>. В

<sup>1</sup>Zarka Y. Ch. *The Ideology of Context*. P. 155.

<sup>2</sup>Хайдеггер М. Парменид / пер. А. Шурбелев. М.: Владимир Даль, 2009. 382 с.; Делёз Ж. *Лекции о Лейбнице*.

<sup>3</sup>См., например, такие работы как: Делёз Ж. *Лекции о Лейбнице*; Рассел Б. История западной философии : в 3 кн. / подгот. текста В. В. Целищева. 3-е изд., испр. Новосибирск : Сиб. унив. изд-во; Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. 992 с.; Flasch K. *Philosophie hat Geschichte / In 2 Bdt.* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2003–2005. Band 1: *Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart.* Band 2: *Theorie der Philosophiehistorie*; Vlastos G. *Studies in Greek Philosophy / Ed. by D. Graham.* Princeton: Princeton University Press, 1995. Volume II: *Socrates, Plato, and Their Tradition.*

Приведем один пример. Если сравнивать работы Б. Рассела «История западной философии» и К. Флаша «У философии есть история. Т. 1: Описание способа мышления и Т.2: Теория истории философии», разница подходов к их написанию будет очевидна. Бертран Рассел наиболее авторитетный представитель аналитической философии, Курт

этом случае подходы и методы той и другой традиции не будут расходиться настолько радикально, и в обеих традициях мы обнаружим приверженцев как одной, так и другой методологии.

Тем не менее, существенные отличия, характерные для сторонников аналитического присваивающего и сторонников континентального контекстуалистского подходов зафиксировать несложно. Характерной отличительной чертой аналитической концепции истории философии<sup>1</sup> является проблемно-ориентированный подход, который не отказывается от тщательного изучения текстов прошлого, но при этом смещает фокус исследования текстов на установление содержащихся в них готовых аргументов (либо интертекстуальных аргументов, которые можно реконструировать из контекста), чтобы использовать их, в том числе, и для решения современных философских проблем. Он противопоставлен откровенно анти-

---

Флаш принадлежит к немецкому континентальному направлению, хотя его работы написаны настолько четким, ясным, аргументированным языком, что велико искушение причислить его к аналитической традиции. Рассел предъявляет прошлому современные задачи и аргументы и анализирует его с точки зрения возможных и уже как будто бы данных прошлым на эти, сформулированные Расселом, вызовы ответов, тогда как Флашу важнее сохранить интенцию «как оно было на самом деле». И, с другой стороны, есть площадка, где Рассел и Флаш практически вступают в полемику не как историки философии, а как философы (неважно, вернее, характерно, что между отправными точками этой полемики имеется полувековой временной зазор). Это книги с одинаковым названием «Почему я не христианин» (Рассел Б. Почему я не христианин / пер. с англ. А. Яковлева и др. М.: Опустошитель, 2016. 290 с.; Флаш К. Почему я не христианин / пер. с нем. И. С. Алексеевой. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. 440 с.). Очерк Рассела неоднократно переиздавался, первое русское издание опубликовано в 1958 г., в этом году увидело свет еще одно издание; книга Флаша опубликована на русском языке впервые. Но и в этих книгах также чувствуется существенная разница в подходах и аргументации. Рассел выступает с научных позиций против религиозности как таковой, апеллируя к доводам науки и рациональности. Флаш также предъявляет аргументы, но это не аргументы против религиозности как таковой, а аргументы против церковной догматики и церковного, католического и протестантского, понимания истины, которые так и не убедили Флаша стать христианином. При этом Флаш не отказывается от историко-критического метода, опирается на значительное число христианских источников, дотошно ищет расхождения в интерпретациях античного и христианского понимания истины, и зачастую сами фрагменты текстов прошлого выступают у него в качестве аргументов к его положениям. Одним словом, даже в философской работе Флаш остается историком философии. Таким образом, и в этом случае речь идет не столько о приверженности к континентальной или аналитической философии, а об отношении к тексту и контексту, к оценке их значимости для философского поиска.

<sup>1</sup>Некоторые важные замечания к раскрытию ее содержания были сделаны в: Вольф М. Н., Бутаков П. А., Берестов И. В. [Аналитическая история...](#)

кварному контекстуалистскому подходу, который исследует кон/тексты прошлого для своего собственного блага без учета нужд, задач и языка современной философии.

Такое разделение снова приводит к проблеме утраты различий между историей философии и собственно философией. В частности, с точки зрения не-идеологизированного контекстуалистского подхода, точку зрения которого выражает И. Ш. Зарка, аналитическая позиция представляется неприемлемой из-за «перегруженности» философией. Философская историография, хоть и предполагает возобновление соответствующей философской проблемы, но не считает достаточным обнажения структуры аргументации или системы идей, поскольку это не даст ничего, кроме замкнутой на себя интеллектуальной системы и утраты истории. Тем самым, Зарка возражает апроприационистам, для которых возможность использования реконструированных из текстов прошлого аргументов для решения современных философских проблем оказывается важнее воссоздания контекста, что адекватная историко-философская работа должна воспроизводить те операции, которые создали специфическую конфигурацию знания на онто-гносеологическом, этико-политическом и других уровнях<sup>1</sup>.

Однако в то же время И. Ш. Зарка возражает и контекстуалистам, вернее сказать, любым сторонникам историцистского подхода, которые соотносят историю философии с любым частным историческим знанием, чем собственно и является контекст, и что делает его крайне замкнутым и частным интерпретирующим локусом. При таком подходе мы рискуем потерять философию, оставив только историю, поскольку контекст формируется ходом человеческой культуры вообще, в которой мышление и его история является только составной и отнюдь не доминирующей частью наряду с социальными, духовными, художественными, моральными, научными и другими аспектами. Именно поэтому Зарка не слишком лестно отзывается как об истории идей, так и о ее модификации — истории понятий<sup>2</sup>.

История идей возникает в 20-х гг. прошлого столетия в работах А. О. Лавджоя, который, отталкиваясь от традиционной истории философии как истории философских школ и направлений, пришел к выводу, что любые философские концепции состоят из конечного количества отдельных идей. Из их сочетания как из строительных кирпичей, оформляются

---

<sup>1</sup>Zarka Y. Ch. *The Ideology of Context*. P. 157.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 153–154. Историю идей и историю понятий следовало бы отнести к контекстуалистскому направлению, поскольку история философии оказывается у них частью исторических дисциплин.

все философские учения. По мере своего развития история идей отдалялась от философского знания в поле исторической науки, как минимум в область истории культуры. У самого Лавджоя философия из доксографии превращается в биографию идей.

Описательный характер истории идей, недостаток ее теоретического содержания и отказ от анализа социальной проблематики формирует на ее основе новое направление — историю понятий, или *Begriffsgeschichte* в Европе, которая связывается в первую очередь с именем Р. Козеллека, и ее англо-американский аналог, интеллектуальную историю, которая соотносится с Кембриджской школой, с именами Дж. Покока и Кв. Скиннера<sup>1</sup>. По мнению сторонников этого направления, в истории понятий на первое место выходят «прежде всего потребности социальной истории и общественных наук. Таким образом, прежняя история идей здесь должна была быть преобразована в социальную историю идей»<sup>2</sup>. Заметим, что те особенности понимания текста, о которых писал Л. Штраус, также в большей мере относятся к политической истории философии, чем к вообще истории философии, и в целом, акцент на социальное делает такую историю философию очень узко понятой, фактически превращая ее в историю политической мысли с выходами на философию истории.

Философия в истории понятий в первую очередь детерминирована социально-политическим контекстом, история здесь — это прежде всего социальная история, и определение истории философии тогда выстраивается только в связи с историей человеческих обществ, но не интеллектуальных систем, тем более не в отрыве от систем социальных. Нередко об истории идей и интеллектуальной истории отзываются как о направлениях, которые призваны прийти на смену устаревшей и утратившей ориентиры истории философии. Особенно чувствовался подъем интереса к истории идей и истории понятий в российском интеллектуальном

---

<sup>1</sup>Это направление достаточно широко представлено на русском языке. Статьи Р. Козеллека, статьи и книги Кв. Скиннера активно переводятся и издаются. О развитии и содержании истории понятий см.: Бёдекер Х. Э. Отражение исторической семантики в исторической культурологии // История понятий, история дискурса, история менталитета / Сборник статей под редакцией Х. Э. Бёдекера. Пер. с немецкого. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 5–21. Кембриджской школе и Дж. Пококу посвящен большой раздел в журнале «Новое литературное обозрение»; см. Историк дискурса: Джон Покок и Кембрижская школа интеллектуальной истории // Новое литературное обозрение. 2015. № 4 (134). С. 19–132

<sup>2</sup>Бёдекер Х. Э. [Отражение исторической семантики...](#) С. 6.

сообществе на рубеже столетий, но если историки действительно используют историю идей и понятий в качестве работающей методологии, то философы обращаться к ней не спешат<sup>1</sup>.

Прямой наследницей истории идей является не столько история понятий, сколько интеллектуальная история. А. Теджера, определяя интеллектуальную историю, связывает философию не с наличием строгих аргументов, как это свойственно аналитическим философам, а с рефлексивностью и саморефлексивностью, и делает рефлексию еще одним измерением философской истории<sup>2</sup>. В той мере, в какой история является рефлексией на исторические события, в той же мере она является интеллектуальной. Для него интеллектуальная история такова в том смысле, что в качестве ее предмета выступают не просто продукты, процессы и институты общества в определенные временные промежутки, а их рефлексивная компонента<sup>3</sup>. На том же основании, на каком к философии можно отнести различные выразительные средства (от афоризмов до литературы), лишь бы они преследовали достижение интеллектуального эффекта и носили рефлексивный характер, к интеллектуальной истории следует, по мнению Теджера, также отнести разного рода народные верования и эсхатологические представления, даже несмотря на то, что это неправомерно раздвигает границы интеллектуального, он делает это на том основании, что эти представления являются «компонентами климата мнений в обществе в данное время»<sup>4</sup>.

История философии и интеллектуальная история наибольшим образом соответствуют друг другу, когда применяют то, что А. Теджера называет «фундаментальным анализом», т. е. раскрывают скрытые, глубинные предпосылки, исходя из которых общества или группы индивидов действуют, и при этом речь идет не о простом обнаружении таких предпосылок или указании на них, а на их продолжающуюся критику. «Неисторическое использование прошлых философий — нефилософское использование», — настаивает А. Теджера, поскольку в текстах прошлого, извлеченных из социального измерения, отсутствует семантическая и выразительная опре-

---

<sup>1</sup> Тем не менее, это направление в России живо и обсуждается. Достаточно вспомнить недавнюю IX Международную конференцию Школы философии НИУ ВШЭ «Способы мысли, пути говорения» (апрель, 2018 г.), на которой работала секция «Интеллектуальная история: метод и перспективы развития дисциплины» (модераторы — Тимур Атнашев (ИОН РАНХиГС) и Михаил Велижев (НИУ ВШЭ)).

<sup>2</sup> Tejera V. *Introduction: on the Nature...* P. 3; Tejera V. *Intellectual History as a Tool of Philosophy // History and Anti-history in Philosophy*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. P. 122.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Ibid.

деленность<sup>1</sup>. Современный читатель, настроенный аисторически, обречен на анахроническое прочтение текста. Иными словами, по мнению сторонников интеллектуальной истории, даже будучи ориентированным на анализ логической структуры или состоятельности аргументов в тексте, вне социального контекста аисторический и вне-социальный читатель просто не сможет корректно воссоздать недостающие предпосылки аргументов, исходный замысел организации текста, и на этом основании будет считать аргументы ошибочными, структуру дефектной, а общий замысел текста отличным от той цели, ради которой он создавался<sup>2</sup>.

При всех аргументах в пользу интеллектуальной истории и ее способности учитывать контекст, главный аргумент против — это практически бесконечное расширение предмета. Очень точно, хотя и в слегка ироничном ключе, это было отмечено во введении к книге «Философия в истории» ее редакторами Р. Рорти, Дж. Б. Шнеевиндом и Кв. Скиннером, начинающемся словами: «Вообразите тысяче-томную работу, названную *Интеллектуальная история Европы*»<sup>3</sup>. Если «История философии Европы» своим предметом допускала бы *только* философию (независимо от того, насколько широко или узко она определяется), то «Интеллектуальная история...» добавила бы туда помимо философии экономику, закон, мораль, науку, и все что угодно, лишь бы оно имело дело с продуктами человеческого интеллекта. Нетрудно заметить, что если нас интересует какой-нибудь философский персонаж, например, Спиноза, с точки зрения истории философии, то мы описали бы его *философские* взгляды, и соотнесли бы Спинозу с Декартом, или, если у нас был бы специальный интерес к социальной философии — с Гоббсом. Но если мы беремся рассматривать Спинозу в рамках интеллектуальной истории, то мы обязаны подключить теологию, и соотнести Спинозу с Филоном, физику и математику — и писать о Гюйгенсе и Лейбнице, мы не забудем ни Маймонида, ни Фосса, ни пфальцского курфюрста и Гейдельбергский университет, ни синагогу Амстердама и ее раввинов, ни принципы шлифовки оптики, ни Яна де Витта и Вильгельма Оранского т. д. Однако, главная проблема такой истории будет заключаться в том, что Спинозу-философа невозможно в таком описании отличить от «ученого», «рационалиста», «раввина-ренегата», невозможно ответить на вопрос, почему Спинозу следует считать именно великим философом, что является центральной проблемой спинозовской

---

<sup>1</sup>Tejera V. *Intellectual History as a Tool of Philosophy*. P. 123.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 123–124.

<sup>3</sup>*Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* / eds. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge, 1984. (Ideas in Context; 1). P. 1.

философии, каково его собственное исключительное место в философии и т. п. Единственное, что мы можем узнать из такой истории — цепь событий и набор понятий, произошедших и характерных для Спинозовской эпохи и его собственной жизни.

Видно, что интеллектуальная история, несмотря на вполне автономный статус, сохраняет черты историцизма и контекстуализма, но ей в большей мере свойственны сведение истории философии к истории вообще, и утрата ею как философской историей некоторого особого статуса, выделяющего ее из числа всех остальных специализированных историй — будучи историей, оставаться при этом актуальным философским знанием.

...[И]нтеллектуальная история и история философии делают настолько разную работу, что о них едва ли можно подумать, что они относятся к двум видам одного рода, именуемого «историей». Такие сомнения относительно того, что делает противоположная сторона, действительно, озвучиваются ими обоими. Таким образом, историки философии отказываются от интеллектуальной истории как от чего-то крайне антикварного. Она, в свою очередь, отказывается от них как от чего-то пропагандистского — как если бы кто-то переписывал прошлое ради современной моды. Одна может думать, что другая заинтересована в философской истине, другая об одной — что она заинтересована в исторической истине. Такие взаимные упреки привели к попыткам вырвать историю философии из рук интеллектуальных историков, и к противоположным попыткам восстановить в правах интеллектуальную историю, настаивая, что главная забота историка заключается в избегании анахронизмов. Иногда говорят, что нужно развивать третий жанр — счастливую середину...<sup>1</sup>.

Для того, чтобы сохранить равновесие в историко-философском знании и оценить, какой вклад в собственно философский поиск вносит историческая компонента в истории философии, мы должны учесть те аспекты и направления, в которых история философии *должна* быть философской. Успешная стратегия для ответа на вопрос о ценности истории философии может существовать только в терминах ее вклада в философский поиск, что дает основания рассматривать историю философии в инструментальном аспекте, не только как метод, но также как модус философии или философствования. Когда мы говорим о таком существовании истории философии, мы отнюдь не подразумеваем авторскую историю философии

---

<sup>1</sup>Philosophy in History. P. 7.

(по классификации А. А. Гусейнова). Авторская история философии является «акцентированно субъективной», а текст переводится в логику мышления интерпретатора вне попыток его объективного осмысления<sup>1</sup>. Модус философствования в истории философии предполагает исследование концепций, проблем и аргументов, релевантных не для интерпретирующего субъекта, а для текущего состояния философии. Иначе говоря, история философии, говоря словами Ч. Тейлора<sup>2</sup>, — это способ, каким мы подходим к философскому прошлому и как оно определяет философское настоящее, модус понимания современной философии через лучшие образцы, каноны прошлого, которые, однако, требуют обновленного описания и нового формулирования, но путем возвращения к некоторой изначальной формулировке положений, которая была забыта в силу многократных исторических искажений в попытках понять и встроить это положение в текущую систему представлений.

## §1.2. Концепция «историографии философии»

### М. Мандельбаума как модус аналитической истории философии (М. Н. Вольф)

Существенные изменения, которые претерпела философия в течение XX в., потребовали новых средств изучения ее истории, переосмысления методов и подходов к постановке и решению историко-философских задач и оформления новых эффективных путей развития истории философии, вплоть до появления глубоких сомнений в необходимости самого историко-философского знания и автономного существования этой дисциплины.

В англо-американской истории философии дискуссии о задачах и методах современной истории философии оформились в рамках аналитической традиции ко 2-й половине XX в. и активно развернулись, начиная с 80-х годов. Толчком к развитию данной дискуссии во 2-й половине XX в. послужила, как ни странно, саморефлексия философов, воспитанных в аналитической традиции. Они начинают задумываться о значении и вкладе в философию аналитического направления, и с удивлением обнаруживают, что аналитическое направление, представляя себя как кульминацию интеллектуальной философской деятельности, предпочло вести диалог исключительно с точными науками, оставив далеко в стороне гуманитарные

<sup>1</sup>Гусейнов А. А. *История философии...* С. 43.

<sup>2</sup>Тэйлор Ч. *Философия и ее история* // *История философии*. 2001. № 8. С. 78–95.

науки и культуру. Это поставило их в полную изоляцию от актуальных живых проблем повседневной жизни, которые продолжали формулироваться в том же виде, какими их увидели философы прошлого, хотя для аналитиков эти проблемы представлялись уже раз и навсегда решенными<sup>1</sup>. Очевидно, за этим должен был последовать возврат если не к гуманитарным наукам, то к пересмотру отношения к философскому наследию, а вместе с ним и к истории философии.

Итогом многолетних размышлений философского сообщества в этой области стало появление, наряду с историей философии, таких направлений, как историография философии или истории философии, философия истории философии, хотя нередко эти понятия используются как взаимозаменяемые. Если история философии может быть представлена в этом ряду дисциплин как традиционная *доксография* — простой пересказ мнений или взглядов какого-либо философа, то остальные носят спекулятивный и отчасти теоретизирующий характер, и имеют непосредственное отношение к осмыслению того, для чего и главное каким образом, с какой целью и для какой аудитории эти взгляды должны быть предъявлены, включены ли они в какой-либо специфический контекст, фиксируется ли их совокупность как какой-либо процесс и т. д.

Наиболее актуальными были вопросы самооценки истории философии, оправданности ее деятельности: почему история предмета оказывается столь же значимой как и сам предмет, и правомерно ли в таком случае говорить о прогрессе в философии, и если да, и прогресс существует, то как прошлое знание может быть столь же актуальным как и настоящее?<sup>2</sup> Философия и ее история в этих дискуссиях, как это свойственно в целом аналитическому направлению, оценивается по аналогии с точными и естественными науками, которые вполне комфортно существуют без тесной связи со своим прошлым и историей, а потому вопрос ставится достаточно жестко — если философия претендует на наличие прогресса, на то, чтобы выступать в качестве науки, ей, вероятно, придется пересмотреть свои отношения с прошлым. Такая постановка вопроса определяла специфику англо-американской историографии (истории) философии вплоть до рубежа веков<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Philosophy in History. P. 13.

<sup>2</sup>Ayers M. R. "The End of Metaphysics" and the Historiography of Philosophy // Philosophy, Its History and Historiography / ed. by A. J. Holland. Dordrecht, 1985. P. 27.

<sup>3</sup>В исторической науке историографией называют критический или рефлексивный обзор исследований, посвященных какой-либо теме или исторической эпохе. Напрашивается и аналогичное толкование историографии философии как собственной *истории*

Как мы могли убедиться, вопрос о статусе и целях истории философии уже какое-то время обсуждается и в российской философской культуре, однако этот разговор каждый раз оказывается не слишком продуктивным и производит впечатление хаотичного, поскольку он по большей части оказывается отголоском тех споров, которые идут в западной культуре и оформился в отрыве от некоторых их базовых оснований. Примечательной в этом отношении оказывается статья А. А. Львова<sup>1</sup>. В ней он, во-первых, перечисляет возможные (и очевидные) на его взгляд рубрики историко-философского исследования и приводит пример наиболее известных методологических классификаций типов историко-философского исследования. Как это обычно бывает в отечественных исследованиях, в качестве примера такого типа обсуждается работа Р. Рорти<sup>2</sup> и упоминается его деление историко-философских жанров на рациональную и историческую реконструкции, доксографию и историю духа; там же Рорти обсуждает и интеллектуальную историю, о которой, однако, как правило, забывают (к этому факту мы вернемся позднее). Затем он переходит к обсуждению спора между противниками и сторонниками понимания истории философии как подлинной философии и неправомерного антиисторического

---

истории философии. В частности, подробное рассмотрение такого похода излагается в статье: Звиревич В. Т. Историография истории философии как вспомогательная историко-философская дисциплина. Лекция // Известия Уральского федерального университета. Сер. 3, Общественные науки. 2012. № 4 (109). С. 166–175. С. 167, включая подробный раздел о советской историографии философии.

Общая схема, которую предлагает В. Т. Звиревич для историографии выглядит следующим образом: «Представим объект историографии в виде, например, такой цепочки: Демокрит и Эпикур — философы; К. Маркс, написавший диссертацию о различии их натурфилософских воззрений, — историк философии; А. Г. Тихолаз, написавший, в свою очередь, диссертацию „Карл Маркс как историк античной философии“..., — уже историограф» (Там же. С. 167). Однако Звиревич делает верную оговорку — историография истории философии определяет роль и вклад «того или иного историка философии или историко-философской школы в развитие и совершенствование наших представлений о философии прошлого и современности» (Там же). От англо-американской трактовки историографии философии его отделяет только один шаг, о котором мы подробнее скажем ниже: историограф не просто определяет вклад философа в развитие философии, он его *конструирует* и мифологизирует. Кроме того, Звиревич называет историографию вспомогательной историко-философской дисциплиной, тогда как для аналитической традиции — это вполне самостоятельный модус существования истории философии.

<sup>1</sup>Львов А. А. Историки философии в поиске оснований своей дисциплины: статус истории философии и историко-философская работа // Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. Том 3 (69). 2017. № 4. С. 84–94.

<sup>2</sup>Рорти Р. *Историография философии...* С. 305–330.

подхода к истории философии; и наконец предлагает несколько обескураживающее резюме: «[в]оинствующий антиисторизм их представителей („англо-американских направлений аналитической философии и прагматизма“ — М. В.) в купе с отказом от традиционного „континентального“ (а по существу — западноевропейского) понимания метафизики обесмыслил исторический характер философской мысли», но история чего бы то ни было должна быть историчной (по своей сути — тезис бесспорный. — М. В.), а потому «историко-философские поиски в этом сегменте современного философского дискурса продуктивно заменяет история идей»<sup>1</sup>.

Выводы, сделанные автором, несколько обескураживает, поскольку проблема антиисторизма аналитической истории философии<sup>2</sup> поставлена самими аналитиками, а такое однозначное следование принципам истории идей, которое провозглашает автор, давно пересмотрено самими ее сторонниками, которые, хорошо понимая ее слабые стороны, взамен предлагали ее более успешные и продуктивные модификации, такие как интеллектуальная история или история понятий. Любопытно также, что и сам Рорти пишет свои «Четыре жанра...» не просто в дискуссии с историками идей, а подкрепляя и усиливая тезисы интеллектуальной истории, т. е. фактически занимая сторону контекстуалистского направления, тогда как для А. А. Львова ситуация видится принципиально иной:

Однако сам взгляд на предмет историко-философского исследования, характерный для Рорти как представителя прагматизма, слишком вольное его обращение с источниками оборачиваются вовсе не историко-философским исследованием, а совершенным отрицанием какого бы то ни было контекстуального исторического исследования философской мысли<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Львов А. А. *Историки философии в поиске оснований своей дисциплины...* С. 95.

<sup>2</sup>Отметим, что, на наш взгляд, корректнее характеризовать аналитический подход как аисторический, а не антиисторический. Антиисторический подход предполагал бы, что аналитики вовсе отрицают, не приемлют историю, ее методов и подходов, что конечно же не так. Они иначе оценивают ее значимость именно в свете историцистских установок достижения абсолютной достоверности прошлого (что, по понятным причинам, невозможно). Аисторизм указывает на то, что аналитическая история философии вполне может обойтись без следования главному требованию историков понять «как оно было на самом деле», поскольку их основная задача — налаживание диалога прошлого с современностью — носит принципиально иной характер.

<sup>3</sup>Там же. С. 86.

К сожалению, избежать такого рода интерпретационных накладок не удастся, если мы не представляем базовых оснований, из которых исходят представители спора о статусе истории философии. В данном разделе мы предлагаем рассмотреть основания и истоки спора, чтобы стало понятно, как любят выражаться аналитические историки философии, почему представители данного спора, включая Р. Рорти, сказали то, что они сказали.



Инициатором аналитической дискуссии об историографии можно считать Мориса Мандельбаума, профессор философии в университете Джона Хопкинса (с 1957 по 1974 гг.), президента (1962) и председателя управляющего совета (1968–1974) Американской философской ассоциации<sup>1</sup>. Мандельбаум, рассуждая о причинах исторических процессов и хода истории, впервые обозначил свою область интересов как «историографию» философии (или истории философии), которая позже обрела множество дополнительных наименований, среди них методы истории, философия истории (включая философию истории философии) и т. п., а сам Мандельбаум до сих пор признается первым аналитическим философом истории. По сути, вопрос об историографии истории философии или об *истории* истории философии — это вопрос о методах, которые историки предмета должны применять к своему материалу, чтобы добиться тех результатов, к которым они стремятся. На первый взгляд цель, которую преследуют историки — это достоверная (лучше сказать, истинная) реконструкция универсального прошлого, монистическая или холистическая картина, исключающая какие-либо множественные противоречивые оценки. Но о каком-либо монистическом прочтении или написании истории, в том числе и истории философии, говорить сложно, поскольку она зависима от интерпретаций, точек зрения, используемых фактов, базовых идеологий, личности историка и т. п. Понятно, что такая ситуация не могла показаться сколько-нибудь удовлетворительной для аналитических философов, стремившихся к поиску универсальных законов, единственному объяснению и использованию методов, близких к таковым в точных и естественных науках. Именно Мандельбаум ставит перед собой задачу каким-то образом согласовать представления о неизбежности плюралистических интерпретаций в истории с возможностью создания объективного историко-философского метода.

---

<sup>1</sup>Beck L. W., Bowie N. E., Duggan T. Maurice H. Mandelbaum 1908 – 1987 // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association. 1987. Vol. 60, no. 5. P. 858–861.

Для того, чтобы понять, что именно предлагает Мандельбаум в качестве исторической методологии, нужно понять, из каких базовых эпистемологических принципов он исходит, и как они определяют познание мира и, главное, общества и его истории<sup>1</sup>. Будучи сторонником критического реализма, Мандельбаум для собственных целей использует уточняющий для этого направления термин «структуризм», который характеризует его теорию общества<sup>2</sup>. Оставаясь в рамках аналитической философии в качестве приверженца критического или научного реализма, Мандельбаум оказывается в оппозиции рационализму, с одной стороны, и феноменологии, логическому эмпирицизму и инструментализму — с другой. В рационализме (равно как и в одной из его версий — идеализме) реализм не приемлет методологического холизма, согласно которому, общество является самостоятельной и автономной единичной сущностью, наделяемой собственным сознанием, и которая существует благодаря мыслям и действиям отдельных людей внутри нее<sup>3</sup>. Между феноменологией, логическим эмпирицизмом и инструментализмом не много общего, однако все они противостоят реализму в силу их приверженности индивидуализму. Феноменологи исходят из того, что любые феномены определяются конкретной частной точкой зрения, ее изменение приводит к изменению представлений о феномене; реальность инструменталистов не является объективной, она производится методологией или технологией<sup>4</sup>. Наконец, с логическими эмпирицистами Мандельбаум разошелся в понимании места каузальных связей в познании мира и истории: эмпирицисты не в состоянии отличить инвариантные последовательности событий от актуальных причинных условий для тех или иных событий<sup>5</sup>. Они пытаются дедуцировать причины событий, тогда как, по мнению Мандельбаума, их следует открывать в структурах комплексных систем: «реальные причины являются необходимыми и существенными условиями событий»<sup>6</sup>. В тоже

---

<sup>1</sup>Общее резюме взглядов М. Мандельбаума см.: Lloyd Ch. Realism and Stucturism in Historical Theory: A Discussion of the Thought of Maurice Mandelbaum // History & Theory. 1989. Vol. 28, no. 3. P. 296–325

<sup>2</sup>Обзор концепции критического реализма не в привычном ключе эпистемологии и философии науки, а в отношении, в котором его развивал М. Мандельбаум — социальных наук и практик, социального объяснения и натурализма, см.: Maurice Mandelbaum and American Critical Realism / ed. by I. F. Versteegen. London, New York: Routledge, 2010. 184 p.

<sup>3</sup>Lloyd Ch. *Realism and Stucturism in Historical Theory...* P. 299.

<sup>4</sup>*Ibid.*

<sup>5</sup>*Ibid.* P. 303.

<sup>6</sup>*Ibid.*

время критический реализм, разделяемый Мандельбаумом, оказывается близок к прагматическому, или политическому реализму, хотя и не вполне с ним совпадает. С точки зрения прагматистов реализм — это

широкая политика, которая руководствуется скорее исследованиями, чем строгими требованиями в отношении реальности, истинности и ложности теорий... Статус теорий оказывается в таком подходе более сложным и дискуссионным, чем простое бивалентное отношение истины и лжи. Их цель скорее достоверность, чем истина<sup>1</sup>.

Мандельбаум бы наверняка одобрил, если бы узнал, то определение, которое предлагает для характеристики природы неопрагматист Дж. Марголис:

все прагматисты, в сущности, согласны со следующим и окончательным диктумом, что природа — это «поток», который не является «хаосом», но представляет собой пространство изменяющихся процессов, позволяющее обнаружить достаточно регулярные структуры, ни одна из которых не является безусловно инвариантной и не исключает возможности перемены<sup>2</sup>.

Однако Мандельбаум расходится и с прагматистами, несмотря на их ориентированность на историчность, процессуальность, на поиск структур и отказ от абсолютного универсализма. Принимая указанные положения, прагматисты, однако, уходят в другую крайность, и их точка зрения чревата релятивизмом, который Мандельбаум не приемлет: в прагматизме, как и в релятивизме, знание зависит от концептуальной схемы познающего, которая каждый раз оказывается частной, а не универсальной, и сама определяет предпосылки, с позиций которых осуществляется познание. И хотя Мандельбаум, в отличие от классических аналитиков<sup>3</sup>, признает наличие концептуальной схемы, он полагает, что, обеспечивая предпосылки и условия познания внешнего мира, она сама трансформируется и верифицируется в процессе его познания.

---

<sup>1</sup>Lloyd Ch. *Realism and Stucturism in Historical Theory...* P. 298.

<sup>2</sup>Марголис Дж. Первые прагматисты // Американская философия: Введение: пер. с англ. / под. ред. А.Т. Марсубяна и Дж. Райдера. М.: Идея-Пресс, 2008. С. 89.

<sup>3</sup>Ср.: Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы / пер. с англ. А. Л. Золкина // Аналитическая философия: Избранные тексты / сост., комм. и вступ. ст. А. Ф. Грязнова; пер. с англ. И. В. Борисовой, А. Л. Золкина, А. А. Яковлева. М.: Изд-во МГУ, 1993. С. 144–159

Столь сложные взаимоотношения с другими сопутствующими эпистемологическими теориями и следующими из них теориями общества Мандельбаум крайне щепетильно выстраивает, чтобы, взвесив все возможные плюсы и минусы, подобрать такую теорию, которая бы в полной мере отражала не столько принципы познания мира, сколько принципы организации общества и истории. По мнению Мандельбаума, существует необходимость в такой эпистемической перспективе, в которой мы не потеряем ни общество с его институтами, ни его историю. Для него это условие принципиально, поскольку «историк имеет дело с человеческими мыслями и действиями в их социальном контексте и с их социальными последствиями»<sup>1</sup>.

Существенным здесь оказывается различие им прошлого и истории, где прошлое существует объективно и независимо от наших умов, тогда как история представляет собой совокупность фактов, т. е. высказываний о мире, между которыми существуют отношения причинно-следственной связи, а ее субъективный характер очевиден. В конечном итоге Мандельбаум находит «золотую середину», позволяющую соотнести условия функционирования как отдельных индивидов, так и структуру в целом, как объективное, так и субъективное, процессуальность истории и присущее ей внутреннее единство.

Методологический структуризм, разделяемый Мандельбаумом в его собственной версии как институционализм, по его мнению, служит наиболее удобным инструментом для указанных целей. Он, как и любой реализм, исходит, во-первых, из признания существования внешней реальности, независимой от наших способов ее познания, и вопрос различия между ними заключается только в том, где находится эта внешняя реальность и каким образом открывается познанию. В отличие от эмпирического реализма (реализм здравого смысла) критический или научный реализм утверждает, что реальность представляет собой скрытую структуру, и явления только указывают на нее, не гарантируя знания о ней, и что одних только чувственных данных недостаточно для познания внешней реальности, поэтому ее природа должна быть обнаружена посредством науки и независимо от явлений, регистрируемых органами чувств<sup>2</sup>. Кроме того, общество, в свою очередь, является свободной структурой правил, ролей и отношений, все они существуют отдельно от конкретных людей, которые

---

<sup>1</sup>Mandelbaum M. *The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy // History and Theory*. 1965. Vol. 5, no. 5. (The Historiography of the History of Philosophy). P. 44.

<sup>2</sup>Lloyd Ch. *Realism and Stucturism in Historical Theory...* P. 298.

образуют общество, выстраивая с ним скорее диалектические, чем прямо детерминирующие отношения<sup>1</sup>. Вместе с тем, структуризм понимает общество не только как *структуру*, но и как *процесс*, в котором «структуры общественно институционализированных систем правил, ролей и отношений производятся, воспроизводятся и трансформируются через человеческие мысли и действия»<sup>2</sup>.

Институционализм характеризуется Мандельбаумом как частичный монизм, и является некоторой формой культурного монизма, который противопоставлен холизму или социологическому (абсолютному) монизму<sup>3</sup>. Последний настаивает, что «любой элемент в обществе связан с другими элементами внутри этого общества таким образом, что он может быть понят только через их понимание и через понимание общества в целом»<sup>4</sup>. Любая попытка выделить какой-то элемент и проанализировать его независимо, изолированно, ведет к существенным искажениям целой картины. В отличие от него институционализм допускает, что, при существующей и достаточно жесткой взаимосвязи различных общественных систем, — экономической, политической, юридической, системы родства, образования и т. д., — любая из них может претерпевать исторические изменения, которые могут быть частично независимыми от остальных систем, но в тоже время каждую из них невозможно понять абсолютно изолированно и вне соотнесения с другой<sup>5</sup>. В каком-то смысле, продолжая оставаться монизмом, институционализм делает существенную уступку в отношении плюралистических систем, поскольку если мы имеем дело с элементом, который хоть в малой степени способен если не существовать отдельно от целой системы, то быть логически от нее отвлечен, а это в свою очередь означает возможность перемещать его из одной системы в другую, а на уровне частных историй это означает его перемещение из одного общества в другое, и обладать уверенностью, что он не претерпит каких-либо радикальных изменений или утраты специфических для него свойств. Именно этим принципом и руководствовались сторонники истории идей.

Артур О. Лавджой, создатель истории идей, также был сторонником критического реализма и при этом в явном виде сторонником плюралистической позиции. Его работы оказали значительное влияние на Мандельбаума, и вместе с критическим реализмом Лавджой передал ему и

---

<sup>1</sup>Lloyd Ch. *Realism and Stucturism in Historical Theory...* P. 299.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 300.

<sup>3</sup>Mandelbaum M. *The History of Ideas...* P. 43–49.

<sup>4</sup>*Ibid.* P. 46.

<sup>5</sup>*Ibid.* P. 49.

свой интерес к проблемам историографии, и к собственно истории идей. В статье 1948-го года, включенной в фestsриффт к 75-летию Артура Лавджоя Мандельбаум дает очень ёмкую характеристику эпистемических резонансов, из которых исходит Лавджой, — «моей целью, — пишет он, — будет попытка извлечь из его произведений основные теоретические взгляды, которые характеризуют его подход к прошлому и знаниям о нем»<sup>1</sup>, и вместе с ними он обозначает и основные эпистемические проблемы историографии.

Сам Лавджой характеризует свои взгляды как «темпоралистический реализм», однако Мандельбаум уточняет, что это скорее темпоралистический плюрализм, поскольку реальность у Лавджоя «обладает определенными неопровержимыми чертами плюрализма»<sup>2</sup>, а следствия из этой теории носят явный эпистемический, а не метафизический, вопреки ожиданиям, характер.

Прежде всего, природу исторического знания, способ постижения прошлого невозможно объяснить без посредства «репрезентативной теории идей» Лавджоя. Опять-таки, вопреки ожиданиям, Лавджой остается в рамках реализма, а не идеализма, поскольку базовый инструментарий познания в его концепции все-таки опытный, а не рациональный. Когда речь идет о познании, как правило подразумевается познание либо настоящего опыта, либо каких-либо внетемпоральных фактов. Однако историк, или историограф имеет дело с прошлым, и знание, которое он получает — это (вспоминая известное расселовское деление на знание-знакомство и знание-описание<sup>3</sup>) всегда знание опосредованное, поскольку непосредственное обращение к прошлому, контакт с ним невозможны. Единственный мост к прошлому — это идеи. Все, что мы можем знать о прошлом, мы знаем только через посредство идей<sup>4</sup>. Существует установка, что знанием может быть только то, с чем познающий ум имеет непосредственный контакт, и вследствие ее «историк никогда не сможет адекватно понять природу прошлого»<sup>5</sup>. Эта проблема решается посредством репрезентативной функции идей, которая позволяет знать прошлое без непосредственного контакта с ним.

---

<sup>1</sup>Mandelbaum M. Arthur O. Lovejoy and the Theory of Historiography // Journal of the History of Ideas. 1948. Vol. 9, no. 4 (Arthur O. Lovejoy at Seventy-Five: Reason at Work). P. 412.

<sup>2</sup>Ibid. P. 412–413.

<sup>3</sup>Рассел Б. Проблемы философии / пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Наука, 2001. С. 32–41.

<sup>4</sup>Mandelbaum M. Arthur O. Lovejoy... P. 414.

<sup>5</sup>Ibid. P. 415.

Тут могут возникнуть некоторые затруднения. Во-первых, следует отличать знание от опыта, и в отличие от непосредственного опыта знание «избирательно и не совпадает с полной актуальностью прошлого, оно обязательно искажает истинную природу того, что мы стремимся узнать»<sup>1</sup>. Иными словами, мы сталкиваемся с невозможностью абсолютного знания и познания реальности в целом. Во-вторых, возникает проблема контекста: поскольку знание *прошлого* опосредствуется через идеи *настоящего*, то искомое событие извлекается из того комплекса, частью которого оно было, и переносится в новый контекст, который и становится определяющим для события, тогда как им должны быть исходный контекст и время, в которых это событие произошло<sup>2</sup>.

Эти возражения снимаются с позиций плюралистической установки Лавджоя: «реальность не только содержит различные элементы разных видов, но и любой объект или событие является сложными, обладая различными свойствами»<sup>3</sup>. Тем самым один набор свойств какой-либо сущности может относиться к одному контексту, другой набор — к другому контексту, поэтому работа с одним набором не искажает и не изменяет другой. Кроме того, эти наборы свойств могут находиться в различных отношениях к различным объектам или событиям, в том числе, как к прошлому, так и к настоящему. Иными словами, одно и то же явление или событие может быть совершенно адекватно и безболезненно помещено как в контекст настоящего, так и в контекст прошлого, и это не исказит сущности самого события. Ключевым параметром для понимания таких действий оказывается понятие «точки зрения» (*perspective*): любой историк видит и отбирает факты, исходя из определенной позиции, однако она не искажает событие, но только фиксируется на некоторых конкретных отношениях одного комплекса свойств с другим объектом или контекстом.

На основании сказанного становится ясно, что события релятивизируются к точке зрения историографа, но «релятивность» в данном случае не несет в себе стандартного негативного оттенка утраты объективного знания. Сам Лавджой настаивал на объективности исторического познания, поскольку среди различных отношений, которые фиксируются историком, присутствует еще один, особый их тип — причинно-следственная связь,

---

<sup>1</sup>Mandelbaum M. *Arthur O. Lovejoy...* P. 415.

<sup>2</sup>*Ibid.*

<sup>3</sup>*Ibid.* P. 416.

которая и делает выводы историка объективными<sup>1</sup>. По мнению Лавджоя, любые генерализации, к которым приходят историки, в действительности делаются на основании причинно-следственных связей.

Историография «до Лавджоя» не согласилась бы с его видением причинного анализа и конечных целей историка. По его мнению, и поиск каузальных связей и конечная цель исторического поиска служит не только и не столько установлению подлинного прошлого, сколько написанию «истории настоящего» и посвящена в действительности тому, что «считается важным в настоящем»<sup>2</sup>. Этот вывод, конечно, ошеломителен, поскольку до Лавджоя история всегда была посвящена прошлому и только ему. Но, так или иначе, историк обращает внимание на некоторые события, поскольку они обусловлены определенными факторами, которые следует называть «проблемами». То, что нечто является проблемой, становится очевидным только через призму настоящего, и оказывается, что прошлое в принципе не может быть рассмотрено в отрыве от настоящего, оно в любом случае будет определяться целями, интересами и ценностями сегодняшнего дня.

Главная интенция эпистемологических взглядов Лавджоя, по мнению Мандельбаума, заключается в следующем: «знание прошлого является предварительным условием разумного действия в отношении будущего..., поскольку... проблемы настоящего не могут быть решены без обращения к знанию, которое вытекает из аккуратного и непринудительного видения прошлого»<sup>3</sup>. Цель историографического исследования, тем самым, выходит за границы познания прошлого, она гораздо более глобальна и заключается в том, чтобы «понять природу человека и его поведение»<sup>4</sup>. По сути, подытоживает свои рассуждения Мандельбаум, метод, который используется Лавджоем — аналитический:

Многочисленные нити истории переплетаются и разделяются, образуя сложную паутину, чью природу необходимо проследить, следуя за ее непрерывностями и отмечая места соединения этих нитей. Аналитическая процедура критического историка — это метод, который позволяет выполнить эту задачу. И историк, который привносит в свою работу понимание человеческой природы, широкое знакомство с историческими феноменами и бескорыстную преданность

---

<sup>1</sup>Mandelbaum M. *Arthur O. Lovejoy...* P. 418.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 420.

<sup>3</sup>*Ibid.* P. 421.

<sup>4</sup>*Ibid.*

делу знания, будет вознагражден не только знанием, но и просвещением относительно проблем настоящего, которые приносит такое знание<sup>1</sup>.

Мандельбаум убежден в том, что Лавджой является аналитическим историком философии, и это, пожалуй, первая попытка говорить об аналитической истории философии и называть кого-то ее приверженцем. Указывая на слабые места в исследовательской программе Лавджоя в рамках истории идей, Мандельбаум отмечает, что главным из них следует считать упущения в способах установления исторических и генетических, а не только логических *связей* определенных единичных идей (unit-idea), желание видеть связь там, где ее может и не быть. Другим недостатком можно считать упущения в оценках собственно персоналий<sup>2</sup>: недостаточное внимание к особенностям работы автора, недостаточный интерес к его мотивации и собственным целям, которые могут оказаться не менее важными, чем идеи для понимания оказанного им исторического влияния. За связями и параллелями, которые выстраиваются вокруг концептов того или иного философа или историка теряется независимость авторской мысли, его оригинальность, а взамен мы можем получить такие линии исторической связи, которые, возможно, в самом прошлом и не существовали.

При этом, ценность предложенной методологии в том, что она необычайно точна в установлении исторических параллелей:

Привлекая внимание к возможным параллелям в использовании понятий различными мыслителями и показывая двусмысленности и путаницу, которые могут содержать некоторые из этих понятий, Лавджой дал интеллектуальному историку мощный набор аналитических инструментов и привел пример их использования, от которого каждый может извлечь выгоду<sup>3</sup>.

Слабости теории идей, на которые указывает Мандельбаум, являются не столько следствием методологии, которую использует аналитический историк философии, сколько обусловлены особенностями философского темперамента самого Лавджоя: он мог отдаваться страсти проводить

---

<sup>1</sup>Mandelbaum M. *Arthur O. Lovejoy...* P. 423.

<sup>2</sup>Mandelbaum M. *The History of Ideas...* P. 40–41.

<sup>3</sup>*Ibid.* P. 41.

различия и заниматься поиском аналитической ясности, испытывал отвращение к двусмысленностям и требовал точности, мог детально исследовать интеллектуальное содержание произведений в духе критической отстраненности, не касаясь ни объема произведений, ни их ценности, ни осмысления их значимости, и делал это иногда в ущерб исторической консистентности собственных заключений.

По мнению Мандельбаума, недостатки истории идей в какой-то мере компенсируются в интеллектуальной истории, ее прямой наследнице. Но и у той, и у другой есть очевидные общие проблемы, которые они также разделяют с более традиционной историей философии: это проблема связности социальных явлений и событий в исторической перспективе и возможность их взаимного влияния. Каким образом можно установить, как и насколько социальное наследие прошлого меняет свое содержание, природу и способы функционирования, продолжаясь в настоящем, или наследуясь им? Для ответа на этот вопрос Мандельбаум отталкивается от концепции социологического монизма, полагая его наиболее устоявшимся в исторических исследованиях и наиболее знакомым, и формирует шкалу, на которой отмечает альтернативные ему концепции по мере их от него удаления, обозначая их как варианты «частного монизма» и на противоположном полюсе размещает плюрализм, которого, как мы видели, придерживался Лавджой.

Абсолютная форма монизма, или холизма, долгое время будучи крайне популярным и почти единственным способом написания социальной истории, осталась не востребованной в XX в. Среди его сторонников Мандельбаум перечисляет Гегеля, Маркса, Шпенглера. Вместо общей истории новый век пишет разнообразные «специальные» истории, поскольку становится понятно, что более или менее успешной будет история, которая отражает то, как развивалась какая-то отдельная область, со своим собственным непрерывным существованием, и которая не претендует на охват всего единства всех аспектов общественной жизни. Однако для Мандельбаума такие истории по-прежнему монистические, он присваивает им термин «частичные монизмы». Они лишены недостатков крайних положений на его шкале: поскольку некоторые исторические нити значительно связаны друг с другом, выделить что-то одно и пытаться рассматривать его вне всякой связи с чем-либо еще, с какими-то смежными и близкими областями, как это предлагает делать плюрализм, не даст удовлетворительного результата, как и абсолютно монистическое установление тотальной связи всего со всем.

Интеллектуальная история оказывается одной из форм такого частичного монизма. Задача интеллектуального историка заключается в том, чтобы отыскать фундаментальный набор предпосылок, который определяет интеллектуальный климат эпохи, а также понять, какие изменения эти предпосылки претерпевают от эпохи к эпохе. С историей идей интеллектуальную историю роднит то, что последняя также работает с общими идеями или с образцами идей, которые определяют интеллектуальные проблемы, но история идей не разделяет точки зрения, что основой объяснения тех или иных нитей истории будет являться только один набор предпосылок. Более того, выявляя предпосылки, она рассматривает их как результаты, а не как причины конкретной культурной деятельности и интеллектуальной жизни того или иного времени<sup>1</sup>. Плюралистическая позиция, вместо единства предпосылок, стремилась бы понять разные виды интеллектуальной деятельности людей с точки зрения различных традиций, пытаясь обнаружить конкретные влияния, которые разные традиции оказывали друг на друга. Если обнаруживается какое-либо единство в интеллектуальной деятельности эпохи, оно объясняется не единым набором предпосылок, а специфическими влияниями.

Вместе с тем, у плюралистического подхода есть очевидные плюсы, благодаря которым он может быть адаптирован к интеллектуальной истории, равно как и к другим специальным историям. Во-первых, сторонникам плюралистического подхода не приходится писать историю чего-либо в терминах какой-либо более крупной социальной или культурной единицы. Задача проследить влияния между конкретными событиями исключает несоизмеримость событий, чья специфика обусловлена областью их происхождения:

плюрализм не отрицает перекрестных влияний: он рассматривает ткань исторических событий как содержащую множество нитей, каждая из которых может время от времени пересекать любую другую, подвергаясь ее влиянию и также влияя на нее<sup>2</sup>.

С точки зрения монизма невозможно проанализировать какой-либо элемент в общей системы изолированно и не исказить общей картины: в силу полной взаимосвязи всех элементов истории, если изменения произойдут в каком-либо одном локусе, они с необходимостью повлекут изменения в другом. Плюрализм не разделяет этой позиции, и даже отрицает

---

<sup>1</sup>Mandelbaum M. *The History of Ideas...* P. 50.

<sup>2</sup>*Ibid.*

истинность монизма, в том числе и частичного. Плюралисты признают наличие связей только там, где возможно установить взаимные влияния элементов интеллектуальной и культурной истории, для монистов связи все равно будут, даже если нельзя установить прямого влияния этих элементов друг на друга. Именно поэтому плюрализм допускает, что можно написать вполне состоятельную «специальную» историю, даже если не рассматривать ее как часть чего-то большего и не видеть всей картины целиком, оставаясь в пределах только одной нити прошлого. В целом Мандельбаум, хотя и придерживается собственной версии частичного монизма, относится к плюрализму вполне лояльно: «Хотя позиция тех, кто отрицает плюрализм, имеет определенную правдоподобность, я был бы готов выступить против них...»<sup>1</sup>. Если учесть неоднородность культурной жизни и нерепрезентативность исследуемых групп, то возникают трудности с созданием холистической картины, и в этом отношении «плюрализм обеспечивает методологическую гипотезу, более соответствующую фактам, с которыми должны иметь дело специальные историки, чем любая форма монистической доктрины»<sup>2</sup>.

Однако, даже если признать методологию специального монизма, или перейти на сторону плюрализма, это не облегчит задачу написания истории философии, поскольку трудности здесь возникают уже на шаге определения философии, а именно, кто такие философы, и какие проблемы они решают. Во-первых, размах тем, которые обсуждают те, кого обычно считают философами, настолько широк, что разграничения между философией и не-философией часто выглядят просто произвольными. Во-вторых, нет четкого критерия, кого именно — при таком размахе тем — считать философом, а кого — нет. Даже если мы принудительно ограничим круг философских персоналий, то с точки зрения плюралистической методологии ситуация такова, что эти «философы» постоянно оказываются под влиянием других людей, не принадлежащих к области философии и обсуждавших те же самые проблемы, но в другом ракурсе. Если отталкиваться только от тем и проблем, то нам пришлось бы включить в число философов тех, кого ни при каких других условиях мы не стали бы в это число включать<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Mandelbaum M. *The History of Ideas...* P. 52.

<sup>2</sup>*Ibid.*

<sup>3</sup>*Ibid.* P. 56–57.

Фактически, история философии какой мы ее знаем, представляет собой сеть, которая иллюстрирует отношения между различными философскими учениями, что и формирует философскую традицию. Эти отношения могут быть представлены и как влияния, и как критические отклики последователей на предшественников. Коль скоро существует одна традиция, то в ее рамках можно установить интеллектуальные основания и предпосылки, которые разделялись всеми философами внутри нее, что выражено в обстоятельствах обсуждения одних и тех же проблем<sup>1</sup>. Соответственно, из таких рассуждений вытекает, что не существует одного единственного импульса или одной единственной предпосылки, которая была бы универсальна для всех философов. Это означает, что у истории философии, написанной с плюралистических позиций, больше преимуществ, чем у использующей холистическую методологию.

Другой вопрос, будет ли это плюрализм истории идей или модифицированный плюрализм интеллектуальной истории? Мандельбаум указывает на несостоятельность истории идей для написания истории философии в силу миграционного характера единичной идеи<sup>2</sup>. Первоначально идея действительно может возникнуть в философском контексте, но затем, развившись, она мигрирует в разные другие культурные контексты, в том числе и в полностью лишённые философского импульса, и приживается там. Соответственно, ситуация может развиваться двояко. Первый случай — позитивный, когда мы имеем дело с непрерывным существованием единичной идеи в философском контексте, такую идею легко проследить, легко выявлять ее влияния и даже обнаруживать связи. И чаще всего историки философии пытаются устанавливать связи между поколениями философов, чем регистрировать разрывы в исторической нити, их причины и следствия. Эти разрывы могут быть и в существовании идеи в связи с ее переходом в новый нефилософский контекст. Встретив такую идею, например, в проповеди или стихотворении, в научном труде, историк философии обречен не опознать в ней ее философские корни. Для историка идей такой проблемы нет — он регистрирует саму идею, формы ее существования, возможные влияния, не замечая разрывов в философском процессе. Для историка философии такой подход грозит утратой собственно исторического и философского содержания.

---

<sup>1</sup>Mandelbaum M. *The History of Ideas...* P. 59.

<sup>2</sup>*Ibid.*

В той мере, в какой влияния последнего рода определяют общую картину мышления философа, и в той мере, в какой единичные идеи должны рассматриваться только как отдельные элементы в рамках таких более крупных моделей, вклад историков идей в историю философии должен быть признан ограниченным<sup>1</sup>.

Что касается интеллектуальной истории, то тут картина представляется Мандельбауму более конструктивной<sup>2</sup>. Если традиционный историк философии обречен фиксировать разрывы связей между традициями или между отдельными учениями конкретных философов, то интеллектуальный историк имеет дело с непрерывным потоком истории. Допустим, что в какой-то момент времени или в каком-то конкретном обществе интерес к философским проблемам сходит на нет, философская традиция умирает. История философии фиксирует обрыв традиции и прекращает дальнейшие поиски существования именно этой традиции; она постулирует, что традиция изменилась, сменилась на другую и т. п., и далее разрабатывает новый вариант. Интеллектуальная история настаивает на том, что даже если умирает интерес к философии в некоторый момент времени, в некотором обществе, это еще не значит, что с ней вместе полностью уничтожается интеллектуальная жизнь, которая в какой-то мере базируется на тех же самых интеллектуальных предпосылках, что и философия, а это значит, что литература, политика или юриспруденция остаются в качестве хранителей интеллектуальных образцов, на основании которых может вернуться к жизни или вырасти и продолжиться новая философская традиция в русле старой интеллектуальной традиции.

Мандельбаум чувствует эту опасность нивелирования философской специфики в случае сведения философии к интеллектуальной истории. Он пишет: «Вместо того чтобы рассматривать отношения между философами как внутренне присущие философии, они воспринимаются как выражение более общих исторических сил; философские доктрины рассматриваются как попадающие в порядок, объяснение которого лежит вне самой философии»<sup>3</sup>. И тем не менее он полагает, что если интеллектуальная история будет отдавать преимущество принципам плюрализма, то такой подход позволит наиболее выгодно писать и историю философии. В отличие от других форм интеллектуальной деятельности, именно

<sup>1</sup> Mandelbaum M. *The History of Ideas...* P. 60.

<sup>2</sup> *Ibid.* 61ff.

<sup>3</sup> *Ibid.* P. 64.

философия наиболее органично способна к соединению с другими видами интеллектуальной активности людей, и она же среди всех других оказывает наибольшее влияние на них, что и позволяет в ряде случаев отождествлять историю философии и интеллектуальную историю. «Через принятие плюралистического взгляда на отношения между человеческими институтами можно лучше всего понять как непрерывность философии, так и ее изменяющиеся черты»<sup>1</sup>.

В тоже время, у истории философии остается собственная специфика, которая позволяет ей сохранять собственную частную историю и не сливаться в единый поток с общей интеллектуальной историей. Очень часто желание обнаружить философию там, где ее не было, заставляет историков выдавать образцы интеллектуальной жизни общества за философские, и интеллектуальная история неплохо с этим справляется. Роль философии начинают играть литература, идеология, мировоззрения и любые другие формы проявления человеческой интеллектуальной деятельности, погруженные в единый поток интеллектуальной истории общества. Так появляются «национальные философии», «литература как философия», «философия вселенных „Звездных войн“ и „Терминатора“» и т. п. Задача историка философии в таком случае — показать, что у философии есть своя особая специфическая среда, которая разумеется, включена в поток интеллектуальной истории, но не тождественна ему. Принятие любой формы монизма, — полного, допускающего либо единство предустановленных связей между историческими событиями, либо частичного, признающего единые предпосылки для любой интеллектуальной деятельности, — лишает философию ее собственной внутренней истории.

Следующим этапом обсуждения вопросов истории философии и ее предмета можно назвать Симпозиум по философии и историографии Американской философской ассоциации (American Philosophical Association) (1977), на котором М. Мандельбаум более четко сформулировал проблемы, касающиеся методологических вопросов историографии философии<sup>2</sup>. Во-первых, самая острая проблема, которая стоит перед историком философии, это то, как он определяет область своего исследования, на каких основаниях выделяет тех, кого считать философами. Во-вторых, — как историки философии должны понимать отношения между инновациями и продолжающимися традициями, существующими в философской

---

<sup>1</sup>Mandelbaum M. *The History of Ideas...* P. 66.

<sup>2</sup>Mandelbaum M. *The History of Philosophy: Some Methodological Issues* // *The Journal of Philosophy*. 1977. No. 74 (10). P. 561–572.

мысли, и что вообще можно считать философской традицией. Наконец, должен ли историк попытаться объяснить различия между основными убеждениями разных философов, и в каких терминах он может это сделать, поскольку обычно философ не раскрывает (подлинной) мотивации своих представлений и их предпосылок<sup>1</sup>.

В 70-е годы эйфория, связанная с появлением истории идей и интеллектуальной истории, сходит на нет, каждое из этих направлений занимает собственную специфическую историографическую нишу, и уже мало кто считает, что они смогут заменить собой историю философии. Вопрос о том, как писать историю философии, по-прежнему актуален, и Мандельбаум снова безукоризненно точно улавливает интенцию нового витка дискуссий вокруг истории философии. На этот раз он предвосхищает спор между апроприационистами и контекстуалистами, который будет развиваться в последующие десятилетия, а также четко формулирует претензии контекстуалистов, которые те предъявят сторонникам присваивающего подхода. Мы позволим себе процитировать развернутый пассаж:

[Н]ельзя упускать из виду... отношения, которое имеет изучение прошлых философов к философским проблемам своего времени. Во многих недавних исследованиях основных философов прошлого внимание было сосредоточено на особых аспектах их работ, которые оказываются наиболее интересными современным философам. Как следствие, эти главные фигуры рассматриваются с точки зрения света, который они, по-видимому, проливают на текущие философские проблемы. Это, конечно, всегда было одним из способов, которым философы использовали свое прошлое. Но что следует сказать об этой практике, каким бы образом она не обосновывалась, так это то, что она не должна рассматриваться как замена историческому исследованию, и те, кто занимается этим, не должны рассматриваться так, будто они действительно являются историками философии. Это следует из того факта, что, если кто-либо обсуждает философа прошлого с точки зрения современных проблем, то он не будет со всей ясностью видеть, что сделало эти проблемы важными для философа в то время; он будет рассматривать его с точки зрения наших проблем, а не в терминах его отношения к конкретной философской традиции, к которой он принадлежал, и влияний, которые в то время заставили его сформулировать свою мысль таким образом, каким он это сделал<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Mandelbaum M. *The History of Philosophy...* P. 562–568.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 570.

Мандельбаум совершенно четко показал суть противостояния аналитических философов, чей подход к прошлому как правило оказывается аисторичным, и они предпочитают присваивать проблемы прошлого, осовременивать их, выключая из свойственного им контекста, и сторонников контекстуалистских или историцистских подходов, которые в угоду сохранения контекста, языка и стиля текста забывают о его философском содержании и о том, почему этот текст все еще должен быть актуальным для современности.

Для объяснения деятельности историографии философии на новом этапе Мандельбаум привлекает концепции внутренней и внешней истории, фактически отражающие интерналистский и экстерналистский подходы, приписываемый И. Лакатосу и Т. Куну соответственно, которые на тот момент широко обсуждались и использовались в истории и философии науки и социологии знания<sup>1</sup>. Но речь по-прежнему идет о том, что философией движет не только внутренняя история дисциплины, отношения между взглядами внутри какой-либо традиции, но и внешние факторы — социальные изменения или институциональные сдвиги. И хотя в статье 1977-го года Мандельбаум сменил терминологию, и говорит теперь в терминах критической и опытной истории, в терминах не универсальных предпосылок, а первичных вер, его симпатия к истории идей и интеллектуальной истории сохраняется и легко узнаваема, и он все дальше отходит от монистической позиции. Теперь Мандельбаум убежден, что главная задача историка философии заключается в поиске влияний, как это было свойственно истории идей: «Когда историки пренебрегают внешними влияниями, становится не только невозможным понять, в каких отношениях философское предприятие стоит к другим аспектам жизни того времени, но и разнообразие взглядов между различными философами, которые тем не менее принадлежат к одной и той же традиции, останется в значительной степени необъясненным»<sup>2</sup>. Эта его мысль подкрепляется теперь уже явным неприятием монизма:

...история философии не состоит из Единой, неразрывной и однородной традиции... [Н]ет и не может быть адекватной, единой, всеобъемлющей истории философии, построенной так, как ее представлял себе Гегель: как единое развивающееся целое ...<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Mandelbaum M. *The History of Philosophy...* P. 569.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 570.

<sup>3</sup>*Ibid.* P. 572.

В качестве итога отметим, что мало кто из современных историков философии способен также ясно и четко сформулировать эпистемические основания своей исследовательской позиции и возражения конкурирующим направлениям. Труды Мандельбаума показывают, что методологические основания исследования — это далеко не формальная и избыточная часть историко-философской работы, и без нее историк философии вряд ли до конца осознаёт, что именно он делает, когда пишет историю своего предмета. К сожалению, на западе фигура Мандельбаума почти забыта, а российскому читателю практически не известна, но именно его имя хотелось бы вынести в основание списка аналитических историков философии.



Ответом на положения Мандельбаума, как мы видели в предыдущем параграфе, стало коллективное заявление ведущих философов Америки последних двух десятилетий XX в. Спустя почти два десятилетия его приверженность интеллектуальной истории и сведение к ней истории философии стали своеобразным вызовом для аналитических философов и историков философии — Р. Рорти, Дж. Б. Шнеевинд и Кв. Скиннер вступили в дискуссию с Мандельбаумом<sup>1</sup>. Знаменательно то, что их книга имеет прямое посвящение: «Морису Мандельбауму». Она транслирует не только критическое отношение к позиции Мандельбаума, но и прямо зависит от него по некоторым положениям. Однако в том, что касается понимания истории философии как интеллектуальной истории, редакторы книги единодушны. Их главный аргумент против — это указание на почти бесконечное расширение предмета интеллектуальной истории. Очень колко, но точно претензия сформулирована буквально в первых словах книги, во «Введении»: «Вообразите тысяче-томную работу, которая называется „Интеллектуальная история Европы“...»<sup>2</sup>. Дальше мысль можно было не развивать, фраза звучит как анекдот, хлестко и емко. Такую историю написать невозможно, и само предприятие бессмысленно — жизни читателя не хватит, чтобы осилить такой труд, и примечательно, что и сам Мандельбаум отмечал это ранее. Вместе с тем, отметим еще раз главный посыл критики аналитическими философами «интеллектуальной» истории философии, поскольку многие из авторов не столько отказывали интеллектуальной истории в праве сменить собой историю философии, сколько оговаривали условия, при которых это могло бы стать возможным. Аргумент заключается в том, что, если мы хотим сохранить равновесие

---

<sup>1</sup>Philosophy in History.

<sup>2</sup>Ibid. P. 1.

в историко-философском знании и оценить, какой вклад в собственно философский поиск вносит историческая компонента в истории философии, мы прежде всего должны учесть те аспекты и направления, в которых история философии *должна* оставаться философской.

Книга получила невероятный резонанс в западном философском сообществе и стала своего рода программным заявлением направления, ратующего за пересмотр оснований истории философии в аналитическом интеллектуальном пространстве<sup>1</sup>. Вместе с тем, книгу создавали настолько яркие фигуры американской философии XX в., среди которых Ричард Рорти, Квентин Скиннер, Аласдер Макинтайр, Джон Данн, Майкл Айерс и Чарльз Тейлор, что кажется, что интерес к книге подогревался возраставшим влиянием их идей на интеллектуальное сообщество, чем в свою очередь был вызван и повышенный интерес к проблемам истории философии, ими обозначенный. В любом случае книга не смогла бы остаться незамеченной.

Авторы отнюдь не являются единомышленниками в философских подходах: в частности, Ч. Тейлор выказывает беспокойство относительно «нереализма», под которым понимает релятивизм<sup>2</sup>, который в свою очередь вполне разделяет Рорти, именуя его через другое отрицание — анти-фундаментализм<sup>3</sup>; Кв. Скиннер скептически настроен в отношении истории идей и истории философии и предлагает им собственную альтернативу — историю понятий и т. д. Однако все они разделяют общую конечную цель, которая является в некотором роде призывом к аналитическим философам вернуться к более живым, а не целиком аисторическим, формам написания истории философии, наполненным историческим самосознанием, вспомнив те предложения к ее написанию, которые обозначил М. Мандельбаум, органично сочетая как аналитический подход, так и исторический контекст. Главная идея книги направлена на понимание того, как возможны неконкурентные отношения между сугубо историческим подходом и его крайней формой — антикварным контекстуализмом, представляющим со-

<sup>1</sup> На русский язык переведены следующие статьи из этой книги (перечислены в порядке расположения в сборнике): Тейлор Ч. *Философия и ее история*; Рорти Р. *Историография философии...* (имеется другой, сокращенный перевод статьи: Рорти Р. *Историография философии: четыре жанра* / Р. Рорти // *Неопрагматизм Ричарда Рорти* / И. Д. Джохадзе. Москва: УРСС, 2001. С. 180–198); Скиннер Кв. *Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы* // *Логос*. 2013. № 2 (92). С. 155–186.

<sup>2</sup> Тейлор Ч. *Философия и ее история*. С. 92, 94–95.

<sup>3</sup> Рорти Р. *Релятивизм: найденное и сделанное* // *Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст* / отв. ред. А. В. Рубцов; сост. А. А. Сыродеева. Москва: Традиция, 1997. С. 11–44.

бой видоизменённый историцизм, и полностью внеисторическим (скорее *аисторическим*), проблемно-ориентированным подходом, характерным для представителей аналитической традиции, в изучении прошлого философии.

Преимущество внеисторического аналитического подхода заключается в возможности изучать наследие прошлого, рассматривая его не только в качестве первоисточников, свидетельств о прошедших временах, а как вневременной ресурс, который не может устареть или выйти из интеллектуальной моды:

Писателей прошлого читают, но все написанное ими воспринимается исключительно с современных позиций. Они заслужили свое право на участие в диалоге, поскольку сумели добротнo сформулировать то или иное положение, заслуживающее права быть выслушанным<sup>1</sup>.

Однако если мы задаемся вопросом о прогрессе в философии, который, как мы отмечали выше, должна демонстрировать история философии, то именно такое вневременное чтение текстов представляется слабым местом. Рано или поздно вокруг текстов прошлого формируется определенная традиция, интерпретирующая модель, базовые принципы — называть эти структуры можно как угодно, — которые воспринимаются как единственно правильные способы истолкования мира (его познания, норм поведения и пр.), своего рода *философский канон*, и в рамках такой традиции любое новое начинание, альтернативное представление о мире отвергается, исключается, подвергается остракизму. Что, в свою очередь, если не блокирует, то существенно тормозит прогресс в философии.

С точки зрения Ч. Тейлора история философии не только фиксирует прогресс, она его обеспечивает. Чтобы освободиться от закосневшей модели или традиции, которая давно стала чем-то само собой разумеющимся, должным, недостаточно предъявить альтернативный вариант. Мы должны вспомнить, что традиция сама когда-то была новацией, и именно ее историческая эволюция позволяет понять и проследить путь, посредством которого она приобрела тот статус непререкаемой истины, которым обладает сегодня. Важным инструментом такого возврата к истокам, освобождения традиции от бремени догм, которыми она обросла за годы (а то и тысячелетия) своего существования, для Тейлора является возвращение к изначальным формулировкам, что невозможно сделать иначе, чем с

---

<sup>1</sup>Тэйлор Ч. *Философия и ее история*. С. 78.

исторических позиций. Определяя философствование как удачное формулирование — проблем, доктрин, положений, и особенно оригинальных, таких, которые не были сформулированы ранее, — он подчеркивает, что историческое представление о философии предполагает не создание новых более удачных формулировок, а наоборот, возврат к их исходным, впервые появившимся версиям. Только установив первое появление удачной формулировки, мы сможем установить основания собственных мыслей, убеждений и действий.

Мы должны отказаться от сложившихся представлений как единственно правильных, но для этого придется принять новую установку относительно наших традиций. Вместо того, чтобы жить в них и безоговорочно принимать вещи такими, как они есть, необходимо понять, как они стали такими, как включились в данную систему взглядов. Иными словами, чтобы разрушить забвение, мы должны уяснить для самих себя, как вышло, что картина решительно изменилась: от статуса открытия она понизилась до неартикулированного положения, не стоящего упоминания. Это подразумевает необходимость как генетической оценки, так и возрождения формулировок, с помощью которых и произошло включение в традицию. Чтобы освободиться от бытующего представления как единственно возможного, мы должны вернуться к истокам. Вот почему философия неизбежно исторична<sup>1</sup>.

Тезис Тейлора о том, что история философии обеспечивает прогресс в философии, может кому-то показаться очень сильным. Чтобы понять, как это возможно, нужно вспомнить, что одним из главных критериев и требований к написанию философии в аналитической традиции является требование ясности. Исходя из этого требования, можно сформулировать видение прогресса в философии в том виде, как оно утвердилось в XVIII в.:

определенные вопросы, которые конституируют философское предприятие, видятся и понимаются все более и более ясно, и в этом [понимании истории философии] ответы на эти вопросы становятся все более явными, [и в этом понимании истории философии], возможно, даже допускается, что существует некоторый механизм или сила, которые гарантируют этот вид прогресса, и, следовательно, история философии должна пониматься, исходя из этого [прогресса]<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Тэйлор Ч. *Философия и ее история*. С. 84.

<sup>2</sup>Frede M. *Essays in Ancient Philosophy*. Oxford: Clarendon Press, 1987. P. xxv.

Некоторые не соглашаются с таким видением прогресса, и в частности, Э. Кенни<sup>1</sup> обозначает два базовых варианта понимания истории философии, из которых один очевидно не стыкуется с предложенным Фреде вариантом философского прогресса. Первый вариант — когда историки философии видят всю предшествующую себе традицию как «неуверенные шаги в направлении тех взглядов, которые они сами [напр. Аристотель и Гегель] собирались изложить»<sup>2</sup>. В этом варианте прогресс присутствует. Второй вариант, когда историки философии подчеркивают, что философские проблемы дебатировались столетиями, а по некоторым вопросам наше их понимание оказывается даже хуже, чем, скажем, у Платона. В таком случае обнаружить прогресс в философии затруднительно, и то, с чем мы сталкиваемся, гораздо больше похоже на деградацию. В связи с этим Кенни считает нужным говорить о двух подходах к истории философии: аристотелевском и витгенштейновском (терминологию он предлагает по имени философов, которым можно приписать обозначенные точки зрения). Первый — научный, философия в его рамках стремится к истине, и в прямой аналогии с наукой, она также должна обладать прогрессом. Для философии здесь характерна кумулятивная модель накопления знания, — каждый философ добавляет свой маленький камушек в строительство грандиозного здания Науки. Но при этом и требования к современной науке вполне переносятся на философскую почву: философ обязан не отставать от современных публикаций по своей теме, срок жизни которых в науке — около 5 лет. Новые философские концепции должны полностью замещать старые, так что Платон и Кант должны быть давно отправлены на пенсию<sup>3</sup>. Второй подход трактует философию как искусство, и, по аналогии с произведениями искусства, где невозможно сделать вывод о том, что лучше и прогрессивнее — «Джоконда» Да Винчи или «Черный квадрат» Малевича, Гомер, Шекспир или Данте, поскольку все эти произведения, созданные гениями, бесценны, также невозможно сделать вывод о том,

---

<sup>1</sup>Э. Кенни хорошо известен своими исследованиями философии Фомы Аквинского, но в большей мере интересна его позиция как автора «Новой истории западной философии», первое издание которой выходило в свет с 2004 по 2007 г. (всего 4 тома), и переиздано отдельной книгой в 2012 г.: Kenny A. A New History of Western Philosophy. In Four Parts. Oxford: Clarendon Press, 2012. 1088 p. (Кстати сказать, первое издание книги переведено на казахский язык в рамках проекта «Новое гуманитарное знание. 100 новых учебников на казахском языке», запущенного в Казахстане с 2017 г.).

<sup>2</sup>Kenny A. The Philosopher's History and the History of Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy / ed. by T. Sorell and G. A. G Rogers. New York: Oxford University Press, 2005. P. 14.

<sup>3</sup>Ibid. P. 15.

кто прогрессивнее, Платон или Аристотель, Декарт или Ницше, поскольку это всё — примеры гениальности в философии. Поэтому можно одинаково хорошо заниматься философией, читая Демокрита или Дэвидсона<sup>1</sup>, и не опасаться за актуальность и современность содержания их текстов — дело философа заключается не в расширении нашего знания о мире, а в понимании.

Но все-таки прогресс в философии есть даже в случае трактовки философии как своего рода искусства, поскольку философия постоянно предлагает решения каких-либо важных проблем, новые или обновленные варианты аргументов<sup>2</sup>. Например, Б. Рассел приводил пример того, как в конце концов был получен однозначный ответ на важную философскую проблему, а именно, ответ на вопрос о валидности онтологического аргумента:

Этот [онтологический аргумент], как мы видели, был изобретен Ансельмом, отвергнут Фомой Аквинским, принят Декартом, опровергнут Кантом, восстановлен Гегелем. Я думаю, можно сказать совершенно определенно, что через анализ понятия «существование» современная логика доказала, что этот аргумент недействителен (*invalid*)<sup>3</sup>.

Уже само изобретение онтологического аргумента Ансельмом можно считать свидетельством достижения определенного прогресса в философии. И хотя этот тезис Рассела легко оспорить, указав на слабые места той логики, которая опровергла аргумент Ансельма (что опять-таки можно записать в копилку философского прогресса), тем не менее, считает Э. Кенни, расселовское понимание прогресса в философии ближе к истине, чем витгенштейновское<sup>4</sup>.

Суммируя рассуждения о прогрессе в философии, Э. Кенни предлагает 4 типа понимания или существования прогресса в философии, которые мы обозначим как терапевтический, контекстуальный, герменевтический и аналитический.

#### 1. Терапевтический прогресс.

Одна из задач философии, а возможно, по Витгенштейну, единственная, — терапевтическая. Ее смысл в нашем избавлении от интеллектуальных болезней. Задачи и достижения философии различаются от века к

---

<sup>1</sup>Kenny A. *The Philosopher's History...* P. 15–16.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 16–17.

<sup>3</sup>Цит. по: *Ibid.* P. 17.

<sup>4</sup>*Ibid.*

веку, потому что соблазны заблуждений, представленные одной эпохой, отличны от тех, которые представлены в другой. Соответственно, для каждой эры, каждой эпохи необходима своя новая философская терапия.

Узлы, в которые завязывается недисциплинированный ум, различаются от века к веку, и для развязывания этих узлов необходимы различные умственные движения. Распространенной болезнью нашего времени, например, является искушение думать о разуме как о компьютере. Другие эпохи считали его телефонной станцией, педальным органом, гомункулом или духом. В то время как новые методы лечения необходимы для новых болезней, болезни более раннего возраста могут вернуться<sup>1</sup>.

## 2. Контекстуальный прогресс.

Терапевтический прогресс выглядит унылым или даже мрачным, лишенным позитива, и иные формы прогресса представляются более благоприятными для философии, отмечающие различные обнадеживающие изменения в ней. Например, из философии вырастают различные науки, скажем, наряду с философией сознания развивается экспериментальная психология, а прогресс заключается в размежевании наук и приращении знания. Такого рода процессы нельзя отнести строго к прогрессу в философии, это, скорее, прогресс в некоем целом, в интеллектуальной деятельности, включающей философию и различные другие дисциплины, т. е. прогресс философии в контексте, отсюда и наше название для него. Но по мнению Э. Кенни, здесь мы явно находимся в лучшем положении, чем наши философские предшественники. Более важная форма [контекстуального] прогресса – это такое решение проблем, в результате которого эти проблемы никто более не рассматривает как философские, а только лишь как сугубо научные<sup>2</sup>. В этом случае философия вполне выполняет свою функцию, обозначенную в начале прошлого века Б. Расселом — конечная миссия философии заключается не в нахождении решений проблем, а в нахождении самих проблем и переадресации их для решения собственно науке.

## 3. Герменевтический прогресс.

В этом случае прогресс идет в рамках собственно философии. Э. Кенни предлагает конкретный пример такого прогресса:

<sup>1</sup>Kenny A. *The Philosopher's History...* P. 17–18.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 18.

Но имеются также случаи в области философии в узком смысле слова, где философские проблемы после успешной трактовки (*treatment*) некоторым великим философом просто исчезают. Одним выдающимся примером этого является трактовка Парменида в платоновском Софисте. Излагая очень грубо, многое в системе Парменида зависит от систематического смешения глагола «есть» существования и «есть» предикации, и от соответствующего смешения 'небытия [чем-то]' и 'не-бытия [как несуществования]' (*Un-being and Non-being*). Платон развел эти предметы столь успешно, что после него не может быть оправдания для их смешения. Действительно, в настоящее время требуется гигантское усилие даже для того, чтобы точно понять, что именно озадачивало Парменида — головоломка (*puzzle*), которая мучила поколения философов<sup>1</sup>.

Примечательной чертой философского прогресса является интерпретация (в каждую эпоху своя) великих философов прошлого. Имеется подлинный прогресс в понимании, скажем, Аристотеля; но это прогресс вида, отличного, например, от прогресса в понимании хронологии его работ. Он напоминает повышение нашей оценки Шекспира после просмотра современной, высокоинтеллектуальной постановки «Короля Лира»<sup>2</sup>.

Также в рамках именно этого варианта прогресса мы рассматриваем философию в ее отношении к канону. Наличие и необходимость канона, вероятно, является общей чертой гуманитарных наук, философия здесь не исключение:

особенностью философского прогресса является то, что он в значительной степени является прогрессом в согласовании и интерпретации мыслей великих философов прошлого. Великие произведения прошлого не теряют своего значения в философии, но их интеллектуальный вклад не статичен. Каждая эпоха интерпретирует и применяет философскую классику к своим собственным проблемам и устремлениям<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Kenny A. *The Philosopher's History...* P. 18–19.

Для справки: текст из «Софиста», о котором, в числе прочих, вероятно, говорит здесь Э. Кенни — *Soph.* 258d: «указывая на существование природы иного и на то, что она распределена по всему существующему, находящемуся во взаимосвязи, мы отважились сказать, что каждая часть природы иного, противопоставленная бытию, и есть действительно то самое — небытие».

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 19.

<sup>3</sup>*Ibid.*

#### 4. Аналитический прогресс.

Как мы уже отмечали выше, прогресс в философии заключается в увеличении не информации, а понимания. Мы сейчас понимаем многое из того, чего не понимали даже величайшие мыслители прошлого. Некоторые могут утверждать, что философия в сущности есть прояснение языка, но даже при такой интерпретации остается достаточно места для прогресса в философии. После того, как выделены разные смыслы одного слова, последующие философы обязаны это различие учитывать<sup>1</sup>. В качестве примера этого прогресса приведем разведение двух видов свободы: свободы безразличия (*liberty of indifference*), или способности поступать иначе, чем поступаешь в действительности, и свободы спонтанности (*liberty of spontaneity*), или свободы как способности делать то, что хочешь. Даже если какой-нибудь философ (например, сам Э. Кенни) полагает, что обе эти трактовки свободы совпадают, он все равно обязан доказывать это и не может просто проигнорировать эту дистинкцию и надеяться, что он серьезно рассуждает о свободе воли<sup>2</sup>.

Мысль Тейлора о существовании канона и о формулировании проблем (а скорее, во вполне аналитическом ключе, переформулировании старых проблем в новых терминах современного философского языка) развивает статья Р. Рорти «Историография философии: четыре жанра»<sup>3</sup>, которая, среди представленных в сборнике статей, стала наиболее резонансной. В отличие от других работ, которые выглядят (как высказался Кв. Скиннер в отношении собственных теоретических рассуждений об историографии философии<sup>4</sup>) «слишком „программными“ и могут показаться назойливыми», Рорти предлагает новый конструктивный способ написания истории философии, который, в полном соответствии с неопрагматистскими установками, принимает во внимание все негативные стороны предшествующих вариантов и пытается их обойти. Выделяя отдельные жанры историко-философской работы, Рорти показывает, какие из них приемлемы и жизнеспособны при определенных оговорках, а от каких нужно немедленно избавляться. Ключевые понятия, которые использует Рорти — это «рациональная реконструкция», «историческая реконструкция», «канон», «интеллектуальная история» и «доксография». В целом все они, за исключением доксографии, отражают содержание историко-философского предприятия: кого (канон), как / какими методами (рациональная и

<sup>1</sup>Kenny A. *The Philosopher's History...* P. 19.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 19–20.

<sup>3</sup>Рорти Р. *Историография философии...* С. 305–330.

<sup>4</sup>Скиннер Кв. *Идея негативной свободы...* С. 167.

историческая реконструкция) интерпретировать, и как это сделать максимально конструктивно и плодотворно (интеллектуальная история / не доксография).

Рациональная реконструкция, считает Рорти, — это метод, специфический для аналитических философов, нацеленный на установление аргументов философов прошлого с тем, чтобы сделать их своими современниками и вести с ними диалог как с коллегами. Если этого не происходит, то история философии превращается в просто историю, которая не озабочена поиском философской истины. Однако такой подход чреват анахронизмом: аналитики могут попытаться заставить философа прошлых эпох поднимать темы и проблемы, которых он не в состоянии был даже предвидеть, и — как часто возражают «историки» — не смог бы даже понять. Соответственно, критерием различия между рациональной и исторической реконструкцией служит фраза, сформулированная Кв. Скиннером, или «максима Скиннера», как называет ее Рорти (мы уже цитировали ее выше): «Невозможно приписать кому-либо мысли или поступки, если он сам не признает это верным описанием того, что он имел в виду или сделал», и тогда суть истории философии заключается в обнаружении «различия между тем, что необходимо, и тем, что является просто продуктом наших собственных случайных соглашений»<sup>1</sup>. Рациональная реконструкция игнорирует это правило, рассматривая доктрины философа в «наших терминах», и он при этом неизбежно «должен будет основываться на такой посылке, которую он никогда даже не формулировал, имея дело с темой, которую он никогда не рассматривал»<sup>2</sup>. Историческая реконструкция будет оставаться в пределах «его собственных терминов» и полностью следовать максиме.

Снова цитируя Скиннера — «„неоценимое значение изучения истории идей“ заключается в обнаружении „различия между тем, что необходимо, и тем, что является просто продуктом наших собственных случайных соглашений“»<sup>3</sup> — Рорти соглашается с ним в том, что мы должны отдавать себе отчет, что некоторые наши интерпретации действительно анахроничны, они не имеют отношения к исторической истине, хотя и претендуют на истину философскую. По мнению Рорти, понимание текста возможно только в определенном контексте, а контекст может быть любым: можно оставить автора в контексте тем, которые занимали его в момент написания

---

<sup>1</sup>Рорти Р. *Историография философии...* С. 306–307.

<sup>2</sup>Там же. С. 309.

<sup>3</sup>Там же. С. 307.

произведения, можно перенести его в круг интересующих нас проблем и заставить занять какую-либо сторону в споре, о котором он не подозревал, избегать анахронизмов или наоборот, наводнить ими свою интерпретацию, важным будет только одно — все это будет сделано интерпретатором осознанно, с пониманием целей и следствий таких действий. Осознанный подход к рациональной реконструкции оправдан в той мере, в какой он, во-первых, «помогает нам осознать существование других форм интеллектуальной жизни, нежели наша собственная»<sup>1</sup>, а во-вторых, без него мы фактически бы утратили возможность фиксировать реальный прогресс в философии. Если имеется обмен мнениями, и какое-либо мнение в результате прогресса устарело, то обладатель такого мнения должен согласиться с этим, и принять те основания, которые и обеспечивают отличие новых взглядов от устаревших. Каким образом философ прошлого мог бы сделать такой шаг? Очевидно, предвидеть крах своего учения спустя пару тысяч лет и защитить его надежными аргументами против воинственно настроенных потомков не способен ни один даже самый гениальный философ. В предыдущем параграфе мы уже обсуждали сходную позицию Лео Штрауса относительно того, может ли философ писать «между строк», защищаясь от угроз своего настоящего и обращаясь к потомкам, предвосхитив их запросы, насытив свой текст небуквальными смыслами. Ясно, что сделать за него это смогут лишь сами потомки, поместив его рассуждения в их собственный контекст.

Но даже если мы заставим философа прошлого «пройти переподготовку», разместить свои рассуждения в контекст современных нам дискуссий и даже попытаться что-то возразить нам или самому себе прошлому, осознавая глубину своих заблуждений, переформулировав современным языком свои основные положения и проблемы (противоречия требованиям Ч. Тейлора), это не снимает самого главного возражения против рациональной реконструкции. У нас не будет претензий к исторической реконструкции, ее задача уточнять то, что «философы прошлого сказали на самом деле», и она с этим более или менее справляется. Рациональная же реконструкция, оставаясь *методом истории философии*, вряд ли сможет доказать, что то, что она делает в своих попытках соизмерить радикально расходящиеся контексты, является *реальной историей*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Рорти Р. *Историография философии...* С. 307.

<sup>2</sup>Там же. С. 309.

По мнению Рорти, в каком-то смысле проблему с рациональной реконструкцией, которая возникает из желания аналитических философов исследовать конкретные аргументы в конкретном тексте, снимает так называемая *Geistesgeschichte*, «история духа». Объектом ее интереса является не конкретный аргумент, и даже не конкретная проблема, а проблематика в целом, вся совокупность написанного философом, все его творчество целиком. История философии Гегеля представляется парадигмальным образцом для этого жанра, размашисто охватывая весь ход истории философии от первых шагов до последних, от Фалеса до наших дней, и как правило в терминах «философских систем». От истории духа история философии унаследовала тенденцию представлять любую значимую философскую доктрину *системно*, т. е. таким образом, что все тексты, созданные философом, должны быть взаимосвязаны логически, философ должен излагать свою точку зрения таким образом, чтобы просматривались отношения и отсылки к любым другим элементам и позициям в его учении, и желательно в развитии, демонстрируя прогресс в рамках своей собственной доктрины. Если такое изложение взглядов философа возможно, он представляется значимым и включается в *канон*, в который включены *великие* и *значимые* философы, в противовес незначительным и мелким. Рорти подчеркивает:

Именно этот жанр берет на себя ответственность назвать некоторых авторов «великими философами прошлого». В такой роли этот жанр паразитирует на первых двух жанрах — исторической и рациональной реконструкциях — и в то же время синтезирует их. В отличие от рациональных реконструкций и истории науки, этот жанр очень чувствителен к анахронизму, потому что вопрос — кто является философом? — он не может считать уделом представителей рациональной реконструкции. Однако в отличие от исторических реконструкций, этот жанр не может оставаться в рамках словаря, использовавшегося фигурой прошлого<sup>1</sup>.

Канон может использоваться как в позитивном, так и в негативном смысле. В позитивном ключе наличие канона позволяет зафиксировать «центральные проблемы философии», и уже в отношении них обсуждать, насколько релевантны были обращения к ним и их решения у великих и у незначительных философов. С другой стороны, «центральные проблемы

<sup>1</sup>Рорти Р. *Историография философии...* С. 317.

философии» крайне зависимы от контекста, от интерпретатора, от направления или школы, которых он придерживается и т. д. Поэтому сам канон от школы к школе или от эпохи к эпохе оказывается не вполне каноничен — классическая философия для американцев будет непременно включать имя Дж. Дьюи, тогда как немецкая классическая философия ничего о нем не знает. Но поскольку сами «центральные проблемы» и являются формирующими канон, то у философов прошлого не остается выбора — в историко-философских исследованиях они будут решать эти проблемы независимо от того, интересовались ли они сами указанными темами, интересуется ли все еще этими темами гипотетический современный читатель и важны ли эти темы для самого историка философии, предлагающего свою интерпретацию. Такой негативный вариант истории философии, связанной канон, Рорти называет «доксографией». Это именно то, что мы бы назвали самой привычной и наиболее распространенной версией истории философии, а Рорти называет жанром «самым известным и наиболее сомнительным», который «навевает скуку и вызывает отчаяние».

Доксография в том смысле, в котором я буду использовать этот термин, — есть попытка втиснуть проблематику в канон, очерченный без ссылки на эту проблематику, или же, наоборот, — наложить канон на проблематику, сформировавшуюся вне этого канона<sup>1</sup>.

Главная проблема канона в его инертности и косности: будучи изначально создан для того, чтобы показать, какие философские тексты и доктрины согласуются с новыми открытиями в области интеллектуальной культуры, он катастрофически отстает от более новых интересов и открытий, а историкам философии не хватает смелости или вдохновения, чтобы что-то в нем изменить, рассказать историю философии заново, исключив из нее привычные «ключевые» фигуры, направления или школы. Рорти в отношении доксографии настроен крайне радикально:

Мы должны прекратить попытки написания книг, называемых «История философии», начинающихся с Фалеса и кончающихся, скажем, Витгенштейном. Эти книги полны отчаянными искусственными оправданиями... Они храбро пытаются обнаружить «новые связи», объединяющие всех великих философов, которые включены в книгу. Но при этом всякий раз возникает замешательство с объяснением

---

<sup>1</sup>Рорти Р. *Историография философии...* С. 318.

того, почему даже выдающиеся фигуры не обсуждают тех проблем, которые призваны увязать их в одну схему, бесплодную и натужную<sup>1</sup>.

Вместо того, чтобы тратить силы на сохранение и поддержание канона, история философии, избавившись от него, должна учитывать принципы рациональной и исторической реконструкций, а также «истории духа», делая это таким образом, чтобы между ними не возникало конкуренции, потому что у каждого из этих трех инструментов своя собственная область ответственности. Рациональная реконструкция позволяет сохранять философское исследование в русле современной проблематики и терминологии, делая его актуальным, исторические реконструкции не позволяют уйти в крайнюю степень анахронизмов, напоминая, что у используемых учений был свой контекст и свой собственный интерес, что это прежде всего исторический продукт, который не имеет порой ничего общего с приписанными ему проблемами, *Geistesgeschichte* сохраняет нашу веру в прогресс и позволяет нам увериться, что «мы в лучшем положении, нежели наши предшественники, потому что мы осознаем эти проблемы»<sup>2</sup>. Чтобы история философии смогла выдерживать критику как автономное и жизнеспособное предприятие, она должна использовать все три указанных метода.

Однако Рорти предлагает способ сделать историю философии еще более продуктивной, срастив ее с интеллектуальной историей. Мы видели, что редакторы книги предостерегают нас от отождествления истории философии и интеллектуальной истории, поскольку это сделает предметное поле получившейся в итоге дисциплины практически бесконечным. Но судя по тому, что предлагает Рорти, эта опасность ждет историю философию только в том случае, если она слепо пользуется канонами и остается в рамках доксографии. Именно канон смыкает наши исследовательские границы и не позволяет принимать во внимание грандиозный круг интеллектуалов, которые в него не попали, но и представить без них историю западной цивилизации невозможно.

Я хотел бы включить в «Интеллектуальную историю» книги о всех тех невероятно влиятельных людях, которые не попали под канон великих философов прошлого, но которых часто называют «философами», — либо потому, что они занимали соответствующее место,

---

<sup>1</sup>Рорти Р. *Историография философии...* С. 321.

<sup>2</sup>Там же. С. 323–324.

либо за отсутствием более подходящего названия, ...которые явно находятся в пограничной области. Эти люди [«квазифилософы»] на самом деле делали работу, которую вообще-то должны делать философы, — продвижение социальных реформ, обеспечение новых словарей во имя морального освобождения, направление научных и литературных дисциплин в новое русло...

...Как только мы спустимся ниже уровня *Geistesgeschichte*, признающей только максимальный масштаб, к рутинным мелочам интеллектуальной истории, различия между великими и не столь великими философами прошлого, между четкими и пограничными случаями «философии», между философией, литературой, политикой, религией и социальной наукой, становится все менее и менее важным<sup>1</sup>.

Подлинная задача интеллектуальной истории должна заключаться, конечно же, не в создании альтернативного квазифилософского канона, не только в переформулировке проблем таким образом, чтобы мы могли не упускать из виду других важных достижений интеллектуальной культуры, без которых, не подпадая под их влияние, философия стала бы другой, чем она есть. Ее функция заключается в том, чтобы вдохновлять на переформулировку канона, чтобы канон также, как и рациональная реконструкция, сохранял свою честность: мы должны помнить, принимая философский канон, каким целям он служит и что он тоже имеет точку отсчета, а поэтому может и должен изменяться.

После указанной статьи Р. Рорти западной философской традиции стало ясно, что история философии в состоянии сохранить свой дисциплинарный статус, а потому ее сведение к истории идей, или подмена ее интеллектуальной историей не состоятельны. С этих пор стало принято разводить подходы истории философии и истории идей, подчеркивая, что общего между ними только то, что обе они суть исторические исследования, которые, однако, существенно расходятся в методах. В частности, история философии, в отличие от истории идей, не сосредоточена на установлении конкретных концепций или их совокупностей, прослеживая их в конкретные исторические промежутки или у конкретных мыслителей. Ее задача — отразить философскую работу, философское мышление, а это уже подразумевает анализ взаимоотношения и взаимосвязей между концепциями, критическое исследование аргументов, задействованных в построении или обосновании этих концепций. Но этот последний подход по-прежнему критикуется как аисторичный и слишком философский.

---

<sup>1</sup>Рорти Р. *Историография философии...* С. 325 (перевод исправлен).

Зная истории идей подхватил Квентин Скиннер, однако придал ему совершенно новую форму — форму «истории понятий», обратив историко-философское движение в новом, гораздо более историческом направлении. Именно историчность в ущерб аналитичности окажется главным маркером истории понятий.

В статье «Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы» в рассматриваемом сборнике Кв. Скиннер сразу отмечает этот момент, и говорит, что одна из надежд, которую он возлагает на эту статью — это поставить под сомнение применимость тезиса о несоизмеримости к социальным теориям. Он считает понятия, которые использовались в разные времена и в разных концепциях, в каком-то смысле тождественными, соотносимыми друг с другом. Занимая позицию соизмеримости понятий, он реализует историчность подхода и тем самым вступает в открытую конфронтацию с аналитической философией. Любая аналитическая реконструкция будет требовать такого анализа текстов или концепций, который бы избегал парадоксов и стремился к общей непротиворечивости выводов. Если что-то сказано противоречиво и выглядит неубедительно, оно подлежит немедленному отбрасыванию<sup>1</sup>. В отношении теории понятий Скиннера эти установки в первую очередь распространяются и на понятия, и если то или иное определение какого-либо понятия вступает в противоречие с другим, то вердикт философов-аналитиков в отношении таких противоречивых интерпретаций будет двоякий: либо «они запутались», либо «они как-то не так понимают это понятие». Соответственно любой попытке соотнести одно и то же понятие, используемое в разные времена, грозит опасность окончиться противоречивыми выводами, путаницей и итоговым утверждением о не связанности понятий во времени. Именно этого вывода Скиннер и стремится избежать.

Чтобы избежать такого же вывода в отношении самого себя, я решил уклониться от концептуального анализа и обратиться к истории... Если есть какие-то перспективы в таком обращении к прошлому, которое я предлагаю, — для того чтобы скорее поставить под сомнение, а не подкрепить наши сегодняшние представления, — мы должны пересмотреть и даже отвергнуть обоснования, обычно выдвигаемые для изучения истории философии ведущими философами нашего времени<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup>Скиннер Кв. *Идея негативной свободы...* С. 163.

<sup>2</sup>Там же. С. 164.

Суть «господствующего» и «ортодоксального», т. е. аналитического, подхода к истории философии, который реализуется современниками Скиннера, заключается в следующих положениях (он перечисляет их со ссылкой на J. Mackie и его исследование Локка)<sup>1</sup>:

1) в истории философии есть определенный круг проблем, который очерчивает философию как дисциплину, поэтому задача истории заключается в поиске таких трактовок этих проблем, которые представляли бы философский интерес для современности;

2) история будет приносить пользу, если выполняются два правила:

а) изучать следует те тексты, в которых используются знакомые понятия, посредством которых конструируется знакомая аргументация, поскольку с ними мы сразу можем иметь дело;

б) «экскумируя» философов прошлого, чтобы они помогли нам лучше ответить на наши собственные вопросы, мы должны отдать предпочтение тому, чтобы перелагать их мысли на наш язык, для чего требуется рациональная реконструкция, в ущерб полной исторической аутентичности, и поступать так каждый раз, когда возникает противоречие между этими двумя задачами.

Эти положения являются критерием, который позволяет быстро рассортировать наше наследие на философию и на то, что ею не является. Если в тексте мы имеем дело с «живой проблемой для нас» — текст философский, если нет — то этот текст должен изучаться историей идей.

Иногда подразумевается, что эти темы (те, которые не «живые») вообще не имеют никакого значения. Но обычно допускают, что они могут быть интересны тем, кто интересуется подобными вещами. Такие люди называются историками идей; они не изучают что-либо важное для философии<sup>2</sup>.

Таково «официальное» видение аналитиками задач истории философии, которого Скиннер не разделяет, и в свою очередь предлагает две причины, которые позволяют «усомниться в идее о том, что историю философии надо писать так, как будто она в действительности не история»<sup>3</sup>.

Причина первая: даже если философ рассматривает актуальные для современной философии темы во вполне современном стиле, мы вряд ли поймем его и сможем корректно интерпретировать его мысль, если будем

<sup>1</sup>Скиннер Кв. *Идея негативной свободы...* С. 164–165.

<sup>2</sup>Там же. С. 165.

<sup>3</sup>Там же.

работать только с его аргументацией. Обоснование этой позиции следующее. Аргументация подразумевает спор, дискуссию, она содержит довод против какого-то вывода, поэтому понять содержание самой аргументации мало, нужно понять, почему философ прошлого выдвигал именно такие аргументы, а не иные, а значит и объяснить, как он пришел к своим доводам:

Мы должны быть в состоянии объяснить, что он *делал*, излагая свои доводы: какие выводы, какие действия он поддерживал или защищал, атаковал или отвергал, иронизировал, высмеивал, о чем презрительно умалчивал и т. д., во всех речевых актах, воплощенных в чрезвычайно сложном процессе намеренной коммуникации, который включает в себя работа дискурсивного мышления<sup>1</sup>.

Решить эту задачу вне исторического контекста, изолированно рассматривая аргументы в рамках одной единственной концепции, невозможно.

Вероятным решением этой проблемы и контраргументом аналитиков может выступить т. н. интертекстуальный аргумент, который реконструирует не только аргументы одного философа, а восстанавливает вероятный ход дискуссии между философами, особенно если эта дискуссия проходила заочно, будучи опосредована текстами, но имела временной, географический, языковой и т. п. лаг, при этом преемственность между концепциями обеспечивается не только сходными проблемами, но и наличием аргументации<sup>2</sup>.

Причина вторая: аналитики требуют актуальности философских проблем, однако трактовка этого понятия у них оказывается «неоправданно узкая и филистерская».

Согласно тому воззрению, которое я описал выше, история философии «актуальна» только тогда, когда мы можем использовать ее как зеркало, отражающее наши собственные представления и допущения. Если у нас это получается, она приобретает «подлинно философскую значимость», если нет — «представляет чисто исторический интерес». Короче говоря, единственный способ учиться у прошлого — это присвоить его<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>Скиннер Кв. *Идея негативной свободы...* С. 166.

<sup>2</sup>Вольф М. Н. Полярность как метод у досократиков: интертекстуальный и композиционный аргументы // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2015. Т. 13, № 3. С. 131–140; Schiappa E., Hoffman S. Intertextual Argument in Gorgias's "On What Is Not": A Formalization of Sextus, "Adv Math" 7.77–80 // Philosophy & Rhetoric. 1994. Vol. 27, no. 2. P. 156–161.

<sup>3</sup>Скиннер Кв. *Идея негативной свободы...* С. 166.

Как видим, Скиннер фактически приравнял аналитический подход к истории философии к апроприационизму, поскольку других путей обращения с историей философии кроме полезного присвоения идей прошлого у аналитиков нет. Он, в свою очередь, полагает, что исследователь вместо радости «узнавания» проблем должен стремиться к открытию более широких исследовательских перспектив в том, что на первый взгляд вообще не имеет никакого отношения к современности. Он призывает не гнаться за рациональными реконструкциями, а напротив, избегать их, насколько это возможно, поскольку, чтобы мы ни делали, «в нашей реконструкции исторических текстов мы, вероятно, будем ограничены таким образом, что никогда не сможем быть уверенными в том, что осознаем, каким именно»<sup>1</sup>. Поэтому единственный выход из сложившейся ситуации — это «восстановить структуру этой [рассматриваемой философской] теории, насколько это возможно, в ее собственных понятиях»<sup>2</sup>.

Из нашего обзора видно, насколько диаметрально противоположные выводы сделаны авторами сборника в отношении того, какой должна быть история философии, но они, тем не менее, достаточно последовательно развивают мысли М. Мандельбаума. Фактически, итогом сборника стало не столько сохранение наследия Мандельбаума, сколько разделение историков философии на два лагеря: тех, кто признает необходимость исторического — в противовес полностью аисторическому — подхода к прошлому философии, и тех, кто считает приемлемым присваивающий подход, пропуская идеи прошлого через призму современных философских проблем, сформулированных на языке актуальной философии. При этом наиболее важный вывод сборника — это отказ от аналитической методологии, которая подразумевает исключение автономной историко-философской дисциплины, применение к истории философии тех же принципов, которые существуют в отношении истории науки, для которой ее прошлое не играет никакого принципиального значения, представляясь чаще всего чередой заблуждений и недоразумений, и уж точно не собранием вневременных авторитетных проблем, которые так и не получили принципиального решения, и главное — от аисторического подхода к прошлому философии. Важным следствием таких выводов является то, что присваивающий подход и сопутствующий ему неизбежный анахронизм

<sup>1</sup>Скиннер Кв. *Идея негативной свободы...* С. 167.

<sup>2</sup>Там же. С. 169.

в интерпретациях, не расценивается, в отличие от аисторического, как сугубо аналитический, а наряду с историческим, получает лицензию на существование и применимость.

В 1983 г. А. Холланд организовал конференцию по историографии истории философии в Ланкастере, по результатам которой опубликована книга «Philosophy, Its History and Historiography» (1985). В ней в качестве главной идеи подчеркивается междисциплинарность историко-философской работы, которая показывает, что история философии сегодня переосмысливается во многом за пределами самой философии, средствами других дисциплин — литературоведения, политологии, теологии и др., а значительное число статей в этом сборнике появляется как резонанс на недавно вышедшую к тому моменту книгу Р. Рорти «Философия и зеркало природы»<sup>1</sup>. Именно в этом сборнике М. Р. Айерс формулирует задачи историографии философии и ее отличия от истории философии<sup>2</sup>. Можно сказать, что к этому моменту историография (истории) философии состоялась как новая философская дисциплина, которая и позволяет задать искомый прогресс в философии, не будучи при этом полностью аисторичной и не превращаясь в тривиальный исторический комментарий.

Суть историографии философии и ее принципиальное отличие от доксографии с ее философским канонами можно выразить следующим образом. Философия полна неразрешенных споров, в ней невозможно строго доказать чью-то правоту или неправоту, как это бывает в точных науках. Длительное существование таких споров порождает философские мифы. Историография философии, с точки зрения Айерса, как раз и занимается разработкой и поддержанием таких мифов: какая-либо современная доктрина нуждается в героической фигуре, авторитете ее подкрепляющем. Именно историография создает миф о такой героической фигуре (будь то Платон, Юм или кто-либо еще), уничтожившей разные путаницы и ошибки, к которым тяготели предшествующие философы. Именно историография способна продемонстрировать, почему в интеллектуальном плане мы пришли туда, куда пришли, к такому, а не иному набору проблем и решений, который актуален на сегодняшний день. Простым пересказом взглядов Платона в «Софисте» или Юма в «Опытах» такого эффекта добиться невозможно. Из этого следует, что только от историографии философии, от публичной репрезентации ею философа зависит, будут ли его

---

<sup>1</sup>Рорти Р. Философия и зеркало природы / пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. XIX, 297 с.

<sup>2</sup>Ayers M. R. "The End of Metaphysics"... P. 28.

взгляды и аргументы использованы в современных философских дебатах или он будет навсегда забыт, как это бывает с отжившими и устаревшими научными теориями или концепциями. Однако разница очевидна: в науке теории «уходят» естественным образом, не удовлетворяя требованиям наилучшего объяснения фактов или претензиям на истинность, а в философии этот процесс носит риторический характер, в силу произведенного историографией эффекта на аудиторию<sup>1</sup>.

Еще один любопытный образец обсуждения историко-философской методологии представлен в книге «Analytic Philosophy and History of Philosophy» (2005). До сих пор мы обсуждали апроприационистскую историографию, которая стремится уйти от своих аналитических корней и присущего им аисторизма, однако в тоже время в определенной мере осовременить историко-философский дискурс, универсализируя проблемы и аргументы, которыми оперируют философы разных эпох. Авторы данного сборника предлагают на их взгляд подход, в большей мере удовлетворяющий целям и намерениям истории, а именно — контекстуалистский подход. Как апроприационизм не сводим к аисторизму, точно также не сводим к историцизму и контекстуализм. Чтобы уйти от «летописной» или дескриптивной формы написания истории философии, от «внятного» пересказа учений философов прошлого, можно подстраховать текст его собственным контекстом. Аналитическая философия часто осуществляет подмену контекста, извлекая текст или философские концепции из их собственного исторического прошлого и помещая его в контекст современных дискуссий<sup>2</sup>. С точки зрения авторов сборника подлинная историко-философская работа не отделяет рассмотрение текста от его контекста. Но именно в этом пункте и возникает множество затруднений, в первую очередь связанных с тем, как ограничить или вообще задать контекст для

---

<sup>1</sup> Вопрос, что такое «философская аудитория» требует отдельного досконального исследования. Особенно когда она понимается в контексте разного рода убеждающих стратегий и коммуникативных практик, которые невозможны без прогнозирования необходимой реакции целевой аудитории, тем более если мы имеем ввиду, что историография конструирует (а не реконструирует) и мифологизирует определенные фигуры, придавая им краеугольное значение в понимании и решении философских проблем. Разница между уровнем признания значения Канта и Гегеля в аналитической и континентальной философии соответственно колоссальна; однако для «универсальной аудитории» [пользуясь термином Х. Перельмана] эти фигуры должны быть равновелики. Означает ли это, что историография опирается на некоторую локальную аудиторию, учитывая ее ценности и веры, что в свою очередь привело бы к невозможности написания никакой другой универсальной истории философии кроме банальной летописи или хронологии?

<sup>2</sup> Рокмор Т. *Заметки об истории философии...* С. 74–75.

философского текста, что именно следует понимать как релевантный для верного истолкования текста контекст. Как только мы задаемся таким вопросом, мы сразу оказываемся на поле историографии, *конструируя* и искусственно ограничивая контекст.

Большинство авторов сборника, предлагая подробное обсуждение контекстуализма, в тоже время хорошо осознают его слабые стороны<sup>1</sup>. Поэтому они предлагают не только его перспективы именно для аналитической философии, стремясь показать, почему аналитикам *следует* заниматься историей философии, а не отбрасывать ее, склоняясь к аисторизму, но и стараются защитить или оправдать этот подход, в частности, размежевав его с историцизмом. С другой стороны, многие авторы сборника, отстаивая ценность исторических оснований контекстуализма, не слишком вникали в то, что же именно делают аналитические философы, когда все-таки обращаются к истории, и в чем ценность и эвристичность исторических или апроприационистских методов. «Аналитический философ» для авторов сборника — это некоторый идеальный тип, который говорит только от себя, в принципе не учитывая историческую перспективу. Вступая в дискуссию с ним, авторы, однако, подводят читателя к мысли, что не только аналитики, но и все мы, имеющие отношение к истории философии, делаем что-то не так, и пытаются разобраться, каким должен быть именно философский инструментарий исследования прошлого. Таким образом, книга стимулирует нас на следующий шаг. Историцизм — это противоположный полюс аисторизма, со своими ограничениями и опасностями. Вероятно, оптимальный вариант историко-философского исследования мог бы оказаться там, где сойдутся интересы сторонников апроприационизма и контекстуализма, если те будут равноудалены от обозначенных полюсов. При всей конструктивности высказанной мысли, очевидно, что она крайне спекулятивна и реализовать ее практически весьма затруднительно.

Своеобразный итог этому обновлению истории философии за последние сорок лет подводит издание «Philosophy and Its History» (2013). Своей задачей авторы видят подведение итогов, осмысление целей и методов истории ранней современной философии. Здесь можно указать на одну

---

<sup>1</sup>В предыдущем разделе мы обсуждали относительно подробно позицию И. Ш. Зарки, который наглядно обрисовал слабые стороны и опасности контекстуализма.

Также отметим, что наиболее яркими представителями контекстуализма являются сторонники «истории понятий» (среди которых Р. Козеллек, Кв. Скиннер, Дж. Покок), для которых суть определенных понятий становится прозрачной только при размещении их в социокультурный или политический контекст эпохи.

характерную особенность всего направления, обсуждающего методы истории философии. Его представители — это прежде всего те исследователи, чьи интересы сосредоточены на событиях XVII–XIX вв., т. е. на том периоде, когда формулировались многие проблемы и категории так называемой «современной» философии, в полном соответствии с установкой на понимание того, как мы вообще пришли к этим проблемам и установление непосредственного преемства между прошлым и современностью.

Во введении редакторы настаивают на различии проблемно-ориентированной истории философии, которая тщательно изучает прошлые тексты или готовые аргументы для использования в решении современных философских проблем, характерной для современного состояния этой дисциплины от откровенно антикварной контекстуалистской истории философии, которая исследует тексты прошлого для своего собственного блага без учета интересов современной философии. Ситуация, в которой оказались историки философии сегодня — это их собственная Сцилла и Харибда: их действия либо не соответствуют целям и намерениям философии (удовлетворяя только истории или филологии), либо изолируют их от актуальных социальных или культурных запросов<sup>1</sup>. Авторы и редакторы сборника видят и обозначают проход, вернее, третий подход, который, возможно, способен снять напряжение между сторонниками двух направлений. Это континентальная философия и присущий ей диалектический метод. Как указывают редакторы в предисловии, диалектики не согласны с контекстуалистами в том, что философы прошлого должны «говорить за себя», поскольку вряд ли мы в состоянии их услышать и понять независимо от наших интересов и философского бэкграунда, и тем самым они разделяют аргументы Р. Рорти и М. Айерса. Но они также не вполне согласны и с апроприационистами, интерес к прошлому для которых ограничен только поиском вневременных хороших аргументов<sup>2</sup>. Задача диалектиков — построить такую картину прошлого, чтобы она одновременно была и чувствительна к прошлому, и стремилась преодолеть свои исторические ограничения. Однако здесь также есть очевидная опасность впасть в историографию или начать «говорить от себя», поскольку прошлое оказывается также только средством понять свой собственный жизненный мир.

---

<sup>1</sup> *Philosophy and Its History...* P. 2.

<sup>2</sup> *Ibid.* P. 3.

Действительно, было бы ошибкой думать, что те процессы, которые шли на протяжении XX века в аналитической истории философии, никак не затронули континентальных философов. Еще один миф, связанный с аналитической философией — это миф о ее изолированности и колоссальном разрыве с континентальной традицией, особенно с германской и французской. Однако в том, что касается историко-философских подходов на континенте, чувствуется явная включенность в ту проблематику, которая была обозначена в аналитической истории философии. Ниже мы представим очень краткий библиографический обзор, который позволит нам более объемно представить ситуацию.

В историко-философской традиции Германии имеются как сильное аналитическое направление, так и собственное, близкое ему, направление *истории понятий*<sup>1</sup>. Германская традиция становления интеллектуальной истории ведет свой отсчет от В. Дильтея и Э. Кассирера, и существенные изменения претерпевает у Р. Козеллека и Х. Блюменберга в 80-е гг. В немецкой истории философии принято противопоставлять *Ideengeschichte* и *Begriffsgeschichte* (историю понятий), которая пришла на смену первой в связи с исследованиями Р. Козеллека, О. Бруннера и В. Конзе (R. Koselleck, O. Brunner, W. Conze), которые в свою очередь отталкивались от работ Дж. Покока и Кв. Скиннера. Идея (по мысли Э. Кассирера) — это транс-историческая категория, которая не меняется от эпохи к эпохе и сохраняется в любых контекстах мышления, при этом игнорируется тот факт, что идея меняет значение в различных дискурсивных контекстах, в которых она появляется. Именно Р. Козеллек в континентальной традиции предлагает заменить термин «идея» на «понятие»<sup>2</sup>. Идея не может служить в качестве аналитического инструмента для любого исторического понимания, будучи характерной только для заданного дискурсивного контекста, тогда как понятие обретает полноту своего значения из опыта и социально-политического контекста. Понятие, в отличие от идеи, способно обеспечить связь мысли и социальной истории, поскольку проходит через любые эпохи и пронизывает все сферы социального опыта, принимая вместе с тем и активное участие в их трансформации. В свою очередь Х. Блю-

---

<sup>1</sup>Мы глубоко признательны Денису Константиновичу Маслову, младшему научному сотруднику ИФПР СО РАН, за помощь в подборе материала, касающегося германской историографии философии.

<sup>2</sup>Koselleck R. *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Cambridge, 1985. 356 p.

менберг (отталкиваясь от идей Гуссерля) переводит дискурс из области понятий в область метафор, и создав свою «метафорологию», фактически распространил сферу социального на всю область символического<sup>1</sup>.

Среди других работ следует обратить внимание на сборник «Историчность философии. Теория, методология и методы историографии философии»<sup>2</sup>. Содержание сборника крайне созвучно тем проблемам, которые поднимаются в аналитической истории философии: сборник отвечает на основополагающие вопросы для истории философии о том, как и для чего ее нужно писать, отмечается необходимая теоретическая нагруженность всякой истории философии, ее зависимость от системно взаимосвязанных онтологических, эпистемологических и методологических предпосылок. Одной из его задач является попытка прояснить отношение истории философии к систематической философии, интерес к которой сохраняется в аналитической философии, однако, если для систематической философии критическая оценка спорных взглядов, множественность ракурсов и подходов является общим местом, то для истории философии это принципиально новый подход, и такой плюрализм подходов для нее еще предстоит осмыслить.

Нельзя пройти мимо работ Курта Флаша (Kurt Flasch), который представляет аналитический сектор в немецкой истории философии. Особенно важен для понимания развития истории философии его труд «У философии есть история» (Т. 1: «Историческая философия. Описание одного типа мышления»; Т. 2: «Теория истории философии»)<sup>3</sup>. Эта работа стала событием в немецкоязычной среде историков философии. В первом томе К. Флаш представляет свою позицию «исторической философии», во втором предлагает аргументацию в ее пользу и размышляет, в частности, о проблемах методологии изучения средневековой философии и предпринимает попытку переосмыслить и преодолеть герменевтическое наследие (Дильтей и Хайдеггер), провести разграничение своей позиции от позиции историзма. Любопытно, что название книги (*Philosophie hat Geschichte*) является возражением на утверждение Х. Г. Гадамера об отсутствии у философии истории. К. Флаш отстаивает историю философии как особый тип философии (но не стремится при этом развить историко-

<sup>1</sup>Blumenberg H. Paradigmen zu einer Metaphorologie // Archiv für Begriffsgeschichte. 1960. Band 6. S. 5–142.

<sup>2</sup>Geschichtlichkeit der Philosophie: Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie / Hrsg. H. J. Sandkühler. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1992. 285 S.

<sup>3</sup>Flasch K. *Philosophie hat Geschichte*.

философскую философию в некоторую систему), который осознает, что он лишь продукт своего времени, как и изучаемый ею предмет, и что нет независимых от контекста вечных истин, которые неизменно переходят из поколения в поколение. Во втором томе подчеркивается такое «овременивание» универсалистских претензий на познание истины; иными словами, автор развивает анализ знания с точки зрения его нахождения во времени и модифицирует концепцию «исторического априори» с учетом опыта историографии философии. Во втором томе уточняются условия, границы и польза такого понимания истории мышления.

Можно перечислить ряд работ, чьи названия уже говорят о том, насколько плотно и глубоко историки философии в Германии обсуждают перспективы этой области науки, перенося темы обсуждения из англоязычного мира с учетом собственной философской специфики: «Прошлое духа: археология истории философии», «История философии и герменевтика», «История философии как философская проблема. Критические размышления о Канте и Гегеле», «Теоретическая история философии. Основные проблемы (одной) философской истории философии»; «Интерпретация — Трансформация. Образ Платона у Фихте, Шеллинга, Гегеля, Шлейермахера и Шопенгауэра и проблема легитимации истории философии», «Философия — история — история философии. Путь от Гегеля к межкультурной философии»; «Поле битвы бесконечных споров. Исследования историчности философии»<sup>1</sup>. Хорошо видно, насколько сильны в этих подходах к осмыслению места и миссии истории философии герменевтическая традиция, желание сохранить традицию систематической философии и попытки понять, насколько полезна *новая* история философии для ее развития, имеются ли признаки того, что обращения аналитической философии к подобного рода вопросам попросту сигнализируют, что она находится на смертном ложе, переживет ли она прагматистскую методологию, совместима ли аналитическая традиция с антикварианизмом и т. д. Очевидно,

<sup>1</sup>Schneider U. J. Die Vergangenheit des Geistes: eine Archäologie der Philosophiegeschichte. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. 275 S.; Kolmer P. Philosophiegeschichte als Philosophisches Problem. Kritische Überlegungen namentlich zu Kant und Hegel. Freiburg / München: Alber, 1998. 423 S.; Asmuth C. Interpretation — Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006. 376 S.; Kimmerle H. Philosophie — Geschichte — Philosophiegeschichte. Ein Weg von Hegel zur interkulturellen Philosophie. Bautz, Nordhausen 2009. 98 S.; Berthold J. Kampfplatz endloser Streitigkeiten. Studien zur Geschichtlichkeit der Philosophie. Basel: Schwabe, 2011. 343 S.

что немецкая история философии держит руку на пульсе современных методологических проблем истории философии и внимательно следит за тем, что происходит в аналитическом лагере.

Французская историко-философская традиция 2-й половины XX в. богата исследователями первой величины<sup>1</sup>. Достаточно упомянуть А. Койре, М. Фуко или М. Мерло-Понти. В последние годы также выходит как большое количество частных исследований (J. Russ, F. Dosse, M. Gueroult, V. Descombes и др.), так и обобщающие труды, такие как 8-томная «История философии» под ред. Ф. Шатле<sup>2</sup> или 9-томная «Контр-история философии» под ред. М. Онфрэ<sup>3</sup>. Велик интерес и к методологии истории философии: выходит специальный номер журнала «Анналы», посвященный взаимодействию истории и философии (№ 1, 2009), такие сборники как «Как писать историю философии?», ред. И. Ш. Зарка<sup>4</sup>, «Философия и смысл её истории», ред. П. Черутти<sup>5</sup> и т. д.

В методологии исследований истории философии во Франции можно выделить несколько направлений. Одно из самых влиятельных основано Марселем Геру (Martial Guéroult), чья двухтомная «ДианоэMATИКА», второй том которой озаглавлен «Философия истории философии»<sup>6</sup> оказала огромное влияние на французскую философскую мысль, в частности, на П. Бурдьё, Ж. Делёза, М. Фуко, М. Мерло-Понти, Ж. Вульмэ и др. Среди наиболее известных учеников М. Геру — В. Гольдшмидт. Геру и Гольдшмидт развивают структуралистский подход к истории философии, ключевым для которого является тезис, что философская идея не имеет никакого смысла сама по себе, вне соотнесения с другими как философскими, так и нефилософскими идеями, доктринами или понятиями. Геру считает

---

<sup>1</sup> Систематизация и анализ библиографии французской истории философии выполнены Олегом Анатольевичем Домановым, за что остальные авторы этой книги весьма ему признательны.

<sup>2</sup> Histoire de la philosophie / sous la direction de François Châtelet. En huit volumes. Paris : Hachette Littératures, 1999-2000. (Collection « Pluriel »).

<sup>3</sup> Contre-histoire de la philosophie / Éd. Michel Onfray. Le Livre de Poche, 2006-2011.

Книга любопытна тем, что стремится пересмотреть философский канон, ориентированный на «победителей» в философской войне направлений и традиций, среди них — идеалисты и материалисты, которые стремятся уничтожить любые следы «другой», альтернативной философии. Именно ей книга посвящена.

<sup>4</sup> Comment écrire l'histoire de la philosophie ? / Direction de Y. Ch. Zarka. Paris : Presses Universitaires de France, 2001. 336 p.

<sup>5</sup> La Philosophie et le sens de son histoire. Études d'histoire de la philosophie autour de Jean-François Marquet et Jean-Luc Marion / Éd. Patrick Cerutti. Zeta Books, 2013. 256 p.

<sup>6</sup> Gueroult M. La Philosophie de l'histoire de la philosophie. Paris : Aubier, 1979. 279 p.

историю философии столь же значимой, как и саму философию и строит ее как анализ структур, а не отдельных текстов, школ, направлений. Согласно Геру, этот метод позволяет лучше понять философский текст, поскольку более адекватен его природе, чем традиционные методы, ориентированные на анализ источников, влияний и пр. Геру также ставит вопрос об условиях возможности истории философии, нацеленной на вечные, внеисторические истины. Виктор Гольдшмидт видит задачу истории философии не просто в реконструкции метода философского текста, но в демонстрации разрыва между проповедуемым и реально практикуемым методом философа<sup>1</sup>. Школа Гольдшмидта продолжает работу в университете Ренна (Dominique Berlioz, André Clair, André Stanguennec). С 1969 г. функционирует Институт истории философии в Университете Экс-Марселя, основанный Луи Гийерми (Louis Guillermit), учеником Геру.

В то же время, структурный подход критикуется за излишнее внимание к синхроническому аспекту истории философии в ущерб диахроническому. В этом отношении французские исследователи испытывают сильное влияние истории идей и интеллектуальной истории (Дж. Покок, Кв. Скиннер, Р. Козеллек), а также итальянской истории философии. Они выступают против историцизма, утверждающего несравнимость понятий, произведений и систем различных эпох, приводящую к тому, что история философии ограничивается лишь их констатацией и описанием их смены. Напротив, история философии призвана изучать формирование понятий, их контекстуализацию, текучесть концептуального поля. Она переходит дисциплинарные границы, изучая становление философских идей в широком социальном контексте. Тем самым, история философии размывает границу между чисто доктринальным и социально-историческим взглядом на философский процесс. Эти исследователи также возражают против редуционизма и детерминизма традиционной социальной истории философии, против сведения истории понятий и систем к социальной истории поля философии (Бурдьё). Ими же предлагаются такие подходы как «философская археология»<sup>2</sup>. Продолжает оказывать влияние программа археологии знания Мишеля Фуко.

---

<sup>1</sup>См. его работу, знаковую для этого направления: Goldschmidt V. Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie // Manuscrito : revista internacional de filosofia. 1982. Vol. 5, no. 2. P. 117-143.

<sup>2</sup>Libera de A. L'Art des généralités. Théories de l'abstraction. Paris : Aubier, 1999. 703 p.; имеется русский перевод его книги: Либера де А. Средневековое мышление / Пер. с франц. О. В. Головой, А. М. Руткевича. М.: Праксис, 2004. 368 с.

Одновременно история идей эволюционирует в историю интеллектуальных практик, условий их производства, испытывая влияние истории науки, институтов знания и пр. Подчеркивается важность нарратива и биографии, материальных аспектов, а также политического и общекультурного контекстов. Здесь возникают проблемы выделения философии как специфической практики, отличной от литературы, науки, религии и пр.<sup>1</sup> Например, Пьер Адо рассматривает философию как, прежде всего, способ жизни, практику мудрости, аскезы, отказываясь «смешивать язык и когнитивную функцию»<sup>2</sup>. Ряд исследователей (Irène Rosier-Catach, Béatrice Delaurenti, Alain Boureau) продолжает эту линию при анализе схоластической философии.

Еще одной важной тенденцией французской истории философии является использование социологических методов (социология поля философии Пьера Бурдьё, построение социологии философии по модели социологии знания)<sup>3</sup>. Одной из важнейших задач этого направления является разрушение иллюзии замкнутости мира ученых и интеллектуалов. В то же время, она противостоит макро-историческому подходу Р. Коллинза и предлагает ему альтернативу. В целом, философия и ее история рассматриваются здесь как одновременно знание, социальная практика, культурный объект.

Из нашего обзора становится ясно, что историки философии все еще далеки от идеального метода исследования. Более того, существует значительный раскол между запросом студентов (вообще любых людей, изучающих философию или интересующихся ей) и профессионалов на философию и ее историю: первые по-прежнему требуют перечня имен и внятной хронологии, тогда как профессиональная область явно отошла от такого принципа организации философского знания. Сегодня по крайней мере профессионалы уже не видят философию как задокументированную деятельность отдельных *великих* философов, порой им даже трудно провести различия между великими и популярными фигурами. Это говорит о том, что философский канон как перечень «великих» имен, как того желал Рорти, постепенно отмирает. Актуальная история философии сегодня обраще-

---

<sup>1</sup> См., например: Boureau A. *Théologie, science et censure au XIIIe siècle : le cas de Jean Peckham*. Paris. Les Belles Lettres, 1999. 376 p.; Marmursztejn E. *L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII e siècle*. Paris : Les Belles Lettres, 2007. 434 p.

<sup>2</sup> Hadot P. *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris : Gallimard, 1995. 464 p.

<sup>3</sup> См., например: Bourdieu P. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris : Éd. de Minuit, 1988. 128 p. (есть русский перевод); Pinto L. *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine*. Paris : Le Seuil, 2007. 320 p.

на на противостояние «измов», например, в прагматистской литературе — противостояние объективизма, релятивизма, фундаментализма и т. д., или борьбу направлений (континентального и аналитического), или процесс становления определенных идеологий (феминизм), или трансформацию тех или иных *понятий*. Иначе говоря, принципиально изменился масштаб величин историко-философского знания, философия обрела иной *контекст*, этот контекст явно требует дополнительного конструирования в отношении прошлого (философы прошлого не называли себя релятивистами или фундаменталистами), но отказаться от прошлого — значит отказаться от собственного самосознания. Наверное, трудно сказать, какой станет история философии в ближайшие десятилетия, но легко видеть, что никогда она настолько не сближалась с философией и легко предсказать, что к жанру тривиального исторического самописания она вряд ли вернется.

Соответственно, чтобы понять, какие перспективы, если они вообще есть, могут стоять перед новой историей философии, следует лучше понять современные исследовательские подходы в гуманитарных науках. Методология собственно гуманитарных наук, как и видение науки в целом, существенно трансформировались за последние более чем полстолетия. Существенные изменения произошли в XX в. также и в понимании самой науки: сменили друг друга стадии критики метафизики, лингвистический поворот, который в конечном итоге привел к стандартной концепции науки, постепенно сменявшейся интерпретативным, а затем риторическим поворотом<sup>1</sup>. Насколько учитываются эти изменения как в науке в целом, так и в системе методов гуманитарных наук, в том числе самими историками философии в рамках их дисциплины? Можем ли мы отследить отражение отмеченных процессов и тенденций в истории философии? Можно ли распознать или реализовать новые подходы в истории философии на основании изменений в методах гуманитарных наук? Эти вопросы звучат тем более актуально, поскольку в отечественной истории философии до сих пор среди главных историко-философских методов в квалификационных исследовательских работах указываются те, что были действительны в истории философии XIX — 1-й пол. XX в.: понимание, реконструкция

---

<sup>1</sup>Косарев А. В. Риторический поворот: концепция риторического исследования в науке // Философия науки. 2016. № 4 (71). С. 13–25; Огурцов А. П. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 частях. Часть первая: Философия науки: исследовательские программы. С.-Пб.: Издательский дом «Мирь», 2011. С. 24.

и интерпретация. Их до сих пор используют в качестве собственно философского метода в истории философии, хотя изменившаяся ситуация требует других подходов.

Что касается философских направлений, здесь необходимо проанализировать уровень эффективности и эвристический потенциал основных подходов, среди которых историзм и антиисторизм, рациональная и историческая реконструкция, абсолютизация и релятивизация философии, фундаментализм и герменевтика, интернализм и экстернализм и др., без понимания вклада которых в современную философию трудно говорить о том, какую историю философии мы пишем: объективную или субъективную, придерживающуюся исторических, аисторических, анахронических или каких-либо еще принципов. Кроме того, для решения вопроса о соотношении истории философии и собственно философии важно сконструировать модели отношения между ними, типологизируя их по разным принципам: например, оставаясь в рамках анализа философских направлений (аналитическое, континентальное) или исходя из дисциплинарного критерия (онтология, эпистемология, этика, когнитивистика, философия сознания и др.).

Таким образом, для решения указанных проблем требуется существенная методологическая и исследовательская работа, которая позволит скоординировать усилия с целью осмысления исторических форм истории философии, задач, которые она решала, языка, который она использовала, проанализировать, чему они обязаны своим появлением, какие цели преследовали, какие функции выполняли и в этом контексте переосмыслить и оформить современный этап ее существования. Кроме того, необходимо осмыслить исследовательские программы и дискуссии, и установить на их основании ключевые приоритетные направления в истории философии, выявить, если это возможно, консенсус по основным подходам, понять, какие тенденции из возникших в XX в. получили приоритет развития, реконструировать или распознать новые методологические тенденции XXI в.

Известный афоризм Марселя Пруста может выступить хорошим итогом всего сказанного: «Единственный истинный способ открыть мир, единственный фонтан Вечной Юности состоит не в том, чтобы посетить неведомые страны, а в том, чтобы заполучить другие глаза, смотреть на мир глазами другого человека». XX век прошел в попытках сформулировать новую историю философии, задать для нее другие цели и ценности, таковыми были, например, история идей и история понятий. Однако разговор по-прежнему вращался в русле обсуждения целесообразности или преиму-

ществ использования нескольких старых моделей, возникших в античности, возрожденных итальянским гуманизмом и закрепленных столетиями существования философии. Вероятно, прежде, чем искать новые формы истории философии, следует взглянуть на прежние новыми глазами.

### §1.3. Понятие контекста в контекстуализме Марка Бивира (О. А. Доманов)

Контекстуализм является влиятельным подходом в историко-философском исследовании и истории идей. Он противопоставляется апроприационизму, то есть позиции в истории философии, которая считает допустимым использование концепций прошлого для решения современных задач. Апроприационизм извлекает понятия из контекста, в котором они возникли и развивались, и помещает их в возможно совершенно чуждый им контекст. Напротив, контекстуализм стремится понять концепции в их собственном контексте, ориентируясь на их собственные задачи и цели. Для этого нужно прежде всего реконструировать этот контекст, восстановить системы убеждений соответствующего времени, даже если они кажутся абсурдными или невероятными с нашей точки зрения. Контекстуализм считает, что иначе невозможно понять в полной мере смысл этих концепций. Без этого прошлое неизбежно рассматривается как лишь подготовка настоящего, что во многих случаях является искажением и натяжкой. Однако внутри самого контекстуализма отсутствует единое понимание его основных понятий и методов. Это относится прежде всего к важнейшему из них — понятию контекста.

В предыдущем параграфе мы видели, что позиция аналитиков в отношении тем и проблем, которые не согласуются с современными философскими проблемами, достаточно жесткая: эти темы не имеют никакого значения для философии, от них можно без сожаления и без потерь избавиться, но, однако, есть люди, которые интересуются подобными вещами, лишенными актуального и важного для философии содержания, и это — историки идей. И если аналитическая философия зачастую ассоциируется с апроприационизмом, то именно в рамках истории идей и развивается контекстуалистское направление.

Контекстуализм во многом опирается на философскую эпистемологию и семантику, заимствуя из них и понятие контекста. Однако в них самих контекст может пониматься по-разному, и это не только приводит к различным вариантам контекстуализма, но и в некоторых случаях требует

существенной смены семантической парадигмы, что самим контекстуализмом не всегда в полной мере осознается. Рассмотрим, как это происходит на примере трансформации понятия контекста в работах одного из видных контекстуалистов — Марка Бивира.

В исторических исследованиях разработка контекстуализма связана с Кембриджской школой (Кв. Скиннер, Дж. Покок и др.), наследие которой прежде всего и развивает М. Бивир, возвращаясь к подходам, характерным для истории идей. Дж. Покок первоначально опирался на Т. Куна, а затем — на Ф. де Соссюра, тем самым сместившись от философии науки к лингвистике. Однако в любом случае в основании этих взглядов лежат семантические идеи. Сам Бивир, соглашаясь с Кембриджской школой и присоединяясь к лагерю контекстуалистов, полагает, однако, что Покок и Скиннер вкладывали в понятие контекстуализма неверное содержание. При этом существует разница в подходе между Пококом и Скиннером. У Покока в качестве контекста выступает прежде всего язык. Интенции автора, его способ использования языка оказываются подчиненными лингвистическим и идейным парадигмам, которые исследуемый автор находит в своем времени. У Скиннера же в качестве контекста выступают споры и дискуссии, в которых принимает участие автор высказывания. Он критикует Покока и указывает, что, обращая внимание исключительно на анонимные аспекты языка, мы можем упустить индивидуальные намерения, иронию, иносказания и т. д., то есть упустить существенные аспекты авторского высказывания. Слова, например, могут обладать смыслом, зависящим от намерений автора как участника того или иного интеллектуального спора, а не просто носителя языка. Однако, несмотря на существенные разногласия между ними, есть то, что объединяет Покока и Скиннера, а также Кембриджскую школу в целом — это настойчивое требование, необходимости изучения лингвистических контекстов для понимания истории идей. Бивир также соглашается с этим, однако видит недостаток подхода Кембриджской школы в том, что она считает свой метод логикой научного открытия, тогда как он сам отрицает возможность построения какой-либо логики открытия для исторического исследования<sup>1</sup>. Методология последнего должна быть направлена не на открытие,

---

<sup>1</sup>Бивир М. Роль контекстов в понимании и объяснении : пер. с англ. // История понятий, история дискурса, история менталитета : пер. с нем. / Сборник статей под редакцией Ханса Эриха Бёдекера. М. : Новое литературное обозрение, 2010. С. 122.

а на объяснение. Бивир формулирует свою задачу как трансформацию контекстуализма из учения о предпосылках понимания в учение о формах объяснения<sup>1</sup>. Рассмотрим подробнее, что это означает.

Под логикой открытия Бивир понимает «метод, которому мы должны следовать, чтобы достичь обоснованного знания об объекте»<sup>2</sup>. Логика открытия означает, что для понимания языковых выражений мы должны прояснить детали контекста, в котором они высказываются, например, подразумеваемую автором иллокутивную силу, выражение своих намерений<sup>3</sup>. Это, в свою очередь, предполагает, что мы не только подходим к пониманию с заранее данной предварительной теорией, но способны однозначным образом перейти от этой теории к собственно пониманию. Бивир различает априорные (prior) и непосредственные (passing) теории<sup>4</sup>. Под первыми он понимает лингвистический контекст, не зависящий от обстоятельств конкретного высказывания, а под вторыми — ситуативный контекст самого высказывания. Согласно Бивиру, верная априорная теория не является гарантией правильного или неправильного понимания. Она также не является необходимой<sup>5</sup>. В конечном итоге он пишет:

Никакой метод не может гарантировать успешное изучение истории, потому что любой, кто исходит из верной априорной теории, может прийти к ложной непосредственной теории. И ни один метод не может быть предпосылкой успешного изучения истории, потому что любой, кто исходит из ошибочной априорной теории, может прийти к адекватной непосредственной теории. *В области истории идей не может быть логики научного открытия* (курсив мой— ОД).<sup>6</sup>

Хотя методы, разумеется, влияют на историческое исследование, могут делать его более или менее эффективным, их результат должен быть понятен и без обращения к ним: «Точно так же, как мы судим о математических доказательствах и научных теориях, не спрашивая, как те, кто их создал, к ним пришли, мы должны оценивать и интерпретации текстов, —

<sup>1</sup>Бивир М. *Роль контекстов в понимании и объяснении*. С. 128.

<sup>2</sup>Bevir M. The Role of Contexts in Understanding and Explanation // Human Studies. 2000. Vol. 23, no. 4. P. 398.

<sup>3</sup>Ibid. P. 398 sqq.; к сожалению, в русском переводе (Бивир М. *Роль контекстов в понимании и объяснении*) illocutionary force передано как «скрытый смысл», что делает текст гораздо менее понятным.

<sup>4</sup>Там же. С. 122–3.

<sup>5</sup>Там же. С. 124.

<sup>6</sup>Там же. С. 125.

не вникая в методы, использованные историками»<sup>1</sup>. Метод важен с точки зрения ремесла историка, но не результата его труда. Поэтому обращение к лингвистическому контексту имеет эвристическое значение — как способ познания, но не как логика научного открытия<sup>2</sup>.

Все это не означает, однако, что историкам идей следует отказаться от контекстуализма. Не в этом состоит точка зрения Бивира. Он считает, что контекстуализм обладает несомненными достоинствами и революционизирует историческую методологию. Однако понятие контекста, на которое он опирается, должно быть модифицировано. Для этого нужно отказаться от контекстуализма как метода понимания и перейти к контекстуализму как методу объяснения: «Контекстуализм [...] должен быть переработан в учение о формах объяснения, а не о предпосылках понимания»<sup>3</sup>. Рассмотрим подробнее, что означает этот переход; это позволит нам лучше понять, что Бивир понимает под логикой научного открытия.

Бивир называет предлагаемый им метод семантическим холизмом: «Семантические холисты верят, что истинностное значение любой пропозиции зависит от других пропозиций, которые мы принимаем за истинные»<sup>4</sup>. Семантический холизм утверждает, что смысл языкового выражения может быть понят лишь на основе его связей с другими компонентами языка, с другими выражениями. В предельном случае этими другими компонентами считается весь язык в целом. В семантики эта идея восходит к Фреге, утверждавшему, что слово получает свой смысл только в рамках предложения, в котором оно используется. Холизм противостоит семантическому атомизму — убеждению, что смысл выражения определяется сущностью в реальности, которую оно обозначает, и тем самым, существует однозначное соответствие между языком и реальностью. Холизм, напротив, отрицает это соответствие — выражения не имеют смысла сами по себе и обретают его лишь в отношениях с другими выражениями. Понятие семантического холизма позволяет Бивиру противопоставить понимание и объяснение. Объяснением называется выяснение того, какие основания или мотивы (reasons) имеют люди для того, чтобы придерживаться той или иной идеи или мнения — насколько это разумно или обоснованно (reasonable) с точки зрения отношения к другим идеям и мнениям. Таким образом, объясняя мы вписываем идею в контекст других (релевантных) идей. Бивир не приводит подробностей, касающихся того как здесь следует

---

<sup>1</sup>Бивир М. *Роль контекстов в понимании и объяснении*. С. 125.

<sup>2</sup>Там же. С. 127.

<sup>3</sup>Там же. С. 128.

<sup>4</sup>Bevir M. *The Role of Contexts in Understanding and Explanation*. P. 400.

понимать разумность или релевантность, его рассуждение разворачивается на наиболее формальном и абстрактном уровне: объяснить идею значит встроить ее в согласованную сеть других идей. Однако понимание также предполагает некий род подобного встраивания. Особенность подхода Бивира состоит в конкретной конфигурации последнего.

Бивир распространяет модели и схемы философской эпистемологии на область исторического исследования. Он выделяет два возможных полюса в подобном объяснении, ссылаясь при этом на Айера и Фуко<sup>1</sup>. Первый подход он называет подходом логического эмпиризма. Согласно ему, знание основывается на непосредственном эмпирическом опыте, который затем синтезируется с помощью логических форм. Таким образом, объяснить означает связать с суждениями непосредственного опыта. Второй подход (который Бивир приписывает иррационалистам или идеалистам), напротив, полагает, что имеются общие априорные истины, независимые от конкретного опыта, и тогда объяснить означает соотносить с этими всеобщими положениями. Семантический холизм считает оба этих понимания некорректными. Не существует ни независимого от теории эмпирического опыта, ни предшествующих опыту априорных структур. Более того, картина объяснения как иерархического сведения к некоторому основанию — эмпирическому или априорному — также отвергается. С точки зрения семантического холиста, имеются сети представлений, которые не имеют центра или краев, с которых можно было бы начинать какое бы то ни было иерархическое или последовательное развертывание. Бивир сравнивает это со сферической мозаикой, в которой «Игрок не имеет углов или краев, с которых можно было бы начать сборку, продвигаясь к центру картинки»<sup>2</sup>. Однако из его текста не всегда ясно, какие конкретно характеристики выделяют семантический холизм как метод исторического исследования. Как мы увидим ниже, холистические характеристики не только недостаточны для подхода Бивира, но и не являются наиболее существенными. Что же является существенным для его подхода?

Когда Бивир поясняет, чем отличается объяснение как встраивание в понятийную сеть от понимания Покока как соотношения с лингвистическим контекстом, то в качестве ключевого отличия он указывает то, что объяснение соотносит с сетью *индивидуальных* мнений, тогда как понимание имеет в виду *социальные* структуры<sup>3</sup>. В другом месте Бивир отличает

---

<sup>1</sup>Бивир М. *Роль контекстов в понимании и объяснении*. С. 129.

<sup>2</sup>Там же. С. 131.

<sup>3</sup>Bevir M. *The Role of Contexts in Understanding and Explanation*. P. 404.

варианты контекстуализма Соссюра или Куна от герменевтических<sup>1</sup>. Если в семантике речь идет об условиях истинности абстрактных пропозиций, то в герменевтике — о смысле конкретных авторских высказываний: что имел в виду автор, говоря то или это в таких-то конкретных условиях. Бивир обращается здесь к прагматическим аспектам высказывания. Различие семантики и герменевтики здесь состоит не столько в отношении к контексту, сколько в характере самого контекста: в случае герменевтики мы имеем зависимость от события говорения и его обстоятельств. Речь идет о различии всеобщего и индивидуального:

Герменевтические смыслы, который заботят историков, следует отличать как от семантических смыслов, понятых в терминах истинностных условий, так и от лингвистических смыслов, понятых в терминах конвенционального употребления.<sup>2</sup>

Однако само это различие, как мы видели, проводит и Кембриджская школа — на него, в частности, указывает Скиннер. Таким образом, мы можем предположить, что это отличие не является определяющим. И действительно, подход Бивира имеет другие, более существенные особенности.

Еще одно важное отличие объяснения от понимания состоит, согласно Бивиру, в отсутствии детерминизма в зависимости идей и мнений от их оснований в первом случае. Если понимание предполагает, что контекст детерминирует убеждение, то в объяснении контекст задает лишь исходную точку, на которую люди дают индивидуальный, часто творческий и непредсказуемый ответ. Соответственно, и от историка объяснение требует творчества, угадывания, интуиции. Это отличие гораздо более существенно, чем отличие индивидуальности от социальности. В конечном итоге, именно к этому сводится смысл отказа Бивира от рассмотрения своего метода как логики открытия. Для него схема объяснения становится логикой открытия при двух условиях:

Объяснительные схемы порождают логики научного открытия только тогда, когда оказываются выполненными следующие два условия. Во-первых, ученые обладают предшествующим знанием механизма, посредством которого более раннее положение вещей вызывает к жизни более позднее. Во-вторых, природа этого механизма такова,

---

<sup>1</sup>Bevir M. *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge, NY : Cambridge University Press, 1999. P. 37–38.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 27.

что ученые могут предсказывать более позднее положение вещей, если известно, что они обладают знанием о более раннем положении вещей.<sup>1</sup>

В случае объяснения механизм известен, то есть первое условие выполняется, однако он не позволяет делать предсказания, то есть не выполняется второе условие. Чтобы показать это, Бивир конкретизирует концепцию объяснения с помощью понятия дилеммы. Оно возникает в ходе обсуждения отношений взглядов индивидов и традиции. Можем ли мы понимать эти отношения как зависимость от контекста? Именно ответ на этот вопрос демонстрирует наиболее ярко особенности подхода Бивира.

Обсуждаемый им вопрос состоит в том, определяются ли убеждения индивидов целиком и полностью традицией, которую они находят и в которую погружены, или, напротив, традиция состоит из убеждений индивидов и зависит от них. Логический эмпиризм и идеализм отвечают на этот вопрос противоположным образом. Однако Бивир отвергает и тот, и другой ответ. Его подход позволяет ему не признавать первичность ни традиции, ни индивидов. Действительно, обсуждая проблему зарождения традиции, он указывает на пример соритов<sup>2</sup>: как невозможно прибавлением одного волоска ухватить переход от лысого к не лысому, так невозможно выделить момент зарождения традиции, хотя в том и другом случае можно различить крайние состояния. Имеющий убеждения (или обладающий традицией) индивид появляется из состояния без убеждений (или без традиции) так, что невозможно определить момент этого появления: «Вместо этого мы должны вести речь об индивидах, с неизбежностью приходящих к своим сетям убеждений на основе унаследованных традиций, и об унаследованных традициях, с неизбежностью вырастающих из представлений индивидов. Грамматика наших концепций показывает, что индивиды с их представлениями и унаследованные традиции появились одновременно, а не последовательно»<sup>3</sup>. Как оказывается, проблема происхождения перестает быть релевантной, мы начинаем с состояния, в котором то и другое (убеждения индивидов и традиция) уже имеют место. Это невозможно ни в логическом эмпиризме, ни в идеализме, но, тем не менее, не обязательно выходит за рамки определенной семантической парадигмы, которую мы назовем интерпретационной. Эта парадигма является одной из стандартных в современной семантике и обретает законченную фор-

---

<sup>1</sup>Бивир М. *Роль контекстов в понимании и объяснении*. С. 149–150.

<sup>2</sup>Там же. С. 132–133.

<sup>3</sup>Там же. С. 135.

му в семантике Тарского и подобных ей. Согласно этому подходу, смысл языковых выражений (а также их истинностные значения) определяется процедурой интерпретации. При этом контекст может здесь выступать в двух видах. Интерпретационная парадигма основывается на отношениях между инвариантами и вариациями, и интерпретация представляет собой отнесение того или иного опыта или представления к всеобщему понятию, конкретизацией которого они считаются. Эта процедура предполагает, во-первых, систему понятий, в которых выражается интерпретируемый опыт, и, во-вторых, конкретную ситуацию, в которой происходит это отнесение. В результате, контекстом может быть названа либо априорная система исходных понятий, либо ситуация, оказывающая влияние на интерпретацию. Первое мы находим у Покока, второе — у Скиннера. Однако семантический холизм, как его определяет Бивир, а именно, на основе понятия истинностных значений, также не обязательно выходит за пределы этой парадигмы, как показывает пример Куна. Холизм лишь утверждает взаимозависимость общего и индивидуального, но не нарушает саму основанную на них схему.

Тем не менее, хотя в этой части Бивир остается в рамках традиции, у него мы можем найти аспекты, выходящие за пределы интерпретационной парадигмы. Действительно, рассмотрим каким образом разрешается им проблема описания того, каким образом люди развивают и пересматривают традиции. Здесь Бивир снова рассматривает два крайних подхода. Логический эмпиризм объясняет трансформацию столкновением с новыми наблюдениями, тогда как идеализм считает, что традиция трансформируется под влиянием обнаруженного в ней противоречия. Как семантический холист, отвергающий как независимое наблюдение, так и самодостаточное убеждение, Бивир рисует иную картину. Новые сети представлений формируются как ответы на дилеммы, с которыми столкнулись старые сети. При этом существенно, каким образом Бивир определяет дилемму:

Под дилеммой следует здесь понимать всякое новое понимание — основанное либо на интерпретированном опыте, либо на размышлениях о существующих убеждениях, — которое не вписывается в существующие убеждения и поэтому требует их пересмотра.<sup>1</sup>

Ответ на дилемму может состоять как в ее отвержении, так и в принятии путем модификации сети убеждений. В последнем случае модификации зависят как от характера дилеммы, так и от наличных сетей убеждений. Для

---

<sup>1</sup>Bevir M. *The Role of Contexts in Understanding and Explanation*. P. 405.

Бивера существенно, однако, что историк, объясняющий подобную трансформацию, не может опираться на какой-либо метод, поскольку ответ на дилемму недетерминирован и заранее не может быть предсказан. Мы видим здесь ключевое отличие объяснения от понимания — отсутствие детерминизма. В чем состоит отличие этого подхода от традиционного контекстуализма? Согласно Бивиру — в том, что он не привязан к определенному методу<sup>1</sup>. Объяснение может быть найдено любым путем, важно лишь, чтобы оно было представлено в определенной форме, а именно: «Они [историки] должны объяснить его новую сеть представлений путем показа того, как она представляет собой ответ на дилемму, с которой столкнулись его прежние убеждения»<sup>2</sup>. Эта форма представляет собой незаполненную схему, и это препятствует, согласно Бивиру, тому, чтобы она задавала логику научного открытия. Существенно в этом случае то, что данная связь не является ни причинной, ни логической — новая сеть представлений не может быть *выведена* из старой. Хотя движение от старого к новому может быть реконструировано (задним числом, что существенно) как рациональное, это не означает, что мы можем вывести одно из другого, и именно это означает, что мы не имеем здесь логики научного открытия.

Однако наиболее важное отличие, подчеркиваемое Бивиром, относится к семантике. Семантический холизм не требует обращения к смыслу того, что объясняется: «Сети представлений и традиции помогают историкам объяснять убеждения. Они не есть часть смысла изучаемых произведений»<sup>3</sup>. Другими словами, объяснение не требует понимания (смысла). Рассмотрим пример Бивира<sup>4</sup>: мы можем объяснить, почему Дживонс верил, что стоимость определяет цены без понимания того, что в точности означали для него стоимость и цены. Объяснение убеждений не требует их понимания. Релевантным контекстом является сеть представлений индивида, то есть представлений самого Дживонса о стоимости, а не набор различных теорий его эпохи или предшествующих эпох, «не социальная парадигма или язык (*langue*)»<sup>5</sup>. Противопоставление индивидуального и всеобщего не совпадает, таким образом, с тем, что мы видели на примере противопоставления подходов Покока и Скиннера. Это противопоставление индивидуального непредсказуемого ответа детерминированному выводу. Бивир настаивает на учете не только традиции, в которой вырос

<sup>1</sup> Бивир М. Роль контекстов в понимании и объяснении. С. 147.

<sup>2</sup> Там же. С. 148.

<sup>3</sup> Там же. С. 139.

<sup>4</sup> Там же. С. 138–139.

<sup>5</sup> Там же. С. 141.

тот или иной исторический персонаж, или специфической ситуации, в которой он находился, но и на индивидуальном ответе этого персонажа на возможно новые обстоятельства, приводящие к модификации традиции: «Традиции предоставляют только отправную точку для объяснения того, почему люди придерживались именно тех убеждений, которых они придерживались»<sup>1</sup>. Мы видим, что отсутствие детерминизма является следствием отказа от интерпретационной семантической парадигмы.

Как уже говорилось, Бивир стремится трансформировать контекстуализм из учения о предпосылках понимания в учение о формах объяснения<sup>2</sup>. В том и другом случае речь идет о некотором типе рациональности. Несмотря на непредсказуемость ответа на дилемму и роль в ней интуиции, объяснение является рациональным. Как мы видели, Бивир выделяет два условия превращения схемы в логику научного открытия: 1) наличие механизма перехода от старого состояния к новому и 2) детерминистический характер этого механизма. Первое условие гарантирует рациональный характер процедуры, второе же условие не выполняется — ответ на дилемму является творческим актом и не может быть предсказан. Поэтому изучение контекста в том смысле, в котором его понимает традиционный контекстуализм, то есть изучение ситуации, в которой находился исторический персонаж, как основания для его убеждений, оказывается если не бесполезным, то явно недостаточным. Задним числом ответ на дилемму вписывается в определенную логику, а именно, в логику ее разрешения, но эту связь невозможно установить, исходя из первоначальной ситуации. Бивир здесь фактически повторяет аргументацию интуиционизма в математике. Основатель интуиционизма Брауэр понимал математику как деятельность по творческому решению проблем, которая не может быть формализована как таковая, хотя и возможно формализовать ее результат. Теорема позволяет нам оценивать пригодность того или иного доказательства, но никаким образом не определяет спектр таких доказательств. Доказательство должно быть сконструировано, и это творческий процесс, не детерминированный ни формулировкой теоремы, ни наличной теорией.

Мы видим, что ключевой характеристикой подхода Бивира оказывается отсутствие детерминации. Переосмысление понятия контекста указывает здесь на смену семантической модели. В интерпретационной парадигме контекст задает параметры интерпретации. Существенно, однако, что задание контекста фиксирует смысл (который здесь не отличается от значения).

---

<sup>1</sup>Бивир М. *Роль контекстов в понимании и объяснении*. С. 142.

<sup>2</sup>Там же. С. 128.

Последнее остается верным как для логического эмпиризма, так и для идеализма. Именно это позволяет Бивиру говорить в данном случае о логике научного открытия. Напротив, в модели семантического холизма контекст понимается как сеть представлений, в которую должно быть вписано объясняемое представление. Вспомним, что дилеммой у Бивира называется то, что *не вписывается* в существующую сеть, поэтому проблема, которая требует решения, состоит в том, чтобы найти способ его вписывания — способ, который зависит не только от контекста, но и от человеческой изобретательности. Разумеется, в случае интерпретационной парадигмы мы также можем говорить о некоторого рода вписывании в контекст — опыт или представления включаются в некоторую систему априорных понятий. Однако, если существует отличие подхода Бивира, то оно состоит в описанном отсутствии детерминизма.

В итоге, мы можем выделить три различных понимания контекста. Во-первых, контекст можно понимать в согласии со схемой интерпретационной семантики. Этому случаю соответствуют два подхода, которые Бивир обозначает как логический эмпиризм и идеализм. Они различаются тем, чему в паре — всеобщему инварианту или индивидуальным вариациям — отдается предпочтение. В обоих случаях, однако, контекст определяет условия возможности и тем самым — возможные вариации представлений. Мы встречаемся с этим у Покока в лингвистическом и у Скиннера в индивидуальном контексте. Инварианты составляют набор возможных смыслов, и интерпретация или понимание является конкретизацией, то есть отнесением индивидуальной ситуации к возможным смыслам. Во-вторых, контекст можно понимать как ситуацию высказывания, задающую конкретную интерпретацию. Например, значение таких слов как «здесь», «я», «сейчас» зависит от ситуации, в которой они произносятся, того, кто их произносит, и т. д. В этом случае мы остаемся в рамках интерпретационного понимания контекста, то есть понимаем его как то, что детерминирует смысл представлений. Как и в первом случае, это позволяет Бивиру говорить о логике научного открытия.

Эти два понимания контекста часто смешиваются между собой, в том числе и в изложении Бивира. Историко-философское исследование имеет дело прежде всего с тестами (в том числе в широком смысле — графическими, архитектурными и пр.). Понимание текста включает в себя две процедуры: 1) понимание того, как вообще может выглядеть интерпретация данного текста и 2) собственно интерпретация с учетом релевантного контекста, в котором текст написан или создан. В первом случае понять означает не установить соответствие языковых выражений реальности, но

знать, каким образом это соответствие может быть установлено; другими словами, уметь установить, является ли данная индивидуальная ситуация действительно соответствующей данному тексту. Во втором же случае понять означает действительно установить это соответствие, что может зависеть от конкретных параметров создания текста, того, кто его произносит, на какую аудиторию рассчитывает и т. д. Когда мы говорим о лингвистическом контексте, то имеем в виду прежде всего первое, когда же призываем учитывать индивидуальную ситуацию — второе.

Наконец, третье понимание контекста появляется у Бивира при описании семантического холизма. Здесь контекст задает начальные условия, дилемму, которую требуется разрешить, однако не определяет спектр возможностей этого разрешения. Именно это понятие контекста имеет в виду Бивир. В определенном смысле, его можно рассматривать как обобщение предыдущих. Мы исходим здесь из сети представлений, характер связи которых не конкретизируется. Объяснить означает здесь встроить в сеть уже имеющихся представлений, при этом, возможно, модифицируя ее. Объяснить значит согласовать и взаимоувязать. С точки зрения семантической теории, мы наблюдаем аналогичный сдвиг при переходе от семантики Тарского, основанной на интерпретации, к теоретико-доказательственной семантике, в которой смысл выражения определяется его местом в сети логического вывода<sup>1</sup>. При этом последняя семантика сама восходит к интуиционистской и конструктивистской идее истины, основанной на доказательстве и конструкции, а не интерпретации. Этот семантический сдвиг, однако, часто непросто рассмотреть за терминологией Бивира. Например, он говорит:

когда критики приравнивают нашу концепцию сети убеждений к парадигмам и языкам контекстуалистов, они игнорируют аргументацию, стоящую за различием нами *понимания высказываний и объяснения убеждений*. Тогда как наша форма объяснения увязывает убеждение с сетью представлений индивида, контекстуалисты увязывают высказывание с социальной структурой.<sup>2</sup>

Здесь создается впечатление, что Бивир противопоставляет индивидуальные и социальные сети представлений, тогда как, как мы видели, для него речь идет вообще не о системе представлений, а об индивидуальном

---

<sup>1</sup>Dummett M. A. E. What is a Theory of Meaning? // Mind and Language / ed. by S. Guttenplan. Oxford : Oxford University Press, 1975. P. 97–138.

<sup>2</sup>Бивир М. Роль контекстов в понимании и объяснении. С. 139.

ответе, и не имеет значения в рамках какой сети. Эта неясность накладывает отпечаток на рассуждения Бивира, затушевывая тот семантический сдвиг, который в них происходит. Несмотря на это, однако, понятие контекста, предлагаемое им, несомненно служит полезным инструментом и существенно обогащает контекстуалистское направление историко-философских исследований.

#### §1.4. Использование семантики В. Эдельберга в методологии истории философии (И. В. Берестов)

Выше мы обсудили современные подходы к истории философии, очертили дискуссии, которые бытуют среди современных историков философии о том, какой должна быть адекватная историко-философская методология, что позволено и что не позволено делать историку философии, каковы критерии качественного историко-философского исследования. Такого рода дискуссии стали весьма распространены в среде современных историков философии, и следующий ниже текст является откликом на них. Мы попытаемся внести свою лепту в современные методологические дискуссии, указав на метод, с помощью которого можно вывести из тупика некоторые дебаты, ведущиеся уже несколько десятилетий без значимого продвижения в понимании дисциплинарной специфики истории философии и ее миссии. При построении такого метода мы намерены использовать технические средства современной логики, а именно теорию моделей — современную теорию в рамках философской логики, активно используемую в философии языка, в рамках которой определение различных типов значений терминов и предложений осуществляется в соответствии со строгой и последовательной процедурой. Нам придется еще раз вернуться к обсуждению упомянутых выше концепций, но теперь уже не в дескриптивном, а в более критическом ключе. Мы при этом займем выраженную аналитическую позицию и решать указанные затруднения будем при помощи строгих аналитических средств. Нам также известно, что обыкновенно читатель боится формул и избегает формализованных разделов, в связи с чем мы постараемся максимально четко пояснить используемый нами формальный язык, объяснить каждый наш шаг с тем, чтобы читатель не отложил в сторону нашу работу, а расценил это как своеобразное упражнение для ума, и, приняв вызов, дошел вместе с нами до предлагаемого решения.

Итак, мы показали выше, что множество появившихся во второй половине XX в. историко-философских исследований, к сожалению, не привели к надежному установлению значений философских терминов, использованных различными философами. Продолжающиеся дискуссии о значениях одних и тех же текстов и терминов привели к тому, что в настоящее время большинство историков философии более не рассматривают в качестве единственной цели истории философии установление того и только того, что думал исследуемый ими философ «на самом деле» (что было идеалом исторического образования, заложенного в XIX веке Леопольдом фон Ранке<sup>1</sup>). Однако есть нечто, установленное в этих исследованиях вполне надежно: это отсутствие у философов общего языка, с одинаковым значением терминов, употребляемых разными философами — ведь философы не только вводят новые термины, но и наделяют старые своим собственным содержанием. Такая «приватность» языка философов обычно рассматривается как подрывающая коммуникацию между ними, а также как делающая невозможным описание одним философом или историком философии убеждений других философов<sup>2</sup>.

Затруднение, связанное с «приватностью» языков философов имеет много общих черт с «проблемой интенционального тождества», широко обсуждаемой в современной аналитической философии<sup>3</sup>. Среди многих авторов, участвующих в обсуждении проблемы интенционального тождества, выделяется Вальтер Эдельберг, начавший писать статьи, специально посвященные этой проблеме, в 1986 г., и продолжающий делать это до сих пор. «Перспективалистская семантика» В. Эдельберга<sup>4</sup>, являющаяся подходом в рамках теории моделей, посвящена решению проблемы интенционального тождества специально для тех случаев, когда объекты, обозначаемые различными людьми одними и теми же терминами, явля-

---

<sup>1</sup>См. Смит Р. *История гуманитарных наук*. С. 274–275; Вольф М. Н. Современные дискуссии об истории философии: противостояние текста и контекста // Сибирский философский журнал. 2017. Т.15, № 3. С. 241.

<sup>2</sup>King P. Historical Contextualism: The New Historicism? // *History of European Ideas*. 1995. Vol. 21, no. 2. P. 230.

<sup>3</sup>Своего рода вехами этой дискуссии, включающей в себя десятки статей в престижнейших журналах, являются: Quine W. V. O. Quantifiers and Propositional Attitudes // *Journal of Philosophy*. 1956. Vol. 53, no. 5. P. 177–187; Geach P. T. Intentional Identity // *The Journal of Philosophy*. 1967. Vol. 64, no. 20. P. 627–632; Saarinen E. Intentional Identity Interpreted: A Case Study of the Relations Among Quantifiers, Pronouns, and Propositional Attitudes // *Linguistics and Philosophy*. 1978. Vol. 2. P. 151–213.

<sup>4</sup>Edelberg W. A Perspectivalist Semantics for Attitudes // *Noûs*. 1995. Vol. 29, no. 3. P. 316–342.

ются различными. Последнее делает семантику В. Эдельберга пригодной для построения семантики убеждений философов и сообщений об их убеждениях.

То, что люди обозначают разными словами одни и те же объекты, является очевидным. Гораздо менее очевидным оказывается тот факт, что разные люди одними и теми же словами обозначают различные объекты. Подозрение на этот счет свойственно, конечно, отнюдь не только методологам истории философии и аналитическим философам, пытающимся решить проблему интенционального тождества. Это подозрение является глубокой и фундаментальной философской проблемой, которая крайне профессионально обсуждалась еще Горгием, писавшим, что «никто не мыслит то же самое, что и кто-то другой» (*MXG VI, § 26, 980b 19*), фактически настаивая на том, что люди каждый раз, используя одни и те же слова, имеют ввиду нечто различное, и установить, что именно имеет ввиду каждый отдельный человек в процессе коммуникации, невозможно<sup>1</sup>. Мы уже писали ранее о глубокой укорененности этой предпосылки в подходе В. Эдельберга в эпистемологии античных философов (особенно у Парменида, Зенона Элейского, Протагора, Горгия, Платона), при этом многие подходы античной эпистемологии продолжают быть востребованными и в наши дни<sup>2</sup>. Можно сказать, что настоящее исследование, анализируя определенный теоретико-модельный подход к методологическим проблемам истории философии, тем самым косвенно раскрывает значимость приведенного положения Горгия — через указание на его роль в этом подходе.

Однако основной целью нашего теперешнего рассуждения является представление способа, которым можно прекратить затянувшиеся и идущие по кругу дискуссии среди историков философии, имеющих, как кажется, несовместимые позиции. Одной стороной в этих дискуссиях являются те, кто полагает, что значение философских текстов исчерпывается тем и только тем, что вкладывал в этот текст его автор, при том, что для выявления этого значения следует принимать во внимание различные

---

<sup>1</sup>Цит. по: Aristoteles. *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia* // *Aristotelis opera* / Bekker, I., ed. Vol. 2. P. 202–206. Berlin: Reimer, 1831. P. 202–206. См. анализ трактата Горгия «О не-сущем» в: Вольф М. Н. Трактат *О не-сущем, или О природе* Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: Условно-формальная структура и перевод // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8, вып. 2. С. 152–169.

<sup>2</sup>Берестов И. В. Аргументы Горгия Леонтийского как свидетельство философской значимости проблемы интенционального тождества // *Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология*. 2016. №2 (34). С. 259–268; Берестов И. В. Холистические предпосылки в третьем аргументе трактата Горгия «О не-сущем» // *Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология*. 2016. №4 (36). С. 28–38.

контексты — например, историческую ситуацию, в которой был написан текст, другие тексты этого философа, тексты тех философов, с которыми этот философ полемизировал. Это позиция историцистов и контекстуалистов. В соответствии с этой позицией, объекты каждого философа уникальны, — по крайней мере, они различаются для философов, находящихся в различных исторических обстоятельствах и участвующих в различных дискуссиях. С точки зрения этой позиции, такая уникальность объектов *препятствует* их использованию в современных дискуссиях, что, в свою очередь, делает несостоятельной апроприационистскую точку зрения. Сторонников этой позиции, таким образом, можно рассматривать как принимающих (с некоторыми оговорками и ограничениями) приведенный выше тезис Горгия, а также тезис В. Эдельберга о различии объектов из различных систем убеждений.

Другой стороной являются апроприационисты, для которых значение философского текста определяется его использованием для подтверждения или опровержения доводов в современных дискуссиях, а также для генерирования новых подходов, которые ускользнули от замылившегося взгляда современных содискурсантов. В соответствии с этой позицией, объекты даже античных философов могут иметь некие аналоги, эффективно используемые в современных дискуссиях. Сторонников этой позиции, таким образом, можно рассматривать как принимающих тезис В. Эдельберга о допустимости наличия у объекта из одной системы убеждений аналога в другой системе убеждений.

Как мы намерены показать, имеется такой способ трактовки указанных двух противостоящих позиций с использованием семантики В. Эдельберга, что они окажутся вполне совместимыми — что позволит прекратить повторяющиеся споры между двумя лагерями, и мы надеемся, вывести наконец дискуссии на новый, более продуманный уровень, а также сохранить весьма веские доводы, приводимые обеими сторонами в пользу своих позиций, отбросить которые было бы весьма проблематично. Для этого нам придется, помимо прочего, ответить на вопросы: «в каком смысле различие объектов различных систем убеждений *не препятствует* их использованию в современных дискуссиях?», «что является значением предложения и термина из философского текста?», а также определить, при каких условиях можно говорить о наличии аналога объекта из убеждений одного философа в убеждениях другого философа. Сначала мы остановимся на условиях, задающих модель, которая будет построена по образцу

одной из моделей В. Эдельберга. Затем мы обратимся непосредственно к построению модели, после чего укажем, как именно она дает ответ на поставленные вопросы.

### Дискуссия о семантике философских убеждений применительно к задачам настоящего исследования

Характерной чертой философских рассуждений является частое использование положений о специфических объектах, нередко называемых «абстрактными объектами», вроде «красота отдельна от чувственно-воспринимаемых вещей» (позиция Платона) и «красота не отдельна от чувственно-воспринимаемых вещей» (позиция Аристотеля). Платон предлагает доводы в поддержку своей позиции, и Аристотель поступает также. При этом последний схолярх платоновской Академии, Дамаский, придерживается точки зрения Платона. Можем ли мы говорить, что имеется столь длительная, многовековая дискуссия? Можем ли мы вообще понять то, что думали античные философы, учитывая различия в контекстах, в которые помещали эти предложения о красоте Платон и Аристотель, и помещаем их мы? Может ли сообщение об убеждениях Платона вида «Платон верил, что красота отдельна» вообще быть осмысленным и истинным? Попытаемся понять, как отвечают на эти вопросы методологи истории философии различных направлений.

Мы уже говорили, что историцизм и контекстуализм являются весьма влиятельными направлениями в методологии истории философии. Ключевой фигурой историцизма XIX в. является Леопольд фон Ранке<sup>1</sup>, среди известных историцистов XX в. можно назвать Робина Джорджа Коллингвуда<sup>2</sup>, Аласдера Макинтайра<sup>3</sup>, Ричарда Рорти<sup>4</sup>. Контекстуализм можно считать более современным видом историцизма; среди современных контекстуалистов, тяготеющих к методологии истории идей и истории по-

---

<sup>1</sup>См.: Eskildsen K. R. Leopold Ranke's Archival Turn: Location and Evidence in Modern Historiography // *Modern Intellectual History*. 2008. Vol. 5, iss.3. P. 425–453.

<sup>2</sup>Collingwood R. G. *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press, 1946. 372 p.

<sup>3</sup>MacIntyre A. *The Relationship of Philosophy to Its Past* // *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* / ed. by Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 31–48.

<sup>4</sup>Рорти Р. *Философия и зеркало природы*.

нятий, можно выделить Джона Покока<sup>1</sup> и Квентина Скиннера<sup>2</sup>. С точки зрения историцистов и контекстуалистов, смысл положений философов из написанного ими текста надо понимать с помощью их непосредственного, довольно узкого, контекста, включающего в себя (в различных вариантах историцизма и контекстуализма) исторические обстоятельства написания рассматриваемого текста, тексты самого рассматриваемого философа или его непосредственных содискурсантов, языковые конвенции того времени, унаследованные автором социальные или культурные предрассудки и традиции. Как излагает эту позицию Ив Шарль Зарка, «философский текст, для того, чтобы он стал понятным, следует поместить в контекст, в котором он был написан»<sup>3</sup>. Кропотливая работа с контекстами нужна для решения основной задачи историка философии, которая заключается в том, чтобы «обратиться ... к тому же самому объекту, что и оригинальный философ»<sup>4</sup>.

Обычно для историцистов и контекстуалистов невозможно сопоставление убеждений таких весьма отдаленных друг от друга культурно и исторически авторов, как Платон и Дамаский, хотя кажется очевидным, что они признавали довольно много одинаковых предложений и даже сходным образом их понимали. Также становится невозможным обнаружение сквозной проблематики на протяжении значительных периодов истории философии, сходной проблематики в разных школах разных эпох, в разных социальных, культурных и исторических обстоятельствах<sup>5</sup>.

Клод Паначчио приводит свое резюме «обобщенной» позиции историцистов и контекстуалистов в трех тезисах, которые мы приведем ниже. Вряд ли найдется хотя бы один историк философии, открыто придерживающийся всех этих тезисов (кажется, позиция Ричарда Рорти весьма адекватно передается всеми тремя тезисами, но не все согласятся назвать Рорти «настоящим» историком философии). Однако, как ни странно, эти

---

<sup>1</sup>Pocock J. G. A. *The History of Political Thought: A Methodological Enquiry* // *Philosophy, Politics and Society, second series* / ed. by P. Laslett and W. Runciman. Oxford: Clarendon Press, 1962. P. 183–202.

<sup>2</sup>Skinner Q. *Meaning and Understanding in the History of Ideas* // *Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics* / ed. by J. Tully. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 29–67.

<sup>3</sup>Zarka Y. Ch. *The Ideology of Context*. P. 149.

<sup>4</sup>*Ibid.* P. 150.

<sup>5</sup>*Ibid.*; Бивир М. *Роль контекстов в понимании и объяснении*. С. 121.

тезисы действительно следуют из положений историцизма и контекстуализма, хотя, конечно, их сторонники не склонны признавать эти следствия в таком виде<sup>1</sup>:

1. Радикальный холизм — в любой философской системе любое утверждение неразрывно связано со всеми остальными утверждениями.
2. Радикальный релятивизм — любая философская система всецело принадлежит тому историческому контексту, в котором она сформировалась.
3. Радикальный дисконтинуизм — невозможно встать на точку зрения философов былых эпох, чтобы обсудить истинность их утверждений, поскольку произошла радикальная смена всех условий философской работы.

Среди реальных фигур, придерживающихся п. 1, можно назвать Марка Бивира, прямо называющего себя «семантическим холистом»<sup>2</sup>. При этом М. Бивир в качестве общего содержания вариантов контекстуализма Дж. Покока и Кв. Скиннера выделяет то, что философские понятия для них «не могут удерживать соответствующую идентичность сквозь контексты», так что они также «отрицают наличие исконных проблем в истории идей»<sup>3</sup>, т. е. этим общим содержанием оказывается нечто, близкое к п. 2.

Также среди историков философии, придерживающихся п. 2, можно назвать Джона Германа Рэндалла, утверждающего, что «проблемы одного столетия, в конечном счете, не имеют отношения к проблемам другого»<sup>4</sup>.

Вероятно, наиболее обескураживающим следствием историцизма и контекстуализма является п. 3 (который просто следует из п. 2), в соответствии с которым мы не можем осмысленно высказываться об убеждениях философов минувших эпох: если значения их текстов определяются ближайшими к ним текстами *et vice versa*, то как современный историк философии может определить их значение, — ведь значение ни одного

<sup>1</sup>Panaccio C. De la reconstruction en histoire de la philosophie // La philosophie et son histoire / Boss G., éditeur. Zürich, 1994. P. 294-312. Излагается по: Флаш К. Как писать историю средневековой философии? К дискуссии Клода Паначчио и Алена де Либера о философской ценности историко-философских исследований // Логос. 2009. № 4-5 (72). С. 235.

<sup>2</sup>Бивир М. **Роль контекстов в понимании и объяснении**. С. 128. Эта работа Марка Бивира подробно рассмотрена выше, § 1.3 настоящей монографии.

<sup>3</sup>Там же. С. 121.

<sup>4</sup>Randall J. H. The Career of Philosophy. Vol. I: From the Middle Ages to the Enlightenment. New York: Columbia University Press, 1962. P. 7.

из текстов, окружающих исследуемый текст, не известно ему непосредственно, а значит, он вынужден использовать для получения значения одного текста значения других текстов из контекста этого текста и т. д. (что грозит бесконечным регрессом), а для получения значений текстов из контекста он вынужден использовать все еще неизвестное ему значение исходного текста (что грозит порочным кругом)? Это проблема очень четко ставится Престоном Кингом<sup>1</sup>. Тем не менее, многие историцисты и контекстуалисты полагают, что историк философии может, если использует правильную — очевидно историцистскую или контекстуалистскую — методологию, делать осмысленные высказывания о содержании текстов философов других эпох<sup>2</sup>. Как кажется, позиция таких историцистов и контекстуалистов несогласованна.

Стороной, противостоящей историцистам и контекстуалистам, являются апроприационисты, предлагающие встраивать древние тексты в обсуждение современных философских проблем. Теоретическое изложение позиции апроприационизма можно найти у Джона Пассмора<sup>3</sup>, «проблемно-ориентированный подход» которого довольно близок к тому, что мы называем «присваивающим подходом». Бертран Рассел, когда он писал «Проблемы философии»<sup>4</sup>, полагал, что философы в разные времена обращались к одним и тем же проблемам, тем самым отвергая историцизм и склоняясь к апроприационизму. Следующее признание Джонатана Беннетта выражает одну из важнейших характеристик апроприационизма:

Я рассматриваю умерших великих [философов. — И. Б.] как если бы они были великими и живыми, как личностей, которые имеют что-то сказать нам *сейчас*<sup>5</sup>.

Апроприационисты обычно критикуют историцистов и контекстуалистов за сведение истории философии к истории культуры (или истории идей, или интеллектуальной истории, что для них попросту является синонимами), следствием чего является их отказ от стремления внести хоть

<sup>1</sup>King P. *Historical Contextualism...* P. 210–212, 228.

<sup>2</sup>О притязаниях Дж. Покока и Кв. Синнера на то, что их метод позволяет понять, что автор минувшей эпохи имел в виду, см. Бивир М. *Роль контекстов в понимании и объяснении*. С. 119–120.

<sup>3</sup>Passmor J. *The Idea of a History of Philosophy // The Historiography of the History of Philosophy, History and Theory*. The Hague: Mouton, 1965. (Studies in the Philosophy of History; 5). P. 1–32.

<sup>4</sup>Рассел Б. *Проблемы философии*.

<sup>5</sup>Bennett J. *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. In two vols. Vol. 1. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001. P. 1.

какой-то вклад в современные философские дискуссии<sup>1</sup>, так что ценность философских трудов минувших эпох низводится до исключительно «исторической ценности» осколков античных амфор. Например, Дж. Пассмор весьма пренебрежительно относится к историцизму, описывая его как «выставку философских теорий в музее культуры как характерных черт определенного периода»<sup>2</sup>.

Весьма часто историцистов и контекстуалистов обвиняют в самопротиворечивости их позиции. Например, Гэри Хэтфилд<sup>3</sup> пытается показать самопротиворечивость историцизма Ричарда Рорти в его статье «Историография философии: четыре жанра»<sup>4</sup>. Согласно Г. Хэтфилду, Р. Рорти прослеживает метафору «познания как зеркального отражения реальности» сквозь различные эпохи (обнаруживая ее использование Платоном, Декартом, Локком, Кантом), нещадно ее критикуя и требуя избавиться от нее эпистемологию, но присутствие такого понимания познания в различные времена несовместимо с радикальным дисконтинуизмом, вытекающим из весьма радикального историцизма Р. Рорти:

От имени историцизма Рорти сгладил историю философии. Ему не удалось объяснить, каким образом одновременно могло быть истинным, что философия со времен Платона занималась вопросами об отношении познающего и познаваемого, и что теории и цели философов изменялись от эпохи к эпохе и даже от писателя к писателю<sup>5</sup>.

Противоречивость, сходная с подмеченной Г. Хэтфилдом противоречивостью в историцизме Р. Рорти, на самом деле свойственна многим другим разновидностям историцизма, поскольку историк философии, как правило, живет в другую эпоху, чем исследуемые им философы (в противном случае его трудно назвать историком). Если при этом принимается историцистское и контекстуалистское допущение, что инструменты и объекты философской деятельности в разные эпохи не могут иметь совпадающих характеристик, то из этого следует, что историк философии никогда не сможет приблизиться к постижению объектов своих клиентов. Тем не

<sup>1</sup>Philosophy and Its History... P. 1.

<sup>2</sup>Passmor J. *The Idea of a History of Philosophy*. P. 18.

<sup>3</sup>Hatfield G. *The History of Philosophy as Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy / ed. by T. Sorell and G. A. G Rogers. New York: Oxford University Press, 2005. P. 83–128.*

<sup>4</sup>Рорти Р. *Историография философии...*

<sup>5</sup>Hatfield G. *The History of Philosophy as Philosophy*. P. 100.

менее, ни один из известных нам реально работающих историков философии не отрицает, что приближение к пониманию учений исследуемых им философов является необходимым для его работы. Как излагает это следствие Престон Кинг:

Поскольку я (современный историк) могу правильно понимать прошлое только на его собственном языке, и поскольку по определению этот язык отличается от моего собственного, я (который принадлежит, действует и может влиять только на мое собственное время) неспособен вынести какое-либо *релевантное* суждение о каком-либо минувшем времени<sup>1</sup>.

Универсальность указанного затруднения является знаком его серьезности, и мы ниже попытаемся предложить свое решение этой проблемы, используя семантику В. Эдельберга.

У позиции апроприационистов имеются свои недостатки. Контекстуалисты обвиняют апроприационистов в приписывании древним философам того, чего они не думали и не могли думать, в принуждении древних философов к разговору на нашем языке, к использованию наших понятий, концепций, инструментов и стандартов философствования, предъявляют возражения апроприационистам историцисты и контекстуалисты разных направлений — Ричард Рорти, Квентин Скиннер и др.<sup>2</sup> Мы попытаемся показать, в каком смысле можно говорить об использовании объектов древних философов в современных дискуссиях без модернизации этих объектов.

Кроме того, апроприационистов часто обвиняют в том, что они отрывают сложившееся сейчас положение дел в философии от его истоков, что приводит к забвению дискуссий, приведших к современной практике использовать такие-то тезисы как нуждающиеся в обосновании, такие-то — как не нуждающиеся в нём, такие-то — как логические и методологические принципы. Это существенно уменьшает степень проработанности современных философских построений, поскольку

---

<sup>1</sup>King P. *Historical Contextualism...* P. 230.

<sup>2</sup>См. *Philosophy and Its History...* P. 2; Рорти Р. *Историография философии...* Cottinham J. Why Should Analytic Philosophers Do History of Philosophy? // *Analytic Philosophy and History of Philosophy* / ed. by T. Sorell and G. A. G Rogers. New York: Oxford University Press, 2005. P. 77–89.

...философский аргумент не появляется ниоткуда. Он является частью культурной традиции, которая привела нас к тому, чем мы стали сегодня; и если мы игнорируем эту традицию, то мы потеряем полноту осознания значимости философских шагов, которые мы делаем, с потенциально катастрофическими последствиями<sup>1</sup>.

Еще одним направлением критики апроприационизма является указание на несовместимость этого похода с широко распространенным сейчас пониманием философской деятельности (особенно среди авторов, склонных к аналитической философии) как не имеющего внутренних ограничений процесса анализа, обоснования или критики теорий. При таком подходе философская деятельность понимается как дискуссия, в которой «за возражениями и ответами *следуют* возражения и ответы, а не определенный ответ»<sup>2</sup>. В соответствии с таким пониманием, «философствование неизбежно должно обладать историческим измерением, чтобы его вообще можно было считать философствованием»<sup>3</sup>. Этот вывод обосновывается тем, что для выполнения анализа современных аргументов необходимо выполнить анализ тех аргументов, на которые они являются ответом, и т. д., т. е. необходимо исследовать их полную генеалогию. Лоренс Крюгер выражает это, говоря о «глобальной историчности» теорий, которая заключается в том, что «открытие, так же как и подтверждение теории, требует предшествующей теории, или, скорее, цепи или сети предшествующих теорий»<sup>4</sup>.

Однако апроприационисты проявляют интерес к тезисам, которые современные философы пытаются подтвердить или опровергнуть, оставляя без внимания старые аргументы, выдвинутые *pro et contra* этих тезисов, хотя изучение их генеалогии может привести к выводу, что содержание этих тезисов совершенно не такое, какое им приписывалось без изучения генеалогии. И если два современных философа обсуждают одно и то же

---

<sup>1</sup>Sorell T. On Saying No to History of Philosophy // *Analytic Philosophy and History of Philosophy* / ed. by T. Sorell and G. A. G. Rogers. New York: Oxford University Press, 2005. P. 39.

<sup>2</sup>Krüger L. Why Do We Study the History of Philosophy? // *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* / ed. by Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 51.

<sup>3</sup>Sorell T. *On Saying No to History of Philosophy*. P. 30.

<sup>4</sup>Vermeir K. Philosophy and Genealogy: Ways of Writing History of Philosophy // *Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy* / ed. by Mogens Lærke, Justin E. H. Smith, and Eric Schliesser. New York: Oxford University Press, 2013. P. 93.

предложение, и не пытаются проговорить максимально полно генеалогии, которые каждый из них приписывает этому предложению, то, весьма вероятно, что они наделяют это предложение различным содержанием.

Достоинством же позиции апроприационистов является то, что они, в отличие от историцистов и контекстуалистов, отдают должное современным дискуссиям, полагая, что содержание термина из философского текста зависит, помимо прочего, от дискуссий не только в окружении автора этого текста, но и в наше время, что позволяет историкам философии быть не антикваристски настроенными исследователями уже давно никому не нужных вещей, а быть историками *философии*, вносящими вклад в понимание генеалогии, а значит, структуры и содержания современных концепций.

Полемика между контекстуалистами и апроприационистами ведется давно и проявляет явные признаки зацикленности: ходы и доводы повторяются уже несколько десятилетий. Можем ли мы говорить о том, что, хотя объекты теорий древних философов отличаются от наших объектов, мы, тем не менее, способны высказывать осмысленные сообщения об убеждениях древних? Этот вопрос можно считать несколько более точной формулировкой вопроса: каким образом объекты философов минувших лет могут использоваться в современных дискуссиях? Ни историцисты, ни апроприационисты не способны доказать, что на эти вопросы допустим положительный ответ, хотя некоторые историки философии осознают необходимость разработки методологии истории философии, способной дать такие ответы. В качестве примера такого историка философии можно привести И. Ш. Зарку. С его точки зрения, назрела необходимость построения такой истории философии, которая объективно состоятельна как с точки зрения философии (объекты которой не привязаны к контексту), так и истории (объекты которой укоренены в контексте). Такую историю философии И. Ш. Зарка именуется «философской историей философии» или «философской историографией»<sup>1</sup>.

Сам И. Ш. Зарка далее описывает свой подход, в котором работа историка философии производится в трех «регистрах»:

Философская историография, тогда, подразумевает подход, который рассматривает три регистра — различных регистра, хотя они идут вместе: артикуляция (*enunciation*) (восстановление исторических условий, в которых текст был создан); проговаривание (*utterance*) (сам текст); и объект артикуляции (то, что дано, чтобы мыслится

---

<sup>1</sup>Zarka Y. Ch. *The Ideology of Context*. P. 155–156.

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. В результате, философская историография приобретает статус критической интерпретации, которая сочетает в себе три подхода. Первый восстанавливает историчность текста посредством соотнесения проговаривания с артикуляцией, то есть с условиями контекста (социально-политическим и лингвистико-семантическим), в котором текст был создан. Второй, в тесной связи с первым, восстанавливает значение текста: лучше сказать, точный смысл того, что было сказано в его первоначальном состоянии — материальный (оформление текста), филологический и семантический. Третий переоформляет его философский смысл, демонстрируя объект артикуляции, тот объект, который дает нам текст, и который становится объектом нашего мышления. Философская историография, тогда, стремится в конечном итоге пролить свет на то, о чем мыслитель заставлял нас задуматься, когда он писал то, что он писал<sup>1</sup>.

Однако в этом описании нет обоснования логической совместимости «укорененности в контексте» и «непривязанности к контексту» объектов, о которых говорили философы минувших эпох. Также во многом декларацией или пожеланием остается рассуждение о возможности сохранения философского инструментария при его несомненном изменении у Тома Сорелла<sup>2</sup>.

Ниже мы намерены продемонстрировать, как можно использовать один из подходов к семантике пропозициональных установок В. Эдельберга, чтобы обосновать возможность использовать объекты философов минувших лет и генеалогию современных философских объектов в современных дискуссиях и возможность высказывать осмысленные сообщения об убеждениях философов других эпох, не приписывая им при этом того, чего они не имели в виду.

Рассмотрим, как, основываясь на перспективалистской семантике В. Эдельберга, можно решить проблемы, поставленные в ходе спора, с одной стороны, историцистов и контекстуалистов, и, с другой стороны, апроприационистов. Из вопросов, порожденных этой дискуссией, для настоящего исследования представляет интерес следующий:

---

<sup>1</sup>Zarka Y. Ch. *The Ideology of Context*. P. 157–158.

<sup>2</sup>Sorell T. *On Saying No to History of Philosophy*. P. 45.

Следует ли из историцистского и контекстуалистского тезиса (ИТ) *‘античные философы создают теории о своих собственных объектах, отличных от тех объектов, с помощью которых современные историки философии пытаются описать убеждения античных философов’*, антиапроприационистский тезис (ААТ): *‘использование современных философских понятий, концепций и инструментов при интерпретации текстов античных философов недопустимо’*? Очевидно, что (ААТ) противоречит апроприационистскому тезису (АТ): *‘значение философского текста определяется его использованием для подтверждения или опровержения доводов в современных дискуссиях, а также для генерирования новых подходов’*.

Ниже мы попытаемся показать, что в моделях, основывающихся на модели Эдельберга для некоторого языка  $L_1$ <sup>1</sup>, можно показать истинность предложения

(1) Платон верил, что красота отдельна.

Это предложение, как подразумевается, высказывается современным историком философии.

Покажем, что высказать (1) проблематично для историцистов и контекстуалистов. Для историцистов и контекстуалистов объекты, которые используют люди различных эпох (Платон и современный историк философии) различны, так что современный историк философии может приписать что-то, какие-то свойства лишь своей собственной «красоте», но не платоновской. Но тогда какое содержание имеет (1)?

Историцисты и контекстуалисты согласны с тем, что (1) истинно, но, чтобы настаивать на его истинности, надо понимать его содержание. На первый взгляд кажется, что мы понимаем содержание предложения (1), но на проверку оказывается, что это не так. Например, о какой именно «красоте» идет речь в (1) — о «нашей» красоте или о «платоновской»? Платон не мог иметь убеждений о «нашей» красоте, он имел убеждения только о своей «платоновской» красоте — о том, что именно *он* понимал под «красотой». Значит, под «красотой» в (1) надо понимать «платоновскую» красоту. Но каким образом «платоновская» красота просочилась в убеждения современного историка философии, рапортующего об убеждениях Платона? Автор репортажа об убеждениях Платона сообщает об убеждениях последнего на своем языке, слова в котором имеют те значения, которыми

<sup>1</sup>Edelberg W. *A Perspectivalist Semantics...* P. 320–325.

автор репортажа их наделяет. Значит, современный историк философии наделяет платоновский термин «красота» некоторым значением в своей собственной системе убеждений (для простоты мы не будем сейчас усложнять ситуацию трудностями перевода с древнегреческого на русский, будем считать, что и Платон, и современный историк философии наделяют значением русский термин «красота»). Но как это совместимо с тезисом (ИТ), отстаиваемым историцистами и контекстуалистами, что ни один объект из системы убеждений Платона не может присутствовать в системе убеждений, определяемой другим, «неплатоновским», контекстом — в частности, не может присутствовать в системе убеждений современных историков философии? С первого взгляда кажется, что присутствие «неплатоновской» красоты в системе убеждений того, кто желает сегодня сообщить об убеждениях Платона несовместимо с (ИТ).

Такая ситуация является существенной неприятностью для историцистов и контекстуалистов, и с этим они никак не могут согласиться, ведь они считают себя «подлинными» историками философии, а значит теми, кто может и должен высказывать истинные сообщения об убеждениях античных философов. Одной из причин использования нами ниже подхода В. Эдельберга является то, что, в соответствии с этим подходом, в системе убеждений (теории) того, кто сообщает о системе убеждений (теории) Платона *не могут присутствовать объекты из теории Платона* (как того и требуют историцисты и апроприационисты), но, тем не менее, сообщение об убеждениях Платона (1) истинно — при специально разработанных формальных условиях истинности для сообщений об убеждениях.

Без специальной семантики, достигающей такого результата, историцисты и контекстуалисты не могут претендовать на истинность (1), хотя возможность высказывать истинные предложения вроде (1) критически важна для их подхода. Однако семантика В. Эдельберга даже при принятии (1) не легитимизирует антиапроприационистский тезис (ААТ).

Высказать (1) затруднительно также и для апроприационистов, хотя последние не будут из-за этого расстраиваться. Позицию апроприационистов можно даже представить как происходящую из невозможности получить доступ к аутентичному объекту древнего автора. Как пишет Коэн Вемейер,

В соответствии с этими философами [апроприационистами, в качестве примера которых рассматривается Джонатан Беннетт. — И. Б.] у нас нет объективного доступа к истории. Историография является только одним дискурсом среди многих, конструирующих прошлое<sup>1</sup>.

Можно предположить, что указанный пессимизм относительно нашего доступа к объектам древнего философа побудил апроприационистов рекомендовать работу исключительно с современными представлениями о древних понятиях, суждениях и теориях, оставив попытки решить проблему определения «подлинных» убеждений античных философов.

Наш подход, использующий семантику В. Эдельберга, сочетает в себе требование историцистов и контекстуалистов осмысленности и истинности положения (1), а также требование историцистов, что термин «красота» имеет, среди прочих, тип значения, учитывающий использование этого термина в современных дискуссиях. Такой подход сохранит осмысленность работы историков философии, которая невозможна, если они не способны делать претендующие на истину утверждения вроде (1), и, кроме того, продемонстрирует значимость дискуссий, выходящих за рамки одной эпохи и одного контекста, для понимания значения философских терминов и предложений.

Далее, работа историка философии не может быть эффективной без истинности сообщения об убеждениях философа, который не согласен с другим философом по поводу характеристик некоторого объекта. Например, помимо (1), должно быть истинным также и следующее предложение:

(2) Аристотель верил, что красота не отдельна.

Если Аристотель спорил с Платоном по поводу характеристик «красоты», то автор сообщений об убеждениях Платона и Аристотеля, как и сам Аристотель, могут отображать этот факт через употребление анафорического местоимения «она же» вместо термина «красота» в сообщении об убеждениях Платона и Аристотеля. Анафора здесь означает, что Аристотель, спорящий с Платоном о красоте, не только верит, что красота не отдельна, но также верит, что он имеет в виду оригинальную платоновскую красоту — тот же самый объект, о котором говорил Платон, изрекавший «красота отдельна». А современный историк философии, автор сообщения об убеждениях Платона и Аристотеля, используя в своем сообщении

---

<sup>1</sup>Vermeir K. *Philosophy and Genealogy*. P. 52.

анафорическое местоимение «она же», передает эту последнюю веру Аристотеля. (Разумеется, из того, что Аристотель верит, что красота из его теории совпадает с красотой из теории Платона, не следует, что это действительно имеет место). Таким образом, нашей задачей должно быть объяснение истинности предложения

- (3) Платон верил, что красота отдельна, и Аристотель верил, что *она же* не отдельна.

Истинность (3) может показаться сомнительной из-за того, что взаимоисключающие характеристики, приписываемые Платоном и Аристотелем своим объектом, как кажется, влекут, по *Принципу тождества неразличимых*<sup>1</sup>, что объект Платона отличен от объекта Аристотеля. Так что Платон и Аристотель говорят каждый о своей «красоте», а значит, анафорическое местоимение «она же» в (3) *кажется* недопустимым. Для того, чтобы сохранить осмысленность использования анафоры, здесь нам предстоит

<sup>1</sup>Мы имеем ввиду так называемый «закон Лейбница», поскольку именно Г. В. Лейбниц предложил компактную и потому признанную классической формулировку этого принципа. Однако начало специальному обсуждению этого принципа было положено еще софистами, Платоном и Аристотелем. Более того, мы полагаем, что уже рассуждения Парменида и Зенона можно проинтерпретировать как активно использующие этот принцип, хотя они и не формулируют его явно. В «Рассуждении о метафизике» (§ 9) Лейбниц пишет: «Две субстанции не могут быть совершенно сходны друг с другом и различаться только нумерически» (Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике / пер. с фр. В. П. Преображенского // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. Т. 1 М.: Мысль, 1982. С. 132). Вероятно, эта же мысль отражена в знаменитом утверждении, что не существует двух одинаковых листьев («Новые опыты о человеческом разумении», кн. вторая, гл. 27: Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии / пер. с фр. П. С. Юшкевича // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. Т. 2 М.: Мысль, 1983. С. 231–232). Считается, что в этих текстах отражается признание Лейбницем принципа «неразличимости тождественных», в котором утверждается, что из тождественности друг другу каждого из свойств двух вещей следует тождество этих вещей друг другу; иными словами, тождество свойств влечет нумерическое тождество. Обратный принцип, принцип «тождества неразличимых», в котором утверждается, что нумерическое тождество влечет тождество свойств, в явном виде в указанных текстах не отражен. Однако можно привести и другое положение Лейбница из «Scientia Generalis. Characteristica» (Cap. XX, Defin. 1): «[Те термины,] которые могут везде подставляться один вместо другого с сохранением истинности (*salva veritate*) [содержащих их суждений], суть те же самые (*eadem*) или совпадающие (*coincidentia*)» (*Eadem seu coincidentia sunt quorum alterutrum ubilibet potest subsistui alteri salva veritate*) (Leibniz G. W. Scientia Generalis. Characteristica // Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Siebenter Band / Hrsg. von K. I. Gerhardt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1890. S. 236).

Существует несколько интерпретаций приведенных выше положений Г. В. Лейбница всех вместе, и среди них — представить их все в виде «закона Лейбница» (LL):

точно определить истинностные условия для сообщений об убеждениях с анафорой так, чтобы уйти от полного тождества объекта Аристотеля с объектом Платона.

Еще одно условие успешного написания истории философии — возможность истинных сообщений о том, что современный автор придерживается того же убеждения, что и античный философ, или придерживается его отрицания. Если такие сообщения невозможны, то мы не можем использовать древние тексты для сегодняшней философской работы, что делает бессмысленным само существование дисциплины «история философии». Таким образом, мы должны продемонстрировать, что может быть истинным, например, следующее положение:

- (4) Рассел [когда писал книгу «Проблемы философии»<sup>1</sup>] верил, что красота [которую Рассел именует не «идеей» или «эйдосом», как Платон, а «универсалией»] отдельна.

Поскольку Рассел соглашается с Платоном, и подтверждает именно платоновское убеждение, мы можем записать (1), (2) и (4), используя анафорическое местоимение — по аналогии с тем, как это было сделано в (3).

Теперь заметим, что философы имеют обыкновение не просто провозглашать тезисы, а выдвигать аргументы. Это значит, что Платон как-то обосновывал, что красота отдельна, и был убежден в этом своем обосновании или аргументе. Таким образом, мы должны показать, что следующее положение также может быть истинным:

- (5) Платон верил, что красота отдельна потому, что только отдельное может наделять причастные ему вещи определенностью.

В (5), как и в (4) и (2), «красота» может быть заменена на анафорическое местоимение.

- 
- (LL) Что-то тождественно чему-то тогда и только тогда, когда для любого свойства, если первое обладает этим свойством, то и второе обладает им, и если второе обладает этим свойством, то и первое обладает им.

Мы сейчас не будем обсуждать вопрос о связи закона Лейбница с так называемым «принципом подстановки» или «принципом подставимости тождественных». Для нас сейчас достаточно того, что (LL) в приведенной формулировке допускается в настоящее время многими философами, а потому может быть использован — несмотря на проблемы, которые он может вызывать.

<sup>1</sup>См. Рассел Б. *Проблемы философии*. Гл. 9-10.

Наконец, заметим, что та пропозиция, в которую Платон, по (5), верил, является сложной пропозицией. Но философы не только пытаются подтвердить свои убеждения доводами, выдвигая тем самым аргументы, но также и критиковать аргументы, выдвигая сложные аргументы, тем самым выдвигая сложные аргументы, также содержащие в себе некоторые аргументы. Таким образом, для того, чтобы гарантировать осмысленность работы историка философии, мы должны показать, как может быть истинным положение вроде следующего:

- (6) Аристотель верил, что аргумент 'красота отдельна потому, что только отдельное может наделять причастные ему вещи определенностью' неубедителен, поскольку не только отдельное может наделять причастные ему вещи определенностью.

В (6), как в (5), (4) и (2), может быть использовано анафорическое местоимение. Теперь мы можем окончательно записать одно сложное предложение, которое должно быть истинным для того, чтобы историк философии мог обоснованно претендовать на осмысленность своей работы:

- (7) Платон верил, что красота отдельна, и Аристотель верил, что *она же* не отдельна, и Рассел верил, что *она же* отдельна, и Платон верил, что *она же* отдельна потому, что только отдельное может наделять причастные ему вещи определенностью, и Аристотель верил, что аргумент '*она же* отдельна потому, что только отдельное может наделять причастные ему вещи определенностью' неубедителен, поскольку не только отдельное может наделять причастные ему вещи определенностью.

Ниже мы намерены построить формальную семантику, в которой формула, являющаяся аналогом (7) на формальном языке, истинна. По ходу этого построения мы ответим на поставленный выше вопрос *способны ли мы высказывать осмысленные сообщения об убеждениях древних?*, предложив способ трактовки значения древних текстов, сочетающий историцистский и апроприационистский подходы, а также покажем совместимость (ИТ) и (АТ).

Лексикон и синтаксис языка  $L_1$ 

Теперь создадим язык  $L_1$ , восходящий к языку  $L_1$ , заданному Эдельбергом<sup>1</sup>, на котором мы намерены переписать (7). После этого построим модель  $M$ , в которой будут оцениваться на истинность предложения на языке  $L_1$ . Построение модели  $M$ , помимо этого, даст нам возможность ответить на сформулированные выше вопросы, касающиеся совместимости историцизма и апроприационизма.

Любая правильно построенная формула (далее — ППФ)  $\Phi$  языка  $L_1$  имеет истинностное значение не просто, а только относительно индекса и теории. Сначала разберём, что такое «иметь истинностное значение относительно индекса», Эдельберг в этом случае выражается «иметь истинностное значение на индексе». Индекс — примитивное понятие, не имеет определения, о нем можно определенно сказать лишь, что это то, на чем формула оценивается как истинная или ложная. Индекс можно представлять себе как возможный мир (полный или не полный), ситуацию, положение дел. В разных мирах или ситуациях одно и то же значение термина  $t$  (термами являются как индивидные константы, так и переменные, но не предикаты) из  $\Phi(t)$  может указывать на различные вещи, значения предикатов из этой формулы также могут изменяться. Это объясняет, почему формула на одном индексе может оцениваться как истинная, а на другом — как ложная. Очевидно, что в одном возможном мире Наполеон носит треуголку, а в другом — нет, так что формула Треуголконошение (Наполеон) на одном индексе может быть истинной, а на другом — ложной. Таким образом, истинностное значение формулы релятивизировано к той ситуации, о которой оно высказано: формула не имеет истинностного значения без указания на ситуацию, по отношению к которой оно оценивается.

Язык  $L_1$  совпадает в общих чертах с обычным языком логики предикатов 1-го порядка с предикатом тождества «=», а истинность сформулированных на нём формул может быть определена только относительно модели  $M$ . Основным отличием  $L_1$  является использование трех видов кванторов: константных кванторов вида  $(c/x)$ , восходящих кванторов вида  $(\uparrow \exists x)$  и нисходящих кванторов вида  $(\downarrow \exists x)$ , а также докстического оператора  $BEI_s$ .

Константные кванторы используются в формулах с теми же целями, с которыми обычно используются индивидные константы: высказаться о некотором индивиде. Однако при их помощи снимается неоднозначность трактовки формул с индивидными константами, *если эти формулы*

<sup>1</sup>Edelberg W. *A Perspectivalist Semantics...* P. 320–322.

**находятся под доксистическими операторами.** Единственным таким оператором в  $L_1$  является  $BE_{L_s}$ . Формула  $BE_{L_s} \Phi(c)$  может трактоваться и *de dicto*, что в  $L_1$  записывается как  $BE_{L_s}(c/x)\Phi(x)$ , и она же может трактоваться *de re*, что в  $L_1$  записывается как  $(c/x)BE_{L_s} \Phi(x)$ . Если формула не находится под оператором  $BE_{L_s}$ , то неоднозначности в её трактовке не возникает, и переписывать формулу обычного языка логики предикатов 1-го порядка  $\Phi(c)$  на языке  $L_1$  с помощью константного квантора в виде  $(c/x)\Phi(c)$  не обязательно, в этом случае её можно оставить в исходном виде  $\Phi(c)$ . Например, формулу  $BE_{L_s}(c/x)\Phi(x)$  можно не переписывать в виде  $(s/y)BE_{L_s}(c/x)\Phi(x)$ , её можно оставить как есть.

Объясним теперь мотивы для введения кванторов  $\uparrow\exists$  и  $\downarrow\exists$  и принципы их использования. Поскольку истинностное значение формул оценивается на индексе, обычный вид формул с переменными, связанными обычными кванторами существования и всеобщности, оказывается недостаточно информативным для определения истинностного значения формулы. Например, рассмотрим предложение «Некто носит треуголку». На обычном языке логики предикатов первого порядка оно формализуется как  $(\exists x)$  (Треуголконошение( $x$ )). В этой формуле нет информации о том, какой именно области принадлежит  $x$ . Формула с переменной  $x$ , снабженная информацией об области пробега  $x$ , может быть истинна на индексе либо если в ней говорится о вещах, существующих только на этом индексе, либо если в ней говорится о вещах, существующих хотя бы на одном индексе, допустимом в модели  $M$ . Например, если область пробега  $x$  определить одним способом, то формула  $(\exists x)$  (Треуголконошение( $x$ )) истинна, если в настоящий момент в той ситуации, в которой эта формула оценивается на истинность, скажем, в той ситуации, в которой высказывается эта формула, кто-то носит треуголку. Если же область пробега  $x$  определить другим способом, то эта формула истинна, если в любой ситуации, полагаемой допустимой тем, кто создает модель  $M$ , например, если среди воображаемых ситуаций, или среди прошлых, настоящих и будущих ситуаций, или среди возможных ситуаций найдется ситуация, в которой эта формула истинна. Если, как в первом случае, область пробега  $x$  является «узкой», т. е. если  $x$  указывает на вещь, имеющуюся в той ситуации, в которой формула оценивается на истинность, то информация о такой области пробега передается через использование специального квантора  $\downarrow\exists$ , «нисходящего квантора», вместо обычного  $\exists$ . В этом случае формула обычного языка логики предикатов первого порядка  $(\exists x)$  (Треуголконошение( $x$ )) передается на  $L_1$  в виде  $(\downarrow\exists x)$  (Треуголконошение( $x$ )). Если же, как во втором случае, область пробега  $x$  является «широкой», т. е. если  $x$  указыва-

ет на вещь, имеющуюся в какой-либо из признаваемых в модели  $M$  ситуаций, не только в той ситуации, в которой формула оценивается на истинность, то информация о такой области пробега передаётся через использование специального квантора  $\uparrow\exists$ , «восходящего квантора», вместо обычного  $\exists$ . В этом случае формула обычного языка логики предикатов первого порядка  $(\exists x)$  (Треуголконошение( $x$ )) передаётся на  $L_1$  в виде  $(\uparrow\exists x)$  (Треуголконошение( $x$ )).

Как обычно, индивидуальные переменные или индивидуальные константы именуется *термами*. Термы обозначаются через  $t, t_1, t_2, \dots$ . Индивидуальная константа обозначается через  $c$  (можно использовать также  $a, b, d, \dots$ , каждую букву можно снабжать подстрочными индексами), переменные первого порядка — через  $x, x_1, x_2, \dots, x_n$ , и также через  $y, z, w$  с подстрочными индексами. Одноместный предикат обозначается через  $P^1$  или  $P$ ,  $n$ -местный — через  $P^n$ . Вместо  $P$  здесь можно использовать любые другие латинские заглавные буквы, помимо  $P$ , кроме того, они могут иметь подстрочные индексы. Проверить, является ли данная формула ППФ, можно, используя следующие принципы:  $P^n(x_1, x_2, \dots, x_n)$  — ППФ для любого целого  $n$ , большего либо равного 1, но меньшего бесконечности; если  $\Phi, \Psi$  — ППФ, то  $(\Phi \ \& \ \Psi)$  — ППФ (то же можно сказать о формулах, построенных с помощью отрицания, дизъюнкции и материальной импликации и признаваемыми ППФ в обычной пропозициональной логике); если  $\Phi$  — ППФ, то  $(\uparrow\exists x)\Phi, (\downarrow\exists x)\Phi, (c/x)\Phi, \text{BEL}_x \Phi$  — ППФ. Таким образом, в лексиконе языка  $L_1$  может иметься имеется следующие множества, мощностью от пустого до бесконечного счётного: множество индивидуальных констант, множество переменных первого порядка, множество предикатов, множество ППФ. Также обычным способом используются скобки  $(...), [...], \{...\}$ . Кроме того, используются угловые кавычки  $\ulcorner \dots \urcorner$ . В угловые кавычки заключается формула, находящаяся внутри другой формулы. В этом случае формула, заключённая в угловые кавычки, рассматривается как длинное обозначение пропозиции, которую выражает эта формула, т. е. как пропозициональная константа.

### Условия, задающие модель

Мы строим модель  $M$  для языка  $L_1$  по образцу модели В. Эдельберга<sup>1</sup>, отличия нашей модели от модели В. Эдельберга будут оговорены далее.

<sup>1</sup>Edelberg W. *A Perspectivalist Semantics...* P. 322.

Моделью  $M$  для языка  $L_1$  является структура  $\langle I, \theta, D, \beta, O, v, \langle \rangle \rangle$ , удовлетворяющая следующим условиям, на которые в дальнейшем мы будем ссылаться как на «условия, задающие модель» (далее — УЗМ):

1.  $I$  есть **непустое** множество **всех** индексов, включенных в модель  $M$ . Индексы обозначаются через  $i_1, i_2, \dots$ . Индексы можно понимать как ситуации и пр., включаемые автором модели в создаваемый им «мир», в свой «универсум рассмотрения».

2.  $\theta$  есть множество теорий, включаемых автором модели в свой «универсум рассмотрения». Каждая теория является множеством, состоящим из индексов. Теории обозначаются через  $T_1, T_2, \dots$ . Например, если  $T_1 = \{i_1\}$ ,  $T_2 = \{i_1, i_2\}$ ,  $T_1 \in \theta$ ,  $T_2 \in \theta$ , то  $\theta = \{T_1, T_2\}$ . Из такого понимания  $\theta$  понятно, что любая теория есть какое-либо подмножество множества всех индексов  $I$  или само  $I$ .  $\theta$  может быть пустым множеством, но в этом случае приписать убеждения кому-либо будет невозможным, поскольку  $\text{BEL}_x \Phi$  будет ложным в соответствии с правилами оценки истинности этой формулы, см. ниже. Также отнюдь не обязательно, чтобы в модель  $M$  входили **все** теории, получаемые описанным способом из  $I$ . Теория отражает систему убеждений субъекта, иметь некоторую систему убеждений для субъекта = придерживаться некоторой теории для субъекта, что означает для субъекта признавать некоторый набор ситуаций (индексов), в которых одни и те же объекты могут описываться в разных обстоятельствах.

3.  $D$  есть множество, членами которого являются все множества, каждое из которых содержит **домен индекса** из  $I$ . Домен индекса  $i$  обозначается через  $D_i$ . Доменом индекса называется множество **элементов домена индекса**. Элементы домена индекса обозначаются через  $\delta_1, \delta_2, \dots$ . Элементом домена индекса  $i$  называется та вещь, которая, так сказать, является проявлением (экземплификацией, инстанциацией) некоторого объекта на этом индексе. Например, в различных ситуациях, возможных мирах и пр. объекту, обозначаемому именем «Наполеон», соответствуют различные вещи: в одних случаях он в треуголке, а в других — без неё.  $D$  может выглядеть, например, как  $D = \{\{\delta_1, \delta_2\}, \{\delta_3, \delta_4\}\} = \{D_{i1}, D_{i2}\}$ . Важным условием на  $D$  является следующее: **домены индексов попарно не пересекаются**. Иначе говоря, элемент домена индекса присутствует в одном и только одном домене индекса. Таким образом, если  $D_{i1} = \{\delta_1, \delta_2\}$ , то допустимо  $D_{i2} = \{\delta_3, \delta_4\}$ , но недопустимо  $D_{i3} = \{\delta_1, \delta_4\}$ . Через  $D^U$  будет обозначаться множество всех элементов всех доменов всех индексов модели  $M$ . Так, если  $D = \{\{\delta_1, \delta_2\}, \{\delta_3, \delta_4\}\} = \{D_{i1}, D_{i2}\}$ , то  $D^U = \{\delta_1, \delta_2, \delta_3, \delta_4\}$ .

4.  $\beta$  есть частичная функция из  $D^U$  в  $\theta$ . А именно,  $\beta$  ставит в соответствие специфическим элементам доменов некоторых индексов специфические теории: тем элементам домена индекса, которые являются проявлениями на данном индексе такого объекта  $o$ , что  $o$  одушевлён и имеет теорию на этом индексе, ставится в соответствие теория, которой  $o$  на этом индексе придерживается. Если  $\beta(\delta) = T$ , то  $T$  именуется теорией для  $\delta$  в  $M$ .

5.  $O$  есть множество частичных функций, обозначаемых  $o_1(i), o_2(i), \dots$ , из  $I$  в  $D^U$ , и именуемых «объектами». Каждая из функций из  $O$ , или каждый объект, ставит в соответствие каждому индексу, на котором она определена, значение в виде одного элемента домена этого индекса. Например, функция Наполеон( $i$ ) ставит в соответствие индексу  $i_1$  человека в треуголке, а индексу  $i_2$  — человека без треуголки. Эти функции удовлетворяют следующим условиям:

а) Для любого объекта  $o$  из  $O$  и любого индекса  $i$  из  $I$ , если объект  $o(i)$  определен, то  $o(i) \in D_i$  (т. е. все значения всех определённых на индексе  $i$  объектов, принадлежат домену индекса  $i$ ).

б) Для любого индекса  $i$  из  $I$  и любого  $\delta$  из домена этого индекса  $D_i$ , имеется объект  $o$  из  $O$  такой, что  $o(i) = \delta$  (т. е. нет элементов доменов индексов, не являющихся значением хотя бы одного объекта, при этом нет запрета на то, чтобы один элемент домена индекса был значением нескольких объектов, определенных на этом индексе — например, значение функций Наполеон и Молодой Наполеон совпадают на некоторых индексах, отображающие ситуации с Наполеоном в молодости; на других индексах, отображающие ситуации с Наполеоном в зрелости, Наполеон определен, а Молодой Наполеон — нет).

Важным условием на объекты и теории является следующее: ни один объект не может быть определен на индексах, принадлежащим различным теориям, иначе говоря, **каждый объект определен на индексах, принадлежащих одной и только одной теории**. При этом один и тот же индекс может принадлежать нескольким теориям, но в этом случае ни один объект не может быть определен на этом индексе.

Объект  $o$  именуется существующем на индексе тогда и только тогда, когда (далее — тттк) он определен на этом индексе,  $o$  возможен (возможно существует) на теории  $T$  тттк  $o$  определен на хотя бы одном из индексов теории  $T$ ,  $o$  необходим (необходимо существует) в  $T$  тттк  $o$  определен на всех индексах теории  $T$ .

6.  $\approx$ , отношение «\_ является близнецом по отношению к \_» (*counterpart relation*), есть бинарное отношение эквивалентности (транзитивное, рефлексивное, симметричное) определенное на  $O$ , такое, что для каждого  $o$  и  $o'$  из  $O$ , и для каждого  $i$  из  $I$ , если  $o \approx o'$  и  $o(i)$  и  $o'(i)$  оба определены (т. е. значениями функций  $o(i)$  и  $o'(i)$  являются некоторые — совпадающие или нет — элементы домена индекса  $i$ ), то  $o(i) = o'(i)$ . Иначе говоря, если два объекта являются двойниками и определены на одном и том же индексе, то значение первого объекта на этом индексе совпадает со значением второго объекта на этом индексе. Два объекта (которые являются частичными функциями) тождественны друг другу тогда и только тогда, когда они определены на одних и тех же индексах и значения этих функций (т. е. элементы доменов индексов) на тех индексах, на которых они определены, совпадают друг с другом.

7.  $v$  есть функция валуации (полная для  $a$ ) и  $b$ ) и частичная для  $c$ ), такая, что:

*a*) Каждому терму  $t$  (т. е. каждой индивидуальной константе или каждой индивидуальной переменной) из  $L_1$  функция  $v(t)$  назначает функцию  $v(t)(T)$  от  $\theta$  к  $O$ . Здесь и далее мы полагаем по определению эквивалентными выражения  $v$  и  $v(\underline{t})$ ,  $v(t)$  и  $v(t)(\underline{T})$ , и т. д. Например, дополнение ( $\underline{t}$ ) после  $v$  в  $v(\underline{t})$  указывает на то, что  $v$  является функцией, аргументом которой может быть  $t$ , т. е. аргументом которой является некоторый терм. Функция  $v(t)(\underline{T})$  тем теориям, на которых она определена, ставит в соответствие объект, являющийся значением терма  $t$  в той теории, которая является ее аргументом. В этом случае функция  $v(t)(\underline{T})$ , являющаяся значением функции  $v(\underline{t})$  от аргумента  $t$ , называется суперинтенционалом терма  $t$  в  $M$ . Таким образом, **суперинтенционал терма  $t$  в  $M$**  есть функция  $v(t)(\underline{T})$ , аргументами которой являются теории, а значениями — объекты; объект является значением терма  $t$  на той теории, на хотя бы одном индексе которой он определен. Таким образом, значение терма зависит от теории, на разных теориях один и тот же терм может принимать различные значения (его значениями на различных теориях являются *различные* объекты). При этом теория есть репрезентация системы убеждений субъекта, придерживающегося этой теории. Это означает, что два различных субъекта, имеющие различные системы убеждений, могут наделять один и тот же терм различным значением, ведь каждый субъект наделяет терм значением *относительно своей теории*. Поскольку один и тот же объект не может присутствовать в двух различных теориях (по УЗМ 5), объекты, являющиеся значением одного и того же терма или двух различных термов на двух различных теориях, *различны*. Таким образом, частичная функция  $v(t)(\underline{T})$  не принимает одинакового значения более, чем на одной теории. Функция

$v(t)(T)$  определена на теории  $T$  тттк объект  $v(t)(T)$  определён на хотя бы одном индексе теории  $T$ . Поскольку предполагается, что все термы и предикаты, включённые в  $L_1$ , должны иметь значение в  $M$ , частичная функция  $v(t)(T)$  должна быть определена на хотя бы одной теории (но также допустимо, что она определена на всех или некоторых теориях из  $\theta$ , при условии, что ее значения на различных теориях различны). **Интенционал терма  $t$  на теории  $T$**  в модели  $M$  есть частичная функция  $v(t)(T)(i)$ , именуемая также объектом  $o(i)$ . Объект  $o(i)$  каждому индексу из той единственной теории  $T$ , на которой объект  $o(i)$  определён (по УЗМ 5, объект может быть определен только на одной теории; объект определён на теории тттк он определен хотя бы на одном ее индексе), ставит в соответствие элемент домена этого индекса. Видно, что интенционал терма  $t$  на теории  $T$  в  $M$  есть значение суперинтенционала терма  $t$  на аргументе  $T$ . Таким образом, интенционал терма  $t$  на теории  $T$  в  $M$  есть значение суперинтенционала терма  $t$  на теории  $T$ . **Экстенционал терма  $t$  на теории  $T$  на индексе  $i$**  в  $M$  есть  $\delta: \delta = v(t)(T)(i)$ , где  $\delta$  является элементом домена индекса  $i: \delta \in D_i$ . Таким образом, экстенционал терма  $t$  на теории  $T$  на индексе  $i$  в  $M$  есть значение интенционала терма  $t$  на теории  $T$  в  $M$  на аргументе  $i$ . Объект  $v(t)(T)$  может быть не определён на индексе  $i$ ; поскольку, по УЗМ 5, объект не может быть определённым на всех или некоторых индексах более, чем одной теории, если  $i$  не принадлежит  $T$ , то объект  $v(t)(T)$  не может быть определён на индексе  $i$  в  $M$ .

*b)* Каждому  $n$ -местному предикату  $P^n$  из  $L_1$  функция  $v(P^n)$  назначает функцию от индекса из  $I$  в множество, членами которого являются упорядоченные  $n$ -ки из элементов домена индекса, такие, что элементы каждой  $n$ -ки все вместе выполняют предикат  $P^n$ . **Интенционал предиката  $P^n$**  в  $M$  есть значение функции  $v(P^n)$ , каковым значением является функция  $v(P^n)(i)$ , которая каждому индексу  $i$  ставит в соответствие множество  $n$ -ок из домена этого индекса  $D_i$ , на каковых  $n$ -ках выполнен предикат  $P^n$ . Таким образом, значение функции  $v(P^n)$  есть такая функция  $v(P^n)(i)$ , что если  $\langle \delta_1, \delta_2, \dots, \delta_n \rangle \in v(P^n)(i)$ , то  $\delta_j \in D_i$  для  $1 \leq j \leq n$ . **Экстенционал предиката  $P^n$**  в  $M$  на аргументе  $i$  есть значение интенционала предиката  $P^n$  на аргументе  $i$ , т. е. есть значение функции  $v(P^n)(i)$ , каковым значением является множество  $n$ -ок элементов домена индекса  $i$ , на которых выполнен предикат  $P^n$ . Например:  $v(Q)(i) = \{\delta_1, \delta_2\}$ ;  $v(P^2)(i) = \{\langle \delta_1, \delta_2 \rangle, \langle \delta_2, \delta_3 \rangle, \langle \delta_4, \delta_1 \rangle\}$ . Функция  $v(P^n)(i)$  есть полная функция, поскольку она определена для любого индекса из  $M$ . Если на индексе  $i$  в  $M$  нет вещей, чьи упорядоченные  $n$ -ки составляют экстенционал предиката  $P^n$  или  $v(P^n)(i)$ , то экстенционал предиката  $P^n$  есть пустое множество —  $v(P^n)(i) = \emptyset$ .

с) Ни одной, некоторым или всем ППФ из  $L_1$  частичная функция  $v(\Phi)$  назначает частичную функцию  $v(\Phi)(T)$ . ППФ из  $L_1$  рассматривается нами как сложный терм, точнее — как сложная константа, т. е. как константа, в обозначение которой входит несколько символов. В отличие от  $v(t)$ ,  $v(\Phi)$  является частичной функцией: все или некоторые ППФ, написанные на  $L_1$ , могут не иметь назначенных им частичной функцией  $v(\Phi)(T)$  на каких-либо теориях объектов. Объекты назначаются ППФ  $\Phi$  частичной функцией  $v(\Phi)(T)$  только если  $\Phi$  истинна на некоторой теории на некотором индексе, т. е. если имеются  $T_1$  и  $i$ , такие, что  $V[M, T_1, i, \Phi] = 1$  (функция  $V$ , назначающая истинностное значение формулам, будет описана ниже). При этом частичная функция  $v(\Phi)(T)$  может назначать объект формуле  $\Phi$  не на теории  $T_1$ , на индексе которой  $\Phi$  истинна, а на теории  $T_2$ , такой, что не обязательно, чтобы  $\Phi$  была истинной на  $T_2$ . Во всём остальном сказанное о  $v(\Phi)(T)$ ,  $v(\Phi)(T)(i)$ ,  $v(\Phi)(T)(i)$  совпадает со сказанным о  $v(t)(T)$ ,  $v(t)(T)(i)$ ,  $v(t)(T)(i)$  в УЗМ 7.а). Мы говорим, что функция  $v(\Phi)(T)$  ставит в соответствие каждой из тех теорий, на которых она определена, некоторый объект, что частичная функция  $v(\Phi)(T)$  есть **суперинтенционал формулы  $\Phi$**  в  $M$  и т. д.

Объект, являющийся интенционалом формулы  $\Phi$  на теории  $T$  (т. е. объект  $o$ :  $o = v(\Phi)(T)$ ), можно трактовать как пропозицию *что  $\Phi$* . Допуская подобные объекты, мы получаем возможность высказываться о пропозициях, ведь значениями переменных и констант в формуле языка  $L_1$  на фиксированной теории являются объекты, определённые на хотя бы одном индексе этой теории. В нашей модели появляются объекты вроде объекта, соответствующего предложению «Положение  $p$  обосновано на основании положения  $q$ ». То есть появляются аргументы. Их можно также сравнивать, соотносить, критиковать, подтверждать, опровергать, получая тем самым новые аргументы — более высокого порядка, представленные в других теориях, — для которых также можно получать обсуждающие их аргументы, и т. д.

Можно увидеть, что функция валюации на формулах  $v(\Phi)$  описана выше точно так же, как и функция валюации на константах  $v(c)$ . Поэтому формула  $\Phi_2$  может входить в формулу  $\Phi_1$ , таким способом, что  $\Phi_2$  функционирует как единое целое, так что всю  $\Phi_1$  можно рассматривать как длинное обозначение некоторой константы, и операции с  $\Phi_2$  производится так, как если бы  $\Phi_1$  была обычной константой. Это значит, что присутствующая в  $\Phi_1$  формула  $\Phi_2$  может присутствовать в константном кванторе, т. е. может входить вместо  $c$  в выражение  $(c/x)\Phi_3$ . Если  $\Phi_2$  присутствует в  $\Phi_1$  указанным способом, то, как мы видели выше,  $v(\Phi_2)(T) = o$ , где  $o$  есть объект,

являющийся некоторой пропозицией, точнее — пропозицией *что*  $\Phi_2$ . Однако синтаксический анализ и понимание формулы  $\Phi_1$  будут невозможны, если входящая в формулу  $\Phi_1$  формула  $\Phi_2$  и функционирующая в  $\Phi_1$  как пропозициональная константа не будет выделена так, чтобы было понятно, что данная цепочка символов составляет пропозициональную константу, так что входящие в нее термы и предикаты не имеют тех значений, которые им приписываются в модели. Для этого выделения мы используем угловые кавычки, так что  $\Phi_2$ , функционирующая в  $\Phi_1$  как имя для пропозиции (т. е. как пропозициональная константа), входит в состав  $\Phi_1$  только в виде  $\ulcorner \Phi_2 \urcorner$  (вместо  $\Phi_2$  в  $\Phi_1$  стоит не имя формулы  $\Phi_2$ , а сама эта формула). Например, предложение «Обосновано, что Сократ мудр» можно записать на  $L_1$  в виде формулы  $\langle J(\ulcorner W(s) \urcorner) \rangle$ , здесь  $\Phi_1 = \langle J(\ulcorner W(s) \urcorner) \rangle$ ,  $\Phi_2 = \langle W(s) \rangle$ . Использование угловых кавычек сигнализирует, что заключенная в них формула упоминается, а не используется.

8.  $\prec$  есть бинарное отношение строгого частичного порядка (транзитивное, антирефлексивное, антисимметричное), определенное в  $M$  на  $O$ .

Выражение « $o_1 \prec o_2$ » читается как «объект  $o_2$  вторичен по отношению к объекту  $o_1$ », или « $o_2$  зависит от  $o_1$ », « $o_2$  является значением функции, аргументом которой является  $o_1$ », « $o_2$  является пропозицией, содержащей  $o_1$  как свою конституенту». Введение отношения  $\prec$  позволяет для каждого философского аргумента (мы понимаем аргумент как пропозицию, связывающую некоторым таким отношением несколько пропозиций, что одна из пропозиций объявляется истинной, обоснованной, не противоречащей фиксированному набору пропозиций или выводимой из него и проч.) / пропозиции, определенного на хотя бы одном индексе теории  $T_2$ , соотносимого с другими аргументами, или как-то характеризуемого в теории  $T_2$ , указывать те объекты, определенные на хотя бы одном индексе  $T_1$  или других теорий, для обсуждения которых этот аргумент / пропозиция из  $T_2$  вводится.

Другими условиями на  $\prec$  из  $M$  являются:

- если  $o_2 \approx o_1$ , то  $o_2 \prec o_1$  недопустимо;
- если  $o_2 \prec o_1$ , то  $o_2 \approx o_1$  недопустимо;
- $o_1 \prec o_2$  в  $M$  тттк

a) в правильно построенной для языка  $L_1$  формуле  $\Phi$  содержится терм  $t$ , такой, что для  $T_1$ ,  $i$  из  $M$   $v(t)(T_1) = o_1$ ;

b) формула  $\Phi$  истинна в  $M$  на теории  $T_1$  на хотя бы одном индексе  $i$  —  $V[Mt, T_1, i, \Phi] = 1$  (функция  $V$ , назначающая истинностное значение

- формулам, будет описана в другой публикации);  
 с) в  $M \nu(\Phi)(T_2) = o_2$ .



Далее, построив модель  $M$ , мы продемонстрируем, как модель  $M$  может быть использована в дискуссиях о методологии истории философии. Но перед этим напомним о том, что сделано к настоящему моменту. Приняв решение представить позиции апроприационистов и контекстуалистов таким образом, чтобы они оказались совместимыми и взаимодополняющими, их трактовку мы основываем на модели  $M$  для языка  $L_1$ , восходящей к Эдельбергу<sup>1</sup>, и выше мы начали построение этой модели. Нами были сформулированы предложения (1)–(7), подлежащие переводу на  $L_1$ , что будет сделано в данном разделе. Также был описан синтаксис языка  $L_1$ . Мы предложили формулировку восьми условий, задающих модель  $M$  для языка  $L_1$  (далее — УЗМ). На принципы, задающие синтаксис языка  $L_1$ , УЗМ 1–8 и положения (1)–(7) мы будем ссылаться далее.

### Комментарий к УЗМ 8

Последнее УЗМ, УЗМ 8, вводит отношение  $\prec$ , и для лучшего понимания его назначения полезно небольшое неформальное пояснение. Введение отношения  $\prec$  между объектами  $o_1$  и  $o_2$ , такого, что  $o_1 \prec o_2$  позволяет нам указать, что аргумент в дискуссии, являющийся объектом  $o_2$ , опровергает, поддерживает, анализирует и проч. — короче говоря, конструируется на основании объекта  $o_1$ , который является пропозицией или объектом, о котором может быть помыслена пропозиция (если  $o_1$  — пропозиция, то  $o_1$  тоже может быть аргументом, поскольку аргументы здесь рассматриваются как пропозиции). Например, если допустить использование отношения  $\prec$  для соотнесения объектов, описываемых не на формальном языке  $L_1$ , а на обычном русском языке, то относительно аргумента из (5) мы можем упрощённо записать: *красота отдельна  $\prec$  красота отдельна потому, что только отдельное может наделять причастные ему вещи определённой* (здесь курсив обозначает пропозицию как то, что выражается выделенным курсивом предложением). Также пропозиция связана отношением  $\prec$  с тем объектом, которому эта пропозиция что-то приписывает. Например, мы можем упрощённо записать: значение термина «красота»  $\prec$  *красота отдельна*. Далее, при анализе (7), мы покажем, как работать с отношением  $\prec$

<sup>1</sup>Edelberg W. *A Perspectivalist Semantics...* P. 320–325.

более точно, учитывая, что терм имеет значение на теории и индексе. Это внесёт в запись усложнения, но мотивы введения отношения  $\prec$  достаточно ясны: с помощью этого отношения моделируется деятельность философов, возражающих на аргументы и отвечающих на возражения, что приводит к возникновению постоянно разветвляющихся дискуссий, без окончательных ответов. Иначе говоря, отношение  $\prec$  позволяет моделировать в  $M$  философскую деятельность как дискуссию, в которой «за возражениями и ответами следуют возражения и ответы, а не определенный ответ»<sup>1</sup>.

### Вариант функции валюации

Для оценки истинностного значения формул с кванторами нам понадобится понятие варианта функции валюации.

**Функция валюации  $v'$  называется  $x_1, x_2, \dots, x_n$ -вариантом функции валюации  $v$  из модели  $M$**  тогда и только тогда (далее — тттк)  $v'$  либо совпадает с  $v$ , либо  $v'$  отличается от  $v$  только теми (всеми или некоторыми) значениями (т. е. объектами), которые функции  $v'(x_1)(T), v'(x_2)(T), \dots, v'(x_n)(T)$  назначают теориям, на которых функции  $v'(x_1)(T), v'(x_2)(T), \dots, v'(x_n)(T)$  определены.

Будем считать, что эти функции определены на теориях  $T_\alpha, T_\beta, \dots, T_\omega$  из множества  $\theta$  из модели  $M$ , соответственно. А именно, будем считать, что функция  $v'(x_1)(T)$  определена на теории  $T_\alpha$  и назначает теории  $T_\alpha$  объект  $v'(x_1)(T_\alpha)$ , функция  $v'(x_2)$  определена на теории  $T_\beta$  и назначает теории  $T_\beta$  объект  $v'(x_2)(T_\beta)$ , ..., функция  $v'(x_n)$  определена на теории  $T_\omega$  и назначает теории  $T_\omega$  объект  $v'(x_n)(T_\omega)$ . Теория  $T_\alpha$  есть та *единственная* теория, на которой функция  $v'(x_1)$  определена, и на хотя бы одном индексе которой объект  $v'(x_1)(T_\alpha)$  определен в  $M$  (по УЗМ 5, ни один объект не может быть определён на хотя бы одном индексе более, чем одной теории); аналогично для  $T_\beta, \dots, T_\omega$ . Например, в случае одной переменной  $x$ , функция валюации  $v'$ , являющаяся  $x$ -вариантом функции валюации  $v$ , назначает переменной  $x$  объект  $v'(x)(T^*)$ , где  $T^*$  — та *единственная* теория из множества  $\theta$  модели  $M$ , на хотя бы одном индексе которой объект  $v'(x)(T^*)$  определен.

При этом каждая функция  $v(x_j)(T)$ ,  $1 \leq j \leq n$ , функция от теорий к тому значению, которое  $v(x_j)(T)$  принимает на теориях, может быть определена или не определена на той теории, на которой определена функция  $v'(x_j)(T)$ ,

<sup>1</sup>Sorell T. *On Saying No to History of Philosophy*. P. 51.

хотя, по УЗМ 7,  $v(x_j)$  обязательно существует для любой переменной  $x_j$  в модели  $M$ , т. е.  $v(x_j)(T)$  обязательно должна быть определена на хотя бы одной теории.

Функция  $v'$  может быть записана в виде, указывающем на ее возможные отличия от  $v$ :  $v' = v[v'(x_1)(T_\alpha)/x_1][v'(x_2)(T_\beta)/x_2] \dots [v'(x_n)(T_\omega)/x_n]$ . В случае одной переменной  $v'$  может быть записана в виде  $v' = v[v'(x)(T^*)/x]$ . Запись  $v[o/x]$  эквивалентна записи  $v[v'(x)(T^*)/x]$ , поскольку если известно, что функция валюации  $v' = v[o/x]$ , являющаяся  $x$ -вариантом функции валюации  $v$ , назначает переменной  $x$  объект  $o$ , то этот объект назначается функцией  $v'(x)$  на некоторой (единственной) теории  $T^*$ , на которой объект  $o$  определен. Это означает, что предложение «имеется  $v[o/x]$ » истинно тттк предложение « $v[o/x]$ , где  $= v'(x)(T^*)$ ,  $T^*$  — единственная теория, на хотя бы одном индексе которой  $o$  определён в  $M$ » истинно.

Записи « $v' = v[v'(x)(T^*)/x]$ » и « $v' = v[o/x], = v'(x)(T^*)$ » эквивалентны друг другу и могут быть прочитаны как «функция валюации  $v'$  во всем совпадает с функцией валюации  $v$ , за возможным исключением того, что  $v'$  назначает переменной  $x$  объект  $o$ , определенный *только* на теории  $T^*$ , так что  $v'(x)(T^*) = o$  и функция  $v'(x)(T)$  не определена ни на каких других теориях, кроме  $T^*$ ».

Аналогично, модель  $M'$ , называемая  $x_1, x_2, \dots, x_n$ -вариантом модели  $M$  для функции валюации  $v$ , во всем совпадает с моделью  $M$ , за исключением того, что  $M'$  содержит  $v'$  вместо  $v$ .

Вместо «модель, во всем совпадающая с моделью  $M$ , за возможным исключением того, что она содержит функцию валюации  $v'$ » можно записывать: « $M[v']$ ». Относительно  $M'$ , являющейся  $x_1, x_2, \dots, x_n$ -вариантом модели  $M$  для функции валюации  $v$  истинно, что  $M' = M[v']$ . Вместо «модель во всем совпадающая с  $M$ , за возможным исключением того, что она содержит вместо функции  $v$  функцию  $v'$ , являющуюся таким  $x_1, x_2, \dots, x_n$ -вариантом  $v$ , что  $v' = v[v'(x_1)(T_\alpha)/x_1][v'(x_2)(T_\beta)/x_2] \dots [v'(x_n)(T_\omega)/x_n]$ » можно записать в виде « $M[v'(x_1)(T_\alpha)/x_1][v'(x_2)(T_\beta)/x_2] \dots [v'(x_n)(T_\omega)/x_n]$ ». Таким образом, если  $M'$  есть  $x$ -вариант модели  $M$  для функции валюации  $v$ , такой, что в  $M'$  вместо  $v$  присутствует  $v'$  и  $v'(x)(T) = o$ , то  $M' = M[o/x]$ .

## Условия истинности формул

Задавая условия истинности формул (далее — УИ), мы индуктивно определим функцию  $V$ , которая назначает каждой формуле языка  $L_1$  истинностное значение из  $\{0, 1\}$  («истина» и «ложь»), относительно модели

$M$  для  $L_1$ , теории  $T$  и индекса  $i$  в  $M$ . Выражение « $V[M, T, i, \Phi] = 1$ » читается как «Формула  $\Phi$  истинна в модели  $M$  на теории  $T$  на индексе  $i$ ». При этом не подразумевается ни того, что  $i \in T$ , ни обратного. Аналогично, « $V[M, T, i, \Phi] = 0$ » читается как «Формула  $\Phi$  ложна в модели  $M$  на теории  $T$  на индексе  $i$ ». Для любой модели  $M$  для  $L_1$ , любой теории  $T$  в  $M$ , любого индекса  $i$  в  $M$ , любого  $n$ -местного предиката  $P^n$ , любых переменных  $x, y, x_1, x_2, \dots, x_n$ , любой константы  $c$ , и любых формул  $\Psi$  и  $\Phi$  языка  $L_1$ :

1.  $V[M, T, i, x_1 = x_2] = 1$  ттк  $v(x_1)(T)(i)$  и  $v(x_2)(T)(i)$  оба определены и  $v(x_1)(T)(i) = v(x_2)(T)(i)$  в  $M$ . Из этого следует, что, если  $i \notin T$ , то  $V[M, T, i, x_1 = x_2] \neq 1$ .
2.  $V[M, T, i, P^n(x_1, x_2, \dots, x_n)] = 1$  ттк  $v(x_1)(T)(i), v(x_2)(T)(i), \dots, v(x_n)(T)(i)$  все определены и  $\langle v(x_1)(T)(i), v(x_2)(T)(i), \dots, v(x_n)(T)(i) \rangle \in v(P^n)(i)$  в  $M$ . Из этого следует, что, если  $i \notin T$ , то  $V[M, T, i, P^n(x_1, x_2, \dots, x_n)] \neq 1$ .
3.  $V[M, T, i, \sim\Phi] = 1$  ттк  $V[M, T, i, \Phi] = 0$ .
4.  $V[M, T, i, \Phi \& \Psi] = 1$  ттк  $V[M, T, i, \Phi] = V[M, T, i, \Psi] = 1$ .
5.  $V[M, T, i, (c/x)\Phi] = 1$  ттк можно построить такую функцию валюации  $v' = v[o/x]$ , являющуюся  $x$ -вариантом функции валюации  $v$  из модели  $M$ , что для объекта  $o$  из  $M$ , **определённого хотя бы на каком-то индексе** какой-либо (единственной) теории  $T^*$  из  $M$   $V[M[o/x], T, i, \Phi] = 1$ , где  $o = v'(c)(T^*)$ .
6.  $V[M, T, i, (\uparrow\exists x)\Phi] = 1$  ттк можно построить такую функцию валюации  $v' = v[o/x]$ , являющуюся  $x$ -вариантом функции валюации  $v$  из модели  $M$ , что для некоторого объекта  $o$  из  $M$ , **определённого хотя бы на каком-то индексе** какой-либо (единственной) теории  $T^*$  из  $M$   $V[M[o/x], T, i, \Phi] = 1$ , где  $o = v'(x)(T^*)$ .
7.  $V[M, T, i, (\downarrow\exists x)\Phi] = 1$  ттк можно построить такую функцию валюации  $v' = v[o/x]$ , являющуюся  $x$ -вариантом функции валюации  $v$  из модели  $M$ , что для некоторого объекта  $o$  из  $M$ , **определённого на индексе  $i$**  из  $M$ ,  $V[M', v[o/x], T, i, \Phi] = 1$ , где  $o = v'(x)(T)$ .
8.  $V[M, T, i, \text{BEL}_y \Phi] = 1$  ттк
  - (а)  $v(y)(T)(i)$  определён в  $M$ ;  $v$  есть функция валюации модели  $M$ ;  $v(y)(T)(i)$  есть некоторый элемент домена индекса  $i$ , скажем,  $\delta$ ;  $v(y)(T)$  есть некоторый объект, скажем,  $o$ ;  $o(i) = v(y)(T)(i) = \delta$ ; объект  $o$  является таким субъектом, имеющим убеждения, который является значением переменной  $y$  в теории  $T$ ;  $\delta$  является проявлением этого имеющего убеждения субъекта на индексе или в ситуации  $i$ ; в различных ситуациях субъект может иметь различные убеждения, т. е. придерживаться различных теорий, на индексах которых ис-

тинны различные формулы, или формулы совпадают, но валюации входящих в них термов и/или предикатов могут быть различны; поскольку в  $T$  определен объект — обозначаемый в  $T$  переменной  $y$  — которому приписываются убеждения, такая теория  $T$  является теорией, в которой могут быть оценены на истинность сообщения об убеждениях этого субъекта, и называется домашней теорией для  $y$ ;

- (b) теория  $T_y$ :  $T_y = \beta[v(y)(T)(i)]$  определена в  $M$ ; теория  $T_y$  есть теория, которой придерживается одушевлённый и имеющий теории субъект, который в  $T$  обозначается через  $y$  на индексе  $i$  теории  $T$ ; этот субъект является возможным в теории  $T$  объектом, скажем, объектом  $o$ :  $o = v(y)(T)$ ;
- (c) может быть построена **функция валюации  $v'$ , являющаяся  $x_1, x_2, \dots, x_n$ -вариантом функции валюации  $v$  из модели  $M$  для всех переменных  $x_1, x_2, \dots, x_n$ , свободно и экстенционально входящих в  $\Phi$** , удовлетворяющая следующим условиям (i) и (ii) (переменная  $x_j$  входит в формулу  $\Phi$  экстенционально ттк  $x$  не находится в  $\Phi$  в области действия какого-либо эпистемического, докстического или модального оператора; в  $L_1$  используется только один оператор такого рода —  $BE_{L_1}$ ):
- (i) для каждой переменной  $x_j$ ,  $1 \leq j \leq n$ , свободно и экстенционально входящей в  $\Phi$ , и для каждой теории  $T'$  из  $M$ , такой, что функция  $v(x_j)(T)$  определена на  $T'$   $v'(x_j)(T_y) \approx v(x_j)(T')$  в  $M$ ; иначе говоря, значение, назначаемое функцией  $v'(x_j)(T)$  на теории  $T_y$  переменной  $x_j$  (т. е. объект  $v'(x_j)(T_y)$ ), является близнецом значения (т. е. объекта), назначаемого функцией  $v(x_j)(T)$  на теории  $T'$  из множества  $\theta$  модели  $M$ , на которой  $v(x_j)$  определён;
- (ii) объект  $v'(x_j)(T_y)$  определён на каждом индексе теории  $T_y$  каждой переменной  $x_j$ ,  $1 \leq j \leq n$ , свободно и экстенционально входящей в  $\Phi$ ;
- (d)  $V[M[v'(x_1)(T_y)/x_1][v'(x_2)(T_y)/x_2] \dots [v'(x_n)(T_y)/x_n], T_y, i', \Phi] = 1$  для каждого  $i'$ :  $i' \in T_y$  в  $M$  и для каждой переменной  $x_1, x_2, \dots, x_n$ , свободно и экстенционально входящей в  $\Phi$ .

Заметим, что, по определению  $x_1, x_2, \dots, x_n$ -варианта функции валюации,  $v'$  может назначать одной, некоторым или всем переменным то же самое значение, что и  $v$ , в последнем случае  $v'$  совпадает с  $v$ . Кроме того, следует заметить, что, по УЗМ 6, в силу рефлексивности отношения  $\approx$ , каждый объект является близнецом самому себе, так что совпадение  $v'$

с  $v$  не препятствует выполнению условия (i), даже если функция  $v(x_j)$  не определена на домашней теории  $T$ , и в множестве  $\theta$  модели  $M$  нет, кроме  $T$  и  $T_y$ , больше никаких других теорий.

9.  $V[M, T, i, \Phi] = 0$  ттк  $V[M, T, i, \Phi] \neq 1$ .

★ ★ ★

Теперь построение модели  $M$  для языка  $L_1$  завершено. При ее построении мы основывались на подходе В. Эдельберга. В некоторых случаях мы изменили способ записи, пытаясь сделать ее проще и понятнее. Но имеются и два существенных отличия.

Первое отличие связано с пониманием объекта. У В. Эдельберга объект является функцией от индексов к элементу домена индексов, причем  $o = v(t)$  (и, соответственно,  $\delta = o(i) = v(t)(i)$ ), тогда как у нас объект тоже является функцией от индексов к элементу домена индексов, но  $o = v(t)(T)$  (и, соответственно,  $\delta = o(i) = v(t)(T)(i)$ ). Это потребовало от нас внесения соответствующих изменений в УЗМ 7. Кроме того, изменены УИ 1–9, поскольку истинность формулы у В. Эдельберга зависела от модели и индекса, а у нас она должна зависеть от модели, теории и индекса. Мы внесли эти изменения, чтобы обеспечить возможность двум разным людям писать и говорить об одном и том же объекте, который они обозначают одни и тем термином. Допущение, что Платон и Аристотель способны писать о том, что каждый из них обозначает одним и тем же термином «красота» подразумевается в положении (7), и без этого допущения невозможно рассматривать (7) как осмысленное. Исходная же версия семантики В. Эдельберга для языка  $L_1$  была несовместима с этим допущением: значением константы «красота» мог быть только один объект, определённый, по УЗМ 5, на всех или некоторых индексах только одной теории — теории Платона либо теории Аристотеля<sup>1</sup>.

Второе отличие состоит в том, что, в дополнение к УЗМ 1–7, присутствующим у В. Эдельберга, мы ввели пункт с) в УЗМ 7, а также ввели УЗМ 8, характеризующее отношение  $\prec$ . Это нужно для разведения различных типов значений лексических единиц в философских текстах, чтобы пре-

<sup>1</sup>Рекомендация внести подобное исправление было сделано проф. Евгением Васильевичем Борисовым (Томский государственный университет) в докладе «Проблема с собственными именами в перспективистской семантике Эдельберга» (Новосибирск, Институт философии и права СО РАН, 23 марта 2018 г.), и мы с благодарностью приняли эту рекомендацию.

одолеть трудности, вызванные смешиванием разных типов значений в дискуссиях о методологии истории философии. Заметим, что два последних изменения в УЗМ 7 и 8 не влияют на условия истинности формул.

### Алгоритм оценки истинности формул с оператором BEL

При проверке истинности какой-нибудь сложной формулы, например, формулы вида (квантор  $x$ ) [(BEL<sub>s1</sub>  $P(x)$ ) & (BEL<sub>s2</sub>  $Q(x)$ )] в предварительно заданной модели  $M$  на теории  $T$  и индексе  $i$  — т. е. при проверке того, истинно ли, что  $V[(\text{квантор } x)\{(BEL_{s1} P(x)) \& (BEL_{s2} Q(x))\}, M, T, i] = 1$  — мы должны действовать последовательно.

На первом шаге снимается квантор, это делается посредством УИ 5, 6 или 7. В соответствии с этими правилами, исходная формула истинна тттк имеется функция валюации  $v'$ , являющаяся  $x$ -вариантом функции валюации  $v$  из модели  $M$ , такая, что при назначении функцией валюации  $v'$  переменной  $x$  на  $T$  тех объектов, которые удовлетворяют УИ 5, 6 или 7 (в зависимости от квантора), исходная формула без кванторной приставки истинна в модели  $M'$ :  $v[v'(x)(T^*)/x]$  на теории  $T^*$  и индексе  $i$ , где  $T^*$  — такая *единственная* теория из множества  $\theta$  модели  $M$ , что на хотя бы одном индексе  $T^*$  объект  $v'(x)(T^*)$  определён (это имеет место тттк функция  $v'(x)(T)$  определена на  $T^*$ ). В зависимости от квантора и модели  $M$ ,  $T^*$  может совпадать или не совпадать с  $T$ .

Таким образом, на первом шаге мы угадываем эту функцию валюации  $v'$ , т. е. угадываем тот объект, который  $v'(x)(T^*)$  назначает переменной  $x$ . Обозначим этот угаданный нами объект через  $o$ :  $o = v'(x)(T^*)$ . Собственно, угадывать надо только в случае экзистенциальных кванторов: угадывать надлежит либо из всех объектов модели (для восходящего квантора, по УИ 6), либо только из тех объектов, которые определены на индексе  $i$  теории  $T$  (для нисходящего квантора, по УИ 7). Таким образом, мы получаем:  $V[(\text{квантор } x)[(BEL_{s1} P(x)) \& (BEL_{s2} Q(x))], M, T, i] = 1$  тттк  $V[\{(BEL_{s1} P(x)) \& (BEL_{s2} Q(x))\}, M[o/x], T^*, i] = 1$ .

На втором шаге мы применяем УИ 4 и получаем:

$$V[\{(BEL_{s1} P(x)) \& (BEL_{s2} Q(x))\}, M[o/x], T^*, i] = 1 \quad \text{тттк}$$

$$V[\{BEL_{s1} P(x)\}, M[o/x], T^*, i] = 1 \quad \text{и} \quad V[\{BEL_{s2} Q(x)\}, M[o/x], T^*, i] = 1.$$

Теперь мы можем проверять истинность этих конъюнктов по отдельности, но, чтобы их истинность была возможной, модель  $M$  должна удовлетворять определённым требованиям.

Если модель  $M$  задана так, чтобы проверка на истинность формул  $\text{BEL}_{s_1} P(x)$  и  $\text{BEL}_{s_2} Q(x)$  при валюации  $v[o/x]$  могла бы начаться, то в  $M$  должна присутствовать функция  $\beta$ , ставящая в соответствие элементам домена, которые на индексе  $i$  домашней теории  $T$  являются проявлениями  $\delta_1$  и  $\delta_2$  имеющих теории субъектов, обозначаемых константами  $s_1$  и  $s_2$ , те теории, которых эти субъекты придерживаются на индексе  $i$  теории  $T$ . Эти субъекты должны являться объектами  $o_1$  и  $o_2$ , определёнными в теории  $T$ , такими, что для  $v$  из  $M$   $o_1 = v(s_1)(T)$ ,  $o_2 = v(s_2)(T)$ ,  $v(s_1)(T)(i) = \delta_1$ ,  $v(s_2)(T)(i) = \delta_2$ . При этом субъект  $s_1$  должен придерживаться, в соответствии с моделью  $M$ , теории  $T_{s_1}$  — на индексе  $i$  домашней теории  $T$ , — так что в  $M$   $T_{s_1} = \beta[v(s_1)(T)(i)] = \beta(\delta_1)$ . А субъект  $s_2$  должен придерживаться, в соответствии с моделью  $M$ , теории  $T_{s_2}$  — на индексе  $i$  домашней теории  $T$ , — так что в  $M$   $T_{s_2} = \beta[v(s_2)(T)(i)] = \beta(\delta_2)$ .

Перед проверкой истинности формул  $V[\{\text{BEL}_{s_1} P(x)\}, M[o/x], T^*, i] = 1$  и  $V[\{\text{BEL}_{s_2} Q(x)\}, M[o/x], T^*, i] = 1$  по отдельности заметим, что функция валюации  $v'$  назначает переменной  $x$  из  $\text{BEL}_{s_1} P(x)$  и переменной  $x$  из  $\text{BEL}_{s_2} Q(x)$ , оцениваемым на теории  $T^*$  и индексе  $i$ , *один и тот же объект*  $o$ . Если функцию валюации для оценки одной из двух формул не изменить, то, по УЗМ 5, мы нарушим один из принципов построения моделей для  $L_1$ , ведь объекты из теории одного субъекта не могут присутствовать в теории другого субъекта (если эти теории различны в  $M$ ; в дальнейшем мы предполагаем, что они различны). Это соображение объясняет необходимость введения новой функции валюации для одной из формул: это позволит избавиться от указанного нарушения. Однако то, что объекты теорий двух субъектов в сообщении об их убеждении обозначаются одинаково — через  $x$  — в случае, если эти объекты не совпадают друг с другом, требует объяснения. И объяснением этого является то, что эти объекты должны быть близнецами в  $M$ . Для того, чтобы исходная формула была истинной, объекты из  $T_{s_1}$ ,  $T_{s_2}$ , а также, в некоторых случаях, из  $T$  (при использовании в исходной формуле нисходящего квантора или константного квантора) должны быть близнецами, т. е. они должны быть сходны в том, что имеют на тех индексах, на которых они определены, сходные объяснительные функции, но не обязательно тождественны друг другу.

Следовательно, на третьем шаге, для валюации  $x$  из одной формулы мы оставляем  $v'$ , в этом случае теория этого субъекта совпадает с  $T^*$ , объект  $o$  определен на теории этого субъекта, индекс  $i$  является индексом теории этого субъекта (допустим, что  $i$  — единственный индекс этой теории). Пусть этой формулой будет  $\text{BEL}_{s_1} P(x)$ . Тогда, по УИ 8,  $V[\{\text{BEL}_{s_1} P(x)\}, M[o/x], T^*, i] = 1$  ттк  $V[M[o'/x], T_{s_1}, i', P(x)] = 1$ , где  $o' =$

$v''(x)(T_{s_1})$ , для каждого  $i'$ :  $i' \in T_{s_1}$  в  $M$ . Здесь  $T_{s_1}$  — теория субъекта  $s_1$ . Поскольку мы условились, что  $T^* = T_{s_1}$ ,  $i' = i$ ,  $v'' = v'$ , а значит,  $o' = o$  и  $M[o'/x] = M[o/x]$  получаем:  $V[M[o/x], T^*, i, \{BEL_{s_1} P(x)\}] = 1$  ттк  $V[M[o/x], T_{s_1}, i, P(x)] = 1$ .

На четвёртом шаге мы оцениваем истинность последней формулы с помощью УИ 2:  $V[M[o/x], T_{s_1}, i, P(x)] = 1$  ттк  $o$  определен и  $P \in v(P)(i)$  в  $M[o/x]$ . Однако  $M[o/x]$  совпадает с  $M$  в том, определён ли в ней объект  $o$  и верно ли, что  $P \in v(P)(i)$ , поскольку изменения в функции валюации, отличающие  $M[o/x]$  от  $M$ , этого не затрагивают. Поэтому получаем:  $V[M[o/x], T_{s_1}, i, P(x)] = 1$  ттк  $o$  определен и  $P \in v(P)(i)$  в  $M$ . И для определения последнего больше не нужно никаких преобразований: так это или нет, видно из описания модели  $M$  непосредственно.

На пятом шаге, для валюации  $x$  из другой формулы,  $BEL_{s_2} Q(x)$ , чтобы избежать появления в теории субъекта  $s_2$  объекта  $o$ , присутствующего в теории субъекта  $s_1$ , мы должны применить уже другую функцию валюации  $v'''$ ,  $v'''$  отлична от  $v'$  и от  $v''$  (выше мы получили, что  $v'' = v'$ ). По УИ 8, если может быть построена функция валюации  $v'''$ , удовлетворяющая УИ 8.(c).(i) и 8.(c).(ii), то  $V[\{BEL_{s_2} Q(x)\}, M[o/x], T^*, i] = 1$  ттк  $V[M[o''/x], T_{s_2}, i'', Q(x)] = 1$ , где  $o'' = v'''(x)(T_{s_2})$ , для каждого  $i''$ :  $i'' \in T_{s_2}$  в  $M$ . Здесь  $T_{s_2}$  — теория субъекта  $s_2$ . Пусть  $i''$  — единственный индекс теории  $T_{s_2}$ . По УИ 8.(c).(i),  $v'''(x)(T_{s_2}) \approx v'(x)(T')$  в  $M$ , где  $T'$  — всякая теория из  $M$ , включая  $T$  и саму  $T_{s_2}$ , такая, что  $v'(x)$  определен на  $T'$ . Мы уже допустили выше, что  $o = v'(x)(T^*)$  и что  $T^* = T_{s_1}$ . Поэтому одна из теорий, такая, что  $v'(x)$  определен на ней, нам известна: это теория  $T_{s_1}$ , такая, что  $v'(x)(T_{s_1}) = o$ . Поскольку  $v'''(x)(T_{s_2}) = o''$  и  $v'(x)(T_{s_1}) = o$ , УИ 8.(c).(i) требует выполнения положения  $o'' \approx o$ . Если это положение содержится в описании модели  $M$ , то функция валюации  $v'''$ , удовлетворяющая УИ 8.(c).(i) и 8.(c).(ii) (последнее требует, чтобы объект  $o'' = v'''(x)(T_y)$  был определён на каждом индексе теории  $T_{s_2}$ , что мы допустили для единственного индекса  $i''$  теории  $T_{s_2}$ ), построена. В  $M$  могут содержаться и другие близнецы объекта  $o''$  — например, в домашней теории  $T$ . Если в исходной формуле не используется нисходящий экзистенциальный квантор, то наличие в  $T$  близнецов объектов из  $T_{s_1}$  и  $T_{s_2}$  не обязательно для ее истинности на теории  $T$  и на индексе  $i$  (если оцениваются в модели  $M$  на теории  $T$  и на индексе  $i$  формулы с кванторами или с оператором  $BEL$ , то отсутствия индекса  $i$  в теории  $T$  недостаточно для оценки формулы как неистинной — в отличие от атомарных формул без кванторов и без оператора  $BEL$ , см. УИ 1 и 2).

При сделанных допущениях относительно модели  $M$ , можно считать, что мы убедились в том, что  $V[\{\text{BEL}_{s_2} Q(x)\}, M[o/x], T^*, i] = 1$  ттк  $V[M[o''/x], T_{s_2}, i'', Q(x)] = 1$ , где  $o'' = v'''(x)(T_{s_2})$ .

На шестом шаге мы оцениваем истинность последней формулы с помощью УИ 2:  $V[M[o''/x], T_{s_2}, i'', Q(x)] = 1$  ттк  $o''$  определен и  $Q \in v(Q)(i)$  в  $M[o''/x]$ . Однако  $M[o''/x]$  совпадает с  $M$  в том, определён ли в ней объект  $o''$  и верно ли, что  $Q \in v(Q)(i'')$ , поскольку изменения в функции валуации, отличающие  $M'''$  от  $M$ , этого не затрагивают. Поэтому получаем:  $V[M[o''/x], T_{s_2}, i'', Q(x)] = 1$  ттк  $o$  определен и  $Q \in v(Q)(i'')$  в  $M$ . И для определения последнего больше не нужно никаких преобразований: так это или нет, видно из описания модели  $M$  непосредственно.

### Формализация (7) на языке $L_1$

Выше мы писали, что для осмысленности работы историка философии необходимо, что предложения вроде следующего могли быть истинными:

- (7) Платон верил, что красота отдельна, и Аристотель верил, что *она же* не отдельна, и Рассел верил, что *она же* отдельна, и Платон верил, что *она же* отдельна потому, что только отдельное может наделять причастные ему вещи определённойостью, и Аристотель верил, что аргумент «*она же* отдельна потому, что только отдельное может наделять причастные ему вещи определённойостью» неубедителен, поскольку не только отдельное может наделять причастные ему вещи определённойостью.

Запишем (7) на языке  $L_1$  в виде:

$$(7') \quad (b/x)(c_1/y)(c_2/z)(c_3/w)[\text{BEL}_p S(x) \& \text{BEL}_r S(x) \& \text{BEL}_a(\sim S(x)) \& \text{BEL}_p B^2(y, z) \& \text{BEL}_a U^2(z, w)].$$

В (7') « $b$ » — константа «красота», « $p$ » — константа «Платон», « $a$ » — константа «Аристотель», « $r$ » — константа «Рассел», « $S$ » — одноместный предикат «быть отдельным» (определённый на термах, не являющихся пропозициональными константами или пропозициональными переменными), « $D$ » — одноместный предикат «быть определённым» (определённый на термах, не являющихся пропозициональными константами или пропозициональными переменными), « $B^2$ » — двуместный предикат «\_ истинно, поскольку истинно \_» (определённый только на пропозициональных константах или пропозициональных переменных) « $U^2$ » — двуместный предикат «\_

неубедительно, поскольку истинно  $\_$ » (определенный только на пропозициональных константах или пропозициональных переменных),  $\lceil (b/x)[S(x)] \rceil$ ,  $\lceil \sim(b/x)[S(x)] \rightarrow \sim(\exists x)[D(x)] \rceil$ ,  $\lceil (\exists x)[D(x)] \& \sim(b/x)[S(x)] \rceil$  — пропозициональные константы, но в (7') введены для них сокращённые обозначения:  $\lceil (b/x)[S(x)] \rceil = c_1$ ,  $\lceil \sim(b/x)[S(x)] \rightarrow \sim(\exists x)[D(x)] \rceil = c_2$ ,  $\lceil (\exists x)[D(x)] \& \sim(b/x)[S(x)] \rceil = c_3$  — пропозициональные константы. Кроме указанных констант, предикатов, переменных  $x, y, z, w$ , квантора  $\exists$ , оператора BEL, пропозициональных связок  $\sim$  и  $\&$ , скобок, а также угловых кавычек  $\lceil \dots \rceil$ , в лексиконе языка  $L_1$  больше ничего не содержится.

Теперь запишем модель  $M$  для  $L_1$ , которой является структура  $\langle I, \theta, D, \beta, O, \nu, \prec \rangle$ , удовлетворяющая условиям, задающим модель  $M$ .

### УЗМ для (7')

#### УЗМ для (7') № 1 — на $I$

$I = \{i_p, i_r, i_a, i_h\}$ , где  $i_p$  — единственный индекс теории Платона  $T_p$ ,  $i_r$  — единственный индекс теории Рассела  $T_r$ ,  $i_a$  — единственный индекс теории Аристотеля  $T_a$ ,  $i_h$  — единственный индекс домашней теории  $T_h$ . Домашняя теория — та теория, на индексах которой (7') оценивается на истинность. Является аналогом теории, соответствующей реальности, а не убеждениям субъектов. Может быть также понята как теория автора сообщения (7') о пропозициональных установках Платона, Аристотеля и Рассела. Однако сам автор в модели  $M$  отсутствует.

#### УЗМ для (7') № 2 — на $\theta$

$\theta = \{T_h, T_p, T_r, T_a\}$ , где  $T_h$  — домашняя теория,  $T_p$  — теория Платона,  $T_r$  — теория Рассела,  $T_a$  — теория Аристотеля.  $T_p = \{i_p\}$ ,  $T_r = \{i_r\}$ ,  $T_a = \{i_a\}$ ,  $T_h = \{i_h\}$ . Таким образом, каждая теория — домашняя теория, теория Платона, теория Рассела, теория Аристотеля — содержит только по одному индексу.

#### УЗМ для (7') № 3 — на $D$

$D = \{D_h, D_p, D_r, D_a\}$ , где  $D_h$  — домен индекса  $i_h$  домашней теории  $T_h$ ,  $D_p$  — домен индекса  $i_p$  теории Платона  $T_p$ ,  $D_r$  — домен индекса  $i_r$  теории Рассела  $T_r$ ,  $D_a$  — домен индекса  $i_a$  теории Аристотеля  $T_a$ .

**$D_h$** 

$D_h = \{\delta_h^p, \delta_h^r, \delta_h^a\}$ , где элементы домена  $D_h$  индекса  $i_h$  —  $\delta_h^p, \delta_h^r, \delta_h^a$  — являются значениями объектов, определённых на всех индексах домашней теории  $T_h$  (т. е. на единственном индексе  $i_h$  теории  $T_h$ ) на этих индексах.

$\delta_h^p = o_h^p(i_h)$ , т. е.  $\delta_h^p$  является значением или проявлением объекта, соответствующего имени  $p$  на  $T_h$  (Платона из домашней теории) — т. е. объекта  $o_h^p$  из домашней теории  $T_h$  — на индексе  $i_h$ .

$\delta_h^r = o_h^r(i_h)$ , т. е.  $\delta_h^r$  является значением или проявлением объекта, соответствующего имени  $r$  на  $T_h$  (Рассела из домашней теории) — т. е. объекта  $o_h^r$  из домашней теории  $T_h$  — на индексе  $i_h$ .

$\delta_h^a = o_h^a(i_h)$ , т. е.  $\delta_h^a$  является значением или проявлением объекта, соответствующего имени  $a$  на  $T_h$  (Аристотеля из домашней теории) — т. е. объекта  $o_h^a$  из домашней теории  $T_h$  — на индексе  $i_h$ .

 **$D_p$** 

$D_p = \{\delta_p^b, \delta_p^{c1}, \delta_p^{c2}\}$ , где элементы домена  $D_p$  индекса  $i_p$  —  $\delta_p^b, \delta_p^{c1}$  и  $\delta_p^{c2}$  — являются значениями объектов, определённых на всех индексах теории Платона  $T_p$  (т. е. на единственном индексе  $i_p$  теории  $T_p$ ) на этих индексах.

$\delta_p^b = o_p^b(i_p)$ , т. е.  $\delta_p^b$  является значением или проявлением объекта, соответствующего имени  $b$  на  $T_p$  (платоновской красоты) — т. е. объекта  $o_p^b$  из платоновской теории  $T_p$  — на индексе  $i_p$ .

$\delta_p^{c1} = o_p^{c1}(i_p)$ , т. е.  $\delta_p^{c1}$  является значением или проявлением объекта, соответствующего имени  $c_1$  на  $T_p$  — т. е. объекта  $o_p^{c1}$  из платоновской теории  $T_p$  — на индексе  $i_p$ .

$\delta_p^{c2} = o_p^{c2}(i_p)$ , т. е.  $\delta_p^{c2}$  является значением или проявлением объекта, соответствующего имени  $c_2$  на  $T_p$  — т. е. объекта  $o_p^{c2}$  из платоновской теории  $T_p$  — на индексе  $i_p$ .

 **$D_r$** 

$D_r = \{\delta_r^b\}$ , где единственный элемент домена  $D_r$  индекса  $i_r$  —  $\delta_r^b$  — являются значением объекта, определённых на всех индексах теории Рассела  $T_r$  (т. е. на единственном индексе  $i_r$  теории  $T_r$ ) на этих индексах.

$\delta_r^b = o_r^b(i_r)$ , т. е.  $\delta_r^b$  является значением или проявлением объекта, соответствующего имени  $b$  на  $T_r$  (расселовской красоты) — т. е. объекта  $o_r^b$  из расселовской теории  $T_r$  — на индексе  $i_r$ .

 **$D_a$** 

$D_a = \{\delta_a^{c2}, \delta_a^{c3}\}$ , где элементы домена  $D_a$  индекса  $i_a$  —  $\delta_a^{c2}, \delta_a^{c3}$  — являются значениями объектов, определённых на всех индексах теории Аристотеля  $T_a$  (т. е. на единственном индексе  $i_a$  теории  $T_a$ ) на этих индексах.

$\delta_a^b = o_a^b(i_a)$ , т. е.  $o_a^b$  является значением или проявлением объекта, соответствующего имени  $b$  на  $T_a$  (аристотелевской красоты) — т. е. объекта  $o_a^b$  из платоновской теории  $T_a$  — на индексе  $i_a$ .

$\delta_a^{c^2} = o_a^{c^2}(i_a)$ , т. е.  $\delta_a^{c^2}$  является значением или проявлением объекта, соответствующего имени  $c_2$  на  $T_a$  — т. е. объекта  $o_a^{c^2}$  из аристотелевской теории  $T_a$  — на индексе  $i_a$ .

$\delta_a^{c^3} = o_a^{c^3}(i_a)$ , т. е.  $\delta_a^{c^3}$  является значением или проявлением объекта, соответствующего имени  $c_3$  на  $T_a$  — т. е. объекта  $o_a^{c^3}$  из аристотелевской теории  $T_a$  — на индексе  $i_a$ .

#### УЗМ для (7') № 4 — на $\beta$

$$\beta(\delta_h^p) = T_p; \beta(\delta_h^r) = T_r; \beta(\delta_h^a) = T_a.$$

#### УЗМ для (7') № 5 — на $O$

Эти условия уже были обозначены при объяснении УЗМ 3 — на  $D$ . Других объектов в  $M$  нет, все объекты указанные там объекты определены только на указанных индексах, и не определены на других индексах.

#### УЗМ для (7') № 6 — на $\approx$

Красота в теории Платона и красота в теории Рассела являются близнецами. Для отражения этого достаточно двух положений:  $o_p^b \approx o_r^b$  и  $o_p^b \approx o_a^b$ . В силу транзитивности  $\approx$ , из двух предыдущих положений следует:  $o_r^b \approx o_a^b$ . В силу симметричности  $\approx$ , из трёх предыдущих положений следует:  $o_r^b \approx o_p^b$ ,  $o_a^b \approx o_p^b$  и  $o_p^b \approx o_r^b$ .

Пропозиция, соответствующая в теории Платона предложению «красота отдельна потому, что только отдельное может наделять причастные ему вещи определённой» является близнецом пропозиции, соответствующей этому же предложению в теории Аристотеля:  $o_p^{c^2} \approx o_a^{c^2}$ . В силу симметричности  $\approx$ , из предыдущего следует:  $o_a^{c^2} \approx o_p^{c^2}$ .

Кроме того, в силу рефлексивности  $\approx$ , каждый объект из  $M$  является близнецом самому себе.

УЗМ для (7') № 7 — на  $v$ 

Валюация констант на теориях:

На теории  $T_h$ :  $v(p)(T_h) = o_h^p$ ;  $v(r)(T_h) = o_h^r$ ;  $v(a)(T_h) = o_h^a$ .

На теории  $T_p$ :  $v(b)(T_p) = o_p^b$ ;  $v(c_1)(T_p) = o_p^{c_1}$ ;  $v(c_2)(T_p) = o_p^{c_2}$ .

На теории  $T_r$ :  $v(b)(T_r) = o_r^b$ .

На теории  $T_a$ :  $v(b)(T_a) = o_a^b$ ;  $v(c_2)(T_a) = o_a^{c_2}$ ;  $v(c_3)(T_a) = o_a^{c_3}$ .

На всех теориях, помимо указанных, частичные функции  $v(p)(T)$ ,  $v(r)(T)$ ,  $v(a)(T)$ ,  $v(b)(T)$ ,  $v(c_1)(T)$ ,  $v(c_2)(T)$ ,  $v(c_3)(T)$  не определены.

Валюацией переменных могут быть любые объекты из любых теорий модели  $M$ ; их валюация не используется в дальнейшем, при оценки истинности (7').

Валюация предикатов на индексах:

На индексе  $i_h$ :  $v(S)(i_h) = \emptyset$ ;  $v(D)(i_h) = \emptyset$ ;  $v(B^2)(i_h) = \emptyset$ ;  $v(U^2)(i_h) = \emptyset$ .

На индексе  $i_p$ :  $v(S)(i_p) = \{\delta_p^b\}$ ;  $v(D)(i_p) = \{\delta_p^b\}$ ;  $v(B^2)(i_p) = \{\{\delta_p^{c_1}, \delta_p^{c_2}\}\}$ ;  
 $v(U^2)(i_p) = \emptyset$ .

На индексе  $i_r$ :  $v(S)(i_r) = \{\delta_r^b\}$ ;  $v(D)(i_r) = \emptyset$ ;  $v(B^2)(i_r) = \emptyset$ ;  $v(U^2)(i_r) = \emptyset$ .

На индексе  $i_a$ :  $v(S)(i_a) = \emptyset$ ;  $v(D)(i_a) = \emptyset$ ;  $v(B^2)(i_a) = \emptyset$ ;  
 $v(U^2)(i_a) = \{\{\delta_a^{c_2}, \delta_a^{c_3}\}\}$ .

УЗМ для (7') № 7 — на  $\prec$ 

$o_p^b \prec o_p^{c_1}$ ;  $o_p^{c_1} \prec o_p^{c_2}$ . В силу транзитивности  $\prec$ , из этих двух положений следует:  $o_p^b \prec o_p^{c_2}$ .

$o_p^{c_1} \prec o_a^{c_2}$ ;  $o_p^{c_1} \prec o_a^{c_3}$ . В силу транзитивности  $\prec$ , из этих двух положений следуют:  $o_p^b \prec o_a^{c_2}$ ;  $o_p^b \prec o_a^{c_3}$ .

## Проверка истинности (7')

Нам нужно подтвердить или опровергнуть гипотезу:

$$(8) \quad V[M, T_h, i_h, (7')] = 1.$$

Применяя 4 раза УИ 5, получаем: (8) тттк

(9) в модели  $M$  имеются такие объекты  $o_x, o_y, o_z, o_w$ , имеется такая модель  $M_1$ :  $M_1 = M[o_x/x][o_y/y][o_z/z][o_w/w] = M[v_1]$  с функцией валюации  $v_1$ :  $v_1 = v[o_x/x][o_y/y][o_z/z][o_w/w]$ , что

$$V[M[o_x/x][o_y/y][o_z/z][o_w/w], T_h, i_h, \{BEL_p S(x) \& BEL_r S(x) \& BEL_a(\sim S(x)) \& BEL_p B^2(y, z) \& BEL_a U^2(z, w)\}] = 1,$$

где  $v$  — функция валюации из  $M$ ,  $o_x = v_1(b)(Tx)$  для какой-нибудь теории  $T_x$  из  $M_1$ ,  $o_y = v_1(c_1)(T_y)$  для какой-нибудь теории  $T_y$  из  $M_1$ ,  $o_z = v_1(c_2)(T_z)$  для какой-нибудь теории  $T_z$  из  $M_1$ ,  $o_w = v_1(c_3)(T_w)$  для какой-нибудь теории  $T_w$  из  $M_1$ ,  $v_1$  — функция валюации модели  $M_1$ ,  $v_1 = v[o_x/x][o_y/y][o_z/z][o_w/w]$ .

Чтобы проверить истинность (9), подберём конкретные объекты из  $M$  и теории из  $M$ , на которых эти объекты определены, для подстановки их вместо  $o_x$  и  $T_x$ ,  $o_y$  и  $T_y$ ,  $o_z$  и  $T_z$ ,  $o_w$  и  $T_w$ . Пусть

$$\begin{aligned} o_x &= o_p^b, Tx = T_p, \text{ так что } v_1(x)(Tx) = v_1(x)(T_p) = v(b)(T_p) = o_p^b; \\ o_y &= o_p^{c_1}, T_y = T_p, \text{ так что } v_1(y)(T_y) = v_1(y)(T_p) = v(c_1)(T_p) = o_p^{c_1}; \\ o_z &= o_p^{c_2}, T_z = T_p, \text{ так что } v_1(z)(T_z) = v_1(z)(T_p) = v(c_2)(T_p) = o_p^{c_2}; \\ o_w &= o_a^{c_3}, T_w = T_a, \text{ так что } v_1(w)(T_z) = v_1(w)(T_a) = v(c_3)(T_a) = o_a^{c_3}. \end{aligned}$$

Применяя УИ 4, получаем: (9) тттк

$$(10) \quad V[M[v_1], T_h, i_h, BEL_p S(x)] = 1 \text{ и } V[M[v_1], T_h, i_h, BEL_r S(x)] = 1 \text{ и } \\ V[M[v_1], T_h, i_h, BEL_a(\sim S(x))] = 1 \text{ и } V[M[v_1], T_h, i_h, BEL_p B^2(y, z)] = 1 \text{ и } \\ V[M[v_1], T_h, i_h, BEL_a U^2(z, w)] = 1, \text{ где } v_1 = v[o_p^b/x][o_p^{c_1}/y][o_p^{c_2}/z][o_a^{c_3}/w], \\ o_p^b = v_1(x)(T_p), o_p^{c_1} = v_1(y)(T_p), o_p^{c_2} = v_1(z)(T_p), o_a^{c_3} = v(w)(T_a).$$

**Проверим первый конъюнкт из (10):**

$$V[M[v_1], T_h, i_h, BEL_p S(x)] = 1.$$

Применяя УИ 8, получаем:  $V[M[v_1], T_h, i_h, BEL_p S(x)] = 1$  тттк

$$(11) \quad \text{имеется } M_2 \text{ с функцией валюации } v_2, \text{ такие, что } V[M_2, T_p, i_p, S(x)] = 1 \\ \text{ и } v_2(x)(T_p) \approx v_1(x)(T') \text{ в } M_1, \text{ где } v_2 = v_1[o/x], = v_2(x)(T_p), o — \text{некоторый} \\ \text{объект из } O \text{ в } M_1, o = v_2(x)(T_p), T' — \text{какая-либо теория из } M_1, \\ \text{такая, что функция } v_1(x)(T) \text{ определена на } T' \text{ в } M_1.$$

Поскольку мы определили  $v_1$  как  $v_1 = v[o_p^b/x][o_p^{c_1}/y][o_p^{c_2}/z][o_a^{c_3}/w]$ , где  $o_p^b = v_1(x)(T_p)$ ,  $o_p^{c_1} = v_1(y)(T_p)$ ,  $o_p^{c_2} = v_1(z)(T_p)$ ,  $o_a^{c_3} = v(w)(T_a)$ , теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(x)(T)$  определена на ней, является единственной и есть теория  $T_p$ :  $v_1(x)(T_p) = o_p^b$ .

Пусть  $v_2 = v_1$ . В этом случае  $v_2(x)(T_p) = o_p^b$ ,  $v_1(x)(T') = v_1(x)(T_p) = o_p^b$ ;  $M_1 = M_2$ . Поэтому мы можем записать следующее: (11) тттк

$$(12) \quad V[M[v_1], T_p, i_p, S(x)] = 1 \text{ и } o_p^b \approx o_p^b.$$

Поскольку второй конъюнкт (12) истинен в силу рефлексивности отношения  $\approx$ , по УИ 2, мы можем записать: (12) ттк

$$(13) \quad v_1(x)(T_p)(i_p) \text{ определён и } v_1(x)(T_p)(i_p) \in v(S)(i_p) \text{ в } M_1.$$

Но в  $M_1$   $v_1(x)(T_p)(i_p) = o_p^b(i_p) = \delta_p^b$ ,  $v(S)(i_p) = \{\delta_p^b\}$ . Поскольку  $\delta_p^b \in \{\delta_p^b\}$ , (13) истинно. Значит, мы убедились в истинности  $V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_p S(x)] = 1$ .

**Проверим второй конъюнкт из (10):**

$$V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_r S(x)] = 1.$$

Применяя УИ 8, получаем:  $V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_r S(x)] = 1$  ттк

$$(14) \quad \text{имеется } M_3 \text{ с функцией валюации } v_3, \text{ такие, что } V[M_3, T_r, i_r, S(x)] = 1 \text{ и } v_3(x)(T_r) \approx v_1(x)(T') \text{ в } M_1, \text{ где } v_3 = v_1[o/x], o = v_3(x)(T_r), o - \text{некоторый объект из } O \text{ в } M_1, T' - \text{какая-либо теория из } M_1, \text{ такая, что функция } v_1(x)(T) \text{ определена на } T'.$$

Поскольку мы определили  $v_1$  как  $v_1 = v[o_p^b/x][o_p^{c1}/y][o_p^{c2}/z][o_a^{c3}/w]$ , где  $o_p^b = v_1(x)(T_p)$ ,  $o_p^{c1} = v_1(y)(T_p)$ ,  $o_p^{c2} = v_1(z)(T_p)$ ,  $o_a^{c3} = v(w)(T_a)$ , теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(x)(T)$  определена на ней, является единственной и есть теория  $T_p$ :  $v_1(x)(T_p) = o_p^b$ .

Пусть  $v_3 = v_1[o_r^b/x]$ ,  $o_r^b = v_3(x)(T_r)$ . Как мы видели выше, единственная теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(x)$  определена на ней, есть теория  $T_p$ :  $v_1(x)(T_p) = o_p^b$ . Тогда требование из (14)  $v_3(x)(T_r) \approx v_1(x)(T')$  выполнено, поскольку  $v_3(x)(T_r) = o_r^b$ ,  $v_1(x)(T') = v_1(x)(T_p) = o_p^b$ , и в  $M_1$  (совпадающей в этом с  $M$ )  $o_r^b \approx o_p^b$ .

В силу того, что второй конъюнкт из (14) истинен, и в соответствии с УИ 2, мы можем записать: (14) ттк

$$(15) \quad v_3(x)(T_r)(i_r) \text{ определён и } v_3(x)(T_r)(i_r) \in v(S)(i_r) \text{ в } M_3.$$

Но в  $M_3$   $v_3(x)(T_r)(i_r) = o_r^b(i_r) = \delta_r^b$ ,  $v(S)(i_r) = \{\delta_r^b\}$  в  $M_3$ . Поскольку  $\delta_r^b \in \{\delta_r^b\}$ , (15) истинно. Значит, мы убедились в истинности  $V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_r S(x)] = 1$ .

**Проверим третий конъюнкт из (10):**

$$V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_a(\sim S(x))] = 1.$$

Применяя УИ 8, получаем:  $V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_r S(x)] = 1$  ттк

- (16) имеется  $M_4$  с функцией валюации  $v_4$ , такие, что  $V[M_4, T_a, i_a, \sim S(x)] = 1$  и  $v_4(x)(T_a) \approx v_1(x)(T')$  в  $M_1$ , где  $v_4 = v_1[o/x]$ ,  $v_4(x)(T_a)$ ,  $o$  — некоторый объект из  $O$  в  $M_1$ ,  $T'$  — каждая теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(x)(T)$  определена на  $T'$ .

Поскольку мы определили  $v_1$  как  $v_1 = v[o_p^b/x][o_p^{c1}/y][o_p^{c2}/z][o_a^{c3}/w]$ , где  $o_p^b = v_1(x)(T_p)$ ,  $o_p^{c1} = v_1(y)(T_p)$ ,  $o_p^{c2} = v_1(z)(T_p)$ ,  $o_a^{c3} = v(w)(T_a)$ , теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(x)(T)$  определена на ней, является единственной и есть теория  $T_p$ :  $v_1(x)(T_p) = o_p^b$ .

Пусть  $v_4 = v_1[o_a^b/x]$ ,  $o_a^b = v_4(x)(T_a)$ . Как мы видели выше, единственная теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(x)$  определена на ней, есть теория  $T_p$ :  $v_1(x)(T_p) = o_p^b$ . Тогда требование из (16)  $v_4(x)(T_a) \approx v_1(x)(T')$  выполнено, поскольку  $v_4(x)(T_a) = o_a^b$ ,  $v_1(x)(T') = v_1(x)(T_p) = o_p^b$ , и в  $M_1$  (совпадающей в этом с  $M$ )  $o_a^b \approx o_p^b$ .

В силу того, что второй конъюнкт из (16) истинен, мы можем записать:  
(16) тттк

$$(17) \quad V[M_4, T_a, i_a, \sim S(x)] = 1.$$

Используя УИ 3, получаем: (17) тттк

$$(18) \quad V[M_4, T_a, i_a, S(x)] = 0.$$

Используя УИ 2, получаем: (18) тттк

$$(19) \quad \text{ложно, что } v_4(x)(T_a)(i_a) \text{ определён и } v_4(x)(T_a)(i_a) \in v(S)(i_a) \text{ в } M_4.$$

Но в  $M_4$   $v_4(x)(T_a)(i_a) = o_a^b(i_a) = \delta_a^b$ ,  $v(S)(i_a) = \emptyset$ , совпадающей в этом с  $M$ . Поскольку  $\delta_r^b \notin \emptyset$ , ложно, что  $v_4(x)(T_a)(i_a) \in v(S)(i_a)$  в  $M_4$ . Значит, ложно, что  $v_4(x)(T_a)(i_a)$  определён и  $v_4(x)(T_a)(i_a) \in v(S)(i_a)$  в  $M_4$ . Следовательно, (19) истинно и также истинно, что  $V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_a(\sim S(x))] = 1$ .

**Проверим четвёртый конъюнкт из (10):**

$$V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_p B^2(y, z)] = 1.$$

Применяя УИ 8, получаем:  $V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_p B^2(y, z)] = 1$  тттк

- (20) имеется  $M_5$  с функцией валюации  $v_5$ , такие, что  $V[M_5, T_p, i_p, B^2(y, z)] = 1$  и  $v_5(y)(T_p) \approx v_1(y)(T')$  и  $v_5(z)(T_p) \approx v_1(z)(T'')$  в  $M_1$ , где  $v_5 = v_1[o_1/y][o_2/z]$ ,  $o_1 = v_5(y)(T_p)$ ,  $o_2 = v_5(z)(T_p)$ ,  $o_1$  и  $o_2$  — некоторые объекты из  $O$  в  $M_1$ ,  $T'$  и  $T''$  — какие-либо теории из  $M_1$ , такие, что функция  $v_1(x)(T)$  определена на  $T'$  и на  $T''$ .

Поскольку мы определили  $v_1$  как  $v_1 = v[o_p^b/x][o_p^{c1}/y][o_p^{c2}/z][o_a^{c3}/w]$ , где  $o_p^b = v_1(x)(T_p)$ ,  $o_p^{c1} = v_1(y)(T_p)$ ,  $o_p^{c2} = v_1(z)(T_p)$ ,  $o_a^{c3} = v(w)(T_a)$ , теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(y)(\underline{T})$  определена на ней, является единственной и есть теория  $T_p: v_1(y)(T_p) = o_p^{c1}$ . Также теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(z)(\underline{T})$  определена на ней, является единственной и есть теория  $T_p: v_1(z)(T_p) = o_p^{c2}$ . Следовательно,  $T' = T'' = T_p$ .

Пусть  $v_5 = v_1$ . Как мы видели выше, единственная теория из  $M_1$ , такая, что функции  $v_1(y)$  и  $v_1(z)$  определены на ней, есть теория  $T_p: v_1(y)(T_p) = o_p^{c1}$ ,  $v_1(z)(T_p) = o_p^{c2}$ . Тогда требование из (20)  $v_5(y)(T_p) \approx v_1(y)(T')$  в  $M_1$  выполнено, поскольку  $v_5(y)(T_p) = o_p^{c1}$ ,  $v_1(y)(T') = v_1(y)(T_p) = o_p^{c1}$ , и в  $M_1$  (совпадающей в этом с  $M$ )  $o_p^{c1} \approx o_p^{c1}$ . Требование из (20)  $v_5(z)(T_p) \approx v_1(z)(T'')$  в  $M_1$  тоже выполнено, поскольку  $v_5(z)(T_p) = o_p^{c2}$ ,  $v_1(z)(T'') = v_1(z)(T_p) = o_p^{c2}$ , и в  $M_1$  (совпадающей в этом с  $M$ )  $o_p^{c2} \approx o_p^{c2}$ .

В силу того, что второй конъюнкт из (20) истинен, и в соответствии с УИ 2, мы можем записать: (20) ттгк

$$(21) \quad v_5(y)(T_p)(i_p) \text{ определён, } v_5(z)(T_p)(i_p) \text{ определён} \\ \text{и } \langle v_5(y)(T_p)(i_p), v_5(z)(T_p)(i_p) \rangle \in v(B^2)(i_p) \text{ в } M_5.$$

Но в  $M_5$   $v_5(y)(T_p)(i_p) = o_p^{c1}(i_p) = \delta_p^{c1}$ ,  $v_5(z)(T_p)(i_p) = o_p^{c2}(i_p) = \delta_p^{c2}$ ,  $v(B^2)(i_p) = \{\langle \delta_p^{c1}, \delta_p^{c2} \rangle\}$ . Поскольку  $\langle \delta_p^{c1}, \delta_p^{c2} \rangle \in \{\langle \delta_p^{c1}, \delta_p^{c2} \rangle\}$ , (21) истинно. Значит, мы убедились в истинности  $V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_p B^2(y, z)] = 1$ .

**Проверим пятый конъюнкт из (10):**

$$V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_a U^2(z, w)] = 1.$$

Применяя УИ 8, получаем:  $V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_a U^2(z, w)] = 1$  ттгк

$$(22) \quad \text{имеется } M_6 \text{ с функцией валюации } v_6, \text{ такие, что} \\ V[M_6, T_a, i_a, U^2(z, w)] = 1 \text{ и } v_6(z)(T_a) \approx v_1(z)(T') \text{ и } v_6(w)(T_a) \approx \\ v_1(w)(T'') \text{ в } M_1, \text{ где } v_6 = v_1[o_1/y][o_2/z], o_1 = v_6(z)(T_a), o_2 = v_6(w)(T_a), \\ o_1 \text{ и } o_2 \text{ — некоторые объекты из } O \text{ в } M_1, T' \text{ и } T'' \text{ — какие-либо теории} \\ \text{из } M_1, \text{ такие, что функция } v_1(x)(\underline{T}) \text{ определена на } T' \text{ и на } T''.$$

Поскольку мы определили  $v_1$  как  $v_1 = v[o_p^b/x][o_p^{c1}/y][o_p^{c2}/z][o_a^{c3}/w]$ , где  $o_p^b = v_1(x)(T_p)$ ,  $o_p^{c1} = v_1(y)(T_p)$ ,  $o_p^{c2} = v_1(z)(T_p)$ ,  $o_a^{c3} = v(w)(T_a)$ , теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(z)(\underline{T})$  определена на ней, является единственной и есть теория  $T_p: v_1(z)(T_p) = o_p^{c2}$ . Также теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(w)(\underline{T})$  определена на ней, является единственной и есть теория  $T_a: v_1(w)(T_a) = o_a^{c3}$ . Следовательно,  $T' = T_p$ ,  $T'' = T_a$ .

Пусть  $v_6 = v_1[o_a^{c2}/z]$ ,  $o_a^{c2} = v_6(z)(T_a)$ . Как мы видели выше, единственная теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(z)$  определена на ней, есть теория  $T_p: v_1(y)(T_p) = o_p^{c2}$ . Также единственная теория из  $M_1$ , такая, что функция  $v_1(w)$  определена на ней, есть теория  $T_a: v_1(w)(T_a) = o_a^{c3}$ . Тогда требование из (22)  $v_6(z)(T_a) \approx v_1(z)(T')$  в  $M_1$  выполнено, поскольку  $v_6(z)(T_a) = o_a^{c2}$ ,  $v_1(z)(T') = v_1(z)(T_p) = o_p^{c2}$ , и в  $M_1$  (совпадающей в этом с  $M$ )  $o_a^{c2} \approx o_p^{c2}$ . Требование из (22)  $v_6(w)(T_a) \approx v_1(w)(T'')$  в  $M_1$  тоже выполнено, поскольку  $v_6(w)(T_a) = o_a^{c3}$ ,  $v_1(w)(T'') = v_1(w)(T_a) = o_a^{c3}$ , и в  $M_1$  (совпадающей в этом с  $M$ )  $o_a^{c3} \approx o_a^{c3}$ .

В силу того, что, как мы получили,  $v_6(z)(T_a) \approx v_1(z)(T')$  и  $v_6(w)(T_a) \approx v_1(w)(T'')$  в  $M_1$ , и в соответствии с УИ 2, мы можем записать: (22) тттк

$$(23) \quad v_6(z)(T_a)(i_a) \text{ определён, } v_6(w)(T_a)(i_a) \text{ определён} \\ \text{и } \langle v_6(z)(T_a)(i_a), v_6(w)(T_a)(i_a) \rangle \in v(U^2)(i_a) \text{ в } M_6.$$

$v_6(z)(T_a)(i_a) = o_a^{c2}(i_a) = \delta_a^{c2}$ ,  $v_6(w)(T_a)(i_a) = o_a^{c3}(i_a) = \delta_a^{c3}$ ,  $v(U^2)(i_a) = \{\langle \delta_a^{c2}, \delta_a^{c3} \rangle\}$  в  $M_6$ . Поскольку  $\langle \delta_a^{c2}, \delta_a^{c3} \rangle \in \{\langle \delta_a^{c2}, \delta_a^{c3} \rangle\}$ , (23) истинно. Значит, мы убедились в истинности  $V[M[v_1], T_h, i_h, \text{BEL}_p B^2(y, z)] = 1$ .

Из истинности всех пяти конъюнктов из (10) следует истинность (8). Следовательно, мы показали, что формула (7') истинна в  $M$  на  $T_h$  и  $i_h$ .

## Дополнительные типы значений

Для того, чтобы раскрыть возможности, предоставляемые моделью  $M$  для разрешения споров о методологии истории философии, введём ещё несколько понятий, не входящих в структуру модели  $M$  и не требующихся для её построения, но, напротив, получаемых с помощью этой структуры.

$O^o$  есть множество, состоящее из множеств, таких, что каждое из этих множеств является каким-либо подмножеством  $O$  (включая само  $O$ ), таким, что для любых двух объектов  $o_1$  и  $o_2$  из любого такого подмножества  $O$  либо  $o_1 \prec o_2$ , либо  $o_2 \prec o_1$ . В соответствии с УЗМ 8,  $\prec$  есть бинарное отношение строгого частичного порядка (транзитивное, антирефлексивное, антисимметричное), так что множества, входящие в  $O^o$ , являются частично упорядоченными множествами (posets). Также, УЗМ 8, отношение  $\prec$  может и не связывать никаких объектов из  $O$  вообще, так что  $O^o$  может быть пустым множеством. Каждое упорядоченное множество  $S^o$  из  $O^o$  имеет следующее свойство:

$S^o$  образовано объектом  $o_{min}$  и, кроме того, всеми такими объектами (и только ими), что  $o_{min} \prec o$ , где  $o_{min}$  — некоторый (единственный или нет) *минимальный элемент* множества  $S^o$ , причем в  $M$  имеется такой терм  $t$  и такая теория  $T$ , что  $o_{min} = v(t)(T)$ ; объект  $o_{min}$  является *минимальным элементом* множества  $S^o$  ттк для любого элемента  $o$  множества  $S^o$   $o_{min} \prec o$ ; у множества  $S^o$  может быть один или несколько минимальных элементов.

Функция  $v^d$  есть частичная функция *производной валюации*, такая, что каждому, некоторым или ни одному терму  $t$  из языка  $L_1$  (поскольку каждая правильно построенная формула трактуется как индивидуальная константа, сказанное о терме  $t$  относится также и к формуле  $\Phi$ ) частичная функция  $v^d(t)$  назначает частичную функцию  $v^d(t)(\underline{T})$  от  $\theta$  к множеству всех подмножеств множества  $O^o$ .

Частичную функцию  $v^d(t)(\underline{T})$  мы будем называть *производным супер-значением* терма  $t$  в модели  $M$ .

Значение частичной функции  $v^d(t)(\underline{T})$  на теории  $T$  мы будем называть *производным значением терма  $t$  на теории  $T$*  в модели  $M$ . Значение функции  $v^d(t)(\underline{T})$  на теории  $T$  — т. е.  $v^d(t)(T)$  — есть упорядоченное множество  $D_T^t$  из множества  $O^o$ , такое, что единственным минимальным элементом частично упорядоченного множества  $D_T^t$  является объект  $v(t)(T)$ , и  $D_T^t$  является *максимальным частично упорядоченным множеством с минимальным элементом  $v(t)(T)$* . Частично упорядоченное множество  $S^o$  из  $O^o$  называется *максимальным частично упорядоченным множеством с минимальным элементом  $o_{min}$*  ттк в  $O^o$  нет такого частично упорядоченного множества  $S^{o'}$  с минимальным элементом  $o_{min}$  такого, что в  $S^{o'}$  присутствует объект  $o$ , не присутствующий в  $S^o$ .

Таким образом, нет необходимости включать  $O^d$  и  $v^d$  в модель  $M$ , поскольку, если в  $M$  определено отношение  $\prec$  на  $O$ , то этого достаточно для получения  $O^d$  и  $v^d$ . Действительно, если в  $M$  определено отношение  $\prec$  на  $O$ , то определено множество частично упорядоченных множеств  $O^o$ . Если в  $M$  присутствует непустое множество частично упорядоченных множеств  $O^o$ , то мы можем однозначно определить, скажем,  $v^d(t)(\underline{T})$  на теории  $T$ , проверив, имеется ли в  $M$  частично упорядоченное множество с минимальным элементом  $v(t)(T)$ . Проверка состоит в следующем: если это частично упорядоченное множество отсутствует, то  $v^d(t)(\underline{T})$  не определена на теории  $T$ ; если же оно присутствует, то производное значение терма  $t$  на теории  $T$  в модели  $M$  есть  $v^d(t)(T)$ . Это значит, что для любого терма  $t$  из  $L_1$  опосредованное супер-значение терма  $t$  в модели  $M$  однозначно определено в  $M$ ,

а также для любого термина  $t$  из  $L_1$ , для любой теории  $T$  из  $M$  производное значение термина  $t$  на теории  $T$  в модели  $M$  также однозначно определено в  $M$ .

По аналогии с частичной функцией  $v^d$ , вводится частичная функция  $v^g$ .

Функция  $v^g$  есть частичная функция *генеалогической валюации*, такая, что каждому, некоторым или ни одному терму  $t$  из языка  $L_1$  частичная функция  $v^g(t)$  назначает частичную функцию  $v^g(t)(T)$  от  $\theta$  к множеству всех подмножеств множества  $O^o$ .

Частичную функцию  $v^g(t)(T)$  мы будем называть *генеалогическим супер-значением* термина  $t$  в модели  $M$ .

Значение частичной функции  $v^g(t)(T)$  на теории  $T$  мы будем называть *генеалогическим значением термина  $t$  на теории  $T$*  в модели  $M$ . Значение функции  $v^g(t)(T)$  на теории  $T$  — т. е.  $v^g(t)(T)$  — есть частично упорядоченное множество  $GtT$  из множества  $O^o$ , такое, что единственным максимальным элементом  $o_{max}$  частично упорядоченного множества  $G_T^t$  является объект  $v(t)(T)$ , и  $G_T^t$  является *максимальным частично упорядоченным с максимальным элементом  $o_{max}$* . Объект  $o_{max}$  является *максимальным элементом* частично упорядоченного множества  $S^o$  ттк для любого элемента  $o$  частично упорядоченного множества  $S^o$   $o \prec o_{max}$ . Частично упорядоченное множество  $S^o$  из  $O^o$  называется *максимальным частично упорядоченным множеством с максимальным элементом  $o_{max}$*  ттк в  $O^o$  нет такого частично упорядоченного множества  $S^{o'}$  с максимальным элементом  $o_{max}$ , что в  $S^{o'}$  присутствует объект  $o$ , не присутствующий в  $S^o$ .

Как и в случае с частичной функцией  $v^d$ , и с множествами вида  $D_T^t$ , нет необходимости включать  $G_T^t$  и  $v^g$  в модель  $M$ , поскольку, если в  $M$  определено отношение  $\prec$  на  $O$ , то этого достаточно для получения множеств  $G_T^t$  и частичной функции  $v^g$ .

Частичные функции  $v^g$  и  $v^d$  можно понимать как отражающие последовательные этапы в деятельности историка философии, строящего свою модель теорий, выдвинутых философами. Сначала историк философии исследует *генеалогию* объектов, обозначаемых терминами, используемыми исследуемым им философом в собственной теории этого философа. Для этого используется функция  $v^g$ . При этом генеалогию имеют только объекты, обозначаемые пропозициональными константами. В нашем примере объектом теории Аристотеля является аргумент Платона об отдельности красоты, к каковому аргументу Аристотель высказывает свое отрицательное отношение. Рассматриваемый здесь тип значения отражает интуицию: чтобы понять аргумент, необходимо понять, о каких объектах в нем идет

речь. В нашем примере, чтобы понять аргумент Платона в пользу отдельности красоты, которому возражает Аристотель, необходимо наделить значением отстаиваемое в этом аргументе предложение «красота отдельна», а для этого нужно наделить значением термин «красота». Таким образом,  $v^g(c_2)(T_a) = \{o_p^b, o_p^{c1}, o_a^{c2} \mid o_p^b \prec o_p^{c1}, o_p^{c1} \prec o_a^{c2}, o_p^b \prec o_a^{c2}\}$ .

Только после этого историк философии может приступить к оценке роли, которую объекты из теории, например, Платона играют в генеалогии объектов других теорий, вплоть до современных, таких, что эти объекты из других теорий являются *производными* от объектов из теории Платона. В нашем примере имеется один производный от значения «красоты» из теории Платона объект в теории Платона, ещё один объект в теории Платона, производный от последнего, и один — в теории Аристотеля. Для этого используется функция  $v^d$ . Таким образом,  $v^d(b)(T_p) = \{o_p^b, o_p^{c1}, o_p^{c2}, o_a^{c2} \mid o_p^b \prec o_p^{c1}, o_p^{c1} \prec o_p^{c2}, o_p^{c1} \prec o_a^{c2}, o_p^b \prec o_p^{c2}, o_p^b \prec o_a^{c2}\}$ .

Определяемое с помощью  $v^g$  генеалогическое значение термина  $t$  на теории  $T$  — т. е.  $v^g(t)(T)$  — есть частично упорядоченное множество из объектов, нечто подобное «древу Порфирия», ветви которого, растущие снизу вверх, от минимальных объектов (которых может быть несколько) к единственному максимальному, достигают объекта  $v(t)(T)$  как максимального объекта. Таким образом,  $v^g(t)(T)$  раскрывает генеалогию, родословную объекта  $v(t)(T)$ , историю порождения этого объекта, или, точнее, историю конструирования этого объекта создателем модели  $M$ . Можно сказать, что в  $v^g(t)(T)$  отражена прошлая история объекта  $v(t)(T)$ :

... для подлинной истории философии, которая принимает требования истории и философии всерьез, генеалогический подход, как кажется, является наиболее плодотворным путем, который следует пройти<sup>1</sup>.

Конечно, у нас речь идет не об объективной истории, а о некоторой альтернативной истории этого объекта, об истории, которую конструирует создатель модели  $M$ . И, разумеется, такое значение необходимо для деятельности даже аналитических философов:

Взгляд на аналитическую философию как на располагающую «позиции» внутри логического пространства поднимает вопрос о том, откуда эти «позиции» появились. «История темы» является частью ответа<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>Vermeir K. *Philosophy and Genealogy*. P. 69.

<sup>2</sup>Sorell T. *On Saying No to History of Philosophy*. P. 59.

Тезис о необходимости истории философии для современного философствования разделяют также и некоторые историки философии, не склонные к аналитическому стилю. Например, по Иву Шарлю Зарке, присоединяющегося в этом к Эмилю Бутру, либо философия черпает свою жизнь из источника истории философии, либо не существует<sup>1</sup>, поскольку философии

для того, чтобы существовать как оригинальной науке, необходимо признать свою внутреннюю связь с историей философии<sup>2</sup>.

Определяемое с помощью  $v^d$  производное значение термина  $t$  на теории  $T$  — т. е.  $v^d(t)(T)$  — есть значение, в некотором смысле обратное к  $v^g(t)(T)$ , поскольку  $v^d(t)(T)$  имеет дело не с предшествующими  $v(t)(T)$  объектами, а с объектами, следующими после  $v(t)(T)$ , не с генеалогией или родословной объекта  $v(t)(T)$ , а с производными от него объектами, не с его прошлым, а с его будущим, с последующим использованием объекта  $v(t)(T)$ , о котором философ, придерживавшийся теории  $T$ , и не подозревал. Таким образом, генеалогическое значение и производное значение термина  $t$  на теории  $T$  в некотором смысле зеркальны. Определяемое с помощью  $v^d$  производное значение термина  $t$  на теории  $T$  — т. е.  $v^d(t)(T)$  — есть частично упорядоченное множество из объектов, нечто вроде «древа Порфирия», все ветви которого растут снизу вверх, от единственного минимального объекта  $v(t)(T)$  к максимальным (которых может быть несколько). Иначе говоря, минимальным элементом частично упорядоченного множества  $v^d(t)(T)$  является объект  $v(t)(T)$ . Таким образом,  $v^d(t)(T)$  раскрывает процесс порождения объектом  $v(t)(T)$  производных от него объектов, так сказать, историю объекта  $v(t)(T)$  в будущем, или, точнее, историю будущего конструирования объектов, производных от  $v(t)(T)$ , создателем модели  $M$ . Также можно сказать, что  $v^d(t)(T)$  раскрывает генеалогию или родословную — вплоть до  $v(t)(T)$  — объектов теорий, следующих после  $T$ , если эти объекты имеют  $v(t)(T)$  в качестве своего предка, или являются производными от  $v(t)(T)$ .

Использование производного значения термина  $t$  на теории  $T$  позволяет отразить интуицию многих аналитических философов, что значение позиции философа определяется его ролью в дискуссиях между противниками и сторонниками этой позиции. Например, Дагфинн Фоллесдал пишет:

<sup>1</sup>Zarka Y. Ch. *The Ideology of Context*. P. 153.

<sup>2</sup>*Ibid.*

Аналитический философ, который представляет и оценивает философскую позицию, задается вопросом: какие основания имеются для принятия или отклонения этой позиции? Этот вопрос делает необходимым исследование того, что следует из рассматриваемой позиции... . Каким образом можно усилить или показать несостоятельность этой позиции? Это имеется в виду, когда спрашивают: какое именно значение имеет эта позиция?<sup>1</sup>.

Разведение генеалогического и производного значений термов на теории помогает прекратить некоторые дискуссии между апроприационистами и контекстуалистами. Действительно, многие дискуссии вызваны попыткой ответить на альтернативный вопрос: что следует считать значением термина (или предложения) для теории древнего философа — *генеалогию* объекта (или предложения) для теории древнего философа — *генеалогию* объекта, обозначенного в этой теории этим термином (контекстуалисты), *либо* участие объекта, обозначенного этим термином, в *произведении* других объектов, о которых велись философские дискуссии, со времени введения этого термина этим древним философом и до наших дней (апроприационисты)? С точки зрения описываемого здесь подхода, это ложная альтернатива. И первое, и второе являются вполне легитимными значениями, хотя и значениями различных типов, используемыми на различных этапах построения модели, предлагающей интерпретацию убеждений древних и не очень философов.

Наш «примирительный» подход отражает интенции многих историков философии, полагающих, что в работе историка философии деятельность по выяснению того, как философ минувшей эпохи пришел к своим убеждениям должна сочетаться с деятельностью философа, оценивающего качество аргументации рассматриваемого философа, значимость его взглядов для современности, а значит, и возможность их использования современными философами. В качестве примера приведем точку зрения Энтони Кенни, полагающего, что история философии может изучаться как ради истории, так и ради философии:

Мы можем читать философов других эпох либо для того, чтобы решить «вечные» философские проблемы, либо для того, чтобы более полно погрузиться в интеллектуальный мир прошедшей эпохи. Но каким бы ни был мотив, историк философии не может не быть и философом, и историком. ... Историческая задача сама по себе заставляет историков философии пересказывать мнения своих клиентов,

---

<sup>1</sup>Føllesdall D. Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It? // Rise of Analytic Philosophy / H.-J. Glock, ed. Oxford: Blackwell, 1997. P. 7–8.

для того, чтобы предложить основания, почему прошлые мыслители придерживались своих мнений, чтобы предполагать предпосылки, оставшиеся неявными в их аргументах, и чтобы оценить согласованность и убедительность тех выводов, которые эти мыслители сделали. Но предоставление оснований для философских заключений, обнаружение скрытых предпосылок в философских аргументах и логическая оценка философских умозаключений сами являются полноценными философскими занятиями. Следовательно, любая серьезная история философии сама по себе должна быть упражнением как в истории, так и в философии<sup>1</sup>.

Далее Э. Кенни заимствует пример из М. Фреде<sup>2</sup>, где рассматривается условный античный философ, Архайос, придерживающийся определенного философского взгляда *p*. По Э. Кенни, мы можем рассматривать *p* двумя способами:

1. Можно рассматривать *p* как философский взгляд, интересоваться, истинен он или нет, какие имеются основания для его принятия и какие он имеет следствия.
2. Можно интересоваться тем фактом, что *p* принадлежит именно Архайосу, в тех обстоятельствах, в которых Архайос находился, и объяснять это тем способом, которым объясняют исторические факты<sup>3</sup>.

Таким образом, предпринятое нами выделение нескольких типов значений лексических единиц в философских текстах соответствует намерению Э. Кенни и формально показывает, что оба подхода совместимы — в том смысле, что построение модели *M* является деятельностью по разделению лексических единиц философского текста как «историцистским значением» (генеалогическим значением), так и «апроприационистским или собственно философским значением» (производным значением).

Аккуратное разведение всех описанных выше типов значений и признание легитимности каждого из них может помочь прекратить дискуссии, вызванные тем, что один тип смешивается с другим, безосновательно предполагается, что тип значения может быть только один, или что использоваться значение может только одним способом — например, для определения ментальной системы убеждений философа, того, во что он верил «на самом деле». В описываемом нами сейчас подходе нет претензий

---

<sup>1</sup>Kenny A. *The Philosopher's History...* P. 20.

<sup>2</sup>Frede M. *Essays in Ancient Philosophy*. P. xi.

<sup>3</sup>Kenny A. *The Philosopher's History...* P. 20.

на доступ историка философии к тому, что древний философ думал «на самом деле». Наличие у историка философии такого доступа всегда может быть поставлено под сомнение, ведь даже будь у нас есть очень точное и ясное изложение его мысли, это не гарантирует нам, что философ пытался выразить именно то содержание, которое ему приписывает историк философии, поскольку нет универсальной процедуры установления значений употребляемых философом слов.

Историк философии — если пытаться описать его действия с формальной стороны — является лишь создателем модели  $M$ , в которой моделируются убеждения философов — посредством задания теорий этих философов, объектов, возможных и/или необходимых в этих теориях, и других технических средств. Убеждения философов релятивизированы к модели  $M$ , сконструированной историком философии, изучающим этих философов.

Относительно модели  $M$ , собственные убеждения философа моделируются посредством интенционала термина на теории  $T$  этого философа, т. е. посредством объекта из теории  $T$ , и других средств. Этот тип значения недостаточен, если мы, например, хотим построить модель эстетических теорий всех античных философов, а не только Аристотеля. В этом случае нам необходим не интенционал термина «красота» на теории  $T$ , а суперинтенционал термина «красота». Значение термина, таким образом, есть инструмент для достижения поставленной интерпретатором текста цели, средство для предоставления интерпретатору того, что он хочет знать, и такие инструменты могут быть разными для разных целей. Генеалогическое значение и производное значение также служат разным целям. Первое служит для раскрытия генеалогии объектов философа, а второе — для раскрытия его вклада в конструирование объектов последующих дискуссий.

## Заключение

Доказательство истинности (7') в  $M$  на  $T_h$  и  $i_h$  позволяет ответить на вопрос: *в каком смысле различие объектов различных из систем убеждений античных и современных философов не препятствует использованию объектов античных философов в современных дискуссиях?* Мы ответили на этот вопрос посредством построения синтаксиса и семантики языка  $L_1$ , восходящих к статье Эдельберга<sup>1</sup>. Если имеется способ перевода предло-

---

<sup>1</sup>Edelberg W. *A Perspectivalist Semantics...* P. 320–325.

жений с языков философских текстов на язык  $L_1$ , и если задана модель  $M$  для языка  $L_1$ , то тем самым задано несколько различных типов значений термов и переменных языка  $L_1$ .

Мы определили несколько типов таких значений. Тем самым мы ответили на вопрос: *что является значением предложения и термина из философского текста?* То, что таких типов несколько, показывает, что интерпретация текста античного философа не сводится к назначению лексическим единицам текста объектов из теории этого античного философа, но, помимо этого, состоит в назначении им объектов, которые могут присутствовать в теориях современных философов и историков философии, а также частично упорядоченных множеств, некоторые объекты из которых могут содержаться в убеждениях современных философов и историков философии.

Мы показали, что объекты из убеждений античного философа *могут использоваться* в убеждениях современного философа или историка философии, но не непосредственно, а опосредованно, так что не происходит приписывания античному философу модернизированных концепций, которых он не придерживался и не мог придерживаться — в чем историцисты и контекстуалисты обвиняют апроприационистов, сторонников «рациональной реконструкции» и «проблемно-ориентированного подхода». А именно, в современных рассуждениях могут использоваться близнецы объектов античного философа, или объекты, производные от его объектов. Признание допустимости нескольких типов значений для лексических единиц из текста античного философа позволяет говорить о том, что значение этих единиц может включать в себя объекты из убеждений современных философов, так что значением в данном случае является объекты современных дискуссий. Таким образом, *мы показали, при каких условиях можно говорить о наличии аналога объекта из убеждений одного философа в убеждениях другого философа* и как такие аналоги могут использоваться в работе историка философии и современного философа, показали, в каком смысле и при каких условиях мы действительно *способны высказывать осмысленные сообщения об убеждениях древних*. Таким образом, мы показали способ использования современных философских инструментов,

подходов, концептов и концепций для наделения некоторым типом значения текста античного философа. Иначе говоря, *мы показали, что (ИТ) совместимо с (АТ)*<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Настоящее исследование не могло бы состояться без неоценимой помощи и поддержки Евгения Васильевича Борисова, профессора Философского факультета Томского государственного университета, потратившего много времени и усилий для объяснения автору семантики В. Эдельберга. Разумеется, за все ошибки и недочеты несет ответственность только автор настоящего раздела.



## Математические методы в гуманитарных науках

---

### §2.1. Структурализм и конструктивизм в гуманитарных науках и математике (О. А. Доманов)

Всякая научная дисциплина — включая, конечно, гуманитарные науки — родственна математике уже потому, что является теоретической и выражает свои теории в более или менее определенных понятиях. Однако возможность применения математики в гуманитарных науках (в которые мы в данном тексте включаем и социальные, хотя нас, как философов, интересует прежде всего философия) скорее рассматривается как ограниченная, вплоть до отрицания этой возможности как таковой. Есть, однако, два аспекта, которые позволяют предположить, что математика может применяться в этих науках гораздо более широко, чем в настоящее время. Этими аспектами являются сходные тенденции, которые мы можем обнаружить как в том, так и в другом случае. Их можно называть и квалифицировать по-разному, но мы будем называть эти тенденции структурализмом и конструктивизмом.

Применение структурных методов в гуманитарных науках уже имеет свою историю. Структурализм появляется в начале XX в. в социальных науках (Э. Дюркгейм, функционализм и пр.) и лингвистике (Ф. де Соссюр). В 40-х годах 20 века К. Леви-Стросс и затем Ж. Лакан переносят его методы на антропологию и психоанализ; В результате. возникают структурная антропология и структурный психоанализ. Перенос считался настолько успешным, что произошло быстрое расширение его на другие науки, так

что структурный метод начинает рассматриваться как собственный метод гуманитарных наук в противовес «исчисляющим» методам естественных наук и феноменологическому методу, распространенному в эти годы во Франции. Однако, несмотря на придаваемое ему значение и широкое использование, этому методу не доставало методологической обоснованности. Было дано множество различных определений структуры, некоторые из которых скорее имеют историческое значение (например, определение через бинарные оппозиции). В результате, оказывается невозможным говорить о едином структурном методе, в чем признается, например, Ролан Барт:

Что такое структурализм? Это не школа и даже не течение (во всяком случае, пока), поскольку большинство авторов, обычно объединяемых этим термином, совершенно не чувствуют себя связанными между собой ни общностью доктрины, ни общностью борьбы. В лучшем случае дело идет о словоупотреблении.<sup>1</sup>

В то же время, вероятно, лучшее определение структуры мы находим в математике. Группа известных математиков, писавших под коллективным псевдонимом Никола Бурбаки, определяют структуру как систему отношений между элементами неспецифицированной природы. Соответственно, структурализм занимается свойствами объектов, связанными с их отношением с другими объектами вне зависимости от их «внутренней природы». Для математики понятие структуры оказывается одним из важнейших; настолько, что один из видных представителей структуралистского направления в философии математики предлагает следующее определение:

Под структурализмом я понимаю общий философский подход к математике, основное кредо которого состоит в том, что математика изучает структуры и что математические объекты суть не что иное, как места в этих структурах.<sup>2</sup>

Важнейшим понятием при этом оказывается понятие изоморфизма: изоморфны объекты, имеющие одну и ту же структуру. Для структурализма такие объекты оказываются неразличимыми, и это можно считать его определяющим тезисом: изоморфные объекты идентичны. Изоморфизм и равенство структур взаимно определяют.

<sup>1</sup>Барт Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика : пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М. : Прогресс, 1989. С. 253.

<sup>2</sup>Resnik M. Structural Relativity // *Philosophia Mathematica* (III). 1996. Vol. 4, no. 2. P. 83.

В современной математике структурализм, на наш взгляд, наиболее явно выражен в теории категорий и теории типов<sup>1</sup>. В определенном смысле их можно считать формализациями самой идеи структуры. В *теории категорий* категория представляет собой набор объектов, рассматриваемых как бесструктурные и связанных тем, что обычно называется морфизмами или стрелками. При этом вся структура задается исключительно морфизмами, понятия *определяются* на основе отношений объектов с другими объектами и их трансформаций (то есть отношений к возможным объектам). Например, в структурной теории множеств ETCS (элементарная теория категории множеств, совпадающая с названием статьи У. Ловера<sup>2</sup>), в которой объектами служат множества, а морфизмами — обыкновенные функции, пустое множество определяется как объект, имеющий единственный морфизм во все другие объекты, подмножество — как мономорфизм, то есть морфизм определенного рода и т. д. Сами объекты категории тоже в определенном смысле зависимы от морфизмов. В духе структурализма, мы можем говорить, что эквивалентные или изоморфные категории идентичны, вне зависимости от «внутренней структуры» их объектов.

Аналогичным образом, в *теории типов* структура задается операциями над типами и операциями формирования типов. Свойства системы зависят от них, а не от «внутреннего строения» объектов. При этом оказывается, что имеется тесная связь между теорией категорий и теорией типов. Имея категорию, мы можем построить теоретико-типовую систему, полагая каждый объект категории типом, а морфизм — функциональным типом. И обратно, имея теорию типов, мы можем построить категорию, в которой объектами выступают типы, а морфизмами — функциональные типы. В этом смысле, теория типов оказывается языком теории категорий, а категории — интерпретацией теории типов.

---

<sup>1</sup>Как теория категорий, так и теория типов претендуют в настоящее время на статус языка оснований математики, вытесняя традиционно используемую в этом качестве теорию множеств. Подробнее об основаниях математики как теории множеств и теории типов см.: Ламберов Л. Д. Основания математики: теория множеств vs. теории типов // *Философия науки*. 2017. № 1 (72). С. 41–60, а также: Drossos C. A. *Sets, Categories and Structuralism // What is Category Theory?* / ed. by G. Sica. Monza Italy : Polimetrica, 2006. P. 95–126. (*Advanced studies in mathematics and logic*; 3); McLarty C. *Exploring Categorical Structuralism // Philosophia Mathematica*. 2004. Vol. 12, no. 3. P. 37–53.

<sup>2</sup>Lawvere F. W. *An Elementary Theory of the Category of Sets // Proceedings of the National Academy of Science of the U.S.A.* 1965. Vol. 52. P. 1506–1511.

Хорошо известны проблемы кодирования математических понятий в теории множеств, см., например, классический текст Бенасеррафа<sup>1</sup> о кодировании арифметики. Причины проблем состоят в том, что кодируя арифметику множествами мы привносим в нее понятия, характерные для множеств, но отсутствующие и бессмысленные в арифметике. Например, мы можем задавать вопросы о принадлежности одних чисел другим, которые в арифметике не могут быть даже сформулированы. А кроме того, эти вопросы будут иметь разные ответы для разных методов кодирования. Теория категорий позволяет естественным образом разрешить подобные проблемы. Действительно, в случае арифметики, например, в подходящих категориях возможно определить объект натуральных чисел (NNO), который обладает в точности свойствами, необходимыми для формулировки аксиом Пеано, и не позволяет бессмысленные в контексте арифметики вопросы и утверждения<sup>2</sup>. При этом язык теории категорий претендует на то, чтобы быть универсальным языком математики, что добавляет аргументов в пользу того, чтобы считать объектом математики прежде всего структуры.

Таким образом, математика оказывается в родстве с гуманитарными науками в отношении своего метода, что позволяет надеяться на их более тесное сотрудничество, чем то, что мы видим в настоящее время. Это методологическое сходство, разумеется, было замечено достаточно рано. Уже Леви-Стросс прямо связывает структурный метод с математикой. Математик Андре Вейл написал приложение к первой части «Структуры родства» Леви-Стросса, в котором описывает ее теоретико-групповую интерпретацию<sup>3</sup>.

Однако, несмотря на это сходство, математика используется в гуманитарных науках достаточно ограниченно. Во многом, это объясняется тем, что математизация часто понимается как сведение к числам, измерениям, количественным показателям. Даже если речь идет не о числах, а о других — например, алгебраических или геометрических — структурах, мы все равно сталкиваемся с проблемой, описываемой Бенасеррафом, —

<sup>1</sup>Benacerraf P. What Numbers Could Not be // The Philosophical Review. 1965. Jan. Vol. 74, no. 1. P. 47–73.

<sup>2</sup>См. подробнее: McLarty C. Numbers Can be Just What They Have to // *Noûs*. 1993. Vol. 27, no. 4. P. 487–498. JSTOR: [2215789](https://www.jstor.org/stable/2215789).

<sup>3</sup>Из более современных примеров см. об алгебраическом подходе к описанию канонической формулы мифа: Morava J. Une interprétation mathématique de la formule canonique de Claude Lévi-Strauss // *Cahiers de l'Herne*. 2004. No. 82. P. 216–218; Morava J. On the Canonical Formula of C. Lévi-Strauss. 2003. arXiv: [math/0306174v2](https://arxiv.org/abs/math/0306174v2).

кодирование теорий в терминах уже готовых математических структур, таких как множество, привносит свойства этих структур, часто совершенно чуждые кодируемой области. В этом отношении, подходы, подобные теории категорий, обладают тем преимуществом, что позволяют строить математические (то есть структурные) теории, исходя из отношений, присутствующих в самом предмете, а не привнесенных из областей, в которых они были изначально исторически разработаны (таких как геометрия или теория множеств). Это, если можно так выразиться, «прямая» формализация без «лишних» сущностей.

Можно было бы возразить, что теория категорий сама является математической теорией, поэтому кодирование в ее терминах не свободно от описанных выше проблем — просто вместо свойств множеств мы теперь привносим свойства категорий. Однако, если теория категорий действительно является не более, чем формализацией идеи структуры, то ситуация здесь существенно отличается. Все, что «привносится» понятием категории, уже содержится в гуманитарных науках, поскольку они структурны, поскольку идея структуры уже является их частью. Вопрос состоит лишь в том, обладает ли теория категорий (и теория типов) достаточным уровнем абстракции, чтобы схватывать идею структуры как таковую. Вообще говоря, этот вопрос открыт. Мартин-Лёф, один из создателей современной теории типов, осторожно относился к применению этой теории в лингвистике на том основании, что изначально теория типов (добавим, как и теория категорий) была построена в ориентации на математику, ее нужды и понятия. Вопрос, однако, не только в том, являются ли соответствующие операции, такие как применение функции или образование пары, достаточными для описания операций, необходимых для гуманитарных дисциплин. Даже если потребуются другие операции, это не обязательно выводит нас за пределы теории типов как таковой. Вопрос в том, может ли она и в этом случае служить моделью и методологическим образцом. Таким образом, вопрос остается открытым, хотя, если говорить конкретно о лингвистике, то теория типов применяется в ней широко и успешно.<sup>1</sup>

Таким образом, мы можем надеяться, что с теорией категорий и теорией типов мы имеем новое, обогащенное и уточненное понятие структуры, применение которого к гуманитарным наукам способно привести к интересным результатам.

---

<sup>1</sup>См., например, *Modern Perspectives in Type-Theoretical Semantics* / ed. by S. Chatzikyriakidis, Z. Luo. 1st ed. Springer International Publishing, 2017. 296 p. (Studies in Linguistics and Philosophy 98).

Рассмотрим в качестве примера экспликацию гегелевского понятия единства противоположностей Уильямом Ловером. Ловер<sup>1</sup> использует для этого понятие сопряженных функторов, которые можно рассматривать как обобщение понятия обратных или дуальных функторов и, соответственно, изоморфизма — так сказать, «минимальная степень» изоморфизма в ситуации, когда настоящий изоморфизм невозможен. Мы имеем при этом сопряженные тройки функторов, состоящие из двух параллельных функторов  $F, G: C \rightarrow D$  и сопряженного им (соответственно, слева и справа) функтора  $U: D \rightarrow C$ . Во многих случаях  $F$  и  $G$  можно интерпретировать как «противоположные» понятия, и тогда  $U$  схватывает их единство: они оказываются «обратными» к одному и тому же функтору. Рассмотрим в качестве простого примера функтор  $U: C \rightarrow 1$  из произвольной категории  $C$  в категорию, состоящую из единственного объекта  $*$  и единственного (тождественного) морфизма. Этот функтор имеет левый сопряженный  $L$  тогда и только тогда, когда  $C$  имеет конечный объект, причем  $L(*)$  равно этому объекту, и имеет правый сопряженный  $R$  тогда и только тогда, когда  $C$  имеет начальный объект, причем  $R(*)$  совпадает с этим объектом. Таким образом, начальный и конечный объект оказываются «едини», поскольку появляются как результаты функторов, «обратных» к одному и тому же функтору. Более сложный пример мы найдем в понятии логических кванторов. Ловер обобщает эти понятия, но для обычного случая достаточно рассмотреть функтор проекции  $\pi: Y \times X \rightarrow Y$  (для подходящих категорий). Он порождает функтор обратного образа между множествами степени  $P(X) \rightarrow P(Y \times X)$ . Ловер показывает<sup>2</sup>, что квантор существования можно построить как левый, а всеобщности — как правый функторы к нему. Аналогичным образом, он предлагает формализации для «единства противоположностей» модальностей, дискретности и непрерывности и пр. и, наконец, для понятий гегелевской диалектики<sup>3</sup>.

Способ формализации не является безобидным, он связан с метафизикой. По замечанию Рассела, метафизика Лейбница (а также Спинозы, Гегеля и др.) происходит из ложного предположения о субъектно-предикатной форме предложений: «Понятие субстанции, являющееся основополагаю-

<sup>1</sup>Lawvere F. W. Unity and Identity of Opposites in Calculus and Physics // Applied Categorical Structures. 1996. Vol. 4, no. 2. P. 167–174.

<sup>2</sup>Lawvere F. W. Adjointness in Foundations // Dialectica. 1969. Vol. 23. P. 292.

<sup>3</sup>Lawvere F. W. Some Thoughts on the Future of Category Theory // Category Theory : Proceedings of the International Conference held in Como, Italy, July 22–28, 1990 / ed. by A. Carboni, M. Pedicchio, G. Rosolini. Berlin Heidelberg : Springer, 1991. P. 1–13. (Lecture Notes in Mathematics; 1488); см. подробнее следующий раздел.

щим в философии Декарта, Спинозы и Лейбница, выводимо из логических категорий субъекта и предиката»<sup>1</sup>. Более того, согласно Расселу, гегелевское понятие единства противоположностей является результатом логической ошибки: «Это пример того, как [...] грандиозные и внушительные системы философии строятся на глупом и тривиальном смешении»<sup>2</sup>. Не вдаваясь в анализ корректности этого конкретного аргумента Рассела, заметим, что, если мы имеем в распоряжении логические средства, которыми он не обладал, это понятие может оказаться не столь «глупым и тривиальным». Настолько, что можно присоединиться к надежде Ловера на плодотворное взаимодействие диалектической философии и математики:

Диалектическая философия, разработанная 150 лет назад Гегелем, Шлейермахером, Грассманом, Марксом и другими, может дать нам существенные прозрения, полезные для изучения и развития математики, тогда как категорная точность способна рассеять некоторую загадочность этой философии.<sup>3</sup>

Другой аспект, позволяющий предположить возможность более широкого применения математики в социо-гуманитарной сфере — это конструктивизм. Это другая важная тенденция в современной математике, наряду со структурализмом, которая тесно связана с гуманитарными и социальными науками. Речь здесь не идет о социальном и культурном конструктивизме, т. е. о конструировании знания или о представлении мира как «конструкции» и пр. В математике конструктивизм является философской позицией, согласно которой доказательство существования объекта или истинности утверждения должно проводиться путем построения — то есть конструирования — этого объекта или доказательства утверждения. Истинность, таким образом, зависит от возможности конструкции и, следовательно, помимо прочего, от способностей субъекта. В математике это означает отказ от принципа исключенного третьего, но, что гораздо важнее, — переход к «доказательственной» интерпретации логики: истинно то, что может быть показано, доказано, продемонстрировано, осуществлено. Мы имеем здесь переход к иному критерию истинности, согласно которому истинность (как и ложность) должна быть доказана *позитивно*. С конструктивистской точки зрения, двойное отрицание  $\neg\neg\phi$  интерпрети-

<sup>1</sup> Рассел Б. *История западной философии*. С. 702.

<sup>2</sup> Russell B. Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. The Project Gutenberg, 2011. P. 39.

<sup>3</sup> Lawvere F. W. *Unity and Identity of Opposites in Calculus and Physics*. P. 167.

руется как «нельзя доказать, что нельзя доказать  $\varphi$ », но это означает лишь « $\varphi$  способно быть истинным» (т. е. доказанным), что не равносильно « $\varphi$  истинно».

В теории типов конструктивная тенденция выражается в принципе «пропозиция как тип», согласно которому тип можно рассматривать как пропозицию (о том, что тип «населен»), а пропозицию — как тип (доказательств этой пропозиции). Доказать истинность означает тогда построить терм (объект) определенного типа. Существует много разновидностей конструктивизма, из которых, вероятно, самым известным, хотя и не самым радикальным, является интуиционизм. Гейтинг, один из основателей интуиционизма, говоря о его применении в естественных науках, однажды заметил:

было бы преждевременно подчеркивать немногие и слабые признаки того, что он [интуиционизм] может принести какую-либо пользу в физике; по-моему, у него больше шансов принести пользу в философии, истории и социальных науках.<sup>1</sup>

Каковы основания такого утверждения? Как мы видели, конструктивизм требует и предполагает наличие субъекта, а его естественной интерпретацией является интерпретация в терминах способностей. Это «проникновение» субъекта в математику можно проследить с самого начала истории интуиционизма. Согласно Брауэру, родоначальнику интуиционизма, математика это свободное творение ума, свободная умственная деятельность. Как таковая, она, вообще говоря, не подчиняется законам, и Брауэр скептически относился к попыткам формализации ее описания. Однако это неподчинение законам имеет существенное ограничение. Действительно, логика субъекта, понятая как логика, основанная на способностях, оказывается интуиционистской логикой, это логика доказательства и конструирования. Это становится особенно прозрачным в теоретико-типовой интерпретации. В парадигме пропозиции-как-типы производные типы прямо соответствуют логическим операциям. Например, тип  $A \times B$ , интерпретируемый как декартово произведение в случае множеств, состоит из пар  $\langle a, b \rangle$ , где  $a \in A$  и  $b \in B$ . Интерпретируя  $a$  и  $b$  как доказательства, получаем, что терм типа  $A \times B$  представляет собой пару доказательства для  $A$  вместе с доказательством для  $B$ , то есть в точности соответствует логической операции конъюнкции. Аналогично, функциональный тип

<sup>1</sup>Гейтинг А. Интуиционизм. Введение / под ред., коммент. А. А. Маркова; пер. с англ. Б. А. Янковой. М. : Мир, 1965. С. 19.

соответствует импликации, дизъюнктивная сумма — дизъюнкции и т. д.<sup>1</sup>. Мы можем сделать вывод, что логика субъекта, по существу, является интуиционистской логикой. Но это относится не только к математике, а ко всякой деятельности. Мы получаем конструктивизм всякий раз, когда говорим о «свободном творении».

Разумеется, подобное понимание не является новым. Одной из самых известных интерпретаций интуиционистской логики служит так называемая интерпретация ВНК (Брауэр–Гейтинг–Колмогоров), основанная на понятиях доказательств теорем или решений проблем. Не случайно уже Брауэр, автор одного из первых вариантов конструктивистской математики, строит теорию субъекта или «идеального математика»<sup>2</sup>. Субъект оказывается неустраним из математики именно потому, что сама математика понимается как деятельность. Если подойти к проблеме со стороны философии, то одним из показательных примеров здесь может служить теория субъекта Бадью, особенно в ее категорной форме<sup>3</sup>. Бадью начинает с теории множеств и затем переходит к категорному языку теории топосов, но при этом неизменным остается наличие интуиционистской логики в его теории. Сначала она присутствует как логика, которой подчиняется форсинг, затем — как внутренняя логика топоса. Переосмысление понятия истины, которое предпринимает Бадью, также основано на по существу конструктивистских критериях: истина требует решения субъекта и верности в проведении субъективной процедуры, на нем основанной.

Каких результатов и в каких областях мы можем ожидать при таком более широком применении математики в гуманитарных науках, прежде всего в философии? Начнем с того, что категорный и теоретико-типовой подходы уже широко применяются и приводят к интересным результатам в логике, лингвистике и семантике. Другой перспективной областью приложения могла бы быть онтология, которую также можно рассматривать со структуралистской точки зрения. В этом случае математика вообще является онтологической дисциплиной, предметом которой являются не

---

<sup>1</sup>См. подробнее Martin-Löf P. An Intuitionistic Theory of Types // Twenty-five years of constructive type theory : Proceedings of a Congress held in Venice, October 1995 / ed. by G. Sambin, J. M. Smith. New York : Oxford Univ. Press, 1998. P. 127–172. (Oxford Logic Guides; 36)

<sup>2</sup>См. об этом подробнее Troelstra A. S. Principles of Intuitionism : Lectures Presented at the Summer Conference on Intuitionism and Proof Theory (1968) at Suny at Buffalo, NY. Heidelberg : Springer-Verlag, 1969. (Lecture Notes in Mathematics; 95). P. 95–107.

<sup>3</sup>Badiou A. L'être et l'événement. P. : Seuil, 1988. 560 p. (Collection « L'Ordre philosophique »); Badiou A. Logiques des mondes : L'être et l'événement, 2. P. : Seuil, 2006. 638 p. (Collection « L'Ordre philosophique »).

треугольники, числа и пр., а вопрос о том, что значит быть треугольником, числом и пр. Аксиоматические определения, стандартные для современной математики, являются, по существу, операциональными и как таковые предполагают деятельного субъекта. Существование в этом смысле определяется на основе осуществимости или, более широко, процедур осуществления. Такие достаточно развитые онтологии как схоластическая или хайдеггеровская могли бы, вероятно, многое получить, будучи описаны языком современной конструктивной математики. В этом направлении, опора на интуиционистскую теорию типов способна привести к радикальным онтологическим и методологическим выводам. Например, как обычно считается, теоремы Гёделя о неполноте делают несовместимыми позиции формализма и платонизма в философии математики. Однако это верно лишь если мы предполагаем платонистский универсум классическим. Как замечают Ламбек и Скотт:

Из теоремы о неполноте Гёделя следует, что позиция Гильберта несовместима с предположением о том, что платоновский универсум является классическим. Однако, если мы предполагаем, что он интуиционистский (свободный топос), то противоречия нет.<sup>1</sup>

Другими словами, предполагая, что логика универсума является интуиционистской, то есть основанной на конструктивистском понимании истины, мы получаем возможность примирения формализма, платонизма и интуиционизма.

Наконец, учитывая методологическую параллель математики и гуманитарных наук вообще, можно ожидать продвижения в самых разных областях, и, возможно, следующее предсказание Ловера, которым хотелось бы закончить данный раздел, близко к истине:

Я верю, что в следующем десятилетии и в следующем веке технические продвижения, совершенные в теории категорий, будут полезны для диалектической философии, сообщая точную форму с понятными математическими моделями древним философским различиям, таким как общее vs. особенное, объективное vs. субъективное, бытие vs. становление, пространство vs. количество, равенство vs. различие, количество vs. качество и т. д.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Lambek J., Scott P. J. Reflections on Categorical Foundations of Mathematics // Foundational Theories of Classical and Constructive Mathematics / ed. by G. Sommaruga. New York: Springer, 2011. P. 181.

<sup>2</sup>Lawvere F. W. Categories of Space and of Quantity // The Space of Mathematics / ed. by J. Echeverria, A. Ibarra, T. Mormann. De Gruyter, 1992. P. 16.

## §2.2. Математика в историко-философском исследовании

(О. А. Доманов)

Историко-философское исследование невозможно без реконструкции взглядов исследуемых авторов. Эту реконструкцию можно проводить средствами самих этих авторов, пытаясь избежать «анахронизма» и приписывания им воззрений, которых они не имели и не могли иметь. Будучи вполне обоснованным, этот подход, однако, имеет свои ограничения. Философские системы, вероятно, в наибольшей степени отличает от других то, что они создаются в ситуации максимальной неясности. Философ пытается оформить концептуально интуицию, которая ему самому не всегда представляется ясно и отчетливо, и отнюдь не всегда его понятийных средств для этого достаточно. Поэтому попытка понять философскую работу, опираясь на исторический контекст, в котором жил ее автор, может столкнуться с трудно преодолимыми препятствиями. В этой ситуации обращение к нашим собственным современным понятийным ресурсам неизбежно (и, собственно, вряд ли может быть до конца исключено). В этом отношении математика может оказаться неоценимой. Прогресс, совершенный математикой за последние 2–3 века, велик, и уровень понимания многих областей значительно вырос. По крайней мере со времен Пифагора философская работа часто вдохновлялась математическими идеями и опиралась на ресурсы математики. Это относится не только к философам, близким к естествознанию, но и к метафизикам, этикам и т. д. Достаточно назвать Спинозу, Лейбница, Гуссерля. Поэтому можно предположить, что будь у того или иного автора более современный математический аппарат, его интуиция могла бы быть выражена яснее или даже совершенно иным образом. В определенном смысле, мы действительно в состоянии понимать позицию автора лучше, чем он сам, поскольку используем более совершенный инструментарий.

Хрестоматийным примером является здесь анализ Расселом философской системы Лейбница<sup>1</sup>. Рассел описывает свое впечатление от нее: «Я чувствовал — как и многие другие до меня — что „Монадология“ была фантастической сказкой, возможно, непротиворечивой, но совершенно необоснованной»<sup>2</sup>. Однако изучение математического понятия отношения позволяет ему обнаружить проблему с пониманием отношения у Лейбница. Рассел показывает, что монадология может быть выстроена как аксиома-

<sup>1</sup>Russell B. The Philosophy of Leibniz. 3rd ed. Routledge, 1992. xxxii, 383 p.

<sup>2</sup>Ibid. P. xxi.

тическая система, одна из аксиом которой утверждает, что все пропозиции имеют субъектно-предикатную форму. Лейбниц, тем самым, не имеет аппарата для адекватного описания отношений. В то же время, этот аппарат необходим для его системы. Например, согласно Расселу, само утверждение о множестве монад требует отношения «быть отличным от», которое не может быть сведено к субъектно-предикатной форме. В результате, Лейбниц, имея, по существу, интуицию отношения, принужден выражать ее в неподходящей форме, что приводит как к противоречиям, так и к впечатлению «фантастической сказки». Таким образом, обладание иными средствами позволило Расселу не только обнаружить противоречие в системе Лейбница и отказаться самому от превалирующей в его время теории внутренних отношений, но и, возможно, понять эту систему лучше самого автора или, формулируя мягче, выразить в более ясной форме точку зрения, которой Лейбниц, по существу, уже обладал, но был не в состоянии выразить. В результате предложенных Расселом уточнений и строение философии Лейбница, и, возможно, его интенции, оказываются более ясными.

С современной математикой мы находимся даже в лучшем положении, чем Рассел, поскольку она предоставляет более широкие возможности для анализа. Важность математики возрастает в Новое время вместе с появлением идеи математического языка, которым написана книга природы, с изобретением Галилеем и другими способа математизации движения и т. д. Вместе с математизацией геометрии это приводит к расцвету анализа, теории чисел, геометрии и других математических дисциплин, используемых в естественных науках. Шаг, сделанный во второй половине XIX в. в связи с открытием теории множеств и математической логики, приводит к еще большему расширению области применимости математики: математизируется, с одной стороны, то, что можно приблизительно назвать семантикой, а с другой стороны, онтология, в частности, ее ключевые понятия единого и многого. В большой степени эта экспансия математики происходит благодаря абстрагированию, обнаружению общих структур и разработке методов работы с ними. Одним из результатов этих процессов являются современные теория категорий и теория типов, абстрактные понятия которых позволили как объединить далеко отстоящие друг от друга области математики, так и претендовать на статус универсального языка математики как таковой. В этом смысле, математики проделали не что иное как философскую работу. Как формулирует это один из крупнейших

теоретиков теории категорий У. Ловер, философия XX века, уверенная в том, что полное и достоверное знание невозможно, была мало полезна математикам, которые

были принуждены изобретать философские инструменты (одновременно с теми самыми доказательствами теорем, которые, как полагают, являются их единственным продуктом), и выступать своими собственными «Аристотелями» и «Гегелями» в ходе схватки с диалектикой «общего» и «особенного» на их собственном поле.<sup>1</sup>

Это обвинение, возможно, основано на преувеличении, но оно имеет позитивную сторону. Ловер уверен, что выработанные математикой XX в. «философские инструменты» могут, в свою очередь, быть полезны философии и привести к ее существенному прогрессу. В частности, они, возможно, в состоянии прояснить некоторые философские системы прошлого, которые порой могут производить впечатление «фантастической сказки». Рассмотрим подробнее, как это происходит и каких результатов можно здесь ожидать.

Дальнейший текст этого раздела представляет собой обзор результатов Ловера и некоторых других. Его цель — дать общее представление об этой интерпретации и ее философском потенциале. Мы будем излагать свои соображения неформально, но достаточно подробно (в предыдущем разделе мы уже касались этой темы в самом первом приближении); с одной стороны, мы не будем вдаваться в излишние математические детали, которые можно найти в соответствующих специальных текстах<sup>2</sup>, но с другой — будем демонстрировать достаточно этих деталей, чтобы у читателя создалось возможно более ясное представление о характере и сложности используемой математики.

Ловер интерпретирует преимущественно гегелевскую философию, и его общий подход к логике напоминает подход Гегеля. Он дает следующее — очень гегельянское — «рабочее определение» объективной логики: «справочник по сложным, но очень неслучайным конструкциям, относящимся к понятиям и их взаимоотношениям, вырастающим из изучения

<sup>1</sup>Lawvere F. W. *Categories of Space and of Quantity*. P. 15.

<sup>2</sup>Например, Mac Lane S. *Categories for the Working Mathematician*. 2nd ed. Springer, 1998. 314 p. (Graduate Texts in Mathematics; 5); Borceux F. *Handbook of Categorical Algebra* : in 3 vols. Cambridge University Press, 1994. (Encyclopedia of Mathematics and its Applications) и др.

[любого серьезного объекта исследования]»<sup>1</sup>. Аналогичным образом, теория категорий позволяет определять «внутреннюю логику» категорий, то есть набор операций с ее объектами, которые оказываются одновременно логическими операциями над высказываниями о ней. Таким образом, объективная логика это логика самих объектов, определяемая категорией, в которой мы работаем.

Рассмотрим базовые определения. Категории представляют собой набор объектов с определенными на них морфизмами или стрелками. Каждая стрелка  $f$  имеет в качестве домена (или начала) и кодомена (или конца) по одному объекту категории, что обозначается как  $f : a \rightarrow b$ . Для стрелок определены композиции  $f \circ g$ , и стрелки должны удовлетворять нескольким простым законам, таким как ассоциативность. Каждый объект  $a$  категории имеет соответствующую ему единичную или тождественную стрелку  $1_a$ , переводящую его в него самого так, что для любого морфизма  $f$

$$f \circ 1_a = 1_b \circ f = f.$$

Одной из важнейших категорий является категория *Set*, состоящая из множеств и функций между ними в качестве морфизмов.

Для двух категорий можно определить *функтор* как отображение, переводящее объекты и морфизмы одной категории в объекты и морфизмы другой так, что сохраняются категорные свойства — единичные морфизмы и композиции. Функтор можно рассматривать как морфизм в категории, объектами которой являются другие категории; таким образом категории сами составляют категорию. Сами функторы можно также рассматривать как объекты новой категории, если определить для них морфизмы, которые называются *естественными преобразованиями* и подчиняются определенным требованиям сохранения структуры. Естественные преобразования, в свою очередь, также можно считать объектами, определить для них морфизмы и далее этот процесс может продолжаться до бесконечности. Нам, однако, достаточно только этих уровней.

Конструкция, которая нас интересует, называется *сопряженные функторы*. Пусть для двух категорий  $C$  и  $D$  имеется два противоположно направленных функтора  $L : C \rightarrow D$  и  $R : D \rightarrow C$ . Для объекта  $a$  категории  $C$  и объекта  $b$  категории  $D$  рассмотрим два множества морфизмов:  $hom(a, R(b))$ ,

---

<sup>1</sup>Lawvere F. W. Tools for the Advancement of Objective Logic: Closed Categories and Toposes // The Logical Foundations of Cognition / ed. by J. Macnamara, G. E. Reyes. Oxford : Oxford University Press, 1994. P. 43.

состоящего из морфизмов категории  $C$  вида  $a \rightarrow R(b)$ , и  $\text{hom}(L(a), b)$ , состоящего из морфизмов категории  $D$  вида  $L(a) \rightarrow b$ . Функторы  $L$  и  $R$  называются сопряженными, если для любых  $a$  и  $b$  между этими двумя множествами имеется взаимно однозначное соответствие (изоморфизм)

$$\text{hom}(a, R(b)) \cong \text{hom}(L(a), b),$$

удовлетворяющее некоторым свойствам «естественности» (изоморфизм называется поэтому естественным изоморфизмом). В этом случае  $L$  называется левым сопряженным к  $R$ , а  $R$  — правым сопряженным к  $L$ . Этот факт обозначается как  $L \dashv R$ . Сопряженные функторы можно рассматривать как обобщение обратных функторов. Для некоторых функторов невозможно найти обратный, однако можно построить некоторое приближение к нему. Например, такая ситуация характерна для так называемых забывающих функторов из категорий с более богатой структурой в категории с менее богатой. Например, если категория  $C$  состоит из множеств с определенной на них дополнительной структурой (например, операциями или отношениями), то функтор  $C \rightarrow \text{Set}$ , переводящий множество со структурой в его базовое множество, будет «забывать» эту структуру. В этом случае невозможно построить обратный функтор, однако часто можно найти сопряженный, который неформально можно рассматривать как лучшее приближение к обратному в данной ситуации.

Ловер замечает, что гегелевское понятие единства противоположностей может быть выражено следующей категорной конструкцией<sup>1</sup>. Пусть имеется две категории  $C$  и  $D$  и два параллельных функтора  $L, R : C \rightarrow D$ . Сопряженной тройкой называются эти два функтора вместе с противоположным функтором  $T : D \rightarrow C$ , если существуют сопряжения  $T \dashv R$  и  $L \dashv T$ . Единство противоположностей формализуется *сопряженным цилиндром*, то есть описанной тройкой сопряженных функторов, таких, что  $L$  и  $R$  обладают свойствами биекции на стрелках (говоря точно, они полны и унивалентны — full и faithful). При этом, поскольку биекции на объектах категорий не требуется, последнее свойство приводит к тому, что  $L$  и  $R$  осуществляют вложение категории  $C$  в категорию  $D$  (формально,  $C$  выступает как полная подкатегория категории  $D$ ). «Противоположными» являются тогда способы вложения, а «единство» реализуется функтором  $T$ , в некотором смысле «обратном» к этим двум способам.

<sup>1</sup>Lawvere F. W. [Unity and Identity of Opposites in Calculus and Physics](#).

Рассмотрим простой пример (который можно было бы изложить и без обращения к категориям). Пусть две наши категории будут упорядоченным множеством натуральных чисел  $N$  (включая 0). Это категории, в которых стрелка  $n \rightarrow m$  существует тогда и только тогда, когда  $n \leq m$ . Рассмотрим две функции  $N \rightarrow N$ , сохраняющие порядок:  $L(n) = 2n$  и  $R(n) = 2n + 1$ . Они, фактически, будут функторами между категориями, а кроме того, вложением четных и нечетных чисел в множество всех натуральных чисел (формально, они задают подкатегории четных и нечетных чисел). Иначе говоря, они определяют «противоположные» понятия четного и нечетного. Их противоположность выражается, например, и в том, что как подмножества они являются дополнениями друг друга. Согласно определению, противоположно направленный функтор  $T(n)$  будет сопряженным справа к  $L$ , если

$$L(n) \leq m \equiv n \leq T(m),$$

и сопряженным слева к  $R$ , если

$$n \leq R(m) \equiv T(n) \leq m.$$

Не слишком сложный подсчет показывает, что такой функтор (функция) существует и вычисляется как округление к меньшему от  $n/2$ . Он, таким образом, задает «единство» четного и нечетного.

Рассмотрим еще один математический пример. Топологическое пространство определяется как множество с определенной на нем системой открытых подмножеств, называемой топологией. Вместе с непрерывными функциями топологические пространства составляют категорию *Top*. Как оказывается, забывающий функтор  $Top \rightarrow Set$ , переводящий пространство в соответствующее ему множество, имеет как левый, так и правый сопряженный. Поскольку они переводят множества в топологические пространства, можно рассматривать их как операции добавления топологии к множеству. Тогда оказывается, что левый сопряженный функтор переводит в так называемое дискретное пространство, в котором каждое множество является открытым, а правый — в кодискретное пространство, в котором есть только два открытых множества, а именно, пустое и все пространство. Поскольку пустое множество и все пространство по определению принадлежат всякой топологии, то дискретная топология представляет собой самую «тонкую», а кодискретная — самую «грубую» из возможных топологий. Они представляют собой два противоположных конца спектра возможных «размеров» систем открытых множеств. Тем не менее, они имеют один и тот же сопряженный, и в этом смысле — «едины».

Описанная общая структура может быть усложнена далее. Всякая сопряженная двойка  $L \dashv R$  порождает два эндифунктора (то есть функтора из категории в себя)  $P = R \circ L$  и  $Q = L \circ R$ , действующих, соответственно, на категориях  $C$  и  $D$ . Фактически, первый из них порождает математическую структуру, которая называется монадой. Это, в частности, означает, что для любого объекта  $a$  категории  $C$  существует морфизм  $a \rightarrow P(a)$ , удовлетворяющий соответствующим аксиомам (эти морфизмы определяют естественное преобразование, которая называется единицей монады). Аналогично, второй эндифунктор является комонадой, и для любого объекта  $b$  категории  $D$  существует морфизм  $Q(b) \rightarrow b$  (определяющий коединицу комонады). Если теперь у нас есть сопряженная тройка  $L \dashv T \dashv R$ , то в ней возможны два варианта сопряженных двоек, то есть по два эндифунктора, действующих на обеих категориях. Рассмотрим одну из категорий, например,  $C$ . На ней определена монада с функтором  $P = T \circ L$  и комонада с функтором  $Q = T \circ R$ . Это означает, что для каждого объекта  $a$  категории  $C$  определены морфизмы  $a \rightarrow P(a)$  и  $Q(a) \rightarrow a$ . Мы можем построить из этих морфизмов композицию

$$Q(a) \rightarrow a \rightarrow P(a),$$

которая показывает, что всякий объект находится «между» объектами, определенными некоторым применением к нему сопряженных (то есть «противоположных») функторов.

Рассмотрим в качестве простого примера функтор включения категории целых чисел  $Z$  в категорию вещественных чисел  $Re$ , в которых стрелки, как и раньше, определены отношением порядка:  $T: Z \rightarrow Re$ . Он имеет левый сопряженный  $L(x) = \text{ceil}(x)$ , то есть операцию округления вверх, и правый сопряженный  $R(x) = \text{floor}(x)$ , то есть операцию округления вниз. Как и раньше, функтор  $T$  реализует «единство противоположностей» для операций округления. Однако одновременно на  $Re$  мы имеем два эндифунктора, представляющих собой функции на множестве вещественных чисел, а именно,  $T(\text{ceil}(x))$  и  $T(\text{floor}(x))$ . Это те же операции округления, но поняты уже как функции на множестве вещественных чисел. Указанная выше композиция морфизмов теперь записывается следующим образом:

$$T(\text{floor}(x)) \leq x \leq T(\text{ceil}(x)),$$

и представляет собой утверждение о том, что всякое вещественное число расположено между его округлениями в меньшую и большую сторону.

Данная конструкция может быть проинтерпретирована на самых разных ситуациях, поскольку, по словам Маклейна, сопряженные функторы возникают везде. В частности, Ловер предлагает формализацию, которую он называет категорией бытия (позднее названный связным топосом, англ. *cohesive topos*, см. работы Ловера<sup>1</sup> и др.). Это впечатляющая формализация преимущественно гегелевских понятий ничто, бытия, становления, снятия и т. д., в которых помимо единства противоположностей описывается переход от «ничто» к «чистому бытию», наличное бытие как снятие противоречий становления и т. д. В результате, гегелевская система, которую Рассел считал построенной на логической ошибке, получает строгую формализацию в терминах и понятиях современной математики (которые, конечно, не могли быть известны Расселу).

Насколько корректно считать, что мы тем самым адекватно воспроизводим интуицию и интенцию Гегеля? Это непростой вопрос. Мы вряд ли можем в точности знать, что решил бы Гегель, изложи мы ему эту категорную конструкцию. Однако здесь, как подчеркивал Рассел, мы изучаем автора не психологически или чисто исторически, а как представителя и защитника определенной философской позиции. Теория категорий помогает прояснить эту позицию и таким образом понять место, занимаемое по отношению к ней теми или иными авторами, пусть даже они сами не имели ресурсов это место ясно описать. Разумеется, опасность приписать Гегелю решения, которые он сам никогда бы не принял, остается. Однако здесь наш подход структурен, мы вычленяем структуру действий, которые Гегель уже совершает, не обладая, быть может, концептуальными ресурсами описать их в явной форме, подобно тому, как Лейбниц, согласно Расселу, предполагая монады, фактически вводит отношения в свою философию, однако не в состоянии описать это прямо — фактически работая с отношениями, он не имеет языка для формализации этой работы. Теория категорий, будучи абстрактной дисциплиной, претендует на то, что схватывает очень общие структуры, которые можно найти в самых разных областях деятельности. Ее общность сравнима с логической (или даже превосходит ее): логика и ее правила обнаруживаются везде, где мы совершаем операции с понятиями и утверждениями, сознаем мы это или нет. Структурный характер теории категорий и теории типов приводит к тому, что вырабатываемые в них понятия потенциально применимы в самых разных областях как

---

<sup>1</sup>Lawvere F. W. *Some Thoughts on the Future of Category Theory*; Lawvere F. W. *Categories of Space and of Quantity*; Lawvere F. W. *Cohesive Toposes and Cantor's "lauter Einsen"* // *Philosophia Mathematica* (3). 1994. Vol. 2. P. 5–15; Lawvere F. W. *Unity and Identity of Opposites in Calculus and Physics*.

средство прояснения структуры деятельности, которая осуществляется, но не до конца осознается. Эти понятия, вероятно, должны были быть разработаны философами, исходя из их задач и их потребностей, но коль скоро так произошло, что они впервые появились в математике, было бы разумно заимствовать их и научиться использовать как в философских, так и в историко-философских исследованиях. Данный факт требует от философов серьезного знания не вполне привычной для них математики, но взамен обещает существенный прогресс в понимании как современных философских проблем, так и философских учений прошлого.



## Глава 3

---

# Исследования

---

### §3.1. Единое и многое как трансценденции: Аристотель, Фома Аквинский и теория множеств (О. А. Доманов)

Отнесение единого к трансценденциям — традиционный философский жест. Трансценденции являются наиболее общими характеристиками сущего, поскольку оно сущее, а сущее всегда едино: по словам Лейбница «То, что есть, то едино; что не едино, то не есть»<sup>2</sup>. Гораздо менее привычно отнесение к трансценденциям многого. Таков смысл программы А. Бадью<sup>3</sup> с его утверждением о том, что единое не есть, а является результатом операции счёта или принятия за единое. Трансценденциальность многого означает для онтологии то, что к существенным свойствам сущего относится множественность, но не единство. При этом, предлагая свой вариант такой онтологии, Бадью ссылается на теорию множеств. В каком смысле возможно понимать многое как трансценденцию, и какое место в этом понимании может занимать теория множеств?

Согласно схоластической формуле, сущее и единое обратимы, взаимозаменяемы, переходят друг в друга — *Ens et Unum convertuntur*. Говоря «сущее» мы в то же время говорим «единое». Идея этой обратимости вос-

---

<sup>2</sup>«...ce qui n'est pas véritablement un être n'est pas non plus véritablement un être» (Leibniz G. W. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld / sous la dir. de G. L. Roy. 6<sup>e</sup> éd. P. : J. Vrin, 1993. (Bibliothèque des textes philosophiques). P. 165). Орфография приведена в соответствии с современной. Приблизительный перевод: «...то, что не является в действительности одним сущим, также не является в действительности и сущим».

<sup>3</sup>Badiou A. L'être et l'événement. P. : Seuil, 1988. 560 p. (Collection « L'Ordre philosophique »).

ходит к греческой философии. Действительно, Аристотель специально анализирует понятие единого в IV, гл. 2–4, V, гл. 7–8 и X книгах «Метафизики». В IV книге он утверждает тождество единого и сущего — по природе, но не по понятию<sup>1</sup>:

Итак, сущее и единое — одно и то же, и природа у них одна, поскольку они сопутствуют друг другу так, как начало и причина, но не в том смысле, что они выражаемы через одно и то же определение [...] Действительно, одно и то же — «один человек» и «человек», «существующий человек» и «человек», и повторение в речи «он есть один человек» и «он есть человек» не выражает что-то разное. (*Met.* IV. 1003b 20-30)

Немного ниже Аристотель добавляет ещё один аргумент в пользу обратимости сущего и единого: «Кроме того, сущность каждой вещи есть „единое“ не привходящим образом, и точно так же она по существу своему есть сущее» (*Met.* IV. 1003b 30). Это означает, в частности, что единое превосходит по общности категории, оно ничего не добавляет к сущему, никаких категориальных признаков. В этом смысле, ни сущее, ни единое не могут быть предикатами или акциденциями. Согласно Аристотелю, о едином говорится во многих значениях, также как и о сущем. Говоря точнее, о «едином» говорится в таком же количестве значений, в как и о «сущем»: «Так что, сколько есть видов единого, столько же и видов сущего» (*Met.* IV. 1003b 30), «ведь о едином говорится в стольких же смыслах, что и о сущем» (*Met.* X. 1053b 25). Как и сущее, единое может быть обнаружено во всех категориях. Так, единое для сущности есть «то же самое», единое для количества — «равное», единое для качества — «сходное» и т. д. Таким образом, как и сущее, единое не относится к категориям, оно внекатегорно, хотя и применимо к каждой категории: «а что единое некоторым образом означает то же самое, что и сущее, это ясно из того, что оно сопутствует категориям в стольких же значениях, что и сущее, и не подчинено [особо] ни одной из них» (*Met.* X. 1054a 10-15). Как трансценденталия, единое говорит не о том, что есть сущее, а о том, то оно вообще *есть*.

В первой главе книги X Аристотель выделяет четыре основных вида «того, что называется единым первично и само по себе, а не привходящим образом» (*Met.* X. 1052a 15). Это 1) непрерывное, 2) целое, особенно по природе. Критерием их выделения является неделимость движения. Затем

<sup>1</sup>Здесь и далее в данном разделе текст Аристотеля цит. по изданию: Аристотель *Метафизика* // Сочинения в 4-х т. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

следует то, что имеет одно определение, из которого Аристотель выделяет два вида: 3) единое по числу, то есть единичное, и 4) единое по виду, то есть неделимое для понимания и сознания. Эти четыре вида единого имеют общую характеристику, что сводит смысл единого к неделимости: «все они единое потому, что в одних случаях неделимо их движение, в других — мысль о них или определение их» (*Met.* X. 1052a 35). В результате, первичным смыслом единого для Аристотеля является неделимость: «быть единым — значит быть неделимым именно как определенным нечто и существующим отдельно либо пространственно, либо по виду, либо в мысли; иначе говоря, это значит быть целым и неделимым» (*Met.* X. 1052b 15-20). Основное значение единого — неделимое, простое, несоставное. Поставить под вопрос обратимость единого и сущего означает поставить под вопрос неделимость и простоту сущего. Единое при этом, как кажется, теряет свой статус наиболее общего термина, тогда как многое его, напротив, приобретает. Успех этого предприятия зависит от того, можем ли мы построить теорию многого, не требующего единого, или теорию сущего, не предполагающую предварительного понятия единого. Однако то, что многое в традиционной метафизике не обладает статусом трансценденталий, не совсем верно. У Фомы Аквинского мы находим прямое утверждение о трансцендентальности многого. Рассмотрим, способно ли оно нам помочь.

Прежде всего, нужно сказать, что Фома различает «метафизическую» и «математическую» единицы. Первая внекатегорна и является трансценденталией, вторая же относится к категориям, а именно, к категории количества. Математическая единица является формой, в которой предстаёт метафизическое и трансцендентальное единство применительно к категории количества. Фома, в частности, обвиняет Авиценну в том, что он смешивает эти два понятия единого. Согласно Аристотелю, единое и многое противостоят друг другу как мера и измеряемое (*Met.* X. 1057a 5). Поэтому в разных видах сущего единое выступает как «минимальное» количество, способное служить мерой для всего остального:

ясно, что единое в существе своем, если точно указывать значение слова, есть прежде всего некоторая мера, главным образом для количества, затем для качества. А мерой оно будет, если оно неделимо — в одном случае по количеству, в другом — по качеству. (*Met.* X. 1053b 5)

Если трансцендентальное единство характеризуется неделимостью как таковой, то категориальное — специфической неделимостью конкретного вида сущего, например, количественной неделимостью единицы. Нас в настоящий момент интересует первое, но не второе.

Отнесение многого к трансценденталиям Фома проводит в ходе разрешения неясности во взаимном определении многого и единого. Действительно, если единое определяется негативно как неделимое, то оно следует за многим, то есть делимым. Более того, Аристотель, указывая, что единое определяется через многое, признаёт первичность последнего, хотя и со ссылкой на чувственность:

Свое же название и объяснение единое получает от своей противоположности — неделимое от делимого, потому что множество и делимое в большей мере воспринимается чувствами, нежели неделимое, так что благодаря чувственному восприятию множество по определению первее неделимого. (*Met.* X. 1054a 25)

Однако с другой стороны, Аристотель определяет многое как совокупность единиц: «между тем то, что существует, всегда есть или одно, или многое, и каждое из многого есть одно» (*Met.* III. 1001b 5). Он, таким образом, не признаёт множества, не составленного из единиц. Но тогда оказывается, что многое определяется через единое. Мы получили порочный круг. Для Фомы это представляет проблему, которую он разрешает, различая «делимое» и «многое»<sup>1</sup>. Если последнее составлено из единиц, то первое — не обязательно. Поскольку делимое не предполагает единого, оно может предшествовать ему. Многое же, будучи составлено из единиц, следует за единым. Тем самым, Фома избегает опасности порочного круга в определении многого и единого. В разных местах Фома излагает свой подход по-разному, мы рассмотрим лишь два характерных примера, с необходимостью упрощая его рассуждения.

В *De veritate* 1.1<sup>2</sup> Фома приводит список трансценденталий по отношению к тому, в какой последовательности они опознаются нашим интеллектом. Первое, что встречает интеллект, это сущее, *ens*. Трансценденталии затем добавляются к сущему, и это может происходить либо с сущим самим по себе (*in se*), либо с сущим в его отношении к другим. В первом случае трансценденталия может выражать нечто положительное или нечто отрицательное. В положительном смысле о сущем говорится как о вещи, *res*, а в отрицательном — как о неделимом, *unum*, поскольку единое есть неделимое сущее (*ens indivisum*). В отношении к другому сущему также

<sup>1</sup>См. подробнее Aertsen J. A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals: the Case of Thomas Aquinas*. Leiden; New York; Köln: Brill, 1996. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 52). P. 220 sqq.

<sup>2</sup>Aquinas T. *De veritate // Quaestiones disputatae. Tomus I. De veritate* / ed. by R. Spiazzi. Editio VIII revisa. Taurini, Romae: Marietti, 1949. Google Books: [vrgnAQAAlAAJ](https://books.google.com/books?id=vrgnAQAAlAAJ). P. 1 sqq.

выражаются двояко. В первом смысле говорится об отличии одного сущего от другого, и это выражается словом нечто, *aliquid*: «как о сущем говорится единое, поскольку оно неделимо в себе (*indivisum in se*), так о нём говорится нечто, поскольку оно отделено от других (*ab aliis divisum*)»<sup>1</sup>. Сущее может быть *aliquid* (то есть другим *quid*), только если оно является чем-то определённым, определённым сущим, что выражается трансцендентальным *res*. Последнее связано с *quidditas*, чтойностью, определением. Таким образом, разделение (*divisio*) возможно, лишь на основе «вещности» и определённости сущего. Тем самым, различие сущих логически вторично по отношению к их идентичности. Однако при этом связь идентичности с единством не является обязательной. Это видно ещё более ясно в *De potentia* 9.7, ad 15<sup>2</sup>, где Фома описывает следующую последовательность появления понятий в интеллекте: 1) сначала понимается сущее, *ens* 2) затем — отрицание сущего, *negatio entis*, 3) на их основе определяется отделение одного сущего от другого, *divisio*, 4) затем, как отрицание предыдущего, понимается единое, *unum*, то есть неразделённое в себе (*non esse in se divisum*), и, наконец, 5) понимается многое, *multitudo*, как совокупность единых. О последнем Фома говорит: «вот это сущее понимается как отделённое от того сущего, и каждое из них едино в себе. Всякий раз как сущее понимается как отделённое от другого, многое понимается, только если каждое отделённое понимается как единое»<sup>3</sup>.

В результате, проблема порочного круга разрешается. Единое является отрицанием не многого, а делимого. Многое же, с одной стороны, отрицает единое, но с другой — содержит его, поскольку многое это всегда многое единых. Фома поясняет: «единое устраняет не множественность, но разделенность, которая логически предшествует единому или множественности. Множественность же не устраняет единства, но устраняет разделённость всех элементов множества»<sup>4</sup>. Именно это последнее свойство позволяет Фоме говорить о трансцендентальности многого. В «Сумме теологии»<sup>5</sup> он говорит о двух типах деления. Первое является источником числа и является делением материальных вещей, то есть протяженности

---

<sup>1</sup> Aquinas T. *De veritate*. P. 3.

<sup>2</sup> Aquinas T. *De potentia // Quaestiones disputatae. Tomus II / ed. by P. M. Pession. Editio VIII revisa. Taurini, Romae : Marietti, 1949. Google Books: d7knAQAAIAAJ*. P. 244.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1-64 / под ред. профессора Н. Лобковица и канд. филос. наук А. В. Апполонова; пер. с лат. А. В. Апполонова. М. : Издатель Савин С. А., 2006. С. 399.

<sup>5</sup> Там же. С. 397.

(континуума). Второе же деление формально, связано с различием форм и имеет место только в нематериальных вещах. Из него следует множественность, которую Фома называет трансцендентальной. Как таковая, она не относится ни к какой категории, в том числе, к количеству. Далее Фома поясняет: «так понимаемая множественность относится ко многому, о котором она сказывается, так же, как „единое“, которое обратимо с „сущим“, относится к „сущему“»<sup>1</sup>. Единое-трансценденталия не добавляет ничего к сущему, кроме отрицания разделённости, оно обозначает неразделённое сущее; «и равным образом, — говорит Фома, — когда о вещах говорится „многое“, то так понимаемая множественность обозначает эти вещи таким образом, что каждая из них может рассматриваться как неразделенная»<sup>2</sup>. Трансцендентальное многое, таким образом, обозначает не просто множественность, но множественность единых, поскольку «в смысловое значение множественности включено то, что оно состоит из единичностей»<sup>3</sup>. Таким образом, трансцендентальное многое (*multitudo*) не только не исключает единства, но его предполагает. И наоборот, если сущее едино, то это не исключает того, что оно может участвовать в некотором многом. Фома вводит здесь то, что впоследствии станет называться трансцендентальным отношением. Оно представляет собой пару понятий, которые выступают в качестве трансценденталий не по отдельности, а совместно. В нашем случае единое и многое относятся к трансценденталиям, поскольку, согласно Фоме, всё сущее подразделяется на единое и многое<sup>4</sup>, и каждый из этих «подвидов» имеет своё трансцендентальное понятие. Но это означает, что *multitudo* выступает как трансценденталия по отношению к сущему-многому, а не сущему-единому, то есть по отношению к некоторому множеству. При этом такое множество Фома всегда понимает как множество единиц, поэтому трансцендентальное многое не добавляет к нему ничего реального — оно лишь отрицает делимость каждого из элементов. Несмотря на то, что единое и многое составляют трансцендентальное отношение, они всё же подчиняются некоторой иерархии — как мы видели, единое в логическом порядке идёт раньше многого. Это означает, что, если единое возможно без многого, то многое предполагает единое, поскольку является множественностью единиц. В результате, трансцендентальное многое, как его понимает Фома, не позволяет нам построить «онтологию без единого». Каждая из его трансценденталий,

---

<sup>1</sup> Фома Аквинский. *Сумма теологии*. С. 398.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> Там же. С. 397.

включая многое, реально совпадает со всеми остальными, хотя и может логически от них отличаться. У нас, однако, остаётся ещё одна возможность. Собственные различия Фомы позволяют нам построить онтологию иначе. Если *divisio* или *aliquid* может мыслиться без *unum*, то не можем ли мы начать онтологию с разделения не-единых сущих? Для этого нам нужно положить *res* как делимое, а *divisio* — как разделение делимых сущих. Это возможно, поскольку разделение определяется как отличие «этого» сущего от «того» и не содержит никакого указания на делимость сущих. Именно здесь нам могут помочь ресурсы современной математики. Рассмотрим далее, каким образом подобная онтология может быть описана средствами теории множеств. Для этого, фактически, нам потребуется провести формализацию приведённой выше последовательности трансценденталий Фомы. Для простоты изложение будет схематическим.

Мы можем представить последовательность Фомы следующим образом. В начале идёт сущее (*ens*), затем вещь (*res*) или определённое сущее. После этого следует нечто (*aliquid*), то есть сущее в его отличии от других (определённых) сущих (*divisio*). Отрицание этого деления приводит к единому (*unum*). Наконец, последним шагом является многое (*multitudo*) как многое единых. Мы теперь начинаем с сущего без единства, что означает не только то, что сущее само не обладает единством, но и то, что никакая его часть им также не обладает. Таким образом, каждое сущее делимо, каждая его часть также делима и так далее до бесконечности. Это отношение представляет собой отношение «часть-целое» и может быть описано средствами мереологии. Воспользуемся для этого так называемой классической мереологией<sup>1</sup>. Будем обозначать отношение «*a* есть часть *b*» как  $a \leq b$ . Тогда оно удовлетворяет аксиомам

- $a \leq a$ ,
- Если  $a \leq b$  и  $b \leq c$ , то  $a \leq c$ ,
- Если  $a \leq b$  и  $b \leq a$ , то  $a = b$ ,

которые являются, фактически, аксиомами частичного порядка.

Кроме того, мы предполагаем дополнительную аксиому:

- Для любого *a* существует  $b \neq a$ , такое, что  $b \leq a$ .

<sup>1</sup>Hovda P. What is Classical Mereology? // Journal of Philosophical Logic. 2009. Vol. 38. P. 55–82.

Она утверждает отсутствие неделимых частей, то есть отсутствие единого (*unum*). Последнее, однако, не влечёт отсутствие идентичности сущего, каждый объект нашей онтологии определён и выступает как вещь, *res*. Кроме того, каждый из них отличается от других, и мы можем определить отношение различения (*divisio*). Мы имеем, таким образом, онтологию бесконечно делимых, в которой отсутствует единое в смысле неделимости. Для наших целей эту онтологию удобно описать как алгебру, то есть как набор объектов с определённой на них бинарной операцией объединения  $\vee$ . Если операция определена для каждой пары объектов и удовлетворяет аксиомам

- $a \vee a = a$ ,
- $a \vee b = b \vee a$ ,
- $(a \vee b) \vee c = a \vee (b \vee c)$ ,

то такая алгебра называется верхней полурешёткой и представляет собой частично упорядоченное множество, в котором для каждой пары объектов определён супремум<sup>1</sup>. Порядок при этом определяется следующим условием:

$$a \leq b \text{ если и только если } a \vee b = b,$$

а бесконечная делимость выражается дополнительной аксиомой:

$$\text{для любого } b \text{ существует } a \neq b, \text{ такое, что } a \vee b = b.$$

Таким образом, в этой онтологии определены *res*, *aliquid* и *divisio*, но не определены *unum* и *multitudo*. Для того, чтобы ввести первое из них, то есть единое, предположим, что некоторые из наших объектов неделимы. Другими словами, выберем какие-то объекты и удалим из нашей онтологии все их части. Будем называть выбранные при этом объекты атомами или неделимыми. Предположим также, что мы выбрали атомы таким образом, чтобы в исходной онтологии они не пересекались, не имели общих частей (несоблюдение этого требования усложняет конструкцию, но не добавляет ничего принципиально нового для нашего рассуждения). В этом случае операция объединения сохранится и будет определена как для атомов, так и для их объединений. Это позволит нам рассмотреть объекты, порождённые из атомов с помощью этой операции (то, что мы получим, называется в математике свободной алгеброй, порождённой множеством атомов). Это возможно, поскольку операция объединения не выводит нас за рамки

---

<sup>1</sup>Биркгоф Г. Теория решёток / пер. с англ. В. Салия. М. : Наука, 1984. С. 37 и сл.

исходной онтологии бесконечно делимых. Фактически, мы получим таким способом «подонтологию» в точном смысле подалгебры соответствующей алгебры. Она является верхней полурешёткой, удовлетворяющей аксиомам, приведённым выше, за исключением аксиомы бесконечной делимости. Будем называть построенную онтологию онтологией неделимых.

Введём далее понятия класса и элемента. Будем называть классами всякое объединение атомов, а сами атомы — элементами классов. Таким образом, в онтологии неделимых помимо частей и отношения «часть-целое» возникают элементы и отношение «элемент-класс». Элемент есть часть, рассмотренная как неделимая, поэтому он требует понятия единого, *unit*. В то же время, объединение единых или *multitudo* соответствует понятию класса. Таким образом, мы получили экспликацию всех перечисленных выше трансценденталий Фомы. Однако мы не получили ещё традиционной теории множеств. Действительно, хотя мы имеем в нашей онтологии понятия элемента и класса, они онтологически разделены, и классы не могут быть элементами, а элементы не могут сами иметь элементов. Можно сказать, что мы имеем лишь теорию «плоских» множеств. Для того, чтобы перейти к полноценной теории множеств, нам нужно рассматривать классы как неделимые. Чтобы это сделать обратимся к алгебраической теории множеств AST<sup>1</sup>. В AST модели теории множеств строятся как алгебры с двумя операциями, одна из которых — супремум или объединение, а вторая определяется как «образование синглтона». Более конкретно, в некоторой объемлющей модели, в качестве которой мы можем взять онтологию неделимых, выбирается верхняя полурешётка. Она, как мы видели, соответствует набору «плоских» множеств, составленных из неделимых или из единиц. Затем на этой алгебре определяется унарная операция, переводящая класс в элемент. Она означает, что для соответствующих операций объединения этот класс рассматривается как если бы он не был делим. Операция объединения с ним производится так, как если бы он был атомом. В терминах теории множеств эта операция соответствует образованию из класса синглтона, то есть множества, единственным элементом которого является этот класс. При этом один и тот же объект, рассмотренный как класс, может являться многим, тогда как, рассмотренный как элемент, он является единым. Например, в базовой теоретико-множественной модели — иерархии фон Неймана, построенной из пустого множества, — всякий объект является одновременно многим и

---

<sup>1</sup>Joyal A., Moerdijk I. Algebraic Set Theory. Cambridge : CUP, 1995. 123 p. (London Mathematical Society Lecture Note Series; 220).

единым (отдельного внимания требует пустое множество, но мы сейчас этот момент опустим). Таким образом, онтология Фомы, в которой сущее может быть одновременно единым и многим, соответствует теориям множеств, основанным на понятии элемента и принадлежности.

Какой вывод мы можем сделать относительно возможности многого как трансценденталии? Мы видели, что онтология бесконечно делимых не требует понятия единого. Это не означает, что в ней нет вообще какого-либо рода единиц. Единое означает лишь неделимое, и его отсутствие не исключает наличия ни определённых объектов, ни их различия. Если «определённый объект» схватывается термином *res*, то их различие — терминами *aliquid* и *divisio* — первыми трансценденталиями Фомы. Таким образом, ограничение онтологией бесконечно делимых позволяет нам иметь онтологию, в которой нет трансценденталии единого и, соответственно, многого в смысле *multitudo*. В то же время, в этой онтологии в качестве трансценденталии выступает многое в смысле *divisio*. Такое понимание отличается от того, что Фома называет трансценденталией многого. Когда он говорит о трансцендентальности многого, имея в виду многое, состоящее из единых, то он находится в рамках онтологии неделимых, то есть онтологии элементов и классов. Переход к ней от онтологии бесконечно делимых требует отдельной операции «принятия за единое» (*compte-pour-un*, как пишет Бадью), которую мы выше эксплицировали как образование синглтона. В любом случае, как мы видим, «онтология без единого» возможна и допускает формальное математическое представление.

### §3.2. Дефект в теории передачи форм Аристотеля и Фомы Аквинского (И. В. Берестов)

Аристотель в трактате «О душе» выдвинул теорию, в соответствии с которой внешние объекты познаются через передачу форм. В данном случае, термин «форма» соответствует используемому Аристотелем греческому термину «эйдос» (τὸ εἶδος), который обозначает постигаемую умом (ὁ νοῦς), а не посредством какого-либо чувственного восприятия (ἡ αἴσθησις), структуру реального объекта, тот вид (*species*), под который могут подпадать множество реальных объектов, реальных индивидов. Эта теория оставляет без ответа вопрос: каким образом форма реальной вещи может находиться в области ментального? Кроме того, каким образом одна и та же форма может быть и чувственно-воспринимаемой формой, и мыслимой формой? Этот вопрос приводил в замешательство многих

средневековых философов, так что, несмотря на то, что среди поборников этой теории был Фома Аквинский, эта теория в позднем средневековье была вытеснена другими теориями.

Мы покажем, что за недостаточностью объяснения ключевых моментов этой теории, в чем часто упрекали Фому Аквинского, кроется очень серьезная проблема. Посредством использования способа записи, принятого в современной эпистемической логике, можно показать противоречивость посылок, принимаемых Аристотелем и Фомой Аквинским, что мы и продемонстрируем. Но прежде укажем на ключевые моменты теории передачи форм у ее создателя Аристотеля, а затем мы перейдем к той версии этой теории, которая была предложена Фомой Аквинским. Теория Фомы Аквинского разработана гораздо детальнее, чем теория Аристотеля, что облегчает ее анализ.

### Теория передачи форм у Аристотеля

Изложение теорию передачи форм Аристотеля следует начать с его учения о чувственном восприятии, поскольку восприятие необходимо для последующего мышления форм воспринимаемых вещей. О чувственном восприятии Аристотель пишет:

Относительно любого чувства необходимо вообще признать, что оно есть то, что способно воспринимать формы ощущаемого без его материи, подобно тому, как воск принимает отпечаток перстня без железа или золота. Воск принимает золотой или медный отпечаток, но не поскольку это золото или медь. Подобным образом и ощущение, доставляемое каждым органом чувства, испытывает что-то от предмета, имеющего цвет, или ощущаемого на вкус, или производящего звук, но не поскольку под каждым таким предметом подразумевается отдельный предмет, а поскольку он имеет определённое качество, т. е. воспринимается как форма (*logos*). То, в чем заключена такая способность, — это изначальный орган чувства (*De anima* II, 12, 424a 17–21)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Точные ссылки на греческий трактата Аристотеля «О душе» даются по изданию: Aristotles. *De Anima* / Edited with Introduction and Commentary by Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 p. Русский перевод «О душе» Аристотеля здесь и далее цитируется по изданию: Аристотель. О душе // Сочинения в 4-х т. Т. 1 / под ред. В. Ф. Асмуса. М.: Мысль, 1976. С. 369–447.

Таким образом, при восприятии душа, посредством органов чувств, воспринимает формы внешних, реальных объектов без материи. То же самое можно сказать и о мышлении (ἡ νόησις) ума (ὁ νοῦς), о котором Аристотель пишет:

Таким образом, ум по природе есть не что иное, как способность. Итак, то, что мы называем умом в душе, до того, как оно мыслит, не есть нечто действительное из существующего (я разумею под умом то, чем душа размышляет и судит о чём-то). Поэтому нет разумного основания считать, что ум соединён с телом. Ведь иначе он оказался бы обладающим каким-нибудь определённым качеством, он был бы холодным или тёплым или имел бы какой-то орган, как имеет его способность ощущения; но ничего такого нет. Поэтому правы те, кто говорит, что душа есть местонахождение форм, с той оговоркой, что не вся душа, а мыслящая часть, и имеет формы не в действительности, а в возможности (*De anima* III, 4, 429a 20–28).

Для Аристотеля деятельность ума базируется на восприятии ощущаемых реальных объектов. Продуктом восприятия, образуемым при участии «общего чувства» (ἡ κοινὴ αἴσθησις) является 'то, что воображается способностью воображения' — воображаемое, представление или фантазма (τὸ φάντασμα). Объектом общего чувства являются непосредственные восприятия исходных, «частных» чувств, образуемая фантазма в этом случае каким-то образом их синтезирует или связывает в одну репрезентацию (*De anima* II, 6, 418a 17–20). Кроме того, общее чувство различает восприятия различных «частных» чувств, чего сами «частные» чувства не могут делать (*De anima* III, 2, 426a 8–24). Мышление (ἡ νόησις) же направлено на фантазмы, и именно при направленности на фантазмы ум мыслит формы:

Таким образом, мыслящее мыслит формы в фантазмах... (*De anima* III, 7, 431b 2–3) (перевод изменен).

Как кажется, здесь речь идет о том, что акт мышления направлен на объекты другой познавательной способности — а именно, на объекты способности воображения, на фантазмы. Здесь сразу же возникает существенное затруднение: каким образом непосредственный объектом одной познавательной способности может быть объект другой познавательной способности? Это выглядит непонятным, ведь видимое, как кажется, невозможно услышать, а слышимое увидеть. Действительно, характеристики

видимого и слышимого обычно полагаются попарно непересекающимися, а значит, если непосредственно видимое тождественно непосредственно слышимому, то тождественные друг другу объекты оказываются имеющими различные характеристики, что противоречит *Принципу неразличимости тождественных*<sup>1</sup>, вероятно, признававшемуся Аристотелем, о чем см. ниже. Кроме того, Аристотель сам недвусмысленно признает невозможность для непосредственного объекта одной познавательной быть непосредственным объектом другой познавательной способности:

Можно было бы спросить, испытывает ли что-то от запаха неспособное обонять или от цвета неспособное видеть, и точно так же в отношении других чувств. Если обоняемое есть запах, то запах вызывает обоняние, если он что-то вызывает; таким образом, невозможно, чтобы неспособное обонять что-то испытывало от запаха (то же можно сказать и о других чувствах) ... (*De anima* II, 12, 424b 4–8).

Но, если объекты различных познавательных способностей изолированы друг от друга, то каким образом может общее чувство может воспринимать объекты первичных, «частных» чувств, и каким образом ум может мыслить объекты способности воображения? Это довольно серьезная проблема. Можно сказать, что здесь мы сталкиваемся с одним из двух самых спорных положений теории передачи форм. Эта теория оставляет без ответа вопрос: каким образом форма реальной вещи может находиться в области ментального (т. е. быть чувственно-воспринимаемой формой и мыслимой формой), оставаясь той же самой формой? При ответе на этот вопрос, помимо разъяснения тождества «реальной формы» «ментальной форме», нужно разъяснить, как «воспринимающаяся форма» может быть тождественна «мыслящейся форме». Последнее трудно сделать, если, как утверждает Аристотель, объекты различных познавательных способностей изолированы друг от друга.

Затруднение, возникающее при попытке объяснить тождество «воспринимающейся формы» «мыслящейся форме» имеет много общего с затруднением, возникающим при попытке объяснить тождество «реальной формы» «ментальной форме». В обоих случаях речь идет о взаимоисключающих характеристиках формы в первом случае и формы во втором случае, что, по *Принципу неразличимости тождественных*, делает невозможным

---

<sup>1</sup>См. прим. 1 на стр. 106.

их отождествление. Однако в здесь мы ограничимся лишь этим указанием на сходство двух подпроблем основной проблемы, и в дальнейшем будем разбирать только вторую подпроблему: как возможно тождество «реальной формы» «ментальной форме»?

Далее в *De anima* III, 4 Аристотель излагает теорию тождества ума и того, что им мыслится, т. е. формы реального объекта. В этом смысле ум подобен восприятию, ведь для Аристотеля воспринимающее также становится в процессе восприятия подобным воспринимаемому:

Когда ум становится каждым [мыслимым] в том смысле, в котором говорят о сведущем как о действительно знающем (а это бывает, когда ум способен действовать, опираясь сам на себя), тогда он точно так же есть некоторым образом в возможности, но не так, как до обучения или приобретения знания, и тогда он способен мыслить сам себя (*De anima* III, 4, 429b 6–9).

Этот же тезис Аристотель излагает еще и в такой формулировке:

Ведь у бестелесного мыслящее и мыслимое — одно и то же, ибо умозрительное познание и умозрительно познаваемое — одно и то же (*De anima* III, 4, 430a 3–4).

Аристотель утверждает, что постигаемые умом формы отделены от материи — так же как чувственно воспринимаемые формы отделены от материи. Иначе говоря, постигаемое умом нематериально, ум постигает «чистую» форму, без материи:

И значит вообще, как [формы] вещей отделимы от материи, так дело обстоит с тем, что относится к уму (*De anima* III, 4, 429b 21–23).

«Тезис о тождестве» для ума мыслящего и мыслимого Аристотель повторяет и ниже: «Вообще ум в действии есть то, что он мыслит» (*De anima* III, 7, 431b 14–16).

Историки философии спорят о том, как именно следует трактовать указанный «тезис о тождестве». Имеются сторонники «слабой» трактовки этого тезиса, и сторонники «сильной» трактовки его. К сторонникам «слабой» трактовки относится сэр Дэвид Росс, который говорит, что

...мы должны полагать [Аристотеля. — И. Б.] подразумевающим, что когда некто является действительно знающим, природа того, что ему известна точно отражается в его уме (*mind*), не испытывая возмущающих воздействий...<sup>1</sup>.

К сторонникам «сильной» трактовки аристотелевского «тезиса о тождестве» относятся Майкл Фреде, Дэвид Чарльз и Майкл Уайт<sup>2</sup>. В этом случае между мыслящим и мыслимым устанавливается отношение именно тождества, а не «точного отражения» или какое-либо другое, не совпадающее с тождеством, отношение. Мы в настоящем разделе будем придерживаться «сильной» трактовки, поскольку, как показывают ее сторонники, она согласуется с многочисленными текстами Аристотеля и многих его интерпретаторов, в том числе — Фомы Аквинского. Принятие «слабой» трактовки избавило бы Аристотеля от той трудности, которая анализируется в данном разделе — проблематичность тождества ментальных и реальных объектов. Но это создало бы другую трудность: для познающего субъекта не ясно, какие именно свойства мыслимого им внутреннего объекта делают последний «точно отражающим» какой-либо реальный объект вообще или определенный реальный объект.

Утверждая свой «тезис о тождестве», Аристотель признает, что ум мыслит лишь некоторые конститuentы реально существующих вещей — их формы или их структуры, без материи, но не все конститuentы реальных вещей, и не реальные вещи целиком. Так что реальные вещи как сложные объекты, содержащие и форму, и материю, остаются немислимыми:

...наши умы (пассивные интеллекты) будут функционировать должным образом, когда они принимают объекты, интеллигибельно организованные в понятную (*coherent*) структуру этого [интеллигибельного. — И. Б.] типа. То, что пассивный интеллект принимает, будет формами видов, находящихся в организованном и интеллигибельном мире. Если так, то он [пассивный интеллект. — И. Б.] достигнет своей цели, когда мыслит такие объекты и видах как занимающие

<sup>1</sup>Aristotles. *Sophistici elenchi // Aristotelis topica et sophistici elenchi* / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958. P. 295.

<sup>2</sup>Frede M. *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent // Corps et Âme : Sur le De Anima d'Aristote / Gilbert Romeyer Dherbey, éd. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1996. P. 377-390; Charles D. Aristotle on Meaning and Essence. Oxford: Clarendon Press, 2000. P. 129; White M. J. The Problem of Aristotle's *Nous Poiêtikos* // *The Review of Metaphysics*. 2004. Vol. 57, no. 4. P. 730.*

подходящее им (*appropriate*) место в объективном мировом порядке. Далее, подобные объекты и виды будут известны нам только из-за того, что они занимают место в этом порядке<sup>1</sup>.

Мы не будем вдаваться сейчас в идущую со времен Александра Афродисийского дискуссию о функциях активного и пассивного интеллекта у Аристотеля, порожденную лаконичностью того места в трактате «О душе», где Аристотель их упоминает (*De anima* III, 4, 430a 10–25). Заметим лишь, что Фома Аквинский, вероятно, признавал функцией активного интеллекта принятие форм, которые, правда, сам же активный интеллект, одновременно с их принятием и приписыванием объекту мышления, абстрагирует из фантазмов<sup>2</sup>.

### Теория передачи форм у Фомы Аквинского

Более детально аристотелевская теория передачи форм была затем развита Фомой Аквинским. Основными работами, в которых эта теория представлена, являются *Summa theologiae*, *Sententia libri De anima*, *Summa contra Gentiles* и *Quaestiones disputatae De veritate*<sup>3</sup>. Фома Аквинский весьма детально разработал свою версию этой теории. Но нам сейчас нет необходимости излагать версию Фомы Аквинского подробно, для того, чтобы продемонстрировать основную проблему, с которой она сталкивается, достаточно привести лишь несколько положений этой теории.

Формы внешних для человека объектов (*species in re*) соединены с материей этих объектов. Эти формы передаются через среду, где они становятся формами в среде (*species in medio*), к органу чувств. В процессе передачи через среду формы становятся как-то соединенными с другой материей — с материей среды, — и не тем способом, которым они были соединены с

<sup>1</sup>Charles D. *Aristotle on Meaning and Essence*. P. 131.

<sup>2</sup>См. у Фомы Аквинского, например, *Sententia libri de anima* III, 4, по: Thomas de Aquino. *Sententia libri De anima // Opera omnia / iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLV, 1. Paris: Vrin, 1984. P. 219. О различной интерпретации роли активного интеллекта у Аристотеля греческими, арабскими и латинскими интерпретаторами и Фомы Аквинского см.: White M. J. *The Problem of Aristotle's Nous Poiêtikos*. P. 735–739. Приведенная выше цитата из Charles D. *Aristotle on Meaning and Essence*. P. 131, как кажется, несовместима с позицией Фомы Аквинского, которой мы коснемся ниже.*

<sup>3</sup>Несомненно, взгляды Фомы Аквинского эволюционировали, но это мало влияет на основные принципы рассматриваемой сейчас его версии теории передачи форм. Об интеллектуальном развитии Фомы см.: Torrell J.-P. *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Paris : Éditions universitaires ; Fribourg : Éditions du Cerf, 1993. XVIII, 592 p.

материей исходных объектов. Затем формы из среды передаются в орган чувств. В этом органе формы как-то соединяются с материей этого органа. После этого чувственно-воспринимаемые формы (*species sensibilis*) синтезируются в единый объект общим чувством. Затем эти же формы становятся предметом воображающей способности души. Воображающая способность души порождает фантазму, в которой эти формы присутствуют<sup>1</sup>. Фома Аквинский оставляет греческий термин без перевода и использует кальку *phantasma*. Как и у Аристотеля, *phantasma* у него означает 'то, что воображается', представление. Однако это не обязательно визуальный образ, это может быть образ, порожденный с помощью общего чувства с использованием нескольких чувств, и *phantasma* может не иметь за собой никакого реального объекта, она может получена посредством различных объектов, как это имеет место в случае получения нами фантазмы «козлооленья»<sup>2</sup>.

Следует заметить, что чувственно-воспринимаемые формы Фома Аквинский называет обладающими «интенциональным, или духовным бытием» (*esse intentionale sive spirituale*), тогда как те же самые формы во внешних вещах он называет обладающими «природным бытием» (*esse naturale*):

Форма постольку принимается претерпевающим без материи, поскольку претерпевающий уподобляется действующему по форме, а не по материи; и, таким образом, чувство принимает форму без материи. Ибо в чувстве и в чувственной вещи форма обладает разными модусами бытия: в чувственной вещи она обладает природным бытием, а в чувстве — интенциональным, или духовным, бытием (*Sententia libri De anima* II, 24)<sup>3</sup>.

Вещи в двух различных модусах бытия — *esse intentionale* и *esse naturale*, — тем не менее, обладают одной и той же формальной структурой. Джон Холдэйн<sup>4</sup> это объясняет так, что теория «тождества ума и мира» Фомы Аквинского есть

---

<sup>1</sup>Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М.: Издательский Дом «Дело», 2016. С. 73–74.

<sup>2</sup>Там же. С. 123–124.

<sup>3</sup>Thomas de Aquino. *Sententia libri De anima*. P. 169; Перлер Д. *Теории интенциональности в Средние века*. С. 54.

<sup>4</sup>Haldane J. Mind–World Identity and the Anti-Realist Challenge // *Reality, Representation, and Projection* / Ed. by John Haldane and Crispin Wright. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 33.

...философская теория, в которой концептуальная структура нашего мышления надёжно соединена с онтологической структурой мира. Это соединение имеет характер порядка, а именно, характер *формальной или структурной эквивалентности* [курсив наш. — И. Б.], что подтверждает включение 'тождества ума и мира' ('*mind-world identity*') [курсив автора. — И. Б.] в название теории, отличительной чертой которой это тождество является.

Указанная черта теории Аквината является наиболее спорной, обсуждаемой и критикуемой, в том числе нами. Однако не следует думать, что теория Фомы Аквинского давно сдана в архив и представляет лишь исторический интерес. Нет, анализировать ее интересно как раз потому, что некоторые влиятельные современные подходы в философии сознания и эпистемологии наследуют указанную черту теории Фомы Аквинского. Дж. Холдэйн далее предполагает, что позиция Фомы Аквинского может иметь аналоги в современной метафизике. В качестве примера такого аналога он приводит цитату из неопубликованной статьи 1989 г. John McDowell «Scheme-Content Dualism, Experience and Subjectivity». Дж. МакДауэл замечает в связи с Витгенштейном:

Мы должны придерживаться идеи, что структура элементов, конституирующих мысль (мысль саму по себе, во фрегеанском смысле), и структура элементов, конституирующих то, что имеет место (*something that is the case*), могут быть одной и той же вещью<sup>1</sup>.

Согласно А. Дж. Лисска<sup>2</sup>, *esse intentionale* есть когнитивное содержание (*content*) акта осознания (*awareness*); это не объект знания, но средство, благодаря которому познающий осознает объект. *Esse intentionale* зависит от онтологической способности или силы познающего достигать состояния знания.

Далее, ум (*intellectus*) извлекает или абстрагирует из этих воображаемых форм — сохраняемых в памяти — только существенные формы, составляющие сущность или «чтойность» вещи:

Действующий интеллект (*intellectus agens*) далее «абстрагирует» *species intelligibilis* из фантазм, обнаруживаемых в чувственной памяти<sup>3</sup>.

<sup>1</sup>Haldane J. *Mind-World Identity and the Anti-Realist Challenge*. P. 37, n. 4.

<sup>2</sup>Lisska A. J. *Aquinas's Theory of Perception*. NY: Oxford University Press, 2016. P. 37.

<sup>3</sup>*Ibid.* P. 4–5.

Интеллект мыслит «чистую» форму познаваемой вещи, т. е. *species intelligibilis*, без какой-либо материи.

Фома Аквинский признаёт, что, пока познание не завершено, интеллект может мыслить интеллигибельную форму весьма неточно, смутно:

...ибо мы познаём человека неким смутным знанием (*quadam confusa cognitione*) прежде, чем научимся различать все то, что принадлежит к понятию (*ratione*) человека (*Summa theologiae* I, q. 85, art. 3, corp., ad. 3)<sup>1</sup>.

Однако Фома Аквинский не отказывается от того, что форма, соединенная с материей в исходной вещи, тождественна форме, мыслимой интеллектом. Поэтому следующий, поставленный нами выше вопрос, оставшийся без ответа в теории Аристотеля, остается без ответа также и в теории Фомы Аквинского: каким образом форма в реальной вещи может находиться в области ментального (т. е. быть чувственно воспринимаемой формой и мыслимой формой), оставаясь той же самой формой? Об этом же пишет Э. Кенни:

Одним из наиболее разработанных — и также одним из наиболее озадачивающих — пониманий гармонии между миром и мыслью является учение Аквината о нематериальном интенциональном существовании форм в интеллекте (*in the mind*)<sup>2</sup>.

Процесс абстрагирования направлен на установление в реальном объекте именно того, что принадлежит ему сущностно и что никоим образом не зависит от условий восприятия объекта и его индивидуальных характеристик<sup>3</sup>. *Species* возникает благодаря тому, что интеллект сосредоточивается исключительно на сущностных свойствах предмета, абстрагируясь от всех остальных:

---

<sup>1</sup>Здесь и далее «*Summa theologiae*» цитируется по: Thomas de Aquino. *Summa theologiae*. Pima pars. A quaestione L ad quaestionem CXIX [Tomus II] / Cum commentariis cardinalis Caietani // Opera omnia / iussu impensaе Leonis XIII. P. M. edita. Romae: ex typographia Polyglotta, 1889. 584 p.

<sup>2</sup>Kenny A. Aquinas: 'Intentionality' // *Philosophy Through Its Past* / ed. by Ted Honderich. Harmondsworth: Penguin, 1984. P. 82.

<sup>3</sup>Перлер Д. [Теория интенциональности в Средние века](#). С. 84.

И это есть абстракция общего от частного, то есть умопостигаемой формы (*species*) от фантазм, а именно рассмотрение общей формальной природы (*naturam speciei*) отдельно от рассмотрения индивидуальных начал, представленных фантазмой (*Summa theologiae* I, q. 85, art. 1, ad. 1).

Как мы уже упоминали, теория передачи форм в версии Аристотеля подразумевает труднопонимаемое допущение о тождестве друг другу формы реальной вещи, формы в среде, формы в фантазме, формы в интеллекте. С таким же затруднением сталкивается и гораздо более разработанная версия этой теории, предложенная Фомой Аквинским. Как об этом пишет Д. Перлер:

Как уже неоднократно подчеркивалось, отношение тождества между интеллектом и предметом может быть установлено только с помощью когнитивных существенностей. Однако эти существенности (прежде всего умопостигаемые *species*) характеризуются у Фомы по-разному. В одних текстах они вводятся онтологически как особые когнитивные сущие, которые создаются и первично схватываются интеллектом; в других, напротив, они содержательно отождествляются с формами, нематериально пребывающими в интеллекте. Но такое колебание между онтологическим и содержательным определениями проблематично. Если принимать во внимание только онтологический аспект, создается впечатление, что *species* — это когнитивные сущие, которые как бы вклиниваются между интеллектом и внешними предметами. И тогда действительно кажется, что между интеллектом и предметами в мире нет никакого непосредственного интенционального отношения, словно эти предметы скрыты за «покровом из *species*». Поэтому неудивительно, что вопрос о точном статусе и функции умопостигаемых *species* был ведущим в ходе последующих дебатов об интенциональности. Как это возможно, спрашивали Петр Иоанн Оливи, Уильям Оккам и другие, что интеллект прямо относится к предметам в мире, хотя ему непосредственно даны лишь *species*? Как можно соединить позицию познавательного реализма с введением подобных существенностей? Не в последнюю очередь именно эти вопросы привели к тому, что на рубеже XIII–XIV вв. теория интенциональности Фомы Аквинского считалась хотя и выдающейся, но спорной<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup>Перлер Д. *Теории интенциональности в Средние века*. С. 132–133.

Ниже мы попытаемся показать, что непонятность теории передачи форм и ощущение того, что эта теория не объясняет того, что она обязательно должна объяснять, имеет под собой весьма значимые основания. Дело в том, что эта теория, как кажется, говоря о реальных и интенциональных объектах, подразумевает весьма здравые посылки, характеризующие эти объекты. Но тезис теории о тождестве реальных и интенциональных объектов позволяет вывести из этих естественных посылок противоречие.

Для того, чтобы понять, в чем именно состоит это противоречие, нам нужно понять, как именно Аристотель и Фома Аквинский представляют себе процесс мышления интеллигибельных форм. Аристотель и Фома Аквинский признают, что при создании интеллигибельных форм интеллект активен: он сам абстрагирует формы из фантазмы, создавая интеллигибельную форму (*species intelligibilis*), совпадающую с сущностью реальной вещи<sup>1</sup>. Эту интеллигибельную форму мы будем называть объектом акта мышления интеллекта, или объектом мышления. Эта форма обладает «интеллигибельным бытием (*esse intelligibile*)» (*Quaestiones quodlibetales VIII*, q. 2, art. 2, corp.<sup>2</sup>), т. е. она есть то и только то, что ей приписывает акт интеллекта<sup>3</sup>.

Подчеркнем активность интеллекта при создании *species intelligibilis*. Как пишет Фома Аквинский,

...мы должны принять некоторый другой интеллект, который *species*, интеллигибельные в потенции, будет делать интеллигибельными в акте, точно так же, как свет делает цвета, потенциально видимые, актуально видимыми. Эту способность мы называем *intellectus agens*... (*Compendium theologiae*, pt I, ch. 83)<sup>4</sup>.

Используемая здесь метафора света должна быть разъяснена, во избежание неправильного понимания. Хорошее разъяснение представляет Кристофер Мартин, который пишет, что *intellectus agens*

---

<sup>1</sup>*Summa theologiae* I, q. 85, art. 1, ad. 1; см. также Перлер Д. [Теории интенциональности в Средние века](#). С. 84–85.

<sup>2</sup>См. Thomas de Aquino. *Quaestiones quodlibetales / Cura et studio Raymundi Spiazzi*. Torino: Marietti, 1956. XXIII, 269 p.

<sup>3</sup>Перлер Д. [Теории интенциональности в Средние века](#). С. 92.

<sup>4</sup>Цитируется по изданию: Thomas de Aquino. *Compendium theologiae // Opera omnia / iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLII*. Roma: Editori di San Tomasso, 1979. P. 1–81.

...более подобен свету, который создает цвета, которые он делает видимыми. Таким образом, мыслимый объект есть нечто создаваемое интеллектом: не нечто болтающееся поблизости в мире или в способности воображения, ожидающее, когда интеллект его подберет<sup>1</sup>.

Некоторые авторы подчеркивают внутренний, ментальный и определяемый действием *intellectus agens* характер *species intelligibilis*, трактуя *species intelligibilis* как «понятие»:

Содержание когнитивных понятий (*cognitive concepts*) зависит от процесса абстрагирования — от фантазмов во внутреннем *sensorium*<sup>2</sup>.

Таким образом, Фома Аквинский признаёт

...интеллектуальное или понятийное (*conceptual*) знание — которое включает в себя получение *species intelligibilis* посредством процесса абстрагирования *intellectus agens* и формирование понятия...<sup>3</sup>.

Питер Гич также обсуждал творческий характер создания понятий действующим интеллектом у Фомы Аквинского:

Мы можем теперь сказать то, что подходит для всех понятий (*concepts*) без исключения. «Обладать понятием» никогда не означает «быть способным распознать некоторую характерную черту, которую мы обнаружили в непосредственном опыте»; интеллект (*mind*) создает понятия, и это формирование понятий (*concept-formation*) и последующее использование сформированных понятий никогда не является просто распознаванием или обнаружением...<sup>4</sup>.

Таким образом, Гич рассматривает *intellectus agens* как ту ментальную способность, которая формирует понятия (*the mind's concept-forming power*)<sup>5</sup>. Поскольку ниже мы рассматриваем объекты способности мышления, это означает, в терминологии Фомы Аквинского, что мы рассматриваем те из объектов, обладающих интенциональным бытием (*esse intentionale*), которые обладают также и интеллигибельным бытием (*esse intelligibile*).

<sup>1</sup>Martin Ch. *The Philosophy of Thomas Aquinas: Introductory Readings*. London: Routledge, 1988. P. 118–119.

<sup>2</sup>Lisska A. J. *Aquinas's Theory of Perception*. P. 66.

<sup>3</sup>*Ibid.*

<sup>4</sup>Geach P. T. *Mental Acts: Their Content and Their Objects*. London: Routledge & Kegan Paul, 1957. P. 40.

<sup>5</sup>*Ibid.* P. 131; Lisska A. J. *Aquinas's Theory of Perception*. P. 322.

Роль когнитивных понятий в мышлении интеллекта у Фомы Аквинского раскрывается через его учение о «внутреннем слове» (*verbum interius*). Внутреннее слово, слово нашего интеллекта (*verbum intellectus nostri*) или понятие в интеллекте (*conceptio intellectus*) у Фомы Аквинского само есть интеллект (*est ipsum intellectum*), т. е. само есть нечто мыслимое, и оно же есть то, в чем интеллект мыслит (*sicut in quo [intellectus] intelligit*)<sup>1</sup>, иначе говоря, то в чем интеллект выражает свою мысль. Мы интерпретируем положение «... слово нашего интеллекта ... есть то, в чем завершается (*terminatur*) операция нашего интеллекта»<sup>2</sup> по аналогии с определением, о котором можно сказать, что оно завершает процесс интеллектуального поиска. Определение, как и внутреннее слово, «выражает» определяемое — *species intelligibilis*. Внешнее же слово (*verbum exterius*) обозначает внутреннее слово. В свою очередь, внутреннее слово обозначает *species intelligibilis*, обладающую *esse intentionale* и *esse intelligibile*. При этом *species intelligibilis*, полученная благодаря абстрагирующему акту интеллекта, может, наряду с фантазмами, быть в дальнейшем использована как средство для мышления или обозначения единичных реальных вещей (если интеллекту удастся установить связь между реальными единичными вещами и внешним словом, посредством некоторой *species intelligibilis*), но это мышление или обозначение является делом уже не абстрагирующего акта интеллекта, а некоторого последующего акта. Если же связь между реальной единичной вещью и внешним словом установить не удастся (например, из-за того, что не существует в реальности вещи, обозначаемой внешним словом «козлоолень»), то внутреннее слово, обозначаемое таким внешним словом, обозначает не *species intelligibilis*, а некоторое «составное содержание» (*ratio composita*), т. е. то, что получено интеллектом благодаря соединению форм реально существующих вещей (в случае «козлооленя» в *ratio composita* входят абстрагированные формы козла и оленя)<sup>3</sup>. В этой подробно разработанной и довольно сложной картине для нас важно, что деятельность актов интеллекта определенного вида использует понятия двух типов: одни являются словами языка мысли, а другие являются тем, что эти слова выражают, их значениями.

Соотношение внутреннего и внешнего слова у Фомы Аквинского, на наш взгляд, можно пояснить еще и следующим образом. О человеке можно сказать, что он выражает свою мысль во внешних — произнесенных или

---

<sup>1</sup>Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века. С. 119–120.

<sup>2</sup>Там же. С. 119.

<sup>3</sup>Там же. С. 121–124.

написанных — словах, тогда как интеллект выражает свою мысль только во внутренних словах своего, внутреннего языка — т. е. языка того акта мышления, которым эта мысль мыслится. В дальнейшем мы будем говорить о внутреннем языке акта мышления, а не просто о внутреннем языке мыслящего субъекта. Это не означает, что мы интерпретируем Фому Аквинского как утверждающего, что каждый акт мышления обязательно имеет свой собственный язык, отличный от языка другого акта мышления. Мы полагаем, что Фома Аквинский вполне мог полагать, что языки разных актов мышления одного и того же субъекта могут совпадать. Однако мы в настоящее время не можем с определенностью утверждать, какую именно позицию занимал Фома Аквинский по этому вопросу, и наши дальнейшие рассуждения не зависят от решения этого вопроса.

Мы получили, что интеллект выражает то, что он мыслит во внутренних словах своего языка, которые тоже суть нечто мыслимое, понятия в интеллекте. Для упрощения дальнейшего изложения введем следующие обозначения. Будем обозначать конкретный акт мышления через  $\mu$ . Абстрагируемые посредством акта мышления  $\mu$  объекты (которые, предсказуемо, являются абстрактными объектами) мы будем обозначать через  $a, b, \dots$ . Сам написанный (внешний) знак, или внешнее слово, которым на внешнем языке обозначается абстрактный объект  $a$ , мы будем обозначать через  $\ulcorner a \urcorner$ . Мысленный, внутренний знак или мысленное, внутреннее слово на внутреннем языке, языке мысли акта мышления  $\mu$ , каковой знак соответствует внешнему знаку  $\ulcorner a \urcorner$ , мы будем обозначать на нашем языке с внешними словами, который оперирует письменными знаками, через  $\ulcorner a_\mu \urcorner$ . Иначе говоря, внутреннее слово  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  есть перевод внешнего слова  $\ulcorner a \urcorner$  с некоторого внешнего языка на язык мысли акта мышления  $\mu$ , при этом подразумевается, что на обоих языках  $\ulcorner a \urcorner$  и  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  являются собственными именами. По аналогии с  $\ulcorner a_\mu \urcorner$ , внутреннее слово  $\ulcorner P_\mu \urcorner$  есть перевод внешнего слова  $\ulcorner P \urcorner$  с некоторого внешнего языка на язык мысли акта мышления  $\mu$ , при этом подразумевается, что на обоих языках  $\ulcorner P \urcorner$  и  $\ulcorner P_\mu \urcorner$  являются предикатами.

Следует заметить, что для Фомы Аквинского *species intelligibilis* есть то, посредством чего мыслится реальные объекты, некоторое средство для мышления последних<sup>1</sup>. Однако речь здесь идет не об абстрагирующих *species intelligibilis* из фантазмов актах мышления, а о последующем этапе познания — об использующих уже «готовые» и *species intelligibilis*, и

<sup>1</sup>Перлер Д. *Теории интенциональности в Средние века*. С. 93–94, 105.

фантазмы актах мышления<sup>1</sup>, поскольку лишь с помощью заключающих в себе индивидуальные характеристики фантазмов становится возможным мыслить реальную единичную вещь (*singulare*)<sup>2</sup>. Иногда Фома Аквинский использует специальный термин, чтобы развести два этапа в деятельности интеллекта и называет «мыслимой интенцией» (*intentio intellecta*) тот акт мышления, который использует и *species intelligibilis*, и фантазмы для того, быть направленным на реальные вещи<sup>3</sup>. Этот этап в процессе познания является логически последующим — хотя, по Фоме Аквинскому, он может осуществляться одновременно с предыдущим<sup>4</sup>. И этот последний этап мы в рамках нашей текущей задачи не рассматриваем. Нам важно лишь получить объяснение присутствия форм реальных вещей в *species intelligibilis*, абстрагируемых абстрагирующими актами мышления, или на вопрос о принципиальной возможности такого присутствия. Поэтому в дальнейшем речь будет идти только об абстрагирующих актах мышления, даже если мы для краткости и будем опускать квалификацию «абстрагирующий». Ограничение нашего анализа только абстрагирующими актами мышления поможет нам упростить запись сообщения о том, что «актом мышления мыслится, что ...», что позволит не включать в это сообщение единичные реальные объекты.

Для абстрагирующего акта мышления  $\mu$  внутреннее слово указывает на создаваемый им абстрактный объект, или, иначе говоря, на тот абстрактный объект, который  $\mu$  ассоциирует с внутренним словом. Если абстрактные объекты  $a$  и  $b$  совпадают и актом мышления  $\mu$  абстрактному объекту  $a$  посредством внутреннего слова  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  приписывается некоторая характеристика  $P$  посредством внутреннего слова  $\ulcorner P_\mu \urcorner$ , то из этого не следует, что актом мышления  $\mu$  абстрактному объекту  $b$  посредством внутреннего слова  $\ulcorner b_\mu \urcorner$  приписывается некоторая характеристика  $P$  посредством внутреннего слова  $\ulcorner P_\mu \urcorner$ . Действительно, из того, что пропозиция об  $a$  мыслится с использованием внутреннего слова  $\ulcorner a_\mu \urcorner$ , не следует, что пропозиция об объекте  $b$  (даже совпадающим с объектом  $a$ ) мыслится с использованием внутреннего слова  $\ulcorner b_\mu \urcorner$ , поскольку из  $a = b$  не следует, что  $\ulcorner a_\mu \urcorner = \ulcorner b_\mu \urcorner$ . Этот вывод пригодится нам в дальнейшем.

<sup>1</sup>Перлер Д. *Теории интенциональности в Средние века*. С. 101.

<sup>2</sup>Там же. С. 99.

<sup>3</sup>Там же. С. 112.

<sup>4</sup>Там же. С. 102.

## Скрытая противоречивость теории передачи форм

Теперь у нас есть достаточно информации, чтобы вполне обоснованно извлечь из теории передачи форм несколько ключевых положений, представить их в формальном виде, пригодном для их анализа и сопоставления друг с другом, и, наконец, проверить их согласованность.

Далее мы будем использовать современный технический термин «кодирование». Э. Залта использует этот термин так: абстрактный объект кодирует такие-то свои характеристики, тогда как об обычном или реальном объекте говорится, что он экземплифицирует такие-то свои характеристики<sup>1</sup>. Аристотель и Фома Аквинский признают, что форма находится в исходной материальной вещи одним способом, в среде — другим, в фантазме — третьим, в интеллекте — четвертым. Эти способы должны различаться, поскольку форма белизны, соединенная с исходной материей, делает вещь белой, тогда как форма белизны, мыслящаяся человеком, не делает человека белым<sup>2</sup>. Это можно понимать так, что характеристики формы разными способами предидируются ей. Если речь идет о форме исходной материальной вещи, то ее характеристики экземплифицируются ею, если о форме, являющейся объектом мышления, то ее характеристики кодируются ею. В соответствии со способом записи Э. Залты, выражение «(a)P» читается как «абстрактный объект *a* кодирует характеристику *P*».

Теперь разведем два языка. Пусть  $L_\mu$  — внутренний язык, являющийся представлением мысли акта мышления  $\mu$ . Тогда как  $L_{r\mu}$  — внешний язык (содержащий написанные знаки), язык репортера, позволяющий записывать сообщения о том, что мыслится актом мышления  $\mu$ , и какие слова и языковые выражения используются актом мышления  $\mu$  на его собственном внутреннем языке  $L_\mu$ .

Внутреннее слово  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  есть перевод внешнего слова  $\ulcorner a \urcorner$  с языка  $L_{r\mu}$  на язык  $L_\mu$ , при этом подразумевается, что на обоих языках  $\ulcorner a \urcorner$  и  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  принадлежат грамматической категории собственных имен. То же можно сказать о  $\ulcorner b_\mu \urcorner$  и  $\ulcorner b \urcorner$ . По аналогии с  $\ulcorner a_\mu \urcorner$ , внутреннее слово  $\ulcorner P_\mu \urcorner$  есть перевод внешнего слова  $\ulcorner P \urcorner$  с языка  $L_{r\mu}$  на язык  $L_\mu$ , при этом подразумевается, что на обоих языках  $\ulcorner P \urcorner$  и  $\ulcorner P_\mu \urcorner$  принадлежат грамматической категории предикатов. Выражение  $\ulcorner (a)P \urcorner$  обозначает пропозицию, выраженную предложением «(a)P», т. е. предложением «[абстрактный индивид] *a* кодирует [свойство] *P*». Эта пропозиция выражена на языке  $L_{r\mu}$ . На языке

<sup>1</sup>Zalta E. N. Twenty-Five Basic Theorems in Situation and World Theory // Journal of Philosophical Logic. 1993. Vol. 22, no. 4. P. 385–428.

<sup>2</sup>Перлер Д. Теория интенциональности в Средние века. С. 53.

$L_\mu$  эта же пропозиция будет выражаться иначе, с использованием других знаков, но, если перевод предложения с одного языка на другой возможен, то пропозиция, выраженная предложением на одном языке, совпадает с пропозицией, выраженной предложением на другом языке. Выражение « $T(\mu, \ulcorner b_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (b)P \urcorner)$ » написано на языке  $L_{r\mu}$ , его можно прочесть как «абстрагирующим актом мышления  $\mu$  с использованием внутренних слов  $\ulcorner b_\mu \urcorner$  и  $\ulcorner P_\mu \urcorner$  мыслится пропозиция  $\ulcorner (b)P \urcorner$ »<sup>1</sup>. Обозначим через  $\vdash$  отношение выводимости между предложениями, написанными на языке  $L_{r\mu}$ . Будем считать, что  $\vdash$  также является знаком, используемым в  $L_{r\mu}$ . Также примем, что выражение « $Int(a)$ » на языке  $L_{r\mu}$  означает « $a$  обладает интенциональным бытием (*esse intentionale*) и интеллигибельным бытием (*esse intelligibile*)», а выражение « $Re(a)$ » на языке  $L_{r\mu}$  читается как « $a$  обладает природным бытием (*esse naturale*)». Далее мы будем называть «реальными объектами» те и только те объекты, которые Фома Аквинский называет «объектами, обладающими природным бытием»: единичные реальные объекты их «метафизические конституенты» — формы, составляющие вместе с материей единичной вещи эту единичную вещь. Так что выражение « $Re(a)$ » на языке  $L_{r\mu}$  можно читать также и как « $a$  является реальным объектом».

Запишем еще раз положение об объектах абстрагирующих актов мышления, полученное нами в предыдущем разделе:

- (1) Если абстрактные объекты  $a$  и  $b$  совпадают и актом мышления  $\mu$  абстрактному объекту  $a$  посредством внутреннего слова  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  приписывается некоторая характеристика  $P$  посредством внутреннего слова  $\ulcorner P_\mu \urcorner$ , то из этого не следует, что актом мышления  $\mu$  абстрактному объекту  $b$  посредством внутреннего слова  $\ulcorner b_\mu \urcorner$  приписывается некоторая характеристика  $P$  посредством внутреннего слова  $\ulcorner P_\mu \urcorner$ .

Положение (1) утверждает, что на объект мышления  $a$  не распространяется *Принцип подставимости тождественных*, который записывается на языке  $L_{r\mu}$  в виде:

- (2)  $[T(\mu, \ulcorner a_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (a)P \urcorner) \& a = b] \vdash T(\mu, \ulcorner b_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (b)P \urcorner)$ .

Таким образом, (1) записывается на языке  $L_{r\mu}$  в виде:

<sup>1</sup>Эта формализация основывается том подходе к записи сообщений о пропозициональных установках, который был обрисован в Salmon N. Illogical Belief // *Philosophical Perspectives*. 1989. Vol. 3. P. 246, но не совпадает с ней, поскольку адаптирована к доктрине Фомы Аквинского.

$$(3) \quad \text{Int}(a) \rightarrow \sim\{[T(\mu, \ulcorner a_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (a)P \urcorner) \& a = b]\} \vdash \\ T(\mu, \ulcorner b_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (b)P \urcorner)\}.$$

Что же касается реальных объектов (или объектов, обладающих природным бытием), то обычно полагается, что из заданных положений о них мы можем вывести некоторые их дополнительные свойства, используя законы логики. Это можно записать с помощью следующего положения:

$$(4) \quad \text{Характеристики реального объекта (объекта, обладающего природным бытием), экземплифицируемые им, могут быть получены с помощью законов логики.}$$

Само использование Аристотелем законов логики и правил вывода свидетельствует о том, что Аристотель не смог бы возражать против (4).

Примером получения выводимой характеристики может служить следующий закон логики, записанный на языке  $L_{r\mu}$ :

$$(5) \quad (\Phi(a) \& a = b) \vdash \Phi(b),$$

где  $\Phi(a)$  — произвольная формула, содержащая единичный терм  $a$ ;  $\Phi(b)$  — формула, полученная заменой терма в  $\Phi(a)$  на терм  $b$ .

Аристотель признает положение (5), которое является одним из способов записи Принципа неразличимости тождественных, в трактате «О софистических опровержениях»:

Только тому, надо полагать, что неразлично и едино по сущности, все [сказуемые] присущи одинаково (*Sophistici elenchi* 24, 179a 37–39<sup>1</sup>)<sup>2</sup>.

Из (4) & (5) следует, что на реальный объект  $a$  — т. е. на объект, обладающий природным бытием, в терминологии Фома Аквинского — распространяется *Принцип подставимости тождественных*, который выше был записан нами на языке  $L_{r\mu}$  как положение (2):

$$(6) \quad \text{Re}(a) \rightarrow \{[T(\mu, \ulcorner a_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (a)P \urcorner) \& a = b]\} \vdash \\ T(\mu, \ulcorner b_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (b)P \urcorner)\}.$$

Сделаем теперь следующее допущение:

<sup>1</sup>Точные ссылки на греческий текст трактата Аристотеля «О софистических опровержениях» даются по: Aristotles. *Sophistici elenchi*. P. 190–251.

<sup>2</sup>Русский перевод цит. по изданию: Аристотель. О софистических опровержениях // Сочинения в 4-х т. Т. 2 / под ред. З. Н. Микеладзе. М. : Мысль, 1978. С. 549.

- (7) Объект  $o$  является и объектом мышления (обладающим интенциональным бытием), и реальным объектом (обладающим природным бытием) —  
 $Int(o) \& Re(o)$ .

Выражение « $Int(o) \& Re(o)$ » записано на языке  $L_{r\mu}$ . Положение (7) есть тезис о тождестве мыслимой формы и формы во внешнем мире, утверждаемый Аристотелем и Фомой Аквинским.

По (3) & (6), из (7) следует:

- (8)  $\sim\{[T(\mu, \ulcorner a_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (a)P \urcorner) \& a = b]\} \vdash$   
 $T(\mu, \ulcorner b_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (b)P \urcorner)\} \& \{[T(\mu, \ulcorner a_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (a)P \urcorner) \& a = b]\} \vdash$   
 $T(\mu, \ulcorner b_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (b)P \urcorner)\}.$

Положение (8) записано на языке  $L_{r\mu}$ . Таким образом, допущение (7), при условии принятия весьма здравых допущений (4) и (5), которые, вероятно, неявно признавались Аристотелем и Фомой Аквинским в той или иной форме, и при условии признания ими получения объекта мышления посредством абстрагирующего акта интеллекта, т. е. положения (1), влечет противоречие (8). Для того понимания объекта мышления, которого придерживаются Аристотель и Фома Аквинский и которое выражено в (1), при использовании *modus tollens*, мы получаем, что (7) ложно, т. е. что объект мышления не может быть отождествлен с реальным объектом.

Получившийся результат можно попытаться трактовать как иллюстрацию того, что получается в результате некорректной подстановки имеющих одно и то же значение знаков внутри угловых кавычек. Чтобы осуществить такую трактовку, мы будем отталкиваться от признания одной характерной особенности объектов интенциональной природы, в терминологии Фомы Аквинского — объектов, обладающих интенциональным бытием (*esse intentionale*) и интеллигибельным бытием (*esse intelligibile*). Будем далее именовать их для краткости «интенциональными объектами». Одна из характерных особенностей интенциональных объектов обсуждается со времен Г. Фреге и состоит в том, что интенциональный объект есть некоторый способ представления единичного реального объекта (или объектов) для субъекта или интенционального акта субъекта, если единичный реальный объект существует, или он есть просто некоторый объект языковой или ментальной природы, если реальный объект не существует.

Далее мы будем рассматривать случай, когда единичный реальный объект существует. В этом случае, если использовать принятые нами выше при интерпретации позиции Фомы Аквинского обозначения, сделать

какое-либо высказывание об интенциональном объекте  $a$  всегда означает сделать высказывание в том числе и о способе представления  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  объекта  $a$  для интенционального акта  $\mu$ . В представленной выше нашей трактовке Фомы Аквинского  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  обозначает «внутреннее слово» (*verbum interius*) языка мысли  $L_\mu$ , каковое внутреннее слово обозначается «внешним словом» (*verbum exterius*) внешнего языка  $L_{r\mu}$ , причем внутреннее слово, в свою очередь, обозначает форму единичного реального объекта, обладающую интенциональным бытием. Разумеется, возможны и другие трактовки способа представления. Иначе говоря, высказывания вида  $\Phi(a, \ulcorner a_\mu \urcorner, \dots)$ ,  $\Phi(\ulcorner a_\mu \urcorner, \dots) \& R(\ulcorner a_\mu \urcorner, a)$  и проч. можно трактовать как высказывания на языке  $L_{r\mu}$  об интенциональном объекте  $a$ , причем выражение  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  языка  $L_{r\mu}$  обозначает некоторое внутреннее слово языка мысли  $L_\mu$ , каковое слово в языке  $L_\mu$  обозначает интенциональный объект  $a$ . Однако  $\Phi(\ulcorner a_\mu \urcorner, \dots)$  нельзя трактовать так. Примером  $\Phi(a, \ulcorner a_\mu \urcorner, \dots)$  является  $T(\mu, \ulcorner a_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (a)P \urcorner)$  из (2).

Напротив, для объектов, обладающих природным бытием (*esse naturale*) вполне допустимы высказывания вида  $\Phi(a, \dots)$ , где среди аргументов  $\Phi(a, \dots)$  отсутствует  $\ulcorner a_\mu \urcorner$ . Более того, предполагается следующий *Тезис о Замещении*:

Если имеется высказывание о реальном объекте  $a$  на языке  $L_{r\mu}$  вида  $\Phi(a, \ulcorner a_\mu \urcorner, \dots)$ , то всякое упоминание о знаках или выражениях, обозначающих объект  $a$  на каких-либо языках, о ментальных и др. репрезентациях объекта  $a$  и о других «субъективных» средствах, используемых при познании  $a$ , может быть устранено из этого высказывания посредством замещения их значениями функций, зависящих от реальных объектов, т. е. от объектов, имеющих нементальную и лингвистическую природу.

Напомним, что мы называем «реальными объектами» те и только те объекты, которые Фома Аквинский называет «объектами, обладающими природным бытием»: единичные реальные объекты и их «метафизические конституенты» — формы, составляющие вместе с материей единичной вещи эту единичную вещь.

*Тезис о Замещении* отражает древний идеал «объективного» познания, стремление к высказываниям, истинным в действительности, «по природе, а не по человеческому мнению».

Допустим теперь, что имеется высказывание о реальном объекте  $a$  на языке  $L_{r\mu}$  вида  $\Phi(a, \ulcorner a_\mu \urcorner, \dots)$ .

Для того, чтобы произвести указанное в *Тезисе о Замещении* замещение аргумента  $\ulcorner a_\mu \urcorner$ , придется признать, что  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  есть значение функции, зависящей от  $a$  и других реальных объектов. Например, в (6) предполагается, что  $\ulcorner a \urcorner$  есть знак, являющийся значением функции, зависящей от реального объекта  $a$  и от языка  $L_{r\mu}$ , такого, что  $\ulcorner a \urcorner$  является знаком реального объекта  $a$  в языке  $L_{r\mu}$ . Иначе говоря,  $\ulcorner a \urcorner = \text{Sign}(a, L_{r\mu})$ . Кроме того, в (6) предполагается, что  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  есть знак, являющийся значением функции, зависящей от знака  $\ulcorner a \urcorner$ , языка  $L_{r\mu}$ , знаком какого языка  $\ulcorner a \urcorner$  является, и от языка  $L_\mu$ , переводом на который с языка  $L_{r\mu}$  является знак  $\ulcorner a_\mu \urcorner$ . Для упрощения дальнейших рассуждений допустим, что язык может быть представлен как значение функции, зависящей от реальных объектов. Таким образом,  $\ulcorner a_\mu \urcorner = \text{Trans}(\ulcorner a \urcorner, L_{r\mu}, L_\mu) = \text{Trans}(\text{Sign}(a, L_{r\mu}), L_{r\mu}, L_\mu)$ . Такая трактовка  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  объясняет разрешение на подстановку тождественных для реального объекта  $a$  в (6), ведь из  $\text{Trans}(\text{Sign}(a, L_{r\mu}), L_{r\mu}, L_\mu)$  и  $a = b$  следует  $\text{Trans}(\text{Sign}(b, L_{r\mu}), L_{r\mu}, L_\mu)$ .

Однако у нас нет способа определить, какой именно знак —  $\ulcorner a \urcorner$  или  $\ulcorner b \urcorner$  — на языке  $L_{r\mu}$  соответствует реальному объекту  $a$ . И точно так же мы не в состоянии определить единственный знак  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  языка  $L_\mu$ , который соответствует знаку  $\ulcorner a \urcorner$  языка  $L_{r\mu}$ . Ведь на  $L_\mu$ , так же как и на  $L_{r\mu}$ , различными знаками может обозначаться один и тот же объект. Это означает, что не существует функций  $\text{Sign}(a, L_{r\mu})$  и  $\text{Trans}(\ulcorner a \urcorner, L_{r\mu}, L_\mu)$ . Следовательно, отсутствует способ элиминации знаков в высказываниях о реальных объектах в тех случаях, если в рассматриваемых языках имеются различные знаки, обозначающие одно и то же.

Мы получили, что в исходном высказывании о реальном объекте  $a$   $\Phi(a, \ulcorner a_\mu \urcorner, \dots)$  знак  $\ulcorner a_\mu \urcorner$  не может быть элиминирован. Следовательно, по *Тезису о Замещении* и *modus tollens*, мы должны признать ложным наше исходное допущение «имеется высказывание о реальном объекте  $a$  на языке  $L_{r\mu}$  вида  $\Phi(a, \ulcorner a_\mu \urcorner, \dots)$ ». Значит, высказывание о реальном объекте  $a$  на языке  $L_{r\mu}$  не может быть записано в виде  $\Phi(a, \ulcorner a_\mu \urcorner, \dots)$ . Поскольку, как было принято нами, любое высказывание об интенциональном объекте есть высказывание вида  $\Phi(a, \ulcorner a_\mu \urcorner, \dots)$ , получается, что ни одно высказывание о реальном объекте  $a$ , каким бы оно ни было, не есть высказывание об этом же интенциональном объекте  $a$ . Значит, если признается *Тезис о Замещении*, высказывание о тождестве реального объекта  $a$  интенциональному объекту  $b$  недопустимо, тогда как сторонники теории передачи форм настаивают на этом тождестве.

Мы получили, что если признается *Тезис о Замещении*, то положение вида  $\Phi(a, \ulcorner a_\mu \urcorner, \dots)$  о реальном объекте  $a$  нельзя сформулировать на языке  $L_{r\mu}$ . Но два таких положения присутствуют в (6). Следовательно, (6) также недопустимо. И Фома Аквинский мог бы избавиться от противоречивого (8), если бы отказался от (6). Но, увы, это не избавит теорию передачи форм от несогласованности. Ведь, как мы видели, если признается *Тезис о Замещении*, то ключевой тезис этой теории — тезис о тождестве формы, обладающей природным бытием, форме, обладающей интенциональным бытием и интеллигибельным бытием — не может быть высказан.

Но, может быть, следует отказаться от *Тезиса о Замещении*? Однако в этом случае мы остаемся без критерия того, что означает быть реальным объектом. Наиболее известные критерии, которые могут быть предложены взамен, сразу же трактуют реальные и интенциональные объекты как обладающие несовместимыми характеристиками, мы еще коснемся этого ниже. А это, опять-таки, означает, что ни один реальный объект не может быть тождественен какому-либо интенциональному объекту, что противоречит ключевому тезису теории передачи форм.

Кроме того, отказ от *Тезиса о Замещении* имеет серьезные эпистемологические следствия: для многих философов он означал бы отказ от идеала «объективного» знания, релятивизацию знания к субъективным представлениям. Точнее говоря, здесь релятивизируется не собственно знание, а сама направленность интенциональных актов любых видов, так что сообщение о направленности интенционального акта на реальный объект имеет смысл только при указании представления, посредством которого эта направленность осуществляется. Но представления другого человека, вероятно, недоступны автору сообщения, так что подрывается возможность обсуждения чего-либо. Это обычное следствие принятия записи сообщений о пропозициональных установках с использованием способов представлений, т. е. той записи, частным случаем которой является  $T(\mu, \ulcorner a_\mu \urcorner, \ulcorner P_\mu \urcorner, \ulcorner (a)P \urcorner)$  из (2). Эта теория сталкивается и с другими трудностями<sup>1</sup>.

Приведенное рассуждение можно считать одним из комментариев к рассуждению У. Куайна, показывающего «запечатанность» объектов некоторой пропозициональной установки внутри нее<sup>2</sup> и породившей обширное обсуждение пропозициональных установок, продолжающееся до сих пор. Также приведенное рассуждение можно считать одним из способов

<sup>1</sup>Salmon N. *Illogical Belief*. P. 243–245.

<sup>2</sup>Quine W. V. O. *Quantifiers and Propositional Attitudes*.

продемонстрировать проблематичность интенционального тождества, в данном случае — тождества между объектом внутри некоторой пропозициональной установки (обладающим интенциональным или духовным бытием, а также, возможно, интеллигибельным бытием) и объектом вне какой-либо пропозициональной установки (обладающим природным бытием).<sup>1</sup>

## Заключение

Приведенное рассуждение показывает, что ощущение недостаточного объяснения ключевых положений в теории передачи форм, возникшее у Петра Иоанна Оливи, Уильяма Оккама и других философов после Фомы Аквинского, повлекшее отказ от этой теории, может трактоваться как являющееся следствием логической несогласованности этой теории. При этом следует заметить, что другие трактовки этой теории могут содержать другие противоречия.

В некоторых трактовках теории передачи форм выявить противоречия гораздо проще, чем в приведенной выше трактовке. Например, если допустить, что в этой теории признается положение *‘объект мышления, абстрагированный из фантазмов, не может существовать независимо от акта мышления’*, то противоречие обнаруживается сразу же, поскольку такой объект оказывается тождественным реальному объекту, который, как несомненно полагали Аристотель и Фома Аквинский, существует независимо от того, мыслит его кто-либо или нет. У такой трактовки теории передачи форм есть сторонники, среди которых Дэвид Чарльз<sup>2</sup> и Майкл Ведин<sup>3</sup>.

Последняя трактовка теории передачи форм, как кажется, хорошо согласуется с нефизическим характером *νοῦς ποιητικός* у Аристотеля, как доказывает Ричард Сорабжи<sup>4</sup>. Однако в явном виде ни Аристотель, ни Фома Аквинский не формулируют тезис о невозможности для объекта мышления существовать независимо от акта мышления. И кажется, что

---

<sup>1</sup>Проблема интенционального тождества была впервые поставлена Питером Гичем в 1967 г. (Geach P. T. *Intentional Identity*. P. 627–632), что породило большое количество откликов и попыток эту проблему решить. Но, как кажется, универсального решения этой проблемы до сих пор не предложено.

<sup>2</sup>Charles D. *Aristotle on Meaning and Essence*. P. 111–112, 132–135, 142–143.

<sup>3</sup>Sorabji R. *Intentionality and Physical Processes // Essays on Aristotle's De Anima* / M. C. Nussbaum & A. O. Rorty, eds. Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 130, 134–135.

<sup>4</sup>*Ibid.* P. 213.

ничто в их эпистемологических, психологических или метафизических теориях не вынуждает сформулировать такой тезис. Желание приписать им этот тезис, похоже, основывается на том, что такая трактовка объекта мышления или интенционального объекта может показаться «очевидной», как она в начале показалась Францу Brentano<sup>1</sup>. Но даже Brentano позднее отказался и от такого понимания интенционального объекта, и от приписывания этого понимания Аристотелю и средневековым философам, а современные исследователи показывают, что, действительно, понимание интенционального объекта было в высшей степени дискуссионной темой в средневековой философии, и даже те, кто склонялся к «бrentановскому» пониманию, ни в коей мере не полагали вопрос «очевидным»<sup>2</sup>.

Признание направленности мышления на реальный объект, конечно, порождает свои проблемы. Как мы узнаём, что мышление направлено именно на этот реальный объект, если непосредственно дан лишь мыслимый объект? Как мы мыслим, если соответствующего реального объекта нет, или вообще нет мира реальных объектов? Однако неразрешенность этих проблем в теории передачи форм никоим образом не означает выявляемой «в один ход» ее противоречивости, что имеет место при включении в эту теорию положения 'объект мышления, абстрагированный из фантазмов, не может существовать независимо от акта мышления'. Так что минимальная доброжелательность по отношению к Аристотелю и Фоме Аквинскому вынуждает нас не приписывать им указанного положения. Но, тем не менее, теория передачи форм все равно оказывается сомнительной, ведь противоречие все-таки выводимо из ее положений, хотя и при формализации этих положений средствами современной эпистемической логики<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup>Бrentano Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Brentano Ф. Избранные работы / Составл., перев. с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. С. 11–94; Brentano Ф. О многозначности сущего по Аристотелю / предисл. издателя Н. А. Печерской ; предисл. к изданию Р. А. Громова ; пер. с нем. Н. П. Ильина ; коммент. Ф. Brentano, А. Г. Чернякова ; науч. ред. и сост. словника А. Ю. Вязьмина. СПб. : Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2012. LXIV, 247 с.

<sup>2</sup>Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века. С. 18–24.

<sup>3</sup>Неоценимой помощью и поддержкой при написании этого раздела было обсуждение античных и средневековых теорий интенциональности на семинарах спецкурса «Античные теории познания», читавшегося в 2018 г. в Новосибирском государственном университете. Автор благодарен за стимулирующие вопросы, критику и предложения Анну Юрьевну Моисееву и всех слушателей спецкурса.

### §3.3. Математическая модель онтологии становления

Ж. Делёза (О. А. Доманов)

Жиль Делёз ставит перед собой задачу построения философии различия и повторения, противопоставляя ее философии тождества и отрицания: «Мы хотим осмыслить различие само по себе и отношения различного с различным независимо от форм представления, сводящих их к Тому же самому, пропускающих их через отрицание»<sup>1,2</sup>. В этой философии различие первично, а «все тождества только симулированы, возникая как оптический „эффект“ более глубокой игры — игры различия и повторения»<sup>3</sup>. Делёз предлагает различные модели такой философии, мы ограничимся рассмотрением только той, которая касается связи различия и становления. Математическая модель, о которой пойдет речь, не является, как можно предположить из названия параграфа, интерпретацией философии Делёза на материале математики. Едва ли математика может служить таким материалом. Речь скорее пойдет о формализации дискурса Делёза. Математическая теория, описанная ниже, является формальной теорией и претендует на то, чтобы быть чем-то вроде «формальной копии» собственных слов Делёза. Она, разумеется, не может представлять всю его философию, но описывает один из ее важных аспектов.

Вероятно, наиболее ясное изложение теории различия в связи со становлением мы находим в теории симулякра, развиваемой Делёзом в ходе анализа платоновской теории идей. Он говорит: «мотивацию, лежащую в основе теории идей, следует искать в волевом стремлении выделять и отбирать. Это вопрос „проведения различий“ между самой „вещью“ и ее образами, между оригиналом и копией, моделью и симулякром»<sup>4</sup>. Однако, согласно Делёзу, важным для Платона является отличие не столько идеи как образца или модели от вещей как несовершенных копий, сколько различие самих вещей по степени их близости идеи. Платон рассматривает вещи как претендентов на сходство с идеей и оценивает их претензии, отбирая подлинное и неподлинное сходство. Претензии должны быть обоснованы, а обоснование — это «испытание, позволяющее претенден-

<sup>1</sup> Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П. Юровской. СПб. : Петрополис, 1998. С. 9.

<sup>2</sup> Перевод сверен по Deleuze G. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968. 416 p. и в некоторых случаях изменен.

<sup>3</sup> Делёз Ж. **Различие и повторение**. С. 9.

<sup>4</sup> Делёз Ж. *Логика смысла* / пер. с фр. Я. Свирского. М. : Академический Проект, 2011. (Философские технологии). С. 328.

там в большей или меньшей степени участвовать в объекте притязаний»<sup>1</sup>. Идея при этом служит инструментом, позволяющим свести различия вещей к сходству, к степени их сходства с идеей. Однако начинает Платон все же со сравнения самих вещей, поэтому «низвержение платонизма» (букв., *renversement* — переворачивание) может состоять в отказе от идеи как принципа сравнения и перехода исключительно к различию самих вещей. Платоновская идея, предположительно обладающая самоидентичностью, при этом должна пониматься как нечто производное. В этом отказе от трансцендентности и тождественности идеи состоит программа имманентной онтологии Делёза. Важно, однако, «что симулякр — не просто ложная копия, но что он ставит под вопрос само понятие о копии и модели»<sup>2</sup>. Мы не можем определять симулякр, исходя из отношения к модели, он, в определенном смысле, содержит различие внутри себя<sup>3</sup>. Это внутреннее различие Делёз (вслед за Платоном) называет «неограниченным становлением»<sup>4</sup>.

Чтобы построить его теорию, возьмем слова Делёза буквально и рассмотрим вещи, отличающиеся друг от друга по степени близости, не предполагая, однако, что существует образец, к которому они близки. Эта простая конструкция, как мы ниже увидим, имеет неожиданно богатые свойства, для демонстрации которых следует начать с одного конкретного примера, позволяющего продемонстрировать основные черты математической модели и допускающего дальнейшее обобщение.

Рассмотрим бесточечную геометрию Уайтхеда<sup>5</sup>. Она допускает различные аксиоматизации, одну из которых мы будем использовать<sup>6</sup>. В геометрии Уайтхеда нет точек, вместо них имеются области пространства, упорядоченные по включению.<sup>7</sup> Интуитивно, их можно мыслить как ре-

<sup>1</sup> Делёз Ж. *Различие и повторение*. С. 86.

<sup>2</sup> Делёз Ж. *Логика смысла*. С. 332.

<sup>3</sup> Там же. С. 334.

<sup>4</sup> Там же. С. 335.

<sup>5</sup> См., например, Whitehead A. N. *The Concept of Nature*. Cambridge : Cambridge University Press, 1920; Whitehead A. N. *An Inquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press, 1919. 216 p.

<sup>6</sup> Gerla G., Miranda A. *Mathematical Features of Whitehead's Pointfree Geometry // Handbook of Whiteheadian Process Thought*. In 2 vols. Vol. 2 / ed. by M. Weber, W. Desmond. Frankfurt : Ontos Verlag, 2008. P. 119–130.

<sup>7</sup> Сам Уайтхед говорит о событиях, на которых определено отношение расширения. Герла и Миранда используют вместо него обратное отношение включения. Получающаяся теория описывает, таким образом, «бесточечную геометрию, основанную на включении», чьи модели представляют собой «пространства включения» *Ibid.* Def. 2.1.

зультаты измерений положения в пространстве. Поскольку наши приборы несовершенны, мы никогда не получаем в качестве этих результатов точки, но всегда — некоторые области. При этом измерения могут быть более или менее точными, что выражается в том, что соответствующие области включены друг в друга (являются частями друг друга). При этом оценку точности мы можем проводить независимо от наличия точек — чтобы понять, что одно измерение точнее другого, нам не требуется идеально точный прибор, с которым мы должны были бы соотносить результаты этих измерений. Мы, конечно, можем предполагать, что точность связана с тем, насколько близко область аппроксимирует некоторую точку, но для построения теории это предположение не требуется.

Будем обозначать отношение включения областей как  $\subseteq$  (а также  $\subset$ , если исключается равенство), тогда геометрия может быть описана следующими аксиомами<sup>1</sup>:

1. если  $a \subseteq b$  и  $b \subseteq c$ , то  $a \subseteq c$  (транзитивность);
2.  $a \subseteq a$  (рефлексивность);
3. если  $a \subseteq b$  и  $b \subseteq a$ , то  $a = b$  (антисимметричность);
4. для любого  $a$  существуют  $b, c$ , такие, что  $b \subset a \subset c$  (не существует наибольшей и наименьшей области);
5. дополнительные аксиомы, которые нам не важны.

Первые три аксиомы задают частичный порядок, а четвертая выражает свойство «бесточечности»: всякое измерение может быть улучшено, и мы никогда не достигаем ситуации, в которой точно знаем точку, в которой находимся. С точки зрения онтологии Делёза, мы можем рассматривать эту геометрию как измерение в процессе становления. Стадии становления представляются областями как результатами конкретного измерения, причем становление никогда не заканчивается, никогда не достигает точки, далее которой не может быть продолжено (нужно заметить, что в этой онтологии нет не только точек, но и пустой области, поскольку такая область также была бы чем-то, что нельзя «улучшить»).

Поскольку точки отсутствуют в нашей онтологии, мы не можем, строго говоря, утверждать, что речь в данном случае идет о чем-то вроде «становления точкой». Можем ли мы вообще говорить о становлении чем бы то ни было? Как оказывается, можем. Для этого определим понятие фильтра следующим образом. *Фильтром*  $F$  называется семейство областей, удовлетворяющее следующим аксиомам:

<sup>1</sup>Gerla G., Miranda A. *Mathematical Features of Whitehead's Pointfree Geometry*. Def. 2.1.

1.  $F$  не пуст;
2. для любых  $a, b \in F$  существует  $c \in F$ , такое, что  $c \subseteq a$  и  $c \subseteq b$ ;
3. для любой области  $a$  и для любой  $b \in F$ , если  $b \subseteq a$ , то  $a \in F$ .

Вместо первой аксиомы иногда говорят, что область всего пространства принадлежит  $F$ , но, вообще говоря, мы не обязаны предполагать такую область как «все пространство». Вторая аксиома выражает «направленность» фильтра: для любых двух стадий фильтра существует общее для них продолжение, также ему принадлежащее. Например, для любых двух измерений, принадлежащих фильтру, существует измерение, уточняющее их и также принадлежащее фильтру. В частности, это означает, что любые две области фильтра имеют непустое пересечение, также принадлежащее фильтру. Третья аксиома утверждает замкнутость фильтра сверху: вместе с каждой областью он содержит все, области большие нее. Фильтр является понятием, формализующим сходимости областей к некоторому «общему центру», в качестве которого мы можем предполагать или не предполагать точку. В конечном итоге, мы отождествим точку с фильтром, но для этого нам потребуется еще несколько определений.

Для любой области  $p$  можно определить *главный фильтр* как множество всех областей, больших ее:  $F_p = \{x \mid p \subseteq x\}$ . В частности, все пространство является главным фильтром для себя самого. Поскольку для всякой области существует меньшая, то главный фильтр для  $p$  всегда можно расширить, достаточно рассмотреть главный фильтр для какой-либо меньшей области: если  $q \subseteq p$ , то  $\forall x(p \subseteq x \rightarrow q \subseteq x)$  и, следовательно,  $\{x \mid p \subseteq x\} \subseteq \{x \mid q \subseteq x\}$ , т. е.  $F_p \subseteq F_q$ . Мы можем далее определить собственный (т. е. не совпадающий со всем множеством областей) фильтр, который не может быть расширен. Такой максимальный фильтр называется *ультрафильтром*. Можно показать, что условие максимальной соответствует дополнительной аксиоме:

4. для любой области  $p$  либо  $p \in F$ , либо  $\bar{p} \in F$ ,

где  $\bar{p}$  — дополнение  $p$  до всего пространства (которое также должно быть областью). Как видно, эта аксиома, как и предыдущие, не требует обращения к внешним по отношению к нашей онтологии понятиям, таким как точка; для ее формулировки достаточно внутренних отношений между областями. В то же время, в традиционной геометрии (с точками), ультрафильтр часто определяют как множество всех областей, содержащих некоторую точку. Этой эквивалентностью точки и ультрафильтра можно воспользоваться для определения точки в бесточечной геометрии — она

просто определяется как ультрафильтр<sup>1</sup>. Это понятие точки согласуется с ее интуитивным пониманием как «очень маленького пятна», которое всегда можно сделать еще меньше, т. е. как предела такого уменьшения.

Все это позволяет нам взглянуть под определенным углом на онтологию Делёза. Действительно, мы можем задать вопрос: чем определяется единство ультрафильтра? Платонический ответ состоял бы в том, что оно определяется точкой, т. е. трансцендентной сущностью, определяющей единство имманентных объектов. Точка выступает здесь в качестве платонической идеи и «фильтрует» области-претенденты, выбирая из них те, что ей соответствуют в большей или меньшей степени. В случае измерений мы могли бы сказать, в стиле платонической теории идей, что идеальная точка (соответствующая идеальному измерительному инструменту) превращается в область, «погружаясь» в «материю» пространства — поскольку вещи никогда не совпадают с идеей и всегда являются ее лучшим или худшим приближением. В этом смысле, каждая из областей ультрафильтра есть «образ» трансцендентной точки-идеи, а сам ультрафильтр — точка, как она представлена в нашем, реальном мире. Для платоника, чтобы придать смысл единству ультрафильтра мы должны располагать идеей точки, в противном случае это единство оказывается бесосновным. Однако пример геометрии Уайтхеда показывает, что мы можем отказаться от предварительного полагания точек. В этом случае единство ультрафильтра определяется приведенными выше аксиомами вне зависимости от присутствия точек в нашей онтологии. Нам не нужно предполагать точку для того, чтобы утверждать общность элементов ультрафильтра. Нам не нужно предполагать идею для того, чтобы утверждать общность вещей, как будто бы «подпадающих под идею»; для этого нам достаточно лишь сравнения вещей друг с другом. Идея, тем самым, сводится к отношению вещей, а становление, имея направление, не имеет, тем не менее, определенной цели или соответствующего трансцендентного понятия.

Здесь можно было бы возразить, что трансцендентность точки (ее отсутствие в онтологии) не противоречит ее роли в качестве основания единства. То, что понятие точки в некоторой теории является производным, не препятствует ее «реальному существованию». В конце концов, ничего не мешает нам присоединить точки к нашей онтологии, получив тем самым обычную геометрию. Однако имеются ситуации, в которых мы

---

<sup>1</sup>Уайтхед определяет «абстрагирующий класс» как линейно упорядоченный класс областей. Они определяют внутри пространства объекты меньшей размерности, в частности, точки. Однако в этом случае разные классы могут соответствовать одной и той же точке. Понятие фильтра позволяет нам установить взаимно однозначное соответствие.

можем говорить о становлении как направленном процессе без существования «цели» этого процесса. Чтобы это увидеть, нам нужно обобщить наш пример бесточечной геометрии.

В современной математике идея Уайтхеда дает начало так называемой бесточечной топологии<sup>1</sup>. Традиционно, топологическое пространство определяется путем задания системы подмножеств этого пространства, удовлетворяющей определенным аксиомам, похожим на уайтхедовские. Элементы такой системы называются открытыми подмножествами. Оказывается, что большая часть свойств топологического пространства зависит от системы открытых множеств как таковой, безотносительно к тому, из чего они состоят. Поэтому можно строить топологию, начиная с абстрактных объектов, удовлетворяющих тем же аксиомам, что и открытые множества, не предполагая, что эти объекты являются множествами. В результате, мы получим обобщение топологического пространства, которое называется *локалью*. Последняя представляет собой частично упорядоченное множество, на котором определены операции супремума и инфимума, подчиняющиеся законам, таким как дистрибутивность. Говоря более точно, локаль является полной алгеброй Гейтинга. В нашем контексте мы можем рассматривать элементы локали как стадии или этапы становления, порядок которых определяет «точность» или «близость» стадии к некоторому предполагаемому пределу (которого, однако, может и не существовать, как будет видно далее). Мы видели, что для построения онтологии различия Делёза достаточно частично упорядоченного семейства стадий становления, допускающих бесконечное уточнение. Для того, чтобы говорить о локали, нам нужно добавить к этому существование супремума и инфимума вместе с некоторыми естественными условиями на них, такими как дистрибутивность. Будем считать, что эти условия выполнены, и что задание онтологии Делёза равносильно заданию некоторой локали или полной гейтинговой алгебры. Рассмотрим подробнее, что из этого следует.

Прежде всего, это означает, что наша теория охватывает гораздо более общие области, чем геометрия. В математике частичный порядок, и гейтинговы алгебры в частности, встречаются повсеместно — в топологии, логике, теории категорий и многих других областях. Эта алгебра исключительно важна для интуиционистской математики. Например, с точки зрения категорий, предпорядок (рефлексивное и транзитивное отношение)

---

<sup>1</sup>См., например, Picado J., Pultr A. *Frames and Locales : Topology Without Points*. Vol. 28. Basel : Birkhäuser, 2012. 420 p. (Frontiers in Mathematics); Borceux F. *Handbook of Categorical Algebra*. In 3 vols. Vol. 3. *Sheaf Theory*. Cambridge University Press, 1994. 522 p. (Encyclopedia of Mathematics and its Applications; 52).

является категорией, в которой между любыми двумя объектами существует не более одного морфизма. В нашем контексте, это соответствует наличию лишь одного (точнее, не более одного) критерия для сравнения любых двух стадий (причем этот критерий не обязан быть одним и тем же для разных стадий). Антирефлексивность означает, что между объектами может иметь место лишь один морфизм из двух:  $a \rightarrow b$  или  $b \rightarrow a$  — другими словами, отношение «односторонне». Таким образом, требуемая нам структура стадий очень обща.

Рассмотрим в качестве небольшого примера появление частичного порядка в онтологии Бадью<sup>1</sup>. Пусть стадия состоит в обладании информацией о принадлежности или непринадлежности тех или иных объектов множеству  $A$ . Формализуем ее как пару множеств  $(P_1, P_2)$ , таких, что  $x \in P_1$  тогда и только тогда, когда  $x \in A$  и  $x \in P_2$  тогда и только тогда, когда  $x \notin A$ . Порядок определим соотношением:

$$(P_1, P_2) \leq (Q_1, Q_2) \text{ тогда и только тогда, когда } P_1 \subseteq Q_1 \text{ и } P_2 \subseteq Q_2. \quad (3.1)$$

Как можно видеть, ультрафильтр определяет здесь такую пару  $P_1$  и  $P_2$ , что их объединение составляет весь универсум. Другими словами, он задает предикат на универсуме, а каждая стадия соответствует частичному определению этого предиката. Таким образом, процесс, описываемый Бадью, можно рассматривать как становление некоторого предиката. Неудивительно поэтому, что полные гейтинговые алгебры под именем трансцендентали появляются позднее в феноменологии Бадью в явном виде.

Второе важное следствие перехода к понятию локали связано с тем, что последние являются более общей структурой, чем топологическое пространство. Для всякого топологического пространства его система открытых подмножеств представляет собой локаль, в которой порядок задается включением, а супремум и инфимум совпадают с объединением и пересечением множеств (в частности, с некоторыми оговорками, области геометрии Уайтхеда можно рассматривать как открытые множества). Обратное, однако, неверно. Не всякая локаль соответствует топологическому пространству, т. е. является, как говорят, пространственной. В случае непространственных локалей говорят, что в них недостаточно точек. В частности, точек вообще может не быть. Рассмотрим одну из таких ситуаций. Этот пример требует технических деталей, они представлены в литературе<sup>2</sup>, мы здесь изложим лишь общую идею.

<sup>1</sup>Badiou A. *L'être et l'événement*.

<sup>2</sup>Johnstone P. T. *Sketches of an Elephant : A Topos Theory Compendium*. Vol. 2. Oxford : Clarendon Press, 2002. (Oxford Logic Guides; 44). P. 495 sqq.

Рассмотрим сюръективные функции  $N \rightarrow A$  из множества натуральных чисел в некоторое множество  $A$ , т. е. функции, для которых каждый элемент множества  $A$  имеет хотя бы один прообраз в множестве  $N$ . Множество таких функций можно рассматривать как пространство и определить на нем топологию, открытые множества которой будут представлять частичную информацию о функциях. Они будут упорядочены по «точности» или «полноте» этой информации, и всякая такая информация может бесконечно уточняться (путем добавления пар  $\langle n, x \rangle$  к частичной информации о функции). Можно показать, что подобные подмножества составляют локаль, и мы получим структуру, аналогичную бесточечной геометрии, в которой можем попытаться определить точки как ультрафильтры. Каждая точка будет тогда сюръективной функцией  $N \rightarrow A$  — пределом некоторого «уточнения». Однако, — и это существенный момент — если множество  $A$  несчетно, то сюръективных функций  $N \rightarrow A$  не существует, т. к. всегда найдется элемент  $A$ , не имеющий прообраза. Поэтому рассмотренная локаль не будет иметь точек вообще. Дело обстоит так, как будто мы имеем пространство гипотетических функций, открытые множества которого задаются условием их совпадения на соответствующем подмножестве множества  $N$ . Хотя сами функции гипотетические — более того, как оказывается, они вообще не существуют — осмысленно говорить об их множествах и даже о порядке на этих множествах. Это оказывается возможным благодаря тому, что в теории фигурируют не сами объекты, а их приближения. Открытые множества соответствуют множествам гипотетических объектов, которые мы не можем различить — мы различаем лишь ограниченную часть, в которой они совпадают, и наша теория, фактически, имеет дело лишь с этими частями. Тем самым, мы имеем здесь становление, которое, несмотря на видимость сходимости, никогда не может завершиться. Важно при этом понимать, что дело не в бесконечности этого процесса — если множество  $A$  счетно, то точки локали существуют, несмотря на его бесконечность, — а в том, что предположение о существовании точки приводит к противоречию. В платоновских терминах, мы можем сказать, что данные сюръективные функции существуют в мире вещей как несовершенные копии, но при этом не существуют как идеальные сущности (ср. с делезовским определением симулякра как копии без оригинала). В терминах Делёза, мы можем сказать, что имеем математическую модель имманентной философии, в которой система различий «симулирует» существование трансцендентной идеи, т. е. философии различий, в которой нет и не может быть идеальных сущностей, предположительно им предшествующих.

Насколько такая математическая интерпретация соответствует намерениям и мысли Делёза? Он сам, разумеется, не строил подобных математических конструкций. Однако одно из преимуществ математики состоит в том, что она позволяет проследить очень далекие следствия принятых положений, если они сформулированы точно. В этом смысле, описанная выше конструкция является делёзовской по своим основаниям и представляет собой следствия из его собственных положений, сформулированных формальным языком. Помимо прочего, она указывает на примечательную связь между философией и онтологией Делёза (а также Бадью) и интуиционистской математикой. Вполне возможно, что это является частной демонстрацией более общего тезиса о том, что значительная часть онтологии и особенно теории субъекта, развивающейся с конца XIX — начала XX века, имеет свои параллели в новой математике, прежде всего, интуиционистской, появившейся приблизительно в это же время.



---

## Вместо заключения

---

### История философии как культурная политика: два примера (М. Н. Вольф)

В своей работе мы попытались показать, что история философии, написанная в апроприационистском аналитическом ключе, по-прежнему может быть востребованной. Она способна решать важные философские и междисциплинарные задачи, обнаруживать противоречия и затруднения в философских концепциях прошлого, и переписывая их в более строгой манере, делать их более ясными. Разумеется, чтение текстов, написанных в такой манере, требует порой от читателя гораздо больших усилий, чем обычный дескриптивный текст, но эти усилия оправданы, если вспомнить, что *исторически* философия никогда не существовала в отрыве от точных дисциплин, математики или физики, от естественных наук. Мы также попытались показать, что значит фраза «история философии и есть подлинная философия». Мы начали с обсуждения вопроса соотношения исторического и философского в истории философии, с запроса аналитиков стать для аналитической истории философии более исторической, но со своей стороны продемонстрировали, что значит для аналитической истории философии оставаться философской — не просто описывать некоторое прошлое, но и решать философские проблемы, при этом не проблемы философии настоящего, как представлялось аналитической традиции, а средствами современной философии, использованными в историко-философском исследовании, решать проблемы философии прошлого, с которыми философы того времени не смогли бы справиться, поскольку не имели соответствующих инструментов. Однако это все по-прежнему не отвечает на вопрос о возможной внешней миссии истории философии: остается

ли она только философской эвристикой, или, хуже того, привычной университетской традицией, обеспечивающей рабочие места преподавателям философии, или образцы, которые она хранит и которыми оперирует, могут быть использованы в настоящем более продуктивно, а не только ради интеллектуальных упражнений по нахождению более сильных аргументов за или против каких-либо взглядов из прошлого.

Завершая свою работу, мы хотим подчеркнуть, что история философии не просто хранитель архива мыслей, она может выступать в качестве практической философии. Мы много говорили о самой истории философии, но фактически не обсуждали той работы, которую должны делать философы, и очевидно, историки философии, обладая тем потенциалом, который гарантирует им владение многообразными образцами мышления, которыми оперировало человечество на протяжении столетий и тысячелетий. Р. Рорти перечисляет те виды *работы*, которую должны делать именно философы (а не просто интеллектуалы) —

продвижение социальных реформ, обеспечение новых словарей во имя морального освобождения, направление научных и литературных дисциплин в новое русло...<sup>1</sup>.

Ниже мы хотим обсудить некоторые образцы такой философской работы (в действительности их гораздо больше), которая проводилась, прежде всего, самим Рорти, а также рассмотрим два других случая, подчеркивая, что все они демонстрируют практическую и социальную миссию истории философии.

Нередко возможность практической философии ставится под сомнение. Философия видится умозрительной, спекулятивной дисциплиной и имеет, на первый взгляд, мало общего с повседневным опытом людей. Однако все чаще звучат голоса, которые прямо заявляют о том, что к нашему веку философия все больше обретает практические черты. Авторы книги «Практический поворот в постметафизической философии»<sup>2</sup>, первой из серии «Элементы практической философии», отмечают:

расхожее представление о теоретической замкнутости философского мышления представляет собой явный исторический пережиток; в современной («постметафизической») философии разнообразно

<sup>1</sup>Рорти Р. *Историография философии...* С. 325.

<sup>2</sup>Борисов Е., Инишев И., Фурс В. *Практический поворот в постметафизической философии*. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. 212 с.

представлена тенденция внутренней «практизации» фундаментальной системы координат философского мышления. Классическое соотношение теоретического и практического здесь переопределяется таким образом, что сфера практического не только расширяется далеко за границы традиционных областей этики и политики (охватывая неявное знание, личностное самобытие, социальные практики, языковую коммуникацию и др.), но и понимается как первичная относительно теоретической установки философии. Этот глубокий и масштабный «практический поворот», произошедший в современном философском мышлении, позволяет говорить о «практической философии» в нетривиальном смысле...<sup>1</sup>.

Подчеркнем, что если в классических образцах применимости философии к практике речь шла только о ее этической и политической составляющей, то теперь эти границы раздвигаются, а трактовки политики и этики приобретают новые черты. Ниже мы на примере трех кейсов разберем этот феномен.

Главными игроками на современной сцене человеческой культуры оказываются далеко не литература и философия, сегодняшние реалии настойчиво подсказывают нам, что главные действующие лица в мире — это политики и экономисты, силы, которые действительно что-то решают, сосредоточены в руках военных, в приоритете ценности не духовные, а материальные, а под культурой понимается то, чем ведают Министерства культуры. Современный мир почти не обсуждает важности гуманитарной составляющей, и голоса представителей гуманитарной сферы звучат все слабее. Однако история подсказывает нам, что философия и литература когда-то сделали мир другим, и они продолжают изменять его сегодня. В техногенном мире навыки и компетенции, которым учат гуманитарные науки, кажутся невостребованными и избыточными, но однако именно они снабжают нас теми «технологиями», инструментами, без которых невозможна организация совместного пространства, невозможны эмпатия, продуктивная коммуникация и взаимное понимание.

Часто на страницах официальной прессы, в медиaprостранстве звучит понятие культурной политики, но оно редко включается в список политтехнологий. Чаще всего под этим понятием подразумевают еще одну сферу государственной экспансии, государственной заботы о культурной составляющей жизни граждан, полагая, что она должна находиться и находится

---

<sup>1</sup>Борисов Е., Инишев И., Фурс В. *Практический поворот в постметафизической философии*. С. 5.

в полном ведении и подчинении у государства и не является чем-то действительно «технологичным». Политическая риторика будет нам говорить, что необходимо определяться с внятным формулированием культурной политики на различных уровнях власти, но при этом понятие культурной политики трактуется крайне узко — как арена, на которой разворачиваются баталии между социальными, экономическими и политическими ценностями, в результате которых создаются новые или модифицируются старые ценности, а их проводниками в мир служат объединенные усилия медиа, средств и технологий коммуникации и политиков. Создается впечатление, что во всем этом хорошо отлаженном процессе не предполагается какой-либо ниши, куда могли бы органично встроиться философия или в целом интеллектуальная культура. Можно предположить, что за этим стоит желание, а вернее нежелание самих культуры и философии, поскольку они подразумевает принципиально другой способ существования и действия: политика и государство ассоциируется с принуждением и подчинением, культура и философия — со свободой.

Вспоминая слова Лео Штрауса, которые мы обсуждали в первом разделе, философ, избегая принуждения власти или общества, пишет между строк для будущих поколений, а не выступает прямо. Термин «культурная политика» в таком ключе оказывается самопротиворечивым: человек может делать что-то необходимое, но будет ли он *хотеть это делать*, т. е. делать *добровольно*, зависит только от его свободы воли. Можно не вспоминать примеры тотального ментального эскапизма людей, зажатых в определенных социальных и политических рамках, которыми полнятся фильмы и книги. В таком случае, как же мы может трактовать термин «культурной политики», когда его употребляют современные философы, которые отказываются «писать между строк» и которые ориентированы на практическую миссию философии, и, наконец, почему они это делают?

### Концепция философии как культурной политики Р. Рорти

Сегодня складывается впечатление, что философия мало на что может повлиять. Маргинализовавшись, уйдя в собственные узкие интеллигентные сферы, философия почти не имеет активного голоса в социальном пространстве ни в сравнении с древнегреческой эпохой, когда философы писали законы для полисов, ни даже в сравнении с нач. XX в., когда публичные заявления философа играли значимую роль в предотвраще-

нии ядерного Армагеддона<sup>1</sup>. Тем не менее философия не теряет надежды оставаться влиятельной и вносить свой вклад, по выражению Рорти, в продолжающийся разговор человечества о том, что ему делать с самим собой<sup>2</sup>. Однако этот давний разговор, длящийся минимум 2,5 тыс. лет, создал новые практики и внес определенные изменения в словари, с помощью которых он ведется, и эти словари в современном мире по-прежнему смещают фокус разговора человечества в сторону морального и политического контекста. Философы стремятся вносить в эти словари свои поправки, и это для них — одна из стратегий вмешательства в культурную политику, для многих — основное предназначение философии<sup>3</sup>. Вся вторая половина XX в., особенно в континентальной философии, полна отчаянными попытками философов, часто на грани эпатажа и утраты академических границ, оказать влияние на политические системы и государственные политики (Франкфуртская школа, Хабермас, Жижек и др.). Однако роль философии при такой стратегии оказывается вторичной, подчиненной политическим и экономическим интересам, следующей заданным ими курсом.

Наряду с этим имеется такое понимание культурной политики, в котором определяющим является собственно философское содержание. Понятие «философия как культурная политика» с философской доминантой был введен Ричардом Рорти. Последнее десятилетие своей жизни, с 1996 — 2006 гг. Рорти настойчиво возвращается к теме культурной политики<sup>4</sup>, повторяя одну и ту же мысль, — что используемые той или иной культурой слова (термины, афоризмы, выражения и пр.) формируют определенные словари, а те, в свою очередь — культуру социальных отношений, и в таком случае культурная эволюция сопряжена с эволюцией социальных и лингвистических практик<sup>5</sup>. По мнению Рорти, имеются слова, от которых человечество должно отказаться. Слово «негр», сказанное белым, «бош»,

---

<sup>1</sup>Мало кто знает о том влиянии, которое оказал Б. Рассел на общественное мнение и политику США в первой пол. XX в. в связи с ядерной угрозой. Обсуждению вклада Рассела в решение этих вопросов посвящен цикл эссе: *Bertrand Russell on Nuclear War, Peace, and Language: Critical and Historical Essays* / ed. by A. Schwerin; under the auspices of the Bertrand Russell Society. Westport: Praeger Publishers, 2002. xxv, 144 p.

<sup>2</sup>Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers. Vol. 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. P. ix.

<sup>3</sup>*Ibid.*

<sup>4</sup>Статьи Р. Рорти, так или иначе затрагивающие вопросы культурной политики, включены в последний из четырех томов избранных философских работ, посвященный изменению роли философии в западной культуре: Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers. Vol. 4*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 220 p.

<sup>5</sup>*Ibid.* P. 158.

сказанное французом в отношении немца, благородные, полукровки, расы, — все эти слова должны уйти и почти ушли из нашего обихода<sup>1</sup>. Однако остается и появляется значительное количество других слов, которые снижают градус нашей толерантности друг в отношении друга.

Другой момент, на который обращает внимание Рорти, связан с широтой или узостью контекста, с целевой группой, в которой те или иные «провоцирующие» слова будут звучать уместно. Он иллюстрируется двумя яркими примерами. Рорти отмечает, что слово «раса» должно переключаться в медицинский и генетический вокабуляр, и не использоваться в политическом контексте, а только и исключительно в научном. Напротив, разговор о нейтронах и радиоактивности только на первый взгляд кажется сугубо научным, однако, исходя из сопутствующих этому понятию последствий, он оказывается принципиально политическим и социальным<sup>2</sup>.

Культурную политику, по мнению Рорти, должны определять такие слова как аскет, пророк, беспристрастный искатель истины, гражданин, революционер<sup>3</sup>. Культурная политика формируется, продолжает он, когда мы обсуждаем возможные эскизы идеального, или хотя бы справедливого общества или государства. Хотя в разные времена это были разные модели: греческий полис, христианская церковь и др., однако философия всегда стремилась вмешиваться в культурную политику, что выражалось не только в ее стремлении создавать, вносить свои дополнения и корректировки в такого рода модели, но и в ее попытках сглаживать непримиримые противоречия, которые неизбежно возникали при их обсуждении — между разумом и верой, между естественной наукой и общим нравственным сознанием и пр. Как подчеркивает Рорти<sup>4</sup>, вовлеченность философии в культурную политику всегда было воплощением надежд философов на культурные изменения:

Разумеется, философы занимали определенную сторону в дебатах, но делали они это, прежде спросив себя, какие изменения сможет внести их позиция в социальные надежды, программы действий, пророчества о лучшем будущем. Если никаких позитивных сдвигов не случится, то, вероятно, этого не стоит делать.

---

<sup>1</sup>Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 3–5.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 4.

<sup>3</sup>*Ibid.* P. ix.

<sup>4</sup>*Ibid.* P. x.

В конечном итоге, нельзя свести культурную политику только к спору о словах, за этим термином стоит непростая философская задача понять, каким образом граждане демократических обществ могут достичь баланса между ответственностью по отношению к самим себе и к своим согражданам<sup>1</sup>. Очевидно, при такой формулировке эта задача переходит в разряд вечных философских проблем. Впервые ее артикулировал Аристотель в «Никомаховой этике» (*EN. I*), совмещая задачи этики и политики и пытаясь понять, каким образом жизнь гражданина в государстве может создать наилучшие условия для обретения им добродетели и счастья, и как установить тонкий баланс между благом отдельного гражданина и благом государства и всего народа, тем более что интересы тех и других часто не совпадают.

Сам Рорти увязывает идею и задачи культурной политики с прагматизмом, подчеркивая, что прагматизм прежде всего является философией действия, практической философией, основным тезисом которой остается максима Пирса — наше знание о вещах складывается из совокупности наших знаний об их практическом использовании, из тех следствий, которые возникают при таком подходе к вещам. Именно поэтому онтология, которая всегда занимала центральное место в философской проблематике, должна уступить место культурной политике<sup>2</sup>: главный вопрос человечества, который прежде звучал как «что существует?», сегодня формулируется принципиально иначе: «как сделать мир лучше?».

Часто мы продолжаем думать о прагматизме как о конкретном североамериканском философском направлении, но Рорти и неопрагматисты подчеркивают, что идеи прагматизма гораздо шире и давно обрели общечеловеческое значение. Достаточно вспомнить, как высоко оценивал прагматизм Ф. К. С Шиллер в первые десятилетия существования этого направления, предлагая Джеймсу переименовать его в «гуманизм». Уточняя содержание прагматизма через реабилитацию протагоровского тезиса «человек — мера всех вещей», Шиллер полагает нелепым считать его скептическим или нигилистским. Эта максима, по его мнению, не ведет ни к скептицизму, ни к нигилизму или абсолютизму, она ведет только к плюрализму и терпимости. И в этом тезисе оформляется весь дальнейший курс прагматизма на толерантность, релятивизм в его положительном

<sup>1</sup>Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics*. P. 26.

<sup>2</sup>*Ibid.* P. 5.

определении и способы преодоления проблемы несоизмеримости концептуальных каркасов, блокирующей человеческую коммуникацию<sup>1</sup>. Ту же самую задачу преследует культурная политика.

Сегодня философия стала профессиональной, академической, автономной и гораздо более изолированной от общества дисциплиной, как и сами философы, чем это было сотню лет назад и ранее. Однако, философам стоит сопротивляться этим тенденциям автономизации. Чем интенсивнее философия взаимодействует с другими областями человеческой деятельности — не только естественными науками, но и искусством, литературой, религией и политикой, — тем более актуальной, гуманистической становится и культурная политика, и тем более полезной и действенной она будет. Именно поэтому Рорти подчеркивал, что новая история философия должна работать как интеллектуальная история, аккумулируя в себе все достижения человечества, важные и актуальные для реализации культурной политики. В понимании Рорти культурная политика — это продолжение философского разговора Запада с самим собой, но в тоже время и существенное изменение тональности и курса этого разговора, с введением новых практик и нового словаря. Философы должны понимать, что их прямая задача заключается не в том, чтобы заниматься автономными изысканиями, все более стягивая на себя границы своего дисциплинарного дискурса, а напротив, раскрывая границы собственного знания, быть в состоянии видеть себя в социальной практике, реализуемой как культурная политика.

Обсуждая различные варианты понимания философии, Дж. Дьюи в работе «Философия и демократия» (1919) приходит к выводу, что «философия ни в каком смысле не является формой знания»<sup>2</sup>, она должна быть понята как «социальная надежда, сводимая к рабочей программе действий, предсказанию будущего». Если, вслед за прагматистами, рассматривать не только философию в ее практическом аспекте, но и историю философии как серию попыток изменить мир и человечество, то станет очевидно, что и история философии может занять в культурной политике такую нишу, которая бы максимально соответствовала ее задачам. В современной историографии философии, как мы увидели в Главе 1, нередко звучит вопрос о действительной необходимости автономного существования истории

<sup>1</sup> Вольф М. Н., Косарев А. В. Риторический поворот основателей прагматизма // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 431. С. 50.

<sup>2</sup> Dewey J. *Philosophy and Democracy* // *The Essential Dewey*. Vol. 1. Pragmatism, Education, Democracy / ed. by L. A. Hickman, T. M. Alexander. Indiana University Press, 1998. P. 72.

философии и выделения ее из философского знания в самостоятельную дисциплину. Основания для этого были, поскольку история философии в ее контекстуалистском, «антикварном» варианте все больше замыкалась в проблемах прошлого — его языка, культуры, буквального перевода текстов, установления того, «как оно было на самом деле», все сильнее изолируясь как от живых проблем повседневной жизни, так и от актуальных проблем философской дисциплины. Однако в свою очередь сама философия, особенно в рамках аналитической традиции, все глубже погружалась в исторический метод, фактически относясь к *истории* философии как к строго исторической дисциплине по аналогии с историей точных и естественных наук, в которых актуальные теории и парадигмы раз и навсегда отменяют прежние. Такая установка делала любые философские проблемы и решения прошлого раз и навсегда устаревшими, в лучшем случае годными для ознакомительных университетских курсов, в худшем — комическими образцами отчаянных заблуждений. Однако современный модус существования истории философии убеждает нас в том, что пройти между Сциллой сохранения интеллектуальных образов прошлого, полноты исторического самосознания и Харибдой вовлеченности в решение живых актуальных задач настоящего возможно.

Ниже мы рассмотрим два кейса, в которых история философии реализует себя, на практике осуществляя культурную политику в своем стремлении изменить мир к лучшему, далеко выходя за пределы своей автономии. Примеры, которые мы выбрали, нельзя назвать стереотипными: они о женщинах-философах, которые имеют непосредственное отношение к античной истории философии, и связаны с конструированием собственных подходов к культурной политике, в основании которых лежат классические образцы и ценности западной цивилизации.

### Случай Марты Нуссбаум

Марта Нуссбаум, американский философ, профессор этики и права, хорошо известна и философам, и историкам философии. Первые работы Нуссбаум в области античной философии (80-е — 90-е гг. XX в.) были посвящены досократикам, античной этике, хорошо известен ее перевод трактата Аристотеля «О движении животных», как и исследования, касающиеся «Государства» Платона и «О душе» Аристотеля. Не менее значимы и влиятельны ее работы в области этики, гендерных исследований, феминизма и либерализма.

Однако, если говорить о философии как программе действий, то самым известным, а вернее наиболее значимым проектом Нуссбаум должен быть назван созданный вместе с индийским политологом и экономистом, нобелевским лауреатом по экономике Амартия Кумар Сенем Индекс развития человеческого потенциала (ИРЧП, HDI Human Development Index). Вместе с Кумар Сенем Марта Нуссбаум стала одним из основателей «Общества человеческого развития и способностей» (Human Development and Capability Association), а ее участие в проекте Сена не только способствовало исследованиям, но и повлияло на современное понимание ИРЧП, придав ему более гуманистическое звучание. В 1990 г. Индекс разрабатывался экономистами, и публиковался ежегодно как экономический показатель. Фактически, как излагает концепцию ИРЧП аналитический портал «Гуманитарные технологии», он представляет собой индекс измерения уровня жизни с учетом валового национального дохода, но также учитываются продолжительность жизни (здоровье и долголетие) и грамотность (доступ к образованию) детского и взрослого населения исследуемой территории<sup>1</sup>. В 2010 г. понятие «развитие человека» было дополнено еще тремя компонентами: учет благосостояния (расширение реальных свобод), уважения к правам человека и агентность, и социальная справедливость (Там же). На этом основании ИРЧП был скорректирован и дополнен индексами социально-экономического неравенства, гендерного неравенства и многомерной бедности.

Свои идеи, которые нашли применение в Индексе развития, и явившиеся итогом ее многолетних исследований, Марта Нуссбаум выразила в книге «Создавая возможности: подход с точки зрения человеческого развития»<sup>2</sup>. В ней Нуссбаум предлагает новый подход к критериям оценки обществ, не просто альтернативный, а призванный прийти на смену концепции учета ВВП для учета эффективности обществ. В интервью «Русскому журналу», сделанному в связи с выходом в свет книги, она говорит:

Мой подход можно условно определить как способ сравнительной оценки качества жизни и теоретизирования о базовой социальной справедливости. Согласно этому подходу, ключевым вопросом при сравнении обществ и оценке базового уровня их достоинства или справедливости является вопрос о том, «что в этом обществе может

---

<sup>1</sup><https://gtmarket.ru/ratings/human-development-index/human-development-index-info>.

<sup>2</sup>Nussbaum M. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge (MA): Belknap Press. Reprint edition, 2013. 256 p.

делать конкретный человек и кем он может стать?» Другими словами, в рамках такого подхода *каждый отдельный человек является самоцелью*, а разговор идет не о совокупном или среднем уровне благосостояния, но о доступных каждому человеку возможностях... В наше время погоня за прибылью и забота об экономическом росте — основные мотивирующие факторы для государств. Однако экономический рост, являясь важной составной частью благоразумной государственной политики, есть всего лишь часть, лишь один из инструментов этой политики<sup>1</sup>.

М. Нуссбаум подчеркивает, что есть точка схождения задач современного развития на международном, равно и на национальном уровне — позволить людям жить полноценной творческой жизнью, развивая собственный потенциал и обустроивая свое существование в соответствии с присущим всем людям в равной мере человеческим достоинством, обеспечивая людям стабильный культурный прогресс.

В другой книге «Не ради прибыли»<sup>2</sup> М. Нуссбаум снова возвращается к вопросам человечности, *humanities*. Книга открывается предупреждением о масштабном кризисе, к которому, в отличие от экономического кризиса, не готов никто и меры по предотвращению которого даже не начинают разрабатываться — это кризис гуманитарных дисциплин<sup>3</sup>. Многие страны, реализуя свою экономическую политику, направленную на получение прибыли, сознательно избавляются от изучения гуманитарных наук и искусств, и вместе с ними — от тех навыков, которые лишают их маневренности в погоне за прибылью. За скобки выносятся искусство и гуманитарные дисциплины, которым не только в вузах, но и повсеместно уделяется все меньшее внимание. С точки зрения М. Нуссбаум, уничтожение этих навыков приводит к утрате тех человеческих качеств, которые обеспечивают жизнеспособность демократии. Общественная и гуманистическая значимость гуманитарных наук наравне с искусством очевидна: они развивают у молодых поколений способность к критическому, образному, творческому, а с ним — и к «изобретающему», мышлению, формируют эмпатию, чувство сострадания, учат сдерживать агрессию и видеть мир глазами других людей, готовят молодежь к самостоятельным действиям, к

---

<sup>1</sup>Нуссбаум М. Новый стандарт справедливости // Русский журнал. 24 ноября 2011 г. URL: <http://www.russ.ru/pole/Novyj-standart-spravedlivosti>.

<sup>2</sup>Нуссбаум М. Не ради прибыли: зачем демократии гуманитарные науки / пер. с англ. под научн. ред. А. Смирнова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 192 с.

<sup>3</sup>Там же. С. 15–16.

разумному сопротивлению застывшим традициям, нести ответственность за собственные суждения и свободно обмениваться мнениями с другими членами общества<sup>1</sup>.

Эти рассуждения напрямую связаны с ИРЧП, — мы заблуждаемся, когда полагаем, что экономический рост всегда ведет к улучшению качества жизни. Качество жизни людей и процветание государств напрямую зависит от искусств и гуманитарных наук, пренебрежение ими приведет к тому, что «скоро все страны мира начнут производить поколения полезных машин, а не полноценных граждан»<sup>2</sup>.

То, что предлагает Нуссбаум — и новый план воспитания<sup>3</sup>, и соответствующая ему сократическая педагогика<sup>4</sup>, призванная воспитать не просто граждан, а «универсальных» граждан, граждан мира<sup>5</sup> — является «призывом к действию», образцом практической философии и культурной политики, результатом которой может стать формирование

полноценных членов общества, обладающих собственными мыслями и чувствами и заслуживающих уважение и сострадание, и государства, которые способны преодолеть страх и подозрительность и предпочесть им дискуссию, основанную на взаимном уважении и оперирующую обоснованными доводами<sup>6</sup>.

## Случай Барбары Кассен

Барбара Кассен как историк философии хорошо известна в первую очередь своими исследованиями софистики и риторики. Наиболее известны ее перевод древнегреческого анонимного трактата «О Мелиссе, Ксенофане, Горгии»<sup>7</sup>, а российскому читателю — монография «Эффект софистики»<sup>8</sup>, исследования, посвященные Пармениду, Аристотелю. Широко известны работы Кассен, касающиеся философии постмодернизма.

<sup>1</sup>Нуссбаум М. *Не ради прибыли...* С. 23–25, 32.

<sup>2</sup>Там же. С. 15.

<sup>3</sup>Там же. С. 27–28.

<sup>4</sup>Там же. С. 31–33.

<sup>5</sup>Там же. С. 44.

<sup>6</sup>Там же. С. 77.

<sup>7</sup>Cassin B. Si Parménide – le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia. Edition critique et commentaire. Presses universitaires de Lilies / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980. 646 p. (Cahiers de Philologie; 4).

<sup>8</sup>Кассен Б. *Эффект софистики* / пер. с фр. А. Россиуса. М.; СПб. : Московский философский фонд, Университетская книга, Культурная инициатива, 2000. 238 с. (Библиотека современной французской философии).

Одна из доминантных идей, которую стремится выразить Барбара Кассен, заключается в том, что софистика, которую тщательно вытесняли из философии Платон и Аристотель, а вместе с ними — и практически вся последующая философская традиция, тем не менее обладает значительным потенциалом, который раскрывается в контексте лингвистического поворота. Софистика и риторика, равно как и логика, имеют дело с анализом языка, анализом лежащих в его основании структур, без чего невозможно никакое философское осмысление действительности и ее описания. Однако они делают это на основании другого типа рациональности, которую часто толкуют как коммуникативную. В частности, механизмы, применяемые риторикой и софистикой, активно используются в политике, журналистике, юриспруденции и других областях социальной жизни, тесно соприкасающихся с эмоциональной сферой и практикой убеждения, которые, как полагают, не поддаются формальному анализу.

Обсуждая проблемы политической риторики, политики памяти, создания образа прошлого, Б. Кассен подчеркивает, что политические силы скорее изобретают прошлое, чем стремятся сохранить и воссоздать его, делая его инструментом достижения конкретных политических целей<sup>1</sup>. Однако коллективная память может оказаться инструментом не только национальной или государственной политики, но прежде всего культурной политики. Именно в таком ключе мы предлагаем трактовать наиболее значимый проект, который реализует Б. Кассен — «Европейский словарь философий: Лексикон непереводаемостей», начало которому было положено в 2004 г.<sup>2</sup>

<sup>1</sup>Кассен Б. Амнистия и прощение: о разделительной полосе между этикой и политикой. 2012. URL: <http://gefter.ru/archive/6260>.

<sup>2</sup>Французское издание *Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles / Sous la direction de B. Cassin*. Paris : Seuil, 2004. 1560 p. легло в основу проектов на других языках. Русское издание словаря «Европейский словарь философий: Лексикон непереводаемостей» (К.: Дух і Літера, 2015–2017) публикуется на основании украинского «Європейський словник філософій: Лексикон неперекладаемостей» (К.: Дух і Літера, 2011–2016). Еще до выхода русскоязычной версии появление украинского варианта словаря вызвало большой резонанс в российской литературе: Голубович И. В. Европейский словарь философий: Лексикон непереводаемостей (французский оригинал и украинская версия: универсум, мультиверсум, картография) // Идеи и идеалы. 2010. № 3(5), т. 2. С. 92–103; Маяцкий М. Непереводаемости реальные и воображаемые. Листая «Европейский словарь философий: лексикон непереводаемостей» под ред. Б. Кассен (2004) // Логос. 2011. № 5–6 (84). С. 13–21; Кассен Б. В защиту непереводаемости. Беседа с Микаэлем Устинофф // Логос. 2011. № 5–6 (84). С. 4–12.

Только на первый взгляд может показаться, что «Европейский словарь» — это всего лишь книга. В действительности это — полномасштабный проект, который часто называют одним из самых ярких интеллектуальных проектов Европы. С одной стороны, «Словарь» реализует еще один способ написания европейской философии, способ изложить ее историю, осмыслить ее уникальную специфику, с другой стороны — возможность сделать это без свойственного Европе европоцентризма, избегая предрассудков и пережитков, и раскрыть при этом связь различных понятий философии и культуры в контексте разных языков, менталитетов и институтов, связь прошлого и настоящего в интеллектуальном наследии Европы.

Одной из ключевых философских проблем современности является проблема несоизмеримости. Почти одновременно поставленная во 2-й половине XX в. Т. Куном и П. Фейерабендом в философии науки как проблема несоизмеримости научных теорий, за последующие 40 лет она претерпела определенную эволюцию и сегодня распространяется в том числе на концептуальные схемы, которые поддерживаются различными языками. Соответственно несоизмеримость концептуальных схем ведет к несоизмеримости, или непереводимости, языков<sup>1</sup>. Подзаголовок словаря «Лексикон непереводимостей» подчеркивает его главную миссию — акцентуацию на проблеме несоизмеримости<sup>2</sup>. Любой философ так или иначе сталкивается с проблемой перевода, причем не только с языка на язык (с греческого — на латынь, с латыни — на немецкий, с немецкого — на английский, и т. д.), но и перевода из одной концептуальной схемы, определяемой временным, социальным, политическим и пр. контекстом, в другую.

Иллюзия переводимости с языка на язык подпитывается почти тотальным использованием «имперского» globish, английского, по меткому выражению М. Маяцкого «в его калеченном изводе „средства международного общения“», в парадигму которого человечество пытается втолкнуть все возможные смыслы и любое содержание. Английский негласно признается нейтральным концептуальным языком, в матрицу которого сегодня старательно укладываются все языки и смыслы не без вмешательства авторитета аналитической философии, чей сухой и формальный язык, из-

---

<sup>1</sup> Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы / пер. с англ. А. Л. Золкина // Аналитическая философия : Избранные тексты / сост., комм. и вступ. ст. А. Ф. Грязнова; пер. с англ. И. В. Борисовой, А. Л. Золкина, А. А. Яковлева. М. : Изд-во МГУ, 1993. С. 144–159.

<sup>2</sup> К слову сказать, в английском переводе «Словаря» фокус смещен именно на эту часть названия: Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon / ed. by Barbara Cassin. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014. 1344 p.

леченный от болезни многозначности и образности естественных языков, напрямую отождествляется с английским. Он по умолчанию становится посредником, медиатором при переводе с одного языка на другой, и шутка «переводить философские трактаты нужно с оригинала, т. е. с английского» угрожает стать действительностью. Человечество стоит перед выбором: поддаться очередному искушению создать универсальный язык, несмотря на то, что все предыдущие попытки оказались провальными, хотя и привели к пусть побочным, но весьма значимым результатам<sup>1</sup>, либо наоборот, отказаться от единственного чисто утилитарного языка, по крайней мере в гуманитарных науках, поскольку значительная часть исследований в этой области не может в полной мере осуществляться таким образом<sup>2</sup>.

Задача, стоящая перед «Словарем», как раз и заключается в том, чтобы показать, что не существует каких-либо сакральных, специфических для написания философии языков (какими долгое время считались греческий и немецкий, а теперь эту роль берет на себя английский), и что несмотря на проблему непереводаемости языков и стоящих за ними концептуальных схем, взаимное обогащение и коммуникация между ними все же возможны. По мнению Кассен,

при переходе от одного языка к другому не только слова, но в равной степени и терминологические сети, грамматика и синтаксис не накладываются друг на друга, и подобные различия вовсе не являются источником контекстной темноты, которую следовало бы во что бы то ни стало «прояснить» с помощью какого-то одного универсального языка, сведенного к своему самому простому выражению. Наоборот, эта несоизмеримость не требует уничтожения, потому

---

<sup>1</sup>Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / пер. с итал. А. Миролюбовой. М.: Александрия. 423 с. (Серия «Становление Европы»).

<sup>2</sup>Кассен Б. *В защиту непереводаемости...* С. 7. Неудивительно, что в попытках создать универсальный язык страдают не только языки мира, существенно упрощаясь и подстраиваясь под английский, но и язык английской культуры, превращаясь в служебный globish, также нуждается в защите от упрощения наряду с другими языками. Проект «Social Science Translation Project», начатый по инициативе «American Council of Learned Societies», с одной стороны, направлен на реализацию этих задач, с другой — перекликается с задачами «Словаря». Этому проекту принадлежит «Слово в защиту публикаций на своих языках, обращенное к научным исследователям», где говорится: «Стиль мышления и способ аргументации, присущие гуманитарным наукам в англо-американской среде стали прокрустовым ложем, в чьи рамки должны укладываться все типы концептуализации. Результатом чего является все возрастающая унификация и оскудение самого характера научного рассуждения, истощения самого метода рассуждения» (Цит. по: Там же. С. 7–8).

что она — суть источник обогащения языков, поскольку каждый язык набрасывает на этот мир какую-то свою, новую уникальную понятийную сетку<sup>1</sup>.

Именно поэтому разноязычные версии «Словаря» радикально различны по своей структуре и отчасти различны по содержанию. Словарь живет и эволюционирует в зависимости от того, в какой концептуальный каркас он попадает, и на каком языке звучит: составители и переводчики не только меняют его структуру, но и добавляют разделы и словарные статьи, свойственные именно этой культуре и языку<sup>2</sup>.

Б. Кассен, вспоминая Умберто Эко, цитирует его слова: «язык Европы — это перевод»<sup>3</sup>. Однако в рамках проекта «Словаря» переводчик скорее выступает в роли «проводника между способами мышления»<sup>4</sup>. В этом смысле «Словарь» озабочен скорее не переводом как таковым, а вовлечением как можно большего числа национальных языков в *разговор человечества*, созданием единого дискурсивного и коммуникативного пространства, внутри которого мы не будем нуждаться в переводе как таковом. С этой задачей перекликается еще один проект, реализованный по инициативе Б. Кассен в 2013 г. в Париже — «Мультиязычная лекция — Поэма Парменида» («Lecture multilingue — Le Poème de Parménide»). Заявленный как лекция, проект, однако, был осуществлен как театральная пьеса на сцене «Palais de Tokyo» под руководством режиссера Даниэля Месгича. Авторы проекта стремились привлечь внимание к переводу как новой парадигме гуманитарных наук. Команда (а в данном контексте лучше сказать «труппа») философов-антиковедов и переводчиков из Великобритании, Бразилии, Франции, Германии и Китая, среди которых такие влиятельные исследователи античной философии как Джонатан Барнс, Фернандо Санторо, Хайнц Висманн, вместе с Барбарой Кассен читали со сцены фрагменты поэмы Парменида на древнегреческом и в различных переводах (включая эсперанто), что

<sup>1</sup>Кассен Б. В защиту непереводимости... С. 7.

<sup>2</sup>О расхождении французского оригинала и украинской версии см. Голубович И. В. *Европейский словарь философий...* о русской части «Словаря», написанной украинскими исследователями и переводчиками см. Маяцкий М. *Непереводимости реальные и воображаемые...* В рецензии на русскую версию «Словаря» также дан обзор структуры: Балла-Гертман О. А. Корни универсальности. Европейский словарь философий: Лексикон непереводимостей / под руководством Барбары Кассен. Перевод с французского. Т. 1. К.: Дух і літера, 2015. 450 с. // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 2(20). С. 133–137.

<sup>3</sup>Кассен Б. В защиту непереводимости... С. 10.

<sup>4</sup>Маяцкий М. *Непереводимости реальные и воображаемые...* С. 14.

по мнению авторов лекции помогло показать, как создаются оригинал философского произведения и его копии, как работает история философии. Конечно, данный проект не получил столь широкого резонанса, как «Словарь», тем не менее, отлично показал, что антиковедение и античная философия, как и вообще история философии, являются на деле не столь уж антикварными и кабинетными, как о них принято думать, и могут с не меньшей отдачей включаться в реализацию культурной политики как практического раздела философии.

Рассмотренные выше случаи, на наш взгляд, показывают, что социальные науки и философия бесспорно влияют на инструменты культурной политики, определяют ее содержание. Делают это они в первую очередь посредством языка, словарей, сопряженных с ними определенных, в первую очередь, философских практик, в немалой степени привлекая тот потенциал, которым обладает история философии. Ведь кому как не ей знать, на каких языках говорила европейская культура и как сделать так, чтобы современный мир не перестал понимать эти языки, чтобы, как настойчиво повторял Р. Рорти, не прервался разговор человечества о самом себе, своих надеждах и своем месте в будущем.



---

## Литература

---

- Алексеева И. Ю., Алексеев А. П. Философия исторической памяти // Вопросы философии. 2018. № 10. С. 67–76.
- Аристотель. Метафизика / пер. А. В. Кубицкого, сверен М. И. Иткиным // Сочинения в 4-х т. Т. 1 / под ред. В. Ф. Асмуса. М. : Мысль, 1976. С. 64–368.
- Аристотель. О душе // Сочинения в 4-х т. Т. 1 / под ред. В. Ф. Асмуса. М. : Мысль, 1976. С. 369–447.
- Аристотель. О софистических опровержениях // Сочинения в 4-х т. Т. 2 / под ред. З. Н. Микеладзе. М. : Мысль, 1978. С. 533–593.
- Балла-Гертман О. А. Корни универсальности. Европейский словарь философий: Лексикон непереводимостей / под руководством Барбары Кассен. Перевод с французского. Т. 1. К.: Дух і літера, 2015. 450 с. // Вестник Самарской гуманитарной академии. Серия «Философия. Филология». 2016. № 2(20). С. 133–137.
- Барт Р. Избранные работы : Семиотика. Поэтика : пер. с фр. / сост., общ. ред. и вступ. ст. Г. К. Косикова. М. : Прогресс, 1989. 616 с.
- Бёдекер Х. Э. Отражение исторической семантики в исторической культурологии // История понятий, история дискурса, история менталитета / Сборник статей под редакцией Х. Э. Бёдекера. Пер. с немецкого. М.: Новое литературное обозрение, 2010. С. 5–21.
- Берестов И. В. Аргументы Горгия Леонтийского как свидетельство философской значимости проблемы интенционального тождества // Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология. 2016. №2 (34). С. 259–268.

- Берестов И. В. Холистические предпосылки в третьем аргументе трактата Горгия «О не-сущем» // Вестн. Томск. гос. ун-та. Серия: Философия. Социология. Политология. 2016. №4 (36). С. 28–38.
- Бивир М. Роль контекстов в понимании и объяснении : пер. с англ. // История понятий, история дискурса, история менталитета : пер. с нем. / Сборник статей под редакцией Ханса Эриха Бёдекера. М. : Новое литературное обозрение, 2010. С. 112–152.
- Биркгоф Г. Теория решёток / пер. с англ. В. Салия. М. : Наука, 1984. 568 с.
- Борисов Е., Инишев И., Фурс В. Практический поворот в постметафизической философии. Т. 1. Вильнюс: ЕГУ, 2008. 212 с.
- Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Брентано Ф. Избранные работы / Составл., перев. с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги, Русское феноменологическое общество, 1996. С. 11–94.
- Брентано Ф. О многозначности сущего по Аристотелю / предисл. издателя Н. А. Печерской ; предисл. к изданию Р. А. Громова ; пер. с нем. Н. П. Ильина ; коммент. Ф. Брентано, А. Г. Чернякова ; науч. ред. и сост. словника А. Ю. Вязьмина. СПб. : Изд-во Института «Высшая религиозно-философская школа», 2012. LXIV, 247 с.
- Вольф М. Н. Полярность как метод у досократиков: итертекстуальный и композиционный аргументы // Вестник НГУ. Серия: Философия. 2015. Т. 13, № 3. С. 131–140.
- Вольф М. Н. Современные дискуссии об истории философии: противостояние текста и контекста // Сибирский философский журнал. 2017. Т.15, № 3. С. 237–257.
- Вольф М. Н. Трактат *О не-сущем, или О природе* Горгия в *De Melisso Xenophane Gorgia*, V–VI: Условно-формальная структура и перевод // Scholē. Философское антиковедение и классическая традиция. 2014. Т. 8, вып. 2. С. 152–169.
- Вольф М. Н. Философский поиск: Гераклит и Парменид. СПб.: Издательство РХГА, 2012. 381 с.
- Вольф М. Н., Бутаков П. А., Берестов И. В. Аналитическая история античной философии // *Sententiae*. 2013. 1 (28). С. 96–108.
- Вольф М. Н., Косарев А. В. Риторический поворот основателей прагматизма // Вестник Томского государственного университета. 2018. № 431. С. 47–53.
- Гейтинг А. Интуизицизм. Введение / под ред., коммент. А. А. Маркова; пер. с англ. Б. А. Янковой. М. : Мир, 1965. 200 с.

- Голубович И. В. Европейский словарь философий: Лексикон неперево-  
димостей (французский оригинал и украинская версия: универсум,  
мультиверсум, картография) // Идеи и идеалы. 2010. № 3(5), т. 2. С. 92–  
103.
- Гусейнов А. А. История философии: между специальным исследованием и  
теоретическим поиском // История философии: вызовы XXI века / Отв.  
ред. Н. В. Мотрошилова. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014.  
С. 34–51.
- Делёз Ж. Лекции о Лейбнице. 1980, 1986–87 / пер. Б. Скуратов. М.: Ад  
Маргинем, 2015. 475 с.
- Делёз Ж. Логика смысла / пер. с фр. Я. Свирского. М. : Академический  
Проект, 2011. 472 с. (Философские технологии).
- Делёз Ж. Различие и повторение / пер. с фр. Н. Б. Маньковской, Э. П.  
Юровской. СПб. : Петрополис, 1998. 384 с.
- Дэвидсон Д. Об идее концептуальной схемы / пер. с англ. А. Л. Золкина //  
Аналитическая философия : Избранные тексты / сост., комм. и вступ.  
ст. А. Ф. Грязнова; пер. с англ. И. В. Борисовой, А. Л. Золкина, А. А.  
Яковлева. М. : Изд-во МГУ, 1993. С. 144–159.
- Звиричев В. Т. Историография истории философии как вспомогательная  
историко-философская дисциплина. Лекция // Известия Уральского  
федерального университета. Сер. 3, Общественные науки. 2012. № 4  
(109). С. 166–175.
- Историк дискурса: Джон Покок и Кембрижская школа интеллектуальной  
истории // Новое литературное обозрение. 2015. № 4 (134). С. 19–132.
- Кассен Б. В защиту непереводимости. Беседа с Михаэлем Устинофф //  
Логос. 2011. № 5–6 (84). С. 4–12.
- Кассен Б. Эффект софистики / пер. с фр. А. Россиуса. М. : СПб. : Московский  
философский фонд ; Университетская книга, 2000. 252 с.
- Кассен Б. Амнистия и прощение: о разделительной полосе между этикой и  
политикой. 2012. URL: <http://gefter.ru/archive/6260>.
- Кассен Б. Эффект софистики / пер. с фр. А. Россиуса. М.; СПб. : Московский  
философский фонд, Университетская книга, Культурная инициатива,  
2000. 238 с. (Библиотека современной французской философии).
- Косарев А. В. Риторический поворот: концепция риторического исследо-  
вания в науке // Философия науки. 2016. № 4 (71). С. 13–25.
- Ламберов Л. Д. Основания математики: теория множеств vs. теории типов //  
Философия науки. 2017. № 1 (72). С. 41–60.

- Лейбниц Г. В. Новые опыты о человеческом разумении автора системы предустановленной гармонии / пер. с фр. П. С. Юшкевича // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. Т. 2 М.: Мысль, 1983. С. 47–545.
- Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике / пер. с фр. В. П. Преображенского // Лейбниц Г. В. Сочинения в 4-х т. Т. 1 М.: Мысль, 1982. С. 125–163.
- Либер де А. Средневековое мышление / Пер. с франц. О. В. Головой, А. М. Руткевича. М.: Праксис, 2004. 368 с.
- Львов А. А. Историки философии в поиске оснований своей дисциплины: статус истории философии и историко-философская работа // Ученые записки Крымского федерального университета им. В. И. Вернадского. Философия. Политология. Культурология. Том 3 (69). 2017. № 4. С. 84–94.
- Марголис Дж. Первые прагматисты // Американская философия: Введение: пер. с англ. / под. ред. А.Т. Марсубяна и Дж. Райдера. М.: Идея-Пресс, 2008. С. 68–92.
- Маяцкий М. Непереводимости реальные и воображаемые. Листая «Европейский словарь философий: лексикон непереводимостей» под ред. Б. Кассен (2004) // Логос. 2011. № 5–6 (84). С. 13–21.
- Нуссбаум М. Не ради прибыли: зачем демократии гуманитарные науки / пер. с англ. под научн. ред. А. Смирнова. М.: Изд. дом Высшей школы экономики, 2014. 192 с.
- Нуссбаум М. Новый стандарт справедливости // Русский журнал. 24 ноября 2011 г. URL: <http://www.russ.ru/pole/Novyj-standart-spravedlivosti>.
- Огурцов А. П. Философия науки: двадцатый век: Концепции и проблемы. В 3 частях. Часть первая: Философия науки: исследовательские программы. С.-Пб.: Издательский дом «Мирь», 2011. 502 с.
- Перлер Д. Теории интенциональности в Средние века / пер. с нем. Г. В. Вдовиной. М.: Издательский Дом «Дело», 2016. 472 с.
- Поппер К. Нищета историцизма. М.: Издательская группа «Прогресс», VIA, 1993. 187 с.
- Рассел Б. Почему я не христианин / пер. с англ. А. Яковлева и др. М.: Оупстошитель, 2016. 290 с.
- Рассел Б. Проблемы философии / пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск: Наука, 2001. 111 с.
- Рассел Б. История западной философии : в 3 кн. / подгот. текста В. В. Целищева. 3-е изд., испр. Новосибирск : Сиб. унив. изд-во; Изд-во Новосиб. ун-та, 2001. 992 с.

- Рокмор Т. Заметки об истории философии и ее отношении к философскому «духу времени» (Zeitgeist) // История философии: вызовы XXI века / под ред. Н. В. Мотрошиловой. М.: «Канон+» РООИ «Реабилитация», 2014. С. 64–79.
- Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / пер. В. В. Целищева // Рассел Б. История западной философии: В 2 т. Т. 2. Новосибирск: Изд-во Новосиб. ун-та, 1994. С. 305–330.
- Рорти Р. Историография философии: четыре жанра / Р. Рорти // Неопрагматизм Ричарда Рорти / И. Д. Джохадзе. Москва: УРСС, 2001. С. 180–198.
- Рорти Р. Релятивизм: найденное и сделанное // Философский прагматизм Ричарда Рорти и российский контекст / отв. ред. А. В. Рубцов; сост. А. А. Сыродеева. Москва: Традиция, 1997. С. 11–44.
- Рорти Р. Философия и зеркало природы / пер. с англ. В. В. Целищева. Новосибирск : Изд-во Новосиб. ун-та, 1997. XIX, 297 с.
- Скиннер Кв. Идея негативной свободы: философские и исторические перспективы // Логос. 2013. № 2 (92). С. 155–186.
- Смит Р. История гуманитарных наук / пер. с англ. под науч. ред. Д. М. Носова; Гос. ун-т Высш. шк. экономики. Москва: ГУ ВШЭ, 2007. 391 с. (Приоритетные национальные проекты. Образование).
- Тэйлор Ч. Философия и ее история // История философии. 2001. № 8. С. 78–95.
- Уэст Д. Континентальная философия. Введение / пер. с англ. Д. Ю. Кралечкина. М.: Издательский дом «Дело» РАНХиГС, 2015. 448 с.
- Флаш К. Как писать историю средневековой философии? К дискуссии Клода Паначчио и Алена де Либера о философской ценности историко-философских исследований // Логос. 2009. № 4–5 (72). С. 224–246.
- Флаш К. Почему я не христианин / пер. с нем. И. С. Алексеевой. М.: Издательство Ивана Лимбаха, 2016. 440 с.
- Фома Аквинский. Сумма теологии. Часть первая. Вопросы 1-64 / под ред. профессора Н. Лобковица и канд. филос. наук А. В. Апполонова; пер. с лат. А. В. Апполонова. М. : Издатель Савин С. А., 2006. 874 с.
- Хайдеггер М. Парменид / пер. А. Шурбелев. М.: Владимир Даль, 2009. 382 с.
- Штраус Л. Преследование и искусство письма // Социологическое обозрение. 2012. Т. 11. № 3. С. 12–25.
- Эко У. Поиски совершенного языка в европейской культуре / пер. с итал. А. Миролобовой. М.: Александрия. 423 с. (Серия «Становление Европы»).

- Aertsen J. A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals : the Case of Thomas Aquinas*. Leiden ; New York ; Köln : Brill, 1996. 468 p. (Studien und Texte zur Geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 52).
- Aquinas T. *De potentia // Quaestiones disputatae. Tomus II* / ed. by P. M. Pession. Editio VIII revisa. Taurini, Romae : Marietti, 1949. Google Books: [d7knQAAlAAJ](#).
- Aquinas T. *De veritate // Quaestiones disputatae. Tomus I. De veritate* / ed. by R. Spiazzi. Editio VIII revisa. Taurini, Romae : Marietti, 1949. Google Books: [vrgnQAAlAAJ](#).
- Aristoteles. *De Xenophane, de Zenone, de Gorgia // Aristotelis opera* / Bekker, I., ed. Vol. 2. P. 202–206. Berlin: Reimer, 1831.
- Aristotles. *De Anima* / Edited with Introduction and Commentary by Sir David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1961. 338 p.
- Aristotles. *Sophistici elenchi // Aristotelis topica et sophistici elenchi* / ed. W. D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1958. P. 190–251.
- Asmuth C. *Interpretation — Transformation. Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblemproblem der Philosophiegeschichte*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2006. 376 S.
- Ayers M. R. “The End of Metaphysics” and the Historiography of Philosophy // *Philosophy, Its History and Historiography* / ed. by A. J. Holland. Dordrecht, 1985. P. 27–40.
- Badiou A. *L'être et l'événement*. P. : Seuil, 1988. 560 p. (Collection « L'Ordre philosophique »).
- Badiou A. *Logiques des mondes : L'être et l'événement, 2*. P. : Seuil, 2006. 638 p. (Collection « L'Ordre philosophique »).
- Beck L. W., Bowie N. E., Duggan T. Maurice H. *Mandelbaum 1908 – 1987 // Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*. 1987. Vol. 60, no. 5. P. 858–861.
- Benacerraf P. *What Numbers Could Not be* // *The Philosophical Review*. 1965. Jan. Vol. 74, no. 1. P. 47–73.
- Bennett J. *Learning from Six Philosophers: Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Berkeley, Hume*. In two vols. Vol. 1. Oxford and New York: Oxford University Press, 2001. 402 p.
- Berthold J. *Kampfplatz endloser Streitigkeiten. Studien zur Geschichtlichkeit der Philosophie*. Basel: Schwabe, 2011. 343 S.
- Bertrand Russell on Nuclear War, Peace, and Language: *Critical and Historical Essays* / ed. by A. Schwerin; under the auspices of the Bertrand Russell Society. Westport: Praeger Publishers, 2002. xxv, 144 p.

- Bevir M. *The Logic of the History of Ideas*. Cambridge, NY : Cambridge University Press, 1999. 352 p.
- Bevir M. *The Role of Contexts in Understanding and Explanation // Human Studies*. 2000. Vol. 23, no. 4. P. 395–411.
- Blumenberg H. *Paradigmen zu einer Metaphorologie // Archiv für Begriffsgeschichte*. 1960. Band 6. S. 5–142.
- Borceux F. *Handbook of Categorical Algebra : in 3 vols*. Cambridge University Press, 1994. (Encyclopedia of Mathematics and its Applications).
- Borceux F. *Handbook of Categorical Algebra*. In 3 vols. Vol. 3. *Sheaf Theory*. Cambridge University Press, 1994. 522 p. (Encyclopedia of Mathematics and its Applications; 52).
- Bourdieu P. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris : Éd. de Minuit, 1988. 128 p.
- Boureau A. *Théologie, science et censure au XIIIe siècle : le cas de Jean Peckham*. Paris. Les Belles Lettres, 1999. 376 p.
- Calano M. J. T. *The Medieval Historiography of John Marenbon // Scientia: Research Journal of the College of Arts and Sciences (San Beda College)*. 2014. Vol. 3(1). P. 148–168.
- Cassin B. *Si Parménide – le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Edition critique et commentaire. Presses universitaires de Lilies / Editions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1980. 646 p. (Cahiers de Philologie; 4).
- Charles D. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Clarendon Press, 2000. xiv, 410 p.
- Collingwood R. G. *The Idea of History*. Oxford: Clarendon Press, 1946. 372 p.
- Comment écrire l'histoire de la philosophie? / Direction de Y. Ch. Zarka*. Paris : Presses Universitaires de France, 2001. 336 p.
- Contre-histoire de la philosophie / Éd. Michel Onfray*. Le Livre de Poche, 2006–2011.
- Cottinham J. *Why Should Analytic Philosophers Do History of Philosophy? // Analytic Philosophy and History of Philosophy / ed. by T. Sorell and G. A. G. Rogers*. New York: Oxford University Press, 2005. P. 25–41.
- Deleuze G. *Différence et répétition*. Paris : PUF, 1968. 416 p.
- Dewey J. *Philosophy and Democracy // The Essential Dewey*. Vol. 1. *Pragmatism, Education, Democracy / ed. by L. A. Hickman, T. M. Alexander*. Indiana University Press, 1998. P. 71–78.
- Dictionary of Untranslatables. A Philosophical Lexicon / ed. by Barbara Cassin*. Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2014. 1344 p.

- Drossos C. A. *Sets, Categories and Structuralism // What is Category Theory?* / ed. by G. Sica. Monza Italy : Polimetrica, 2006. P. 95–126. (Advanced studies in mathematics and logic; 3).
- Dummett M. A. E. *What is a Theory of Meaning? // Mind and Language* / ed. by S. Guttenplan. Oxford : Oxford University Press, 1975. P. 97–138.
- Edelberg W. *A Perspectivalist Semantics for Attitudes // Noûs*. 1995. Vol. 29, no. 3. P. 316–342.
- Eskildsen K. R. *Leopold Ranke's Archival Turn: Location and Evidence in Modern Historiography // Modern Intellectual History*. 2008. Vol. 5, iss.3. P. 425–453.
- Flasch K. *Philosophie hat Geschichte / In 2 Bdt. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 2003–2005. Band 1: Historische Philosophie. Beschreibung einer Denkart. Band 2: Theorie der Philosophiehistorie.*
- Føllesdall D. *Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It? // Rise of Analytic Philosophy / H.-J. Glock, ed. Oxford: Blackwell, 1997. P. 1–16.*
- Frede M. *Essays in Ancient Philosophy. Oxford: Clarendon Press, 1987. 416 p.*
- Frede M. *La théorie aristotélicienne de l'intellect agent // Corps et Âme : Sur le De Anima d'Aristote / Gilbert Romeyer Dherbey, éd. Paris : Libraire Philosophique J. Vrin, 1996. P. 377-390.*
- Geach P. T. *Intentional Identity // The Journal of Philosophy*. 1967. Vol. 64, no. 20. P. 627–632.
- Geach P. T. *Mental Acts: Their Content and Their Objects. London: Routledge & Kegan Paul, 1957. 137 p.*
- Gerla G., Miranda A. *Mathematical Features of Whitehead's Pointfree Geometry // Handbook of Whiteheadian Process Thought. In 2 vols. Vol. 2 / ed. by M. Weber, W. Desmond. Frankfurt : Ontos Verlag, 2008. P. 119–130.*
- Geschichtlichkeit der Philosophie: Theorie, Methodologie und Methode der Historiographie der Philosophie / Hrsg. H. J. Sandkühler. Frankfurt am Main: Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1992. 285 S.*
- Goldschmidt V. *Remarques sur la méthode structurale en histoire de la philosophie // Manuscripto : revista internacional de filosofía*. 1982. Vol. 5, no. 2. P. 117-143.
- Gueroult M. *La Philosophie de l'histoire de la philosophie. Paris : Aubier, 1979. 279 p.*
- Hadot P. *Qu'est-ce que la philosophie antique? Paris : Gallimard, 1995. 464 p.*

- Haldane J. Mind–World Identity and the Anti-Realist Challenge // *Reality, Representation, and Projection* / Ed. by John Haldane and Crispin Wright. Oxford: Oxford University Press, 1993. P. 15–37.
- Hatfield G. The History of Philosophy as Philosophy // *Analytic Philosophy and History of Philosophy* / ed. by T. Sorell and G. A. G Rogers. New York: Oxford University Press, 2005. P. 83–128.
- Histoire de la philosophie / sous la direction de François Châtelet. En huit volumes. Paris : Hachette Littératures, 1999-2000. (Collection « Pluriel »).
- Hovda P. What is Classical Mereology? // *Journal of Philosophical Logic*. 2009. Vol. 38. P. 55–82.
- Johnstone P. T. Sketches of an Elephant : A Topos Theory Compendium. Vol. 2. Oxford : Clarendon Press, 2002. 716 p. (Oxford Logic Guides; 44).
- Joyal A., Moerdijk I. Algebraic Set Theory. Cambridge : CUP, 1995. 123 p. (London Mathematical Society Lecture Note Series; 220).
- Kazeem F. A. African Philosophy in Search of Historiography // *Nokoko*. 2017. no. 6. P. 297–316.
- Kenny A. A New History of Western Philosophy. In Four Parts. Oxford: Clarendon Press, 2012. 1088 p.
- Kenny A. Aquinas: ‘Intentionality’ // *Philosophy Through Its Past* / ed. by Ted Honderich. Harmondsworth: Penguin, 1984. P. 78–96.
- Kenny A. The Philosopher’s History and the History of Philosophy // *Analytic Philosophy and History of Philosophy* / ed. by T. Sorell and G. A. G Rogers. New York: Oxford University Press, 2005. P. 13–24.
- Kimmerle H. Philosophie — Geschichte — Philosophiegeschichte. Ein Weg von Hegel zur interkulturellen Philosophie. Bautz, Nordhausen 2009. 98 S.
- King P. Historical Contextualism: The New Historicism? // *History of European Ideas*. 1995. Vol. 21, no. 2. P. 209–233.
- Kolmer P. Philosophiegeschichte als Philosophisches Problem. Kritische Überlegungen namentlich zu Kant und Hegel. Freiburg / München: Alber, 1998. 423 S.
- Koselleck R. Futures Past: On the Semantics of Historical Time. Cambridge, 1985. 356 p.
- Krüger L. Why Do We Study the History of Philosophy? // *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* / ed. by Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 77–101.
- La Philosophie et le sens de son histoire. Études d’histoire de la philosophie autour de Jean-François Marquet et Jean-Luc Marion / Éd. Patrick Cerutti. Zeta Books, 2013. 256 p.

- Lambek J., Scott P. J. Reflections on Categorical Foundations of Mathematics // Foundational Theories of Classical and Constructive Mathematics / ed. by G. Sommaruga. New York : Springer, 2011. P. 171–185.
- Lawvere F. W. Adjointness in Foundations // *Dialectica*. 1969. Vol. 23. P. 281–296. URL: <http://www.emis.de/journals/TAC/reprints/articles/16/tr16abs.html>.
- Lawvere F. W. An Elementary Theory of the Category of Sets // Proceedings of the National Academy of Science of the U.S.A. 1965. Vol. 52. P. 1506–1511.
- Lawvere F. W. Categories of Space and of Quantity // *The Space of Mathematics* / ed. by J. Echeverria, A. Ibarra, T. Mormann. De Gruyter, 1992. P. 14–30.
- Lawvere F. W. Cohesive Toposes and Cantor's "lauter Einsen" // *Philosophia Mathematica* (3). 1994. Vol. 2. P. 5–15.
- Lawvere F. W. Some Thoughts on the Future of Category Theory // *Category Theory : Proceedings of the International Conference held in Como, Italy, July 22-28, 1990* / ed. by A. Carboni, M. Pedicchio, G. Rosolini. Berlin Heidelberg : Springer, 1991. P. 1–13. (Lecture Notes in Mathematics; 1488).
- Lawvere F. W. Tools for the Advancement of Objective Logic: Closed Categories and Toposes // *The Logical Foundations of Cognition* / ed. by J. Macnamara, G. E. Reyes. Oxford : Oxford University Press, 1994. P. 43–56.
- Lawvere F. W. Unity and Identity of Opposites in Calculus and Physics // *Applied Categorical Structures*. 1996. Vol. 4, no. 2. P. 167–174.
- Leibniz G. W. Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld / sous la dir. de G. L. Roy. 6<sup>e</sup> éd. P. : J. Vrin, 1993. 320 p. (Bibliothèque des textes philosophiques).
- Leibniz G. W. *Scientia Generalis. Characteristica* // *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz. Siebenter Band* / Hrsg. von K. I. Gerhardt. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1890. S. 3–247.
- Libera de A. *L'Art des généralités. Théories de l'abstraction*. Paris : Aubier, 1999. 703 p.
- Lisska A. J. *Aquinas's Theory of Perception*. NY: Oxford University Press, 2016. xviii, 353 p.
- Lloyd Ch. Realism and Stucturism in Historical Theory: A Discussion of the Thought of Maurice Mandelbaum // *History & Theory*. 1989. Vol. 28, no. 3. P. 296–325.
- Mac Lane S. *Categories for the Working Mathematician*. 2nd ed. Springer, 1998. 314 p. (Graduate Texts in Mathematics; 5).

- MacIntyre A. The Relationship of Philosophy to Its Past // *Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy* / ed. by Richard Rorty, J. B. Schneewind and Quentin Skinner. Cambridge: Cambridge University Press, 1984. P. 31–48.
- Mandelbaum M. Arthur O. Lovejoy and the Theory of Historiography // *Journal of the History of Ideas*. 1948. Vol. 9, no. 4 (Arthur O. Lovejoy at Seventy-Five: Reason at Work). P. 412–423.
- Mandelbaum M. The History of Ideas, Intellectual History, and the History of Philosophy // *History and Theory*. 1965. Vol. 5, no. 5. (The Historiography of the History of Philosophy). P. 33–66.
- Mandelbaum M. The History of Philosophy: Some Methodological Issues // *The Journal of Philosophy*. 1977. No. 74 (10). P. 561–572.
- Marmursztejn E. L'autorité des maîtres. Scolastique, normes et société au XIII e siècle. Paris : Les Belles Lettres, 2007. 434 p.
- Martin Ch. The Philosophy of Thomas Aquinas: Introductory Readings. London: Routledge, 1988. 201 p.
- Martin-Löf P. An Intuitionistic Theory of Types // *Twenty-five years of constructive type theory : Proceedings of a Congress held in Venice, October 1995* / ed. by G. Sambin, J. M. Smith. New York : Oxford Univ. Press, 1998. P. 127–172. (Oxford Logic Guides; 36).
- Maurice Mandelbaum and American Critical Realism / ed. by I. F. Versteegen. London, New York: Routledge, 2010. 184 p.
- McComiskey B. Gorgias and the New Sophistic Rhetoric. Carbondale: Southern Illinois University Press, 2002. 176 p.
- McLarty C. Exploring Categorical Structuralism // *Philosophia Mathematica*. 2004. Vol. 12, no. 3. P. 37–53.
- McLarty C. Numbers Can be Just What They Have to // *Noûs*. 1993. Vol. 27, no. 4. P. 487–498. JSTOR: [2215789](#).
- Models of the History of Philosophy. In 3 vols. Vol. 1. Models of the History of Philosophy: From its Origins in the Renaissance to the 'Historia Philosophica' / ed. by G. Santinello, C. W. Blackwell. Dordrecht : Springer Science+Business Media Dordrecht, 1993. XXXIV, 500 p. (International Archives of the History of Ideas / Archives internationales d'histoire des idées).
- Modern Perspectives in Type-Theoretical Semantics / ed. by S. Chatzikiyiakidis, Z. Luo. 1st ed. Springer International Publishing, 2017. 296 p. (Studies in Linguistics and Philosophy 98).
- Morava J. On the Canonical Formula of C. Lévi-Strauss. 2003. arXiv: [math/0306174v2](#).

- Morava J. Une interprétation mathématique de la formule canonique de Claude Lévi-Strauss // *Cahiers de l'Herne*. 2004. No. 82. P. 216-218.
- Nichols R. Why is the History of Philosophy Worth Our Study? // *Metaphilosophy*. 2006. Vol. 37, no. 1. P. 34-52.
- Normore C. G. Doxology and the History of Philosophy // *Canadian Journal of Philosophy*. 1990. Vol. 16. P. 203-226.
- Nussbaum M. *Creating Capabilities. The Human Development Approach*. Cambridge (MA): Belknap Press. Reprint edition, 2013. 256 p.
- Panaccio C. De la reconstruction en histoire de la philosophie // *La philosophie et son histoire / Boss G., éditeur. Zürich, 1994. P. 294-312.*
- Passmor J. *The Idea of a History of Philosophy // The Historiography of the History of Philosophy, History and Theory. The Hague: Mouton, 1965. (Studies in the Philosophy of History; 5). P. 1-32.*
- Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy / ed. by Mogens Lærke, Justin E. H. Smith, and Eric Schliesser. New York: Oxford University Press, 2013. 384 p.*
- Philosophy in History: Essays on the Historiography of Philosophy / eds. R. Rorty, J. B. Schneewind, Q. Skinner. Cambridge, 1984. xii, 493 p. (Ideas in Context; 1).*
- Picado J., Pultr A. *Frames and Locales : Topology Without Points. Vol. 28. Basel : Birkhäuser, 2012. 420 p. (Frontiers in Mathematics).*
- Pinto L. *La vocation et le métier de philosophe. Pour une sociologie de la philosophie dans la France contemporaine. Paris : Le Seuil, 2007. 320 p.*
- Pocock J. G. A. *The History of Political Thought: A Methodological Enquiry // Philosophy, Politics and Society, second series / ed. by P. Laslett and W. Runciman. Oxford: Clarendon Press, 1962. P. 183-202.*
- Popper K. *Back to the Presocratics // Studies in Presocratic Philosophy / ed. by D. J. Furley and R. E. Allen. London, New York, 1970. Vol. 1. The Beginnings of Philosophy. P. 130-153.*
- Quine W. V. O. *Quantifiers and Propositional Attitudes // Journal of Philosophy. 1956. Vol. 53, no. 5. P. 177-187.*
- Randall J. H. *The Career of Philosophy. Vol. I: From the Middle Ages to the Enlightenment. New York: Columbia University Press, 1962. 934 p.*
- Resnik M. *Structural Relativity // Philosophia Mathematica (III). 1996. Vol. 4, no. 2. P. 83-99.*
- Rorty R. *Philosophy as Cultural Politics: Philosophical Papers. Vol. 4. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 220 p.*

- Russell B. Our Knowledge of the External World as a Field for Scientific Method in Philosophy. The Project Gutenberg, 2011. 245 p. URL: <https://www.gutenberg.org/files/37090/37090-h/37090-h.htm>.
- Russell B. The Philosophy of Leibniz. 3rd ed. Routledge, 1992. xxxii, 383 p.
- Saarinen E. Intentional Identity Interpreted: A Case Study of the Relations Among Quantifiers, Pronouns, and Propositional Attitudes // Linguistics and Philosophy. 1978. Vol. 2. P. 151–213.
- Salmon N. Illogical Belief // Philosophical Perspectives. 1989. Vol. 3. P. 243–285.
- Schiappa E., Hoffman S. Intertextual Argument in Gorgias's "On What Is Not": A Formalization of Sextus, "Adv Math" 7.77–80 // Philosophy & Rhetoric. 1994. Vol. 27, no. 2. P. 156–161.
- Schmitt Ch. B. Perennial Philosophy: from Agostino Steuco to Leibniz // Journal of the History of Ideas. 1966. Vol. 27, no. 4. P. 505–532.
- Schneider U. J. Die Vergangenheit des Geistes: eine Archäologie der Philosophiegeschichte. Frankfurt: Suhrkamp, 1990. 275 S.
- Skinner Q. Meaning and Understanding in the History of Ideas // Meaning and Context. Quentin Skinner and His Critics / ed. by J. Tully. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. P. 29–67.
- Sorabji R. Intentionality and Physical Processes // Essays on Aristotle's *De Anima* / M. C. Nussbaum & A. O. Rorty, eds. Oxford: Oxford University Press, 1992. P. 195–226.
- Sorell T. On Saying No to History of Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy / ed. by T. Sorell and G. A. G Rogers. New York: Oxford University Press, 2005. P. 43–59.
- Tejera V. Intellectual History as a Tool of Philosophy // History and Anti-history in Philosophy. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. P. 122–134.
- Tejera V. Introduction: on the Nature of Philosophic Historiography // History and Anti-History in Philosophy / T. Lavine and V. Tejera, eds. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1989. P. 1–18.
- Thomas de Aquino. Compendium theologiae // Opera omnia / iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLII. Roma: Editori di San Tomasso, 1979. P. 1–81.
- Thomas de Aquino. Quaestiones quodlibetales / Cura et studio Raymundi Spiazzi. Torino: Marietti, 1956. XXIII, 269 p.
- Thomas de Aquino. Sentencia libri De anima // Opera omnia / iussu Leonis XIII P. M. edita. Tomus XLV, 1. Paris: Vrin, 1984. 615 p.
- Thomas de Aquino. Summa theologiae. Pima pars. A quaestione L ad quaestionem CXIX [Tomus II] / Cum commentariis cardinalis Caietani // Opera omnia / iussu impensaue Leonis XIII. P. M. edita. Romae: ex typographia Polyglotta, 1889. 584 p.

- Torrell J.-P. *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son œuvre*. Paris : Éditions universitaires; Fribourg : Éditions du Cerf, 1993. XVIII, 592 p.
- Troelstra A. S. *Principles of Intuitionism : Lectures Presented at the Summer Conference on Intuitionism and Proof Theory (1968) at Suny at Buffalo, NY*. Heidelberg : Springer-Verlag, 1969. 111 p. (Lecture Notes in Mathematics; 95).
- Vermeir K. *Philosophy and Genealogy: Ways of Writing History of Philosophy // Philosophy and Its History: Aims and Methods in the Study of Early Modern Philosophy / ed. by Mogens Lærke, Justin E. H. Smith, and Eric Schliesser*. New York: Oxford University Press, 2013. P. 50–69.
- Vlastos G. *Studies in Greek Philosophy / Ed. by D. Graham*. Princeton: Princeton University Press, 1995. Volume II: Socrates, Plato, and Their Tradition.
- Vocabulaire européen des philosophies : Dictionnaire des intraduisibles / Sous la direction de B. Cassin*. Paris : Seuil, 2004. 1560 p.
- White M. J. *The Problem of Aristotle's *Nous Poiêtikos* // The Review of Metaphysics*. 2004. Vol. 57, no. 4. P. 725–739.
- Whitehead A. N. *An Inquiry Concerning the Principles of Natural Knowledge*. Cambridge : Cambridge University Press, 1919. 216 p.
- Whitehead A. N. *The Concept of Nature*. Cambridge : Cambridge University Press, 1920. URL: <http://www.gutenberg.org/files/18835/18835-h/18835-h.htm>.
- Zalta E. N. *Twenty-Five Basic Theorems in Situation and World Theory // Journal of Philosophical Logic*. 1993. Vol. 22, no. 4. P. 385–428.
- Zarka Y. Ch. *The Ideology of Context: Uses and Abuses of Context in the Historiography of Philosophy // Analytic Philosophy and History of Philosophy / ed. by T. Sorell and G. A. G. Rogers*. New York: Oxford University Press, 2005. P. 147–159.

Научное издание

И. В. Берестов, М. Н. Вольф, О. А. Доманов

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ:  
МЕТОДЫ И ИССЛЕДОВАНИЯ  
Под общей редакцией М. Н. Вольф

Оригинал-макет: О. А. Доманов  
Для обложки использована картина  
Georges de La Tour “Le Tricheur à l’as de carreau”  
(1633-1639), Лувр, Париж

Формат 70×100/16. Бумага офсетная. Усл. п/л: 16.  
Тираж 500 экз. Подписано в печать 14.10.2019.  
Напечатано в ООО «Офсет-ТМ». Заказ № 366 .  
630117, Новосибирск, ул. Арбузова, 1/1, корп. 14  
Тел.: (383) 3474910, 3475967, e-mail: ofsetn@yandex.ru