

МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ
Российский государственный аграрный университет -
МСХА имени К.А. Тимирязева
кафедра философии

СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Выпуск 3
Сборник переводных статей

Москва
Издательство "Перо"
2025

**МИНИСТЕРСТВО СЕЛЬСКОГО ХОЗЯЙСТВА
РОССИЙСКОЙ ФЕДЕРАЦИИ**

**РОССИЙСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ АГРАРНЫЙ
УНИВЕРСИТЕТ — МСХА ИМЕНИ К. А. ТИМИРЯЗЕВА**



РГАУ-МСХА
имени К.А. Тимирязева

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ



СОВРЕМЕННАЯ ЗАРУБЕЖНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Выпуск 3

Сборник переводных статей



Москва, 2025
Издательство «Перо»

УДК 111(075.8)
ББК 87.12 +87.3(4)
С56

Авторы:

Радек Ванна, Джозеф П. Зомпетти, Сэмюэл У. Синглер, Рокко А. Астор, Бэзил Томмен, Джан Карла Д. Агбисит, Мэтью Макманус, Кейтлинн В. Хили

С56 **Современная зарубежная философия. Сборник переводных статей. Выпуск 3.** – М.: Издательство «Перо», 2025. – 176 с. – Мб [Электронный ресурс]

ISBN 978-5-00258-469-7

Предлагаем вашему вниманию третий выпуск зарубежных переводных статей из серии «Современная зарубежная философия».

О чем пишут современные молодые ученые в мире? Какие темы считают актуальными и злободневными? В чем видят будущее философской науки?

Перевод статей (2022-2024 гг.) был выполнен коллективом кафедры философии, педагогики и психологии и кафедры истории Российского государственного аграрного университета – МСХА имени К.А. Тимирязева.

Коллектив переводчиков:

Донских Ксения Юрьевна, Картунов Вадим Вадимович, Котусов Дмитрий Вячеславович, Мамедов Азер Агабалаевич, Оришев Александр Борисович, Панюков Александр Иванович, Панюкова Юлия Геннадьевна, Христенко Дмитрий Николаевич, Шерстюк Максим Витальевич

Ответственные редакторы, составители:

кандидат философских наук **Котусов Дмитрий Вячеславович** (ФГБОУ ВО «Российский государственный аграрный университет - МСХА имени К.А. Тимирязева»)
кандидат философских наук **Донских Ксения Юрьевна** (ФГБОУ ВО «Российский государственный аграрный университет - МСХА имени К.А. Тимирязева»)

Рецензенты:

– доктор философских наук, профессор кафедры философии Московского автомобильно-дорожного государственного технического университета (МАДИ) Шиповская

Людмила Павловна,

- доктор философских наук, профессор Национального исследовательского университета «МЭИ» в г. Волжском Шелекета Владислав Олегович

УДК 111(075.8)
ББК 87.12 +87.3(4)

ISBN 978-5-00258-469-7

© Авторы, 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

THE BRAIN, GUT AND CONSCIOUSNESS: MICROBIOLOGY OF OUR MIND

Radek Vana

МОЗГ, КИШЕЧНИК И СОЗНАНИЕ: МИКРОБИОЛОГИЯ НАШЕГО РАЗУМА

Радек Ванна

Перевод Вадима Кортунова 6

A THEORY OF VERNACULAR RHETORIC: READING DANTE'S DE VULGARI ELOQUENTIA

Joseph P. Zompetti

ТЕОРИЯ НАРОДНОЙ РИТОРИКИ: ЧТЕНИЕ КНИГИ ДАНТЕ "О НАРОДНОМ КРАСНОРЕЧИИ"

Джозеф П. Зомпетти

Перевод Ксении Донских 20

IS WESTERN POLITICAL SCIENCE APPLICABLE TO THE ISLAMIC WORLD? ON THE UNIVERSALITY OF PARTICULARISM IN THE MIDDLE EAST

Samuel W. Singler

ПРИМЕНИМА ЛИ ЗАПАДНАЯ ПОЛИТОЛОГИЯ К ИСЛАМСКОМУ МИРУ?

ОБ УНИВЕРСАЛЬНОСТИ ПАРТИКУЛЯРИЗМА НА БЛИЖНЕМ ВОСТОКЕ

Сэмюэл У. Синглер

Перевод Александра Оришева 36

WAS SPINOZA A KABBALIST?

THE INFLUENCE OF JEWISH MYSTICISM IN BOOK I OF ETHICS

Rocco A. Astore

БЫЛ ЛИ СПИНОЗА КАББАЛИСТОМ?

ВЛИЯНИЕ ЕВРЕЙСКОГО МИСТИЦИЗМА НА ПЕРВУЮ КНИГУ «ЭТИКИ»

Рокко А. Астор

Перевод Дмитрия Котусова 42

NAGARJUNA'S IDEALISM AS A METAPHYSICAL JUSTIFICATION AGAINST IGNORANCE

Rocco A. Astore

ИДЕАЛИЗМ НАГАРДЖУНЫ КАК МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ ОПРАВДАНИЕ ПРОТИВ

НЕВЕЖЕСТВА

Рокко А. Астор

Перевод Максима Шерстюка 57



**THE SEXUAL AND THE SPIRITUAL IN JOHN DONNE'S POETRY:
 EXPLORING "THE EXTASIE" AND ITS ANALOGUES**

Basil Thommen

**СЕКСУАЛЬНОЕ И ДУХОВНОЕ В ПОЭЗИИ ДЖОНА ДОННА:
 ИССЛЕДОВАНИЕ «ЭКСТАЗА» И ЕГО АНАЛОГОВ**

Бэзил Томмен

Перевод Дмитрия Христенко 64

**BAUDRILLARD'S VISION OF THE POSTMODERN SOCIETY
 AND THE HOPE FOR HUMAN ACTION**

Gian Carla D. Agbisit

**БОДРИЙЯР О ПОСТМОДЕРНИСТСКОМ ОБЩЕСТВЕ И НАДЕЖДЕ
 НА ДЕЙСТВИЯ ЧЕЛОВЕКА**

Джан Карла Д. Агбисит

Перевод Азера Мамедова 69

**TECHNOLOGY AND JUSTICE:
 THE PHILOSOPHY OF AUTHENTICITY AND DEMOCRATIC THEORY**

Matthew McManus

**ТЕХНОЛОГИЯ И ПРАВОСУДИЕ: ФИЛОСОФИЯ АУТЕНТИЧНОСТИ
 И ДЕМОКРАТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ**

Мэтью Макманус

Перевод Александра Панюкова 82

PATHOLOGICAL WITHDRAWAL SYNDROME: A NEW KIND OF DEPRESSION?

Katelynn V. Healy

ПАТОЛОГИЧЕСКИЙ АБСТИНЕНТНЫЙ СИНДРОМ: НОВЫЙ ВИД ДЕПРЕССИИ?

Кейтлинн В. Хили

Перевод Юлии Панюковой 170



Radek Vana
Радек Ванна

The Brain, Gut and Consciousness: Microbiology of Our Mind

Radek Vana
*graduated in 2021 with a PhD in International Relations
from University College Dublin in Dublin, Ireland.*

ABSTRACT.

This paper presents a view that the brain is not the only actor responsible for emergence of our consciousness and that our consciousness is in fact a product of the brain-gut-microbiome axis. The paper first shows relevance of the contemporary research on the symbiotic bacteria for the study of our consciousness. Then, it discusses whether the brain itself is actually a necessary condition for the mere existence of consciousness. Finally, it concludes that our consciousness is our emergent property caused by the bidirectional communication between the brain and the gut microbiota.

KEYWORDS: *Consciousness Mind Brain Gut Microbiome Existentialism*

Мозг, кишечник и сознание: Микробиология нашего разума

Радек Ванна
**в 2021 году получил степень доктора философии
в области международных отношений
в Дублинском университетском колледже в Дублине, Ирландия.**

Аннотация.

В этой статье представлена точка зрения, согласно которой мозг — не единственный орган, ответственный за возникновение нашего сознания, и что наше сознание на самом деле является продуктом взаимодействия мозга, кишечника и микробиома. В статье сначала показана актуальность современных исследований симбиотических бактерий для изучения нашего сознания. Затем в ней обсуждается, является ли сам мозг необходимым условием для существования сознания. Наконец, в ней делается вывод, что наше сознание — это возникающее свойство, обусловленное двусторонней связью между мозгом и микробиотой кишечника.

Ключевые слова: *Сознание Разум Мозг Микробиом Экзистенциализм*

Мы никогда не бываем одни. И этим утверждением я не хочу сказать, что мы верим в

существование каких-то сверхъестественных существ, инопланетян или Бога. Мы никогда не бываем одни, потому что в наших телах



*Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА*



The Brain, Gut and Consciousness: Microbiology of Our Mind Мозг, кишечник и сознание: Микробиология нашего разума

Radek Vana
Радек Ванна

живут триллионы симбиотических микроорганизмов, которые выполняют различные физиологические функции, важные для нашего здоровья. На самом деле, они могут отвечать даже за большее. Здесь я представляю точку зрения, согласно которой симбиотическая микробиота является важной частью сложной системы, составляющей наше сознание. Под сознанием я подразумеваю тип, называемый феноменальным сознанием (Блок, 2002), которое представляет собой субъективный опыт того, каково это — быть кем-то (см. Нагель, 1974).

Если мы посмотрим на современную литературу о сознании (например, Деан 2014; Нортофф 2014; Грациано 2015; Файнберг и Маллатт 2017), то увидим, что в настоящее время в философии сознания основное внимание уделяется роли мозга. Это кажется вполне разумным, поскольку долгое время мы считали, что именно мозг создаёт наш разум. Однако новые биологические открытия, сделанные в последнее десятилетие, позволяют предположить, что мы ошибались и что существуют и другие факторы, оказывающие причинно-следственное влияние на наше психическое состояние¹.

В этой статье я сначала ввожу понятие «голобионт» и объясняю, что оно означает для изучения сознания. Затем я сосредотачиваюсь на роли оси «мозг-кишечник-микробиом» и её важности для будущих исследований в области философии сознания. Далее я обсуждаю, является ли мозг необходимым условием для существования сознания, и, наконец, делаю вывод, что наше сознание — это возникающее свойство, обусловленное осью «мозг-кишечник-микробиом».

Мы Голобионты

Прежде чем мы продолжим наши поиски сознания, мы должны сначала отказаться от

уже устаревшей идеи о том, что мы как биологические существа являемся единичными индивидами. То, что делает нас биологическими организмами, — это не только масса нашего тела в смысле органов, мышц, костей и т. д., но и микроорганизмы, живущие в симбиозе с нашим телом. На самом деле в нашем организме в среднем содержится $3,8 \times 10^{13}$ бактерий (в 10 раз больше, чем количество ядерных клеток человека), что составляет примерно 0,2 кг массы нашего тела (Sender et al. 2016). Однако здесь важно не столько их количество, сколько симбиотические отношения. Как верно отмечает Суарес (2018: 91): «Чтобы доказать, что два организма, живущие вместе, являются биологической особью, нужно доказать, что у них есть общая функция. Выводы о том, что два организма являются уникальной особью (или что они взаимодействуют друг с другом) на основании того, что у них общие физические границы, недостаточны».

Современные биологические исследования показывают, что симбиотические бактерии отвечают за различные физиологические процессы в нашем организме и, таким образом, выполняют функцию, которая позволяет считать их частью индивида (Гилберт и др., 2012). Чтобы описать эту биологическую сущность, состоящую из хозяина и его микробиоты, учёные используют термин «голобионт» (Ровер и др., 2002: 8). Насколько нам известно, концепция холиобионта применима к подавляющему большинству организмов на Земле (Херрон и др., 2013), что привело многих биологов к выводу, что все животные и растения являются холиобионтами (например, Розенберг и Зильбер-Розенберг, 2018). Типичным примером симбиоза, приводимым в учебниках по биологии, является процесс пищеварения у коровы. Коровы не способны переваривать траву самостоятельно; эту работу выполняют бактерии, живущие в их желудках (по этой же при-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



чине люди не могут переваривать траву — у нас нет нужных для этого бактерий). Другими словами, точно так же, как хозяин не может жить без определённых органов, он часто не может существовать без своей микробиоты². Поэтому нет причин исключать симбиотические бактерии из определения индивида.

Более того, Илана Зильбер-Розенберг и Юджин Розенберг (2008; 2018) выдвинули концепцию холобионта как единой единицы отбора в процессе эволюции. Они разработали теорию хологенома, которая рассматривает микробиоту хозяина как часть эволюционирующего холобионта (Зильбер-Розенберг и Розенберг, 2008: 723). Из-за гораздо более короткого периода размножения бактерий симбиотическая микробиота может быстрее реагировать на изменения в окружающей среде и, таким образом, давать время для эволюции генома хозяина. Следовательно, это даёт холобионту больше шансов адаптироваться к изменениям окружающей среды и, следовательно, выжить (там же: 730). Наиболее спорным аспектом теории является передача микробиоты от одного поколения к другому (см., например, Годфри-Смит 2015; Стенцель 2016; Херст 2017). Розенберг и Зильбер-Розенберг (2018) утверждают, что такая передача происходит как вертикально (например, передача материнских вагинальных и фекальных микробов при рождении или многих других микробов при грудном вскармливании), так и горизонтально (то есть из окружающей среды). Тем не менее, в то же время они признают, что этот аспект их теории, учитывая состояние наших нынешних знаний, является наиболее сложным для обобщения³ (там же).

Подводя итог, можно сказать, что холобионты — это «составные организмы, чья физиология представляет собой совместный метаболизм хозяина и его микробиома, чьё развитие зависит от сигналов, поступающих от

этих комменсальных микроорганизмов, чей фенотип зависит от генов как хозяина, так и микробов, и чья иммунная система распознаёт этих конкретных микробов как часть своего «я»⁴» (Гилберт и Таубер, 2016: 840). Некоторые даже утверждают, что целые экосистемы и, в конечном счёте, всю планету следует рассматривать как холобионт (например, Матиссек и Люттге, 2013). Однако это, вероятно, слишком смелое утверждение, поскольку ни экосистемы, ни планеты не являются биологическими организмами, воспроизводящими следующее поколение.

Сознание и ось Мозг-Кишечник-Микробиом

Таким образом, нам нужно переосмыслить понятие «индивидуум». Пусть так. Но почему это важно для изучения нашего сознания? Почему философам, изучающим сознание, следует обратить внимание на понятие «холобионт»? Другими словами, каковы последствия этих новых биологических открытий для философии сознания? Чтобы ответить на этот вопрос, мы должны подробно рассмотреть роль симбиотической микробиоты в нашем организме.

Прежде всего, следует отметить, что подавляющее большинство симбиотических бактерий обитает в нашем кишечнике (Sender et al. 2016). Исследования, проведённые за последнее десятилетие, показывают, насколько важны эти микроорганизмы для различных процессов, которые мы привыкли связывать только с центральной нервной системой, а именно с мозгом. Чтобы лучше понять важность этих новых открытий, они настолько революционны, что некоторые даже называют их сменой парадигмы в нейробиологии и психиатрии (Mayer et al. 2014). В результате учёные начали говорить об оси «мозг-кишечник-микробиом». В частности, ось «мозг-кишечник-



микробиом» подразумевает двустороннюю связь между центральной нервной системой и микробиотой кишечника. Это происходит по нескольким параллельным взаимодействующим каналам, включая иммунную, эндокринную и нервную системы (Martin et al. 2018: 133), при этом основную роль играет блуждающий нерв⁵ (Wang et al. 2002; Bravo et al. 2011).

Что касается влияния микробиоты кишечника на мозг, то оно начинается ещё во время развития самого мозга. Например, Хобан и др. (2016) обнаружили, что микробиота необходима для эффективной миелинизации префронтальной коры — части мозга, отвечающей за эмоции, память и когнитивные функции. Более того, бактерии, по-видимому, способствуют росту и пластичности синапсов (Сэмпсон и Мазманыч, 2015: 567) и, влияя на развитие мозга, также влияют на развитие нашего двигательного контроля (Хейц и др., 2013). С другой стороны, мозг животных, выращенных в стерильных условиях, не обладает такой структурной целостностью (Лучински и др., 2016а). Кроме того, Карлсон и др. (2018) продемонстрировали связь между кишечными бактериями и когнитивными способностями у младенцев⁶.

Тем не менее, роль микробиоты кишечника не заканчивается в детстве, и эти микроорганизмы остаются неотъемлемой частью системы, отвечающей за различные эмоциональные и когнитивные процессы на протяжении всей нашей жизни⁷ (Каработти и др., 2015; Фостер и др., 2017). Например, известно, что некоторые бактерии улучшают распознавание и различение объектов (Савиньяк и др., 2015). В другом исследовании Тиллиш и др. (2013) показали, что употребление пробиотических⁸ коктейлей влияет на восприятие мимики других людей. Кроме того, синдром раздражённого кишечника, функциональное расстройство

желудочно-кишечного тракта, обычно связанное с осью «мозг — кишечник — микробиом» (Мартин и др., 2018: 133), также влияет на наше восприятие (Кеннеди и др., 2014). Кроме того, некоторые бактерии могут даже влиять на восприятие боли (Kunze et al. 2009), а также микробиота кишечника влияет на процесс обучения и память (Ogbonnaya et al. 2015). Например, О'Нэган и др. (2017) продемонстрировали влияние пробиотиков как на долгосрочную, так и на кратковременную память.

Как отмечалось выше, микробиом кишечника также влияет на наши эмоциональные состояния (O'Mahony et al. 2014). Недавние исследования указывают на влияние микроорганизмов на миндалевидное тело, которое контролирует реакцию на стрессовые раздражители (Stilling et al. 2015; Luczynski et al. 2016b). Более того, некоторые вещества, низкий уровень которых связан с возникновением депрессии и тревожности, вырабатываются кишечными бактериями. Это было доказано, например, для гамма-аминомасляной кислоты (Браво и др., 2011; Барретт и др., 2012), окситоцина (Вариан и др., 2017) или серотонина (Ким и Камиллери, 2000; Рейгстад и др., 2014; Де Ваддер и др., 2018). На самом деле в случае с серотином 95 % его хранится в кишечнике и только 5 % — в центральной нервной системе (Ким и Камиллери, 2000: 2698). Следовательно, кишечные бактерии влияют и на социальное поведение (Десбонне и др., 2014; Вариан и др., 2017; Шервин и др. 2019), а также по словам Смита и Виссела (2019: 2): «Способность микробиома формировать аффекты и эмоции указывает на то, что влияние бактерий может распространяться на все аспекты того, что значит быть сознательным живым организмом». Однако, как отмечалось выше, взаимодействие является двусторонним, и поэтому наши эмоциональные состояния одновременно влияют на структуру мик-



робиома (Агилера и др., 2013; Зейлманс и др., 2015). Например, в своём исследовании Галли и др. (2014) обнаружили, что достаточно одного 2-часового воздействия социального стресса, чтобы изменить профиль микробиоты.

Благодаря этой недавно обнаруженной связи между мозгом и кишечником учёные теперь связывают (помимо функциональных желудочно-кишечных расстройств, таких как уже упомянутый синдром раздражённого кишечника) различные неврологические и психические патологии с изменениями в микробиоте кишечника. В предыдущем абзаце упоминалось, что бактерии могут вызывать тревожность и депрессию, воздействуя на миндалевидное тело, что открывает новые возможности для терапии в психиатрии (Келли и др., 2016). Другим широко обсуждаемым расстройством, связанным с осью «мозг — кишечник — микробиом», является расстройство аутистического спектра (РАС). Например, в своём исследовании Сяо и др. (2013) показали связь между изменениями микробиоты кишечника и симптомами РАС и пришли к выводу, что *Bacteroides fragilis* может помочь в лечении РАС. Более того, Сэмпсон и др. (2016) продемонстрировали связь между кишечными бактериями и болезнью Паркинсона. В целом, список заболеваний, связанных с осью «мозг — кишечник — микробиом», продолжает расти и в настоящее время включает, помимо прочего, посттравматическое стрессовое расстройство, синдром хронической усталости, анорексию, алкоголизм, шизофрению, маниакально-депрессивный психоз (Смит и Виссел, 2019: 11), рассеянный склероз и хроническую боль (Мартин и др., 2018: 133). Во многих случаях пробиотики доказали свою эффективность в лечении этих заболеваний (Desbonnet et al. 2010; Bravo et al. 2011; Messaoudi et al. 2011; Arseneault-Bréard et al. 2012; Saulnier et al. 2013; Steenbergen et al. 2015).

Сознание Без Мозгов

В предыдущих частях этой статьи мы видели, что наши психические состояния и сознание зависят не только от мозга, но и, насколько нам известно на сегодняшний день, являются продуктом системы, называемой осью «мозг-кишечник-микробиом». Можем ли мы пойти ещё дальше и утверждать, что сознание как таковое вообще не зависит от мозга? Другими словами, может ли оно быть многократно реализуемым? Кроме того, если часть нашего сознания создаётся определёнными симбиотическими микроорганизмами и если все животные (включая людей) и растения являются голобионтами, могут ли эти симбиотические микроорганизмы оказывать такое же (или хотя бы похожее) воздействие на другие виды, как на *Homo sapiens*? Обладают ли эти микроорганизмы сознанием? Просто чтобы внести ясность: в следующих абзацах я сосредоточусь только на проблеме сознания организмов без мозга, поскольку в 21м веке я считаю картезианскую идею о людях как уникальном виде, обладающем сознанием, настолько нелепой, что обсуждать её было бы пустой тратой времени (см., например, Гриффин и Спек, 2004; Бэррон и Кляйн, 2016). Аналогичную позицию хорошо иллюстрирует Уильям Хаскер (2018: 64), когда он комментирует идею Декарта о том, что:

...на самом деле у животных нет ощущений или какого-либо другого сознательного опыта; они просто автоматы, и это просто иллюзия, что, когда вы приходите домой и ваша собака прыгает и виляет хвостом, она рада вашему возвращению. Как я говорю своим студентам, если вы можете в это поверить, вы можете поверить во что угодно!

Во-первых, чтобы иметь возможность привести какие-либо примеры возможной множественной реализации сознания, нам нужно



The Brain, Gut and Consciousness: Microbiology of Our Mind Мозг, кишечник и сознание: Микробиология нашего разума

Radek Vana
Радек Ванна

знать, для чего оно нужно. Иными словами, как только мы узнаем, какова функция сознания, мы сможем выяснить, существуют ли какие-либо другие структуры, помимо центральной нервной системы, которые служат той же цели. И если они действительно существуют, мы не можем отвергать идею о том, что сознание может быть реализовано множественно.

Несмотря на то, что существует множество конкурирующих теорий о функциях сознания (см., например, Гроссберг, 1999; Меркер, 2005; Розенталь, 2008), все сходится во мнении, что «сознание как свойство организма позволяет адаптивно интегрировать множество входных и выходных сигналов для обеспечения поведенческой гибкости, а конкретное интегрированное сознательное содержание служит для выработки определённой адаптивной реакции» (Сет, 2009: 292). Короче говоря, сознание помогает нам гибко решать проблемы. Брайан Эрл (2014: 1) связывает сознание с «гибким механизмом реагирования (FRM) для принятия решений, планирования и в целом для неавтоматических реакций». По его мнению (там же):

FRM генерирует ответы, манипулируя информацией, и для эффективной работы его входные данные должны быть ограничены информацией, относящейся к задаче. Свойства сознания соответствуют различным требованиям к входным данным FRM; и когда в сознании отсутствует важная информация, это негативно сказывается на функциях FRM. И то, и другое указывает на то, что сознание является входными данными для FRM.

Таким образом, в целом цель сознания — фильтровать информацию, чтобы мы могли реагировать более эффективно. Это означает, что существует разница между эффективным и неэффективным способами решения проблем, и сознание направляет нас к первому.

Следовательно, быть сознательным — значит решать проблемы эффективным неавтоматическим способом. Это не может быть автоматическим процессом, потому что в разных условиях лучше использовать разные стратегии. Сознание помогает нам быстрее адаптироваться к этим разным условиям и, таким образом, лучше выживать. Кстати, обратите внимание, что ту же функцию быстрой адаптации выполняет симбиотическая микробиота в соответствии с теорией гологенома, которая лишь подтверждает утверждение, что наше сознание частично состоит из этих микроорганизмов.

На мой взгляд, каждый вид, который всё ещё существует на Земле спустя 4 миллиарда лет после зарождения жизни, способен решать проблемы более или менее эффективными способами, однако не все могут с этим согласиться. С другой стороны, благодаря прогрессу в естественных науках мы знаем, что даже организмы без мозга способны гибко решать проблемы. Один из самых известных примеров — одноклеточный организм под названием слизевик. Этот организм способен запоминать, переносить усвоенное поведение, предвидеть изменения, принимать решения и гибко справляться с проблемами (Накагаки, 2001; Рейд и др., 2012; Джабр, 2012; Фогель и Дюссутур, 2016). Ученые предполагают, что слизевик может реагировать разумно благодаря своему плазмодимальному цитоскелету, который «может выполнять те же функции, что и нейронная сеть млекопитающих» (Мейн и др. 2014: 9). Более того, даже растения способны на подобные интеллектуальные действия, такие как запоминание, общение, обучение и гибкое реагирование (Болдуин и Шульц, 1983; Хейл и Карбан, 2010; Теллиер и Люттге, 2013; Гаглиано и др., 2014). Кроме того, растения «разговаривают» не только со своими сородичами, но и с другими видами (Симар и



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



The Brain, Gut and Consciousness: Microbiology of Our Mind Мозг, кишечник и сознание: Микробиология нашего разума

Radek Vana
Радек Ванна

др., 1997), используя так называемую «лесную паутину» (Хелгасон и др., 1998). Предполагаемый «мозг» растений может представлять собой сложную сеть передачи сигналов кальция в их клетках (Гальяно и др., 2014: 69-70).

Разумеется, мы никогда не сможем узнать, действительно ли эти организмы обладают феноменальным сознанием, из-за проблемы других разумов (см. Аллен и Трестман, 2017). С другой стороны, если эти существа явно обладают FRM, а сознание отвечает за предоставление данных, то вполне разумно предположить, что даже организмы без мозга обладают субъективным опытом и, следовательно, сознанием. Это означает, что сознание на самом деле может быть реализовано несколько раз. Являются ли их сознание и разум отчасти продуктом их симбиотической микробиоты, мы пока не знаем, но я не вижу проблем с этим предположением. Наконец, ответ «да» на вопрос, обладают ли симбиотические бактерии сознанием, выглядит прямой дорогой к панпсихизму¹¹. Я кратко обсужу этот вопрос в следующем разделе.

Возникающее сознание голобионтов

Согласно приведённым выше результатам, само существование сознания, вероятно, вообще не зависит от мозга. Чтобы прояснить это, я не утверждаю, что мы или любой другой организм, принадлежащий к виду, у которого развился мозг, могут обладать сознанием без мозга. Если бы я так утверждал, это обязательно подразумевало бы существование души, которую я здесь не защищаю. Я лишь утверждаю, что даже виды без мозга в том виде, в каком мы его знаем, могут обладать сознанием.

Тем не менее, что насчёт второй части оси — микробиома? Зависит ли существование сознания от существования симбиотических бактерий? Если теория гологенома верна, то

все животные и растения живут в симбиозе с бактериями, и нет естественного способа ответить на этот вопрос. С другой стороны, есть, например, стерильные мыши, выращенные в лабораториях. Как упоминалось ранее, эти животные страдают от нарушений в развитии нервной системы, у них слаборазвитая иммунная система и т. д., но при этом они явно способны испытывать такие психические состояния, как тревожность и депрессия, как и обычные люди. Таким образом, симбиотическая микробиота, по-видимому, не является необходимым условием для существования какой-либо формы сознания у любого вида, который может каким-то образом выживать без своего микробиома. Однако людей без микробов не существует, и влияние микробиома на наше сознание уже обсуждалось. Следовательно, если мы хотим изучать сознание здоровых людей, мы должны включить в наши исследования симбиотическую микробиоту.

Но можем ли мы упростить задачу и рассматривать ось «мозг-кишечник-микробиом» как причинно-следственную цепочку, в которой мозг является конечным звеном? Мы могли бы по-прежнему признавать, что микробиота кишечника оказывает причинно-следственное воздействие на наше сознание, и всё же это воздействие можно было бы наблюдать в мозге, который, помимо прочих функций, является связующим звеном между микробиомом и сознанием. В таком случае сосредоточение внимания исключительно на мозге было бы вполне оправданным. На этом этапе я должен повторить, что связь между мозгом и микробиотой кишечника двунаправленная. Следовательно, логически не может быть конечного звена в этой цепочке, и линейное представление об этой оси неверно. Мы должны представлять ось «мозг-кишечник-микробиом» как сложную взаимодействующую систему, кото-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



рая в целом отвечает за возникновение нашего сознания. Проще говоря, мы не можем решить, что появилось раньше — курица или яйцо. Таким образом, и мозг, и микробиом важны для изучения человеческого типа сознания.

Кроме того, возникает вопрос, обладают ли микроорганизмы сознанием. В самом деле, если даже организмы без мозга могут обладать сознанием, то почему бы не быть сознанию у бактерий? Как бы интересно ни звучал этот вопрос, я очень сомневаюсь, что он имеет отношение к изучению нашего сознания. Как мы знаем, мы являемся голобионтами, а голобионты — это сложные системы (Зильбер-Розенберг и Розенберг, 2008: 731), что позволяет нам говорить о голобионтах как о возникающих индивидах¹² (Суарес и Тривиньо, 2019). Я утверждаю, что тип сознания, которым мы обладаем, является возникающим свойством этой сущности, называемой голобионтом. В частности, я утверждаю, что, насколько нам известно, наше сознание является продуктом взаимодействия мозга, кишечника и микробиома. Другими словами, наше сознание является результатом особых взаимоотношений¹³ между мозгом и микробиотой кишечника. И поэтому нам не нужно знать, существует ли другой тип сознания на более низком уровне, поскольку нас интересует только тот тип сознания, который есть у нас. По словам Кеннета Уотерса (2018: 98): «Ответ на вопрос “что значит быть геном?” не даёт важных метафизических представлений о функционировании или развитии организмов». То же самое относится и к бактериям.

Подводя итог, можно сказать, что, в целом, ни мозг, ни симбиотический микробиом не являются необходимыми условиями для существования сознания. С другой стороны, и мозг, и микробиом являются необходимыми условиями для изучения сознания здоровых людей. Короче говоря, наше сознание — это воз-

никающее свойство, обусловленное осью «мозг — кишечник — микробиом». Симбиотическая микробиота необходима для полноценного развития нашего сознания, но сама по себе она не обладает сознанием. Следовательно, нам не обязательно быть панпсихистами, чтобы признать роль микробиома в возникновении сознания.

Заключение

В этой статье я обсуждаю важность новых биологических открытий для философии сознания. В частности, я показал, как ось «мозг-кишечник-микробиом» формирует сложную систему, создающую наше сознание. Таким образом, наше сознание реализуется через материальную структуру, состоящую из двусторонней связи между мозгом и микробиотой кишечника. Я продемонстрировал, что ни один из компонентов оси «мозг-кишечник-микробиом» не является необходимым для существования сознания, и, следовательно, сознание может быть реализовано множеством способов. С другой стороны, я утверждаю, что все компоненты оси необходимы для того типа сознания, который есть у здоровых людей. Следовательно, философы должны учитывать в своих исследованиях всю систему «мозг — кишечник — микробиом» и не могут сосредотачиваться исключительно на мозге, как это было в прошлом.

Разумеется, как видно из краткого обзора влияния микробиоты кишечника на наше сознание, представленного здесь, исследования в этой области только начинаются, и, вероятно, когда-нибудь нам снова придётся пересмотреть свои выводы. Тем не менее, даже сейчас уже ясно, что наш разум представляет собой гораздо более сложную систему, чем мы думали раньше, и мы должны быть готовы к новым открытиям в будущем.¹⁴



Перевод Вадима Картунова.

Литература:

1. Агилера М., Вергара П. и Мартинес В. (2013). Стресс и антибиотики изменяют микробиоту просвета и слизистой оболочки кишечника и усиливают локальную экспрессию систем, связанных с висцеральной чувствительностью, у мышей. *Нейрогастроэнтерология и моторика*, 25(8), e515-e529.
2. Аллен, А. П., Динан, Т. Г., Кларк, Г., и Криан, Дж. Ф. (2017). Психология взаимодействия человеческого мозга, кишечника и микробиома. *Журнал «Социальная и личностная психология»*, 11(4), e12309.
3. Аллен, К., и Трестман, М. (2017). Сознание животных. *Стэнфордская философская энциклопедия* (зимнее издание 2017 года), Эдвард Н. Залта (ред.). Доступно по адресу: <https://plato.stanford.edu/entries/consciousness-animal/> (по состоянию на 12.01.2019)
4. Арсено-Бреар, Ж., Рондо, И., Жильбер, К., Жирар, С. А., Томпкинс, Т. А., Годбо, Р., и Руссо, Г. (2012). Сочетание *Lactobacillus helveticus* R0052 и *Bifidobacterium longum* R0175 уменьшает симптомы депрессии после инфаркта миокарда и восстанавливает проницаемость кишечника на модели крыс. *Британский журнал питания*, 107(12), 1793-1799.
5. Болдуин, И. Т., и Шульц, Дж. К. (1983). Быстрые изменения в химическом составе листьев деревьев, вызванные повреждениями: доказательства взаимодействия между растениями. *Science*, 221(4607), 277-279.
6. Барретт, Э., Росс, Р. П., О'Тул, П. У., Фицджеральд, Г. Ф., и Стэнтон, К. (2012). Выработка γ-аминомасляной кислоты культивируемыми бактериями из кишечника человека. *Журнал прикладной микробиологии*, 113(2), 411-417.
7. Бэррон, А. Б., и Кляйн, К. (2016). Что насекомые могут рассказать нам о происхождении сознания. *Труды Национальной академии наук*, 113(18), 4900-4908.
8. Блок, Н. (2002). Концепции сознания. В: Дэвид Дж. Чалмерс (ред.). (2002). *Философия разума: современные исследования*. Нью-Йорк: Oxford University Press, 206-218.
9. Браво, Дж. А., Форсайт, П., Чу, М. В., Эскаравэ, Э., Савиньяк, Х. М., Динан, Т. Г., ... и Криан, Дж. Ф. (2011). Прием штамма *Lactobacillus* регулирует эмоциональное поведение и экспрессию центральных рецепторов ГАМК у мышей через блуждающий нерв. *Труды Национальной академии наук*, 108(38), 16050-16055.
10. Каработти, М., Скирокко, А., Мазелли, М. А., и Севери, К. (2015). Кишечно-мозговая ось: взаимодействие между кишечной микробиотой, центральной и кишечной нервной системами. *Анналы гастроэнтерологии: ежеквартальное издание Греческого общества гастроэнтерологов*, 28(2), 203-209.
11. Carlson, A. L., Xia, K., Azcarate-Peril, M. A., Goldman, B. D., Ahn, M., Styner, M. A., ... & Knickmeyer, R. C. (2018). Infant gut microbiome associated with cognitive development. *Biological psychiatry*, 83(2), 148-159.
12. Chalmers, D. (2015). Panpsychism and panprotopsyism. In: Alter, T., & Nagasawa, Y. (Eds.). (2015). *Consciousness in the Physical World: Perspectives on Russellian Monism*. Oxford: Oxford University Press, 246-276.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



The Brain, Gut and Consciousness: Microbiology of Our Mind
Мозг, кишечник и сознание: Микробиология нашего разума

Radek Vana
Радек Ванна

13. Де Ваддер, Ф., Грассет, Э., Холм, Л. М., Карсенти, Г., Макферсон, А. Дж., Олофссон, Л. Э. и Бакхед, Ф. (2018). Микробиота кишечника регулирует созревание кишечной нервной системы взрослых особей посредством кишечных серотониновых сетей. Труды Национальной академии наук, 115(25), 6458-6463.
14. Деан, С. (2014). «Сознание и мозг: расшифровка того, как мозг кодирует наши мысли». Нью-Йорк: Викинг.
15. Десбонне, Л., Кларк, Г., Шанахан, Ф., Динан, Т. Г. и Криан, Дж. Ф. (2014). Микробиота необходима для социального развития мышей. Молекулярная психиатрия, 19(2), 146-148.
16. Десбонне, Л., Гарретт, Л., Кларк, Г., Кили, Б., Криан, Дж. Ф., и Динан, Т. Г. (2010). Влияние пробиотических бактерий *Bifidobacterium infantis* на модель депрессии, вызванной разлукой с матерью. *Neuroscience*, 170(4), 1179-1188.
17. Эрл, Б. (2014). Биологическая функция сознания. Границы психологии, 5, 697.
18. Элдер-Васс, Д. (2010). Причинно-следственная сила социальных структур: возникновение, структура и деятельность. Кембридж: Издательство Кембриджского университета.
19. Эврэнсэль, А., и Джейлан, М. Э. (2015). Кишечно-мозговая ось: недостающее звено в депрессии. Клиническая психофармакология и нейронаука, 13(3), 239-244.
20. Файнберг, Т. Э., и Маллатт, Дж. М. (2017). Древние истоки сознания: как мозг создаёт опыт. Кембридж (Массачусетс): MIT Press.
21. Фостер, Дж. А., Ринаман, Л., и Криан, Дж. Ф. (2017). Стресс и ось «кишечник-мозг»: регуляция микробиомом. Нейробиология стресса, 7, 124-136.
22. Гаглиано М., Рентон М., Депчински М. и Манкузо С. (2014). Опыт учит растения быстрее учиться и медленнее забывать в условиях, где это важно. *Oecologia*, 175(1), 63-72.
23. Гэлли, Дж. Д., Нельсон, М. К., Ю, З., Дауд, С. Э., Уолтер, Дж., Кумар, П. С., Лайт, М., и Бейли, М. Т. (2014). Воздействие социального стресса нарушает структуру сообщества микробиоты, ассоциированной со слизистой оболочкой толстой кишки. *ВМС микробиология*, 14(1), 189.
24. Гилберт, С. Ф., и Таубер, А. И. (2016). Переосмысление индивидуальности: диалектика голобионта. *Биология и философия*, 31(6), 839-853.
25. Гилберт, С. Ф., Сапп, Дж., и Таубер, А. И. (2012). Симбиотический взгляд на жизнь: мы никогда не были отдельными личностями. Ежеквартальный обзор биологии, 87(4), 325-341.
26. Годфри-Смит, П. (2015). Репродукция, симбиоз и эукариотическая клетка. Труды Национальной академии наук, 112(33), 10120-10125.
27. Грациано, М. С. А. (2015). «Сознание и социальный мозг». Оксфорд: Издательство Оксфордского университета.
28. Гриффин, Д. Р., и Спек, Г. Б. (2004). Новые доказательства наличия сознания у животных. *Познание у животных*, 7(1), 5-18.
29. Гроссберг, С. (1999). Связь между обучением мозга, вниманием и сознанием. *Сознание и познание*, 8(1), 1-44.
30. Хаскер, У. (2018). Аргументы в пользу возникающего дуализма. В: Лоуз, Дж., Менюж, А. Дж., и Морленд, Дж. П. (ред.). (2018). Справочник Блэквелла по субстанциальному дуализму. Хобокен: Wiley Blackwell, стр. 62-72.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



The Brain, Gut and Consciousness: Microbiology of Our Mind
Мозг, кишечник и сознание: Микробиология нашего разума

Radek Vana
Радек Ванна

31. Хейц, Р. Д., Ван, С., Ануар, Ф., Цянь, Ю., Бьёркхольм, Б., Самуэльссон, А., ... и Петтерссон, С. (2011). Нормальная микробиота кишечника влияет на развитие мозга и поведение. Труды Национальной академии наук, 108(7), 3047-3052.
32. Хейл, М., и Карбан, Р. (2010). Объяснение эволюции коммуникации растений с помощью сигналов, передаваемых по воздуху. Тенденции в экологии и эволюции, 25(3), 137-144.
33. Хельгасон, Т., Дэниэл, Т. Дж., Хазбенд, Р., Фиттер, А. Х., и Янг, Дж. П. У. (1998). Распутывая паутину жизни? Nature, 394(6692), 431.
34. Херрон, М. Д., Рашиди, А., Шелтон, Д. Э., и Дрисколл, У. У. (2013). Клеточная дифференциация и индивидуальность в «малых» многоклеточных таксонах. Биологические обзоры, 88(4), 844-861.
35. Хобан, А. Э., Стиллинг, Р. М., Райан, Ф. Дж., Шанахан, Ф., Динан, Т. Г., Классон, М. Дж., ... и Криан, Дж. Ф. (2016). Регуляция миелинизации префронтальной коры микробиотой. Трансляционная психиатрия, 6(4), e774.
36. Хопкинс, М. Дж., Шарп, Р., и Макфарлейн, Г. Т. (2002). Изменения в микробиоте кишечника человека с возрастом. Заболевания пищеварительной системы и печени, 34, S12-S18.
37. Сяо, Э. Ю., Макбрайд, С. У., Хсиен, С., Шэрон, Г., Хайд, Э. Р., Маккью, Т., ... и Паттерсон, П. Х. (2013). Микробиота влияет на поведенческие и физиологические отклонения, связанные с нарушениями развития нервной системы. Cell, 155(7), 1451-1463.
38. Херст, Дж. Д. (2017). Расширенные геномы: симбиоз и эволюция. Interface Focus, 7(5), 20170001.
39. Джабр, Ф. (2012). Как безмозглые слизевики переосмысливают интеллект. Nature. Доступно по ссылке: <https://www.nature.com/news/how-brainless-slime-molds-redefine-intelligence-1.11811> (по состоянию на 12.01.2019)
40. Келли Дж. Р., Кларк Г., Крайан Дж. Ф. и Динан Т. Г. (2016). Ось «мозг-кишечник-микробиота»: проблемы внедрения в психиатрию. Annals of Epidemiology, 26(5), 366-372.
41. Кеннеди, П. Дж., Кларк, Г., О'Нил, А., Грёгер, Дж. А., Куигли, Э. М. М., Шанахан, Ф., ... и Динан, Т. Г. (2014). Когнитивные способности при синдроме раздражённого кишечника: доказательства нарушения зрительно-пространственной памяти, связанного со стрессом. Психологическая медицина, 44(7), 1553-1566.
42. Ким, Д. Ю., и Камиллери, М. (2000). Серотонин: посредник в связи между мозгом и кишечником. Американский журнал гастроэнтерологии, 95(10), 2698-2709.
43. Ким, Дж. (1996). Философия разума. Оксфорд: Westview Press.
44. Кунце, У. А., Мао, Ю. К., Ван, Б., Хуизенга, Дж. Д., Ма, К., Форсайт, П., и Биненсток, Дж. (2009). Lactobacillus reuteri повышает возбудимость нейронов толстой кишки, подавляя открытие кальций-зависимых калиевых каналов. Журнал клеточной и молекулярной медицины, 13(8b), 2261-2270.
45. Лучински, П., Маквей Нойфельд, К. А., Ориах, К. С., Кларк, Г., Динан, Т. Г., и Криан, Дж. Ф. (2016a). Выросшие в пузыре: использование стерильных животных для оценки влияния микробиоты кишечника на мозг и поведение. Международный журнал нейropsychофармакологии, 19(8).
46. Luczynski, P., Whelan, S. O., O'Sullivan, C., Clarke, G., Shanahan, F., Dinan, T. G., & Cryan, J. F. (2016b). У взрослых мышей с дефицитом микробиоты наблюдаются выраженные морфологические изменения дендритов: различные эффекты в миндалевидном теле и гиппокампе. European Journal of Neuroscience, 44(9), 2654-2666.
47. Мартин, К. Р., Осадчий, В., Калани, А. и Майер, Э. А. (2018). Связь между мозгом, кишечником и микробиомом. Клеточная и молекулярная гастроэнтерология и гепатология, 6(2), 133-148.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



The Brain, Gut and Consciousness: Microbiology of Our Mind
Мозг, кишечник и сознание: Микробиология нашего разума

Radek Vana
Радек Ванна

48. Матисэк, Р., и Люттге, У. (2013). Гайя: планета-голубионт. *Nova Acta Leopoldina NF*, 114(391), 325-344.
49. Майер, Э. А., Найт, Р., Мазманиан, С. К., Криан, Дж. Ф., и Тиллиш, К. (2014). Микробы кишечника и мозг: смена парадигмы в нейробиологии. *Журнал нейробиологии*, 34(46), 15490-15496.
50. Мэйн Р., Адаматцки А. и Джонс Дж. (2015). О роли плазмодимального цитоскелета в обеспечении разумного поведения у слизевика *Physarum polyserphalum*. *Коммуникативная и интегративная биология*, 8(4), e1059007.
51. Меркер, Б. (2005). Недостатки подвижности: давление отбора при переходе к сознанию в эволюции животных. *Сознание и познание*, 14(1), 89-114.
52. Мессауди М., Виоль Н., Биссон Ж. Ф., Дезор Д., Жавело Х. и Ружо К. (2011). Положительное психологическое воздействие пробиотической смеси (*Lactobacillus helveticus* R0052 и *Bifidobacterium longum* R0175) на здоровых добровольцев. *Микробы кишечника*, 2(4), 256-261.
53. Нагель, Т. (1974). Каково это — быть летучей мышью?. *Философский обзор*, 83:4, 435-450.
54. Накагаки, Т. (2001). Разумное поведение настоящей слизевика в лабиринте. *Исследования в области микробиологии*, 152(9), 767-770.
55. Нортотфф, Г. (2014). «Разблокировка мозга: том 2: Сознание». Нью-Йорк: Издательство Оксфордского университета.
56. О'Махони, С. М., Феличе, В. Д., Налли, К., Савиньяк, Х. М., Классон, М. Дж., Скалли, П., ... и Марчези, Дж. Р. (2014). Нарушение микробиоты кишечника в раннем возрасте избирательно влияет на висцеральную боль во взрослом возрасте, не влияя на когнитивное или тревожное поведение у самцов крыс. *Neuroscience*, 277, 885-901.
57. Огбонная, Э. С., Кларк, Г., Шанахан, Ф., Динан, Т. Г., Криан, Дж. Ф., и О'Лири, О. Ф. (2015). Нейрогенез в гиппокампе взрослых регулируется микробиомом. *Биологическая психиатрия*, 78(4), e7-e9.
58. Парке, Э. К., Кэлкотт, Б., и О'Мэлли, М. А. (2018). Предупреждение о заявлениях о влиянии микробиома на «я». *PLoS biology*, 16(9), e2006654.
59. Покетт, С. (2004). Вызывает ли сознание поведение?. *Журнал исследований сознания*, 11(2), 23-40.
60. Рид, К. Р., Латти, Т., Дюссутур, А. и Бикман, М. (2012). Слизевик использует внешнюю пространственную «память» для навигации в сложных условиях. *Труды Национальной академии наук*, 109(43), 17490-17494.
61. Рейгстад, К. С., Салмонсон, К. Э., Рейни III, Дж. Ф., Шуршевски, Дж. Х., Линден, Д. Р., Сонненбург, Дж. Л., Фарруджа, Г., и Кашьяп, П. К. (2014). Микроорганизмы кишечника способствуют выработке серотонина в толстой кишке за счет воздействия короткоцепочечных жирных кислот на энтерохромафинные клетки. *Журнал FASEB*, 29(4), 1395-1403.
62. Ровер Ф., Сегуритан В., Азам Ф. и Ноултон Н. (2002). Разнообразие и распространение бактерий, связанных с кораллами. *Серия «Прогресс морской экологии»*, 243, 1-10.
63. Розенберг Э., Зильбер-Розенберг И. (2018). Концепция гологенома эволюции спустя 10 лет. *Микробиом*, 6:78.
64. Розенталь, Д. М. (2008). Сознание и его функции. *Нейропсихология*, 46(3), 829-840.
65. Сэмпсон, Т. Р., и Мазманиан, С. К. (2015). Влияние микробиома на развитие, функционирование и поведение мозга. *Cell host & microbe*, 17(5), 565-576.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



The Brain, Gut and Consciousness: Microbiology of Our Mind
Мозг, кишечник и сознание: Микробиология нашего разума

Radek Vana
Радек Ванна

66. Сэмпсон, Т. Р., Дебелиус, Дж. У., Трон, Т., Янссен, С., Шастри, Г. Г., Ильхан, З. Э., ... и Чеселет, М. Ф. (2016). Микробиота кишечника регулирует двигательные нарушения и нейровоспаление в модели болезни Паркинсона. *Cell*, 167(6), 1469-1480.
67. Сонье, Д. М., Рингель, Й., Хейман, М. Б., Фостер, Дж. А., Берцик, П., Шульман, Р. Дж., ... и Гарнер, Ф. (2013). Микробиом кишечника, пробиотики и пребиотики в нейрогастроэнтерологии. *Микробы кишечника*, 4(1), 17-27.
68. Савиньяк, Х. М., Трамуллас, М., Кили, Б., Динан, Т. Г., и Криан, Дж. Ф. (2015). Бифидобактерии модулируют когнитивные процессы у тревожных мышей. *Поведенческие исследования мозга*, 287, 59-72.
69. Сендер Р., Фукс С. и Майло Р. (2016). Пересмотренные оценки количества человеческих и бактериальных клеток в организме. *PLoS biology*, 14(8), e1002533.
70. Сет, А. К. (2009). Функции сознания. *Энциклопедия сознания*, 279–293. doi:10.1016/b978-012373873-8.00033-5
71. Шервин, Э., Борденштейн, С. Р., Куинн, Дж. Л., Динан, Т. Г., и Криан, Дж. Ф. (2019). Микробиота и социальный мозг. *Наука*, 366(6465).
72. Симард, С. У., Перри, Д. А., Джонс, М. Д., Майролд, Д. Д., Дуролл, Д. М., и Молина, Р. (1997). Чистая передача углерода между видами деревьев с эктомикоризой в полевых условиях. *Nature*, 388(6642), 579.
73. Смит, Л. К., и Виссел, Э. Ф. (2019). Микробы и разум: как бактерии влияют на эмоции, неврологические процессы, когнитивные способности, социальные отношения, развитие и патологии. *Перспективы психологической науки*, 14(3), 1-22. Доступно по адресу: <https://doi.org/10.1177/1745691618809379> (по состоянию на 26.11.2019)
74. Стинберген, Л., Селларо, Р., ван Хемерт, С., Бош, Дж. А., и Колзато, Л. С. (2015). Рандомизированное контролируемое исследование для проверки влияния мультивидовых пробиотиков на когнитивную реакцию на грустное настроение. *Мозг, поведение и иммунитет*, 48, 258-264.
75. Стенцель, А. (2016). Относительность дарвиновских популяций и экология эндосимбиоза. *Биология и философия*, 31(5), 619-637.
76. Стиллинг, Р. М., Райан, Ф. Дж., Хобан, А. Э., Шанахан, Ф., Кларк, Г., Классон, М. Дж., Динан, Т. Г., и Криан, Дж. Ф. (2015). Микробы и нейроразвитие — отсутствие микробиоты в раннем возрасте усиливает связанные с активностью транскрипционные пути в миндалевидном теле. *Мозг, поведение и иммунитет*, 50, 209-220.
77. Суарес, Дж. (2018). Значение симбиоза в философии биологии: анализ современных дискуссий о биологической индивидуальности и их исторических корнях. *Симбиоз*, 76(2), 77-96.
78. Суарес, Х., и Тривиньо, В. (2019). Метафизический подход к индивидуальности голобионтов: голобионты как эмерджентные индивиды.
79. Телье, М., и Люттге, У. (2013). Память растений: предварительная модель. *Биология растений*, 15(1), 1-12.
80. Тиллиш К., Лабус Дж., Килпатрик Л., Цзян З., Стейнс Дж., Эбрат Б., Гионне Д., Легран-Распауд С., Тротен Б., Налибофф Б. и Майер Э. А. (2013). Употребление ферментированного молочного продукта с пробиотиками влияет на активность мозга. *Гастроэнтерология*, 144(7), 1394-1401.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГГУ-МСХА



The Brain, Gut and Consciousness: Microbiology of Our Mind
Мозг, кишечник и сознание: Микробиология нашего разума

Radek Vana
Радек Ванна

81. Вариан, Б. Дж., Путахидис, Т., ДиБенедиктис, Б. Т., Левкович, Т., Ибрагим, Ю., Дидык, Э., ... и Коландайвелу, К. (2017). Микробный лизат повышает уровень окситоцина у хозяина. Мозг, поведение и иммунитет, 61, 36-49.

82. Фогель, Д., и Дюссутур, А. (2016). Прямая передача усвоенного поведения посредством слияния клеток у организмов, не имеющих нервной системы. Труды Королевского общества В: Биологические науки, 283(1845), 20162382.

83. Ван, С., Ван, Б. Р., Чжан, С. Дж., Сюй, З., Дин, Ю. К., и Джу, Г. (2002). Доказательства того, что блуждающий нерв участвует в поддержании иммунного баланса и передаче иммунной информации из кишечника в мозг у крыс, инфицированных STM. Всемирный журнал гастроэнтерологии, 8(3), 540-545.

84. Отерс, К. К. (2018). Не спрашивайте: «Что такое личность?». В: Буэно, О., Чен, Р. Л., и Фэган, М. Б. (ред.). (2018). Индивидуализация, процесс и научные практики. Оксфорд: Издательство Оксфордского университета, 91-113.

85. Zijlmans, M. A., Korpela, K., Riksen-Walraven, J. M., de Vos, W. M., & de Weerth, C. (2015). Пренатальный стресс у матери связан с микробиотой кишечника младенца. Психонейроэндокринология, 53, 233-245.

86. Зильбер-Розенберг И., Розенберг Э. (2008). Роль микроорганизмов в эволюции животных и растений: гологеновая теория эволюции. FEMS микробиологические обзоры, 32(5), 723-735.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии ПТАУ-МСХА



Joseph P. Zompetti
Джозеф П. Зомпетти

A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's De Vulgari Eloquentia

Joseph P. Zompetti

graduated in 1998 with a PhD in Communication from Wayne State University in Detroit, MI.

ABSTRACT.

The relationships between power and rhetoric have been the subject of many recent studies, most notably from the conversation concerning «critical rhetoric» (McKerrow, 1989; Murphy, 1995; Ono & Sloop, 1992; Shugart, 2003; Zompetti, 1997). Recent discussions have also occurred regarding the nature of vernacular discourse and how it affects disempowered groups (Berkowitz, 1997; Cheshire & Stein, 1997; Delgado, 1998; Hauser, 1998; 1999; McLaughlin, 1996; Ono & Sloop, 1995). Reflecting on the contemporary nexus between power and rhetoric certainly has its value, but we would do well to note how rhetoric and power, particularly regarding the vernacular, function historically, especially if we can see import in the relationship to our current condition. A little known manuscript from the fourteenth century helps to shed insight on the historical relationship between rhetoric and power, at least during the Middle Ages, despite the fact that it seemed to attract little attention (Howell, 1969, p. 116). As such, Dante Alighieri's De Vulgari Eloquentia (On Speaking in the Vernacular) provides a useful foundation for a rhetorical theory of the vernacular that supports, if not surpasses, recent scholarly discussions of the vernacular.

KEYWORDS:

Dante Vernacular Rhetoric Critical Rhetoric Critical Theory Power Language

Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Джозеф П. Зомпетти
в 1998 году получил докторскую степень
по коммуникациям в Уэйнском государственном университете
в Детройте, штат Мичиган.

Аннотация.

Взаимосвязь между властью и риторикой стала предметом многих недавних исследований, в первую очередь в рамках дискуссии о «критической риторике» (МакКерроу, 1989; Мерфи, 1995; Оно и Слуп, 1992; Шугарт, 2003; Зомпетти, 1997). В последнее время также ведутся дискуссии о природе разговорного языка и о том, как он влияет на бесправные группы (Берковиц, 1997; Чешир и Штейн, 1997; Дельгадо, 1998; Хаузер, 1998; 1999; Маклафлин, 1996; Оно и Слуп, 1995). Размышления о современной связи между властью и риторикой, безусловно, имеют свою цен-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's De Vulgari Eloquentia
Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zompetti
Джозеф П. Зомпетти

ность, но нам было бы полезно обратить внимание на то, как риторика и власть, особенно в отношении разговорного языка, функционировали исторически, особенно если мы можем увидеть важность этой связи в нашем нынешнем положении. Малоизвестная рукопись XIV века помогает пролить свет на историческую связь между риторикой и властью, по крайней мере, в Средние века несмотря на то, что она, казалось бы, не привлекала особого внимания (Хауэлл, 1969, стр. 116). Таким образом, книга Данте Алигьери *De Vulgari Eloquentia* (О разговорной речи на просторечии) обеспечивает полезную основу для риторической теории просторечия, которая поддерживает, если не превосходит, недавние научные дискуссии о просторечии.

Ключевые слова: Данте Народная риторика Критическая Риторика Критическая теория Сила Язык

Harem quoque duarum nobilior est vulgaris.
«Из этих двух видов языка более благо-
родным является народный»
(Данте, Боттерилл, 1996, стр. 3).

Разговорный язык — это язык, на котором говорят простые люди; то, что мы могли бы назвать «повседневным» языком (Хаузер, 1998, стр. 83). Таким образом, разговорный язык доступен и часто используется в угнетённых сообществах. Разговорный язык может принимать разные формы: диалекты, акценты, сленг, даже другой язык (например, испанский в недвуязычных районах США). Поскольку язык неразрывно связан с идентичностью человека, нетрудно понять, как языковые различия создают или поддерживают дисбаланс сил.

Во времена Данте языком образованной элиты была латынь, которую также называли «грамматикой» из-за её зависимости от правил и структуры. Несмотря на преобладание латыни, по всей Италии появились различные диалекты и акценты. Изначально эти новые формы речи представляли собой в основном смешанную латынь, которая не подчинялась формальным грамматическим правилам. Та-

ким образом, на этих «вульгарных» языках говорили в основном необразованные или творческие итальянцы. Однако со временем разговорные языки развивались и становились всё более распространёнными. Несмотря на множество разнообразных форм разговорных языков, итальянцы могли понимать друг друга, хотя латынь стала для них совершенно чуждой. Таким образом, итальянский язык развивался в ответ на латынь. Для Данте это разделение между итальянским и латинским языками было очень чётким.

Таким образом, разговорный язык — это лингвистическая форма, которая может бросить вызов доминирующим способам мышления и речи. Многие из того, что будет сказано в этой статье, не является чем-то новым для риторических исследований — идея о том, что язык является эпистемическим и формирует нашу реальность, что он может бросить вызов властным институтам и что бесправные группы могут обрести силу благодаря переосмыслению языка. Однако я попытаюсь показать, как «О народном красноречии» Данте дополняет продолжающуюся среди исследователей риторики дискуссию о силе риторики. Кроме того, я надеюсь продемонстрировать, что очень краткий и практически незамеченный



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии ФГУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's De Vulgari Eloquentia
Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

трактат Данте имеет особую ценность для риторики в целом и для средневековой риторики в частности.

Понимание Данте Алигьери и «Об изящной словесности»

В детстве и юности Данте был свидетелем множества гражданских войн во Флоренции, в основном между двумя соперничающими политическими группировками — гвельфами и гибеллинами (см. Ферранте, 1984; Ферранте, 1993; Гилсон, 1968). Поскольку семья Данте принадлежала к партии гвельфов, он участвовал во флорентийской политике по мере взросления. На самом деле в 1300 году Данте был избран одним из шести высших магистратов Флоренции как активный сторонник белых гвельфов. Гвельфы были сторонниками в основном папского правления во Флоренции и во всей Тоскане, хотя внутри они делились на белых и чёрных гвельфов. Белые гвельфы, которых изначально поддерживал Данте, выступали за независимость от императора Священной Римской империи и Папы Римского, в то время как чёрные гвельфы были ярыми сторонниками папского верховенства. Соперничающая партия гибеллинов выступала за абсолютное разделение светской власти и папства и поддерживала правление императора. Обе партии, изначально возникшие на территории современной Германии, стремились к контролю над Тосканой и Западной Европой в XII–XV веках. Хотя в 1334 году папа римский Бенедикт XII запретил использовать названия «гвельфы» и «гибеллины» в качестве политических объединений, некоторые группировки использовали политическую силу, связанную с названиями «гвельфы» и «гибеллины», вплоть до XVI века.

Из-за внутренней вражды между белыми и чёрными гвельфами Данте вместе с другими политиками убедил гвельфов передать власть

гибеллинам. Однако под влиянием папы Бонифация VIII чёрные гвельфы вернули себе власть в 1301 году. Поскольку Данте не соглашался с позицией чёрных гвельфов, его отправили в ссылку на два года и оштрафовали. Он не смог расплатиться, поэтому его изгнание стало пожизненным, а попытка вернуться во Флоренцию каралась смертью.

Влияние изгнания, несомненно, повлияло на восприятие Данте различных диалектов Италии. Наблюдая и изучая разные стили общения, Данте начал ценить красоту и важность разговорного языка. Раньше Данте ценил только латынь, потому что это был язык знати, духовенства и учёных. Огромная власть католической церкви в Европе сделала латынь языком власти. Учёные и власти использовали латынь в официальной работе и бизнесе. Однако теперь Данте считал народный итальянский язык чем-то «великолепным, кардинальным, придворным и судейским» (Данте, 1969, стр. 34). В 1304 году Данте написал «De Vulgari Eloquentia» в значительной степени для того, чтобы объяснить различные культурные и языковые особенности Италии (Бергин, 1965, стр. 175).

Пытаясь убедить аристократию в важности разговорного языка, Данте написал «О народном красноречии» на латыни и отстаивал благородство разговорного языка, поскольку «очевидно, что он возвышается благодаря чести» [Quod autem honore sublimet, in promptu est] (Данте, 1969, с. 58). Более того, очевидно, что, поскольку Данте написал «Божественную комедию» на народном языке, он хотел, чтобы важные литературные произведения были доступны как можно большему числу людей — своего рода лингвистический популизм, — что имеет решающее значение для нашего понимания того, насколько важен народный язык для обделённых властью сообществ (Маццокко, 1993; Паницца, 1996).



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's De Vulgari Eloquentia Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

«О народном красноречии» — это краткая рукопись в традициях «Новой жизни» и «Пира» (Барански, 1997). Данте написал «О народном красноречии» как трактат о языке и риторике, в котором рассматриваются основные элементы убедительной речи, её стиль и композиция. Первая часть трактата, которая нас здесь интересует, посвящена разговорным языкам Италии, их красоте и критериям, по которым язык считается разговорным. Заключительная часть трактата, хотя и не была закончена с тех пор, как Данте начал писать «Комедию» (Халлер, 1973, стр. xxxv), посвящена канцоне, или лирическим стихотворениям, и «стремится расширить сферу её применения, предлагая выразительный синтаксис в качестве доминирующего элемента в грамматике поэтической формы» (Шапиро, 1990, стр. 44). Многие учёные, в том числе Шапиро (1990), утверждают, что «О народном красноречии» было написано в ответ на изгнание Данте. Тем не менее, мало кто сомневается в том, что «О народном красноречии» представляет собой «первый трактат, когда-либо написанный о романских языках» (Колиш, 1997, с. 214).

Значение «О народном красноречии» трояко. Во-первых, «О народном красноречии» представляет собой теорию риторики, разработанную Данте. Это одна из немногих средневековых рукописей, посвящённых риторике, и первый известный трактат, в котором обсуждаются риторические аспекты разговорной речи. Во-вторых, «О народном красноречии» важно, поскольку в нём изложены аргументы Данте в пользу важности разговорной речи. Шедевр Данте, «Божественная комедия», был написан на итальянском языке, но в Средние века все крупные произведения писались на латыни. «О народном красноречии» отвечает на вопрос, почему Данте написал «Комедию» на итальянском. Наконец, в эпоху

Возрождения широкое распространение получили разговорные языки, и, по словам Пёрселла (1981), «De Vulgari Eloquentia» Данте «О народном красноречии» является «первым образцом научной литературной критики в современном мире и первым серьёзным исследованием использования разговорного языка в литературе» (стр. 7).

«О народном красноречии» как теория риторики

В этот момент важно отметить, что «О народном красноречии» была написана в то время, когда Данте был очень обеспокоен своим изгнанием из Флоренции. Многие учёные предполагают, что «О народном красноречии» была написана как способ дать отпор флорентийским лидерам, заявив, что итальянский язык не только более перспективен в художественном плане, чем латынь, но и может помочь итальянскому крестьянству в борьбе с городской властью (Космо, 1947; Шапиро, 1990). Фактически, можно зайти так далеко, как это делает Шапиро (1990), чтобы предположить, что De Vulgari Eloquentia "фундаментально принадлежит перспективе, благодаря которой изгнание Данте превращается в направляющую метафору" (стр. 4). Для Данте народный язык представлял собой форму сопротивления флорентийскому городу-государству, говорившему преимущественно на латыни. Для Данте использование языка стало оружием, которым бессильные могли противостоять могущественному установленному порядку. Это понятие находит отклик у ведущих специалистов по риторике (например, Хаузер, 1998; 1999; Маклафлин, 1996; Оно и Слуп, 1995; 2002).

Понимание политического контекста эпохи Данте имеет решающее значение при чтении «De Vulgari Eloquentia». Данте приложил немало усилий, чтобы противопоставить пре-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's De Vulgari Eloquentia
Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

имущества разговорного языка преимуществам латыни, и описал своё мнение о лучших итальянских диалектах (Бергин, 1965, стр. 154). Учитывая политический климат эпохи Данте, неудивительно, что этот трактат посвящён «... «Учение об красноречии на народном языке, начиная с самого превосходного языка», и о том, как Данте «в следующих книгах будет рассуждать о тех, кого я считаю достойными его использовать, и о том, для чего, каким образом, где, когда и кому оно должно быть адресовано» (Данте, 1990, с. 67). И Данте не только провозгласил ценность итальянского языка по сравнению с латинским, но и заложил основы своей теории риторики. В форме, не совсем привычной для римских риториков, Данте начал свой трактат о народном языке, примерно подражая знаменитым канонам риторики Цицерона: изобретение, расположение, стиль, память и изложение (Burke, 1969, стр. 167). У Данте мы видим следующее:

«достойный его использования» — способный и заслуживающий использования разговорного языка

«содержание» — суть разговорной речи

«каким образом» — стиль разговорной речи

«где» — место, где используется разговорная речь

«когда» — временные рамки для использования разговорной речи

«кому это адресовано» — соображения аудитории

Данте начал свою риторическую теорию с описания этих шести характеристик народной риторики, которые можно назвать шестью «канонами» риторики Данте.

Шесть составляющих, или канонов, Данте, описывающих разговорную речь, очень важны для критика, который анализирует риторику разговорной речи. Эти шесть канонов помогают исследователю риторики структурировать и начать изучение разговорной риторики. Эти шесть компонентов жизненно важны для критика, пытающегося понять, насколько народно-разговорный язык расширяет возможности, поскольку «искушение ограничить аудиторию теми, кто уже готов поддержать проект, соперничает с желанием привлечь более широкое внимание и приверженность» (Шапиро, 1990, с. 176). Поэтому неудивительно, что Данте рассуждал о народно-разговорном языке, опираясь на свою гордость за родной язык.

В дополнение к шести компонентам или канонам разговорной речи Данте также предписал четыре критерия для определения, составления и оценки разговорной риторики. Как утверждал Данте, «Таким образом, найдя то, что мы искали, мы объявляем, что знаменитый, кардинальный, придворный и куриальный народный язык в Италии — это тот, который принадлежит всем городам Италии, но, по видимому, не принадлежит ни одному из них, и с помощью которого измеряются, взвешиваются и сравниваются все муниципальные диалекты итальянцев» [Itaque, adepti quod querebamus, dicimus illustre, cardinale, aulicum et curiale vulgare in Latio, quod omnis латификация гражданская есть и нулевая, она видна, и муниципия обыкновенная, латиноамериканская, ментальная, обдуманная и сравнительная] (1969, 55-56). Далее он говорит: «Теперь мы заявляем, что этот народный язык, который, как мы показали, является выдающимся, кардинальным, придворным и судейским, — это тот, который называется итальянским народным языком» [Hoc autem vulgare quod illustre, cardinale, aulicum et curiale ostensum est, dicimus esse illud quod vulgare latium



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's De Vulgari Eloquentia Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

appellatur] (1969, с. 63). Таким образом, представляется, что четыре критерия — прославленный, кардинальный, придворный и церковный — имеют центральное значение для теории народной риторики Данте. Поэтому я рассмотрю каждый из них по очереди.

Выдающийся Критерий Согласно Данте (1969)

Теперь мы понимаем под этим словом «прославленный» то, что сияет, освещая и будучи освещённым. И таким образом мы называем людей прославленными либо потому, что, будучи освещёнными властью, они освещают других справедливостью и милосердием, либо потому, что, будучи превосходно обучены, они, в свою очередь, обучают других, как Сенека и Нума Помпилий. И язык, о котором мы говорим, был возвышен обучением и властью, а также возвышает своих последователей честью и славой. [Посему, когда мы говорим «просвещённый», мы понимаем, что это значит «освещающий» и «освещаемый». Таким образом, мы называем мужчин «просвещёнными» либо потому, что они просвещают других своей властью, справедливостью и милосердием, либо потому, что они превосходно управляют, как Сенека и Нума Помпилий. И то, о чём мы говорим, и возвышенное, и благородное, и его честь, и слава]. (стр. 57)

Здесь Данте отождествляет «прославленный» с «могущественным». Когда повседневная речь обычного человека используется для обретения силы, можно сказать, что такая речь «прославлена».

Данте использовал термин «прославленный», потому что разговорный язык может быть поучительным; он помогает нам буквально увидеть взгляды и точки зрения, которые иначе остались бы незамеченными, если бы мы не использовали разговорный язык.

Шапиро (1990) описывает «прославленность» как «величие», которое «прославлено властью и способно, в свою очередь, оказывать влияние на власть» (стр. 30). Шапиро, как и Данте, считает, что прославление родного языка жизненно важно для достоинства человека, которого в противном случае сочли бы «необразованным» или «невежественным» — в случае Данте — носители латыни. Бергин (1965) также утверждает, что прославление «возвышается благодаря обучению и власти и, в свою очередь, возвышает своих последователей честью и славой» (стр. 162). Для нас расширение языковых возможностей может быть важным для самых разных групп, в том числе для тех, кто говорит на «иностранном» языках, на диалектах, с акцентом, на «неправильном» английском и т. д. Таким образом, народная риторика должна соответствовать критерию Данте «прославленной» или расширяющей возможности. И если язык соответствует этому критерию, он может позволить риторическому критику объяснить значение языка для угнетённых сообществ.

Кардинальный Критерий

Для Данте «кардинальный» иллюстрирует значимость разговорного языка. Другими словами, если разговорная риторика имеет первостепенное значение для носителей разговорного языка, то такой язык можно считать «кардинальным».

Однако кардинальный критерий — это не просто «важность». Как описал Данте (1969), «кардинальный» означает следующее:

Недаром мы украшаем этот прославленный народный язык вторым эпитетом, то есть называем его кардинальным: ибо, как вся дверь следует за своей петлей, так что, куда поворачивается петля, может поворачиваться и дверь, куда ее двигать внутрь или наружу, точно так же и все стадо муниципальных диа-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's *De Vulgari Eloquentia* Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

лектов поворачивается и возвращается, движется и останавливается в соответствии с этим прославленным языком, который действительно кажется отцом семейства [Neque sine ratione ipsum vulgare illustre decusamus adiectione во-вторых, обратите внимание на id cardinale vocetur. Подобно тому, как вся вражеская армия следует за своим полководцем, поворачиваясь и перестраиваясь, так и весь народ, собравшийся в городах, поворачивается и перестраивается, движется и останавливается в соответствии с тем, что кажется истинным главой семьи] (стр. 60).

Народный язык должен быть отражён во всех своих вариациях. Он должен быть связующим звеном между разными течениями, диалектами и акцентами. В «*De Vulgari Eloquentia*» Данте рассуждает о множестве различных диалектов в Италии. Однако для Данте каждый диалект сохранял своё уникальное и богатое качество, но при этом оставался итальянским. Ядро, единый народный язык объединял диалекты, отражая их блеск, на который они отвечали взаимностью.

Здесь, как и в случае с критерием «прославленности», мы видим, что в решении Данте объявить народный язык «кардинальным» присутствует элемент власти. Поскольку Данте уже дал понять, что его рассуждения о языке были оправданием его недовольства своим изгнанием, вполне логично, что с помощью критерия «кардинальности» Данте определял ценность общей связи, противостоящей установленному порядку во Флоренции и других местах. Для Данте народный язык обозначал критическое пространство для размышлений и сопротивления, возможно, даже для союза с другими единомышленниками. Таким образом, народный дискурс, выступающий против статус-кво, имеет первостепенное значение и, следовательно, является «кардинальным».

Придворный Критерий

Многим исследователям риторики может показаться, что «придворный» критерий не слишком полезен при определении теории народной риторики. Однако «придворный» критерий выходит за рамки важности народной речи в «кардинальном» критерии. Поскольку «придворный» — это гипотетическая отсылка к общепринятой итальянской судебной системе, Данте описывал, как народный язык был языком, который обычные люди могли понимать и в котором они могли участвовать, и в то же время он был почтенным и занимал такое важное место, как судебная система (Бергин, 1965, стр. 162).

Таким образом, разговорная речь является «придворной», когда она типична и обычна, но при этом представляет собой необходимую и уважаемую позицию, связанную с культурой, влиянием и властью — всеми компонентами, которые отражает национальный двор. Данте (1969) объяснил эту метафору:

Причина, по которой мы называем его «придворным», заключается в том, что если бы у нас, итальянцев, был двор, то на нём говорили бы на этом языке. Ибо если двор — это общий дом для всего королевства и августейший правитель всех частей королевства, то вполне уместно, что всё, что является общим для всех [частей], не будучи уникальным для какой-либо из них, должно часто бывать при этом дворе и жить там; и никакая другая обитель не достойна столь великого обителя [Quia vero aulicum nominamus illud causa est quod, si aulam nos Ytali haberemus, palatinum foret. Ибо если общий дом всего королевства — это августейшая правительница всех частей королевства, то всё, что является общим для всех и не принадлежит никому, подходит для того, чтобы в нём беседовать и жить, и никакое другое жилище не достойно того, что-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's *De Vulgari Eloquentia* Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

бы в нём жить. Это, несомненно, то, о чём мы говорим, — вульгарно] (стр. 61).

Таким образом, разговорный язык становится средством расширения лингвистических возможностей. Он не просто важен, ценен или на нём говорит значительное число людей. Разговорный язык жизненно важен для идентичности бесправной группы.

Критерий куриальности

Последним компонентом народной риторики является жизненно важный элемент действия. Его можно назвать практикой или целью, но Данте назвал важнейшую народную функцию участия «куриалом» (Бергин, 1965, стр. 162). Когда у обездоленных людей есть возможность выразить свои опасения, чувства и требования, они должны это делать. По словам Шапиро (1990), мы в очередной раз убеждаемся в том, что Данте представлял себе единый итальянский язык в метафоре судебного процесса. Судебный процесс, в котором рассматриваются дела, определяет характер выражения Данте этого ключевого элемента народной риторики.

Простого использования разговорного языка недостаточно. Как утверждали Оно и Слуп (1995; 2002), раскрытия потенциала разговорного языка недостаточно. Данте (1969) согласился с этим и заявил, что:

Этот язык также по праву можно назвать «судебным», потому что «судебность» — это не что иное, как справедливое и взвешенное решение вопросов, которые необходимо решить; а поскольку весы, необходимые для такого взвешивания, можно найти только в самых лучших судах, то всё, что в наших действиях было хорошо взвешено, называется «судебным». Поэтому, поскольку этот выдающийся язык был взвешен на весах правосудия самого превосходного итальянского суда, он заслуживает того, чтобы называться куриалом

[Est etiam merito curiale dicendum, quia curialitas nihil aliud est quam librata regula eorum, quae peragenda sunt: et quia statera huiusmodi librationis tantum in excellentissimis curiis esse solet, hinc est quod quicquid in actibus nostris bene libratum est, curiale dicatur. Поэтому, поскольку это было опубликовано в превосходнейшем издании *Ytalorum*, следует говорить о публикации в издании] (стр. 61).

Конечно, действия носителя разговорного языка должны соответствовать величии языка, на котором он говорит. Для Данте именно разговорному языку следовало отдавать предпочтение, а практика разговорного языка должна была соответствовать дискурсу. Как утверждает Шапиро (1990), «согласно Данте, именно языковая ситуация должна доказать, что она равна языку, а не наоборот», что означает, что независимо от «юридической, лирической или художественной, придворной или церковной тематики, все виды дискурса должны объединяться, вытесняя «местные» или сектантские цели» (стр. 35). И, конечно, Данте был прагматиком и предостерегал от слишком радикальных действий. Тем не менее, он подчеркнул важность активных действий. Он призвал носителей местных языков выйти за рамки сложившихся обстоятельств и оказывать сопротивление, опираясь на свою способность говорить.

Влияние Де Вульгари на Комедию

Конечно, как трактат о композиции, «О народном красноречии» является важным вкладом в наше понимание как современной, так и средневековой риторики. Помимо своей ценности для теории риторики, «О народном красноречии» также проливает свет на наше понимание главного произведения Данте, «Божественной комедии». По крайней мере, «О народном красноречии» закладывает основу, если не обоснование, для аргументации



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's De Vulgari Eloquentia
Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

Данте о том, что нечто столь поэтическое и прекрасное, как «Божественная комедия», может быть написано на народном языке (Дэвис, 1984; Паницца, 1996).

Некоторые утверждают, что Данте при написании «Комедии» (Шапиро, 1990, стр. 21) руководствовался своими прославленными и основополагающими критериями. Шапиро убедительно говорит об этом:

«Синтез лингвистической модели, выходящей за рамки отдельных языков, опирается на интерес к географии и астрономии, который сохраняется в «Комедии». Каждый персонаж навеки привязан к своему тщательно описанному месту происхождения, а некоторые даже продолжают говорить на местных диалектах. «Комедия» объединяет разрозненные фрагменты диалектных выражений, которые в итоге складываются в язык, понятный как «Данте», так и «Вергилию». В духе единой культуры Данте также включает романскую традицию в «Комедию»» (Шапиро, 1990, стр. 190-191).

Таким образом, «О народном красноречии» может помочь нам по-разному интерпретировать важность «Комедии». Другие учёные подкрепляют этот аргумент (например, Бергин, 1965; Маццокко, 1993), предполагая, что Данте хотел, чтобы «Комедия» была доступна как можно более широкой аудитории, а что может быть лучше для этого, чем писать на народном языке?

Кто-то может возразить, что связь между «О народном красноречии» и «Комедией» самонадеянна, даже притянута за уши. Однако я утверждаю, что на самом деле самонадеянно предполагать обратное. Понимание персонажей «Комедии», пути от «темного леса» к «белому цветку», отсылки к культурным явлениям эпохи Данте, а также интерпретаций ключевых аллегорий и метафор, использованных Данте, требует прочтения его более ранних работ

(Боттерилл, 1996, стр. x). А «О народном красноречии» содержит подробное описание различных культурных, хотя и языковых, элементов, встречающихся в «Комедии».

Кроме того, Данте задокументировал и разъяснил важный поэтический стиль канцоны, существовавший в народном итальянском языке. Канцоны не существовало на латыни. Чтобы продемонстрировать поэтическую красоту канцоны, Данте использовал её при написании «Комедии» — стилистический подход, который, по мнению учёных, добавил поэтическому блеску трилогии (Бергин, 1965; Халлер, 1973; Шапиро, 1990).

Конечно, учитывая, что «Комедия» была написана на итальянском языке, знакомство с «De Vulgari Eloquentia» крайне важно при чтении трилогии. Несмотря на очевидные исторические причины, по которым текст следует интерпретировать как написанный на итальянском, а не на латыни, Боттерилл утверждает, что «Рай» просто не имел бы смысла, если бы был написан на латыни (1996, стр. ix-x). Опять же, знание культурной динамики того времени позволяет дать более проникновенную, если не более впечатляющую, интерпретацию «Комедии», чем та, которая существовала бы, если бы Данте не написал «De Vulgari Eloquentia». Это, конечно, чрезвычайно важно для нашего обсуждения теории риторики. Если бы «Комедия» не была написана на итальянском языке, то не только целые маргинализированные сообщества не имели бы к ней доступа, но и их голос на родном языке не был бы услышан. Джузеппе Маццотта (1995) убедительно доказывает, что написание «Комедии» на народном языке имело решающее значение, поскольку позволяло использовать разнообразие сюжетов, голосов, проблем и полемических вопросов, которые занимали умы носителей итальянского языка. Формулируя причины, по которым следует писать на



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's *De Vulgari Eloquentia* Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

народном языке, Данте в «*De Vulgari Eloquentia*» становится необходимым условием для политического обоснования «Комедии».

Теория народной риторики Данте

Но «О народном красноречии» имеет большее значение, чем просто связь с «Комедией». Это побудило Холла (1963) назвать Данте «первым современным критиком» (стр. 174). Изучая различные поэтические формы, диалекты и языки в «*De Vulgari Eloquentia*», Шапиро (1990) неслучайно заявляет, что «сохранение Данте полемической позиции — один из немногих элементов, в основе своей относящихся к риторической семантике, которая смягчает формализм «*De vulgari eloquentia*»» (стр. 93). Обзор Данте, посвящённый многочисленным формам итальянской поэзии и региональным диалектам, позволяет предположить, что его трактат посвящён составлению текстов на местных диалектах, особенно с учётом «курийного» критерия, который говорит о вовлечённости в дискурс. Но я хочу предположить, что «О народном красноречии» — это нечто большее, чем просто риторическое сочинение. Трактат посвящён изучению разговорного языка, его анализу и последующей критике. Короче говоря, трактат представляет собой риторическую теорию разговорного языка. Данте начал свою риторическую теорию с ключевых вопросов, касающихся шести характеристик разговорной риторики: кто достоин её, содержание, форма, где, когда и кому она адресована. Затем он предложил четыре критерия для оценки разговорной риторики: прославленный, кардинальный, придворный и судейский. И Данте сделал всё это, изучив итальянский язык в 1303 году нашей эры.

В 1995 году Оно и Слуп представили свою теорию народной риторики. Вкратце, они проанализировали «риторику угнетённых» в про-

тивовес риторике власть имущих, как это делали многие исследователи риторики в прошлом (стр. 19). Их критический подход описывал народный дискурс как «уникальный для местных сообществ» (стр. 20), резонирующий «с исторически угнетёнными сообществами» (стр. 20), состоящий из «культурного синкретизма», который «утверждает различные формы культурного самовыражения и в то же время протестует против доминирующей культурной идеологии» (стр. 21), что достигается сопротивлением силам угнетения, а также «утверждением» «чувства общности» (стр. 22), и включает стилизацию, которая является заимствованием «из популярной культуры, не подражая ей» (стр. 23), чтобы переформулировать «фрагменты» из мейнстримного дискурса для конструирования субъектной идентичности (стр. 24).

Нет никаких сомнений в том, что трактат Данте предлагает тот же критический подход к анализу разговорной речи, что и работы Оно и Слупа о разговорной речи и критической риторике. Данте чётко определял разговорную речь как язык местных и угнетённых сообществ, поскольку он рассуждал о том, что разговорная речь была языком «детей», особенно в диалектах и поэзии итальянских групп в изгнании (Данте, 1990, стр. 47). Данте также описал теорию, которая приняла форму «культурного синкретизма». В «*De Vulgari Eloquentia*» Данте рассуждал о том, что итальянский язык был популярной и важной формой культурного самовыражения, особенно в сравнении с латынью, языком доминирующего, правящего класса. Историческая природа итальянского языка и его диалектов отражала влияние латыни, даже некоторых грамматических правил латыни, при этом сохраняя свои собственные особенности. Шварц (2001) объясняет эту взаимосвязь применительно к французскому разговорному языку:



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГГУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's *De Vulgari Eloquentia* Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

Средневековые тексты ценились не как конечные продукты, а как звенья в непрерывной цепи канцелярской деятельности, как часть процесса передачи и возрождения текстов, связывающего поэта и поэзию с коллективным литературным прошлым: классическими авторами, которых изучали в соборных школах. Напомним, что первые «романы» были адаптациями латинских произведений на французском языке, и что это слово применялось к любому повествованию на французском языке, независимо от тематики.

Конечно, разговорный итальянский язык был ещё теснее связан с латинской грамматикой, поскольку итальянский — это не что иное, как «развившаяся» латынь. Наконец, Данте, как и Оно и Слуп, утверждал, что разговорный язык может заимствовать из доминирующей культуры. На самом деле, проект *De Vulgari Eloquentia* преследует ту же цель, что и работы Оно и Слупа, которые утверждают, что их критический подход «пытается проиллюстрировать другие возможные реальности, а не сформулировать «пространство» для дальнейшей маргинализации» (1995, стр. 26). Трактат Данте посвящён вопросам расширения возможностей разговорного языка и свободы высказывания. На самом деле, «О народном красноречии» в первую очередь затрагивает вопрос о тех, кто говорит на языке, отличном от языка правящего класса, а также о «соблазне ограничить аудиторию теми, кто уже готов поддержать проект, в противовес привлечению более широкого внимания и сторонников» (Шапиро, 1990, с. 176). Таким образом, народная риторика даёт уже маргинализированным говорящим возможность — пространство — для участия в собственном активизме.

Данте развил свою критику разговорной речи ещё дальше. Как уже говорилось ранее, Данте начал свою критику разговорной риторики с описания контекста и характеристик

разговорной речи: кто достоин её использовать, каково её содержание, как она используется, где она используется, когда она используется и кому она адресована? Затем четыре критерия — прославленный, кардинальский, придворный и куриальный — предлагают то, о чём в современных дискуссиях о разговорной речи не упоминалось, — возможность создания альянса. В то время как «*De Vulgari Eloquentia*» подробно описывает различные итальянские диалекты, Данте надеется на объединение одного, общего итальянского языка. По словам Бергина:

«Данте предлагает более рациональный способ поймать её, «которая повсюду распространяет свой аромат, но при этом нигде не появляется». Снова вооружившись для погони, он замечает, что для всех вещей есть эталон, по которому измеряются другие вещи того же класса... короче говоря, всё, что принадлежит к какому-то виду, можно измерить самой простой вещью этого вида... Таким образом, Данте заявляет, что «великолепный, кардинальский, придворный и судейский народный язык» Италии — это язык, который принадлежит всем городам Италии, но не какому-то одному из них; это стандарт, по которому измеряются все остальные» (1965, стр. 161).

Таким образом, легко заметить, что Данте подчёркивал как сходства между диалектами, так и их различия (Dante, 1969, стр. 55). Таким образом, Данте формулировал риторическую теорию диалектов, которая была схожа с совещательной риторикой и предоставляла всем сообществам пространство для важного политического дискурса, доступного как можно большему числу людей (Swartz, 1998).

Кроме того, Данте не только пытался создать «пространство» для разговорного языка, но и его «О народном красноречии» фактиче-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's *De Vulgari Eloquentia* Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

ски способствовал развитию средневекового движения за использование разговорного языка, особенно с учётом того, что многие «гуманистические союзники» Данте не разделяли его уважения к разговорному языку (Халлер, 1973, стр. xix). Например, его самое известное произведение, «Божественная комедия», было написано на итальянском, а не на латыни. И, по словам Колиша (1997), трактат Данте «О литературе» положил начало многим современным традициям разговорного языка (стр. 353).

Действительно, вклад Данте в риторику в целом и в разговорную речь в частности является свидетельством итальянской истории и культуры. В этом небольшом отрывке из истории Данте повлиял на остальную итальянскую речь. Называя Данте «голосом Италии», Пейдж предполагает, что работы Данте в области поэзии и прозы являются отражением средневековой Италии (1922, стр. 173). Таким образом, «О народном красноречии» Данте исторически разрушает латинскую гегемонию. Важные тексты обладают такой силой — не только освещать разговорную речь, как в данном случае, но и влиять на реальные исторические изменения. По словам Миллера:

«Литературные произведения не просто отражают или обусловлены своим контекстом. Они оказывают продуктивное влияние на историю. Это можно и нужно изучать. Другими словами, единственное, что меня иногда беспокоит в обращении к истории как к методу объяснения, — это предположение, что я могу полностью объяснить каждый текст его предшествующим историческим контекстом. Но публикация этих произведений сама по себе была политическим или историческим событием, которое так или иначе изменило историю» (1991, стр. 152-153).

Eloquentia De Vulgari определенно подкрепляет это объяснение. Другими словами, ис-

торические тексты, такие как «О народном красноречии» «*De Vulgari*», помогают нам понять «взаимосвязь, благодаря которой можно различить и идентифицировать жизнь других людей в её проявлениях», и, критикуя их, мы можем «воспроизвести взаимосвязь, структурированную целостность, опираясь на категорию знаков, зафиксированных с помощью письма или любого другого процесса записи, эквивалентного письму» (Рикёр, 1986, стр. 60-61). Таким образом, «О народном красноречии» чрезвычайно важно с точки зрения исторического сдвига в языке. Чтобы заменить грамматику (латинскую) на народную (итальянскую), Данте провозгласил важность разговорного языка для истории и культуры.

Таким образом, в «*De Vulgari Eloquentia*» на самом деле много говорится о теории риторики в целом и о критике разговорного языка в частности. В ней предлагается способ участвовать в разговорном дискурсе, просто перенимая лингвистические приёмы маргинализированных групп. В ней ценится лирическая и поэтическая форма разговорного языка, звучащая в сельской местности. В ней также предлагается способ критики разговорного дискурса. Он даёт нам представление о контексте и предлагает четыре ключевых критерия, по которым можно отличить действенную народную риторику от бесплодной. Он также представляет собой значительный разрыв в истории языка, подчёркивая важность народной речи в противовес преимущественно используемой латыни.

Заключение

Я попытался описать и обосновать риторическую теорию Данте о народном языке. «О народном красноречии», несмотря на краткость, даёт потрясающее представление о языковой власти во времена Данте, а также



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's De Vulgari Eloquentia
Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

предлагает нам полезные советы о том, как изучать наш собственный народный язык. Как уже упоминалось, «О народном красноречии» — это первый крупный труд по литературной критике, посвящённый народному языку (Маццокко, 1993; Шапиро, 1990).

Конечно, есть ограничения и проблемы, связанные с критикой Данте народной риторики. Во-первых, чтобы понять его наставления, «О народном красноречии» нужно перевести с латыни. Два наиболее цитируемых перевода Хауэлла (1969) и Шапиро (1990) во многом отличаются. Однако, если сравнить оба перевода, можно заметить, что общее содержание примерно одинаково. Действительно, при переводе со средневековой латыни «переводчики и редакторы усердно стараются преодолеть трудности перевода» (Россини, 1976, с. 176), а это значит, что, хотя в разных переводах могут быть технические (и грамматические) расхождения, общее содержание, как правило, остаётся неизменным.

Вторая проблема связана с критиком, который говорит от имени носителя разговорного языка, вместо того чтобы позволить разговорному языку говорить самому за себя. Связанная с этим проблема заключается в эссенциализации носителей разговорного языка, как будто исследуемые тексты представляют целые группы людей. Конечно, цитирование текста и предоставление возможности критике проявиться в самом тексте посредством тщательного текстологического анализа может помочь решить эту проблему. Шугарт (2003) также предлагает полезные способы, с помощью которых ритор-критик может избежать того, чтобы говорить от имени Другого. Что касается исследований разговорного языка, Маклафлин (1996) убедительно доказывает, что «принадлежность к маргинализованной группе — не единственный путь в теорию разговорного языка», и теории должны быть

«мотивированы не столько политизированной идентичностью, сколько конкретным институциональным положением» (стр. 21-2). Наконец, Оно и Слуп (1995) предполагают, что «мы должны быть осторожны, чтобы наша критика разговорных дискурсов не привела к восприятию разговорных культур как неизменных или просто как маргинальных по отношению к фиксированному и жёсткому центру» (стр. 26). Внимательная саморефлексия критика может значительно снизить этот риск.

Хотя использование теории Данте о народной риторике вызывает некоторые опасения, она, тем не менее, открывает путь для более глубоких и содержательных исследований народной риторики. К настоящему моменту должно быть очевидно, что игнорирование или отрицание народной риторики заставляет замолчать целые группы людей. Оно и Слуп хорошо формулируют это: если мы ограничимся вниманием к таким документам, доступным максимально широкой аудитории, документам, которые сформировали «историю» нашего общества, то мы упустим из виду и вычеркнем из истории важные тексты, которые сначала подпитывают и влияют на местные культуры, а затем, благодаря большому количеству местных сообществ, влияют на культуры в целом. (1995, стр. 19)

Поскольку традиция риторической теории и критики заключалась в том, чтобы отдавать предпочтение и анализировать дискурс тех, кто находится у власти, утверждение Оно и Слупа как нельзя более уместно. Данте разделял это мнение семьсот лет назад. Его убежденность была обусловлена не только красотой и мощью игнорируемого в то время итальянского языка, но и его изгнанием из Флоренции, города-государства, ориентированного на латынь. Только бросив вызов господству латинского языка, Данте смог быть



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's De Vulgari Eloquentia Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

услышанным и уважаемым своими соотечественниками-итальянцами.

Кроме того, рассуждения Данте о народном языке напоминают нам о том, что повседневная речь обычных людей порождает важные идеи об обществе. Само понятие народного языка предполагает уникальное понимание опыта и событий в общественной сфере, что делает народный язык зависимым от настроений сообщества носителей языка (Маццокко, 1993, стр. 112). По словам Маклафлина (1996):

«Теория вернакуляра не гарантирует политически прогрессивных взглядов... и не гарантирует полной свободы от общепринятых идей и идеологических конструкций. Но в своих локальных, сиюминутных взглядах на власть и функционирование культуры она напоминает

нам о том, что идеологическая власть не является абсолютной, что политическое сопротивление возможно благодаря интеллектуальной критике и что не только «интеллектуалы» могут осуществлять эту критику» (стр. 29).

Таким образом, исследование Данте, посвящённое народному языку, напоминает нам и учит смотреть на голос со стороны: голос, который часто не слышен. Мы можем считать, что у каждого есть возможность говорить, но на каком языке? Народный язык гарантирует, что всегда есть возможность говорить и что пространство для высказывания всегда открыто.

Перевод Ксении Донских

Литература:

1. Барански, З. Г. (1997). Данте Алигьери. Путеводитель по литературной теории и критике Джона Хопкинса [онлайн]. Доступно: http://www.press.jhu.edu/books/hopkins_guide_to_literary_theory/dante_alighieri.html
2. Бергин, Т. Г. (1965). Данте. Издательство Хоутон Миффлин: Бостон.
3. Берковиц, С. Дж. (1997). Эмпатия и «Другой». Коммуникационные исследования, 48, 1-18.
4. Боттерилл, С. (1996). Введение. В книге Стивена Боттерилла (ред. и пер.), Данте: «О народном красноречии» (стр. ix-xxvi). Лондон: Издательство Кембриджского университета.
5. Бёрк, К. (1969). Риторика мотивов. Беркли: Издательство Калифорнийского университета.
6. Чешир, Дж., и Штейн, Д. (1997). Синтаксис разговорного языка. В книге Дженни Чешир и Дитера Штейна (ред.), «Укрощение диалекта: от диалекта к письменному стандартному языку». Лонгман: Лондон.
7. Колиш, М. Л. (1997). Средневековые основы западной интеллектуальной традиции: 400-1400 гг. Издательство Йельского университета: Нью-Хейвен, Коннектикут.
8. Космо, У. (1947). Справочник по изучению Данте (пер. Дэвида Мура). Нью-Йорк: Barnes & Noble.
9. Данте, А. (1969). De Vulgari Eloquentia. В книге А. Г. Феррерса Хауэлла «Латинские произведения Данте» (пер.). Гринвуд: Нью-Йорк.
10. Данте, А. (1990). De Vulgari Eloquentia. В М. Шапиро (пер.), De Vulgari Eloquentia: Книга изгнания Данте. Лондон: Издательство Университета Небраски.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's De Vulgari Eloquentia
Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

11. Дэвис, К. Т. (1984). Италия Данте и другие эссе. Филадельфия: Издательство Пенсильванского университета.
12. Дельгадо, Ф. П. (1998). Когда молчат, говорят: текстуализация и сложности латиноамериканской идентичности. *Western Journal of Communication*, 62, 420-438.
13. Ферранте, Дж. М. (1984). Политическое видение «Божественной комедии». Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета.
14. Ферранте, Дж. М. (1993). Почему Данте написал «Комедию»? Исследования Данте, CXI, 9-18.
15. Гилсон, Э. (1968). Данте и философия (пер. Дэвида Мура). Нью-Йорк: Sheed & Ward.
16. Холл, В. (1963). Краткая история литературной критики. Нью-Йорк: Издательство Нью-Йоркского университета.
17. Халлер, Р. С. (1973). Литературная критика Данте Алигьери (пер. и под ред. Роберта С. Халлера). Издательство Университета Небраски: Линкольн, Небраска.
18. Хаузер, Дж. А. (1998). Диалог на родном языке и риторичность общественного мнения. *Коммуникационные монографии*, 65, 83-107.
19. Хаузер, Дж. А. (1999). «Голоса народа: риторика общественности и общественных сфер». Колумбия, Южная Каролина: Издательство Университета Южной Каролины.
20. Хауэлл, А. Г. Феррер. (1969). Латинские произведения Данте. Гринвуд: Нью-Йорк.
21. Маццокко, А. (1993). Лингвистические теории Данте и гуманистов: исследования языка и интеллектуальной истории в Италии позднего Средневековья и раннего Возрождения. Лейден, Нидерланды: Е. J. Брилл.
22. Маццотта, Дж. (1995). Почему Данте написал «Комедию»? В книге Теодора Дж. Кэйси-младшего (ред.), «Данте сегодня: современные тенденции в изучении Данте» (стр. 63-79). Саут-Бенд, Индиана: Издательство Университета Нотр-Дам.
23. МакКерроу, Р. Э. (1989). Критическая риторика: теория и практика. *Коммуникационные монографии*, 56, 91-111.
24. Маклафлин, Т. (1996). Уличная смекалка и критическая теория: прислушиваясь к разговорному языку. Издательство Висконсинского университета: Мэдисон, Висконсин.
25. Миллер, Дж. Х. (1991). Хоторн и история: искажение фактов. Оксфорд: Блэквелл.
26. Мерфи, Джон М. (1995). Критическая риторика как политический дискурс. *Аргументация и пропаганда*, 32, 1-15.
27. Оно, К. А., и Слуп, Дж. М. (1992). Приверженность цели — устойчивая критическая риторика. *Коммуникационные монографии*, 59, 48-60.
28. Оно, К. А., и Слуп, Дж. М. (1995). Критика разговорного дискурса. *Коммуникационные монографии*, 62, 19-46.
29. Оно, К. А., и Слуп, Дж. М. (2002). Меняющиеся границы: риторика, иммиграция. Филадельфия: Издательство Темплского университета.
30. Пейдж, Т. Н. (1922). Данте и его влияние. Нью-Йорк: Charles Scribner's Sons.
31. Паницца, Л. (1996). Литература на народном языке. В книге Питера Брэнда и Лино Пертиле (ред.), *Кембриджская история итальянской литературы* (стр. 152-159). Кембридж: Издательство Кембриджского университета.
32. Пёрселл, С. (1981). Введение. В книге Салли Пёрселл (пер. и ред.), «Литература на родном языке». Carcanet New Press Limited: Манчестер, Великобритания.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



A Theory of Vernacular Rhetoric: Reading Dante's De Vulgari Eloquentia
Теория народной риторики: Чтение книги Данте «О народном красноречии»

Joseph P. Zoppetti
Джозеф П. Зомпетти

33. Рикер, П. (1986). От текста к действию: очерки по герменевтике, II (перевод Кэтлин Блейми и Джона Б. Томпсона). Эванстон: Издательство Северо-Западного университета.

34. Россини, Э. (1976). Введение в издание средневековых документов на народных языках. В книге К. Кляйнхенца (ред.), «Средневековые рукописи и текстологическая критика». Чапел-Хилл, Северная Каролина: Издательство Университета Северной Каролины.

35. Шварц, Д. Б. (2001). Средневековое отношение к народной литературе [онлайн]. Доступно: <http://cla.calpoly.edu/~dschwartz/engl203/vernacular.html#vulgari>

36. Шапиро, М. (1990). De Vulgari Eloquentia: «Книга изгнания» Данте. Лондон: Университет Небраски.

37. Шугарт, Х. А. (2003). Присвоение эстетики: воспроизводство власти в дискурсе критической науки. Теория коммуникации, 13, 275-303.

38. Шварц, О. (1998). Развитие риторики и ее пересечения с современной критической мыслью. Боулдер, Колорадо: Westview Press.

39. Зомпетти, Дж. П. (1997). К грамшианской критической риторике. Западный журнал коммуникации, 61, 66-86.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Samuel W. Singler
Сэмюэл У. Синглер

Is Western Political Science Applicable to the Islamic World? On the Universality of Particularism in the Middle East

Samuel W. Singler
*graduated in 2017 with a Bachelors degree in International
 Relations from Queen Mary University of London in London, United Kingdom.*

ABSTRACT.

*Given pervasive representations of its geostrategic and global economic significance, the Middle East constitutes an important area of political and academic study far beyond its geographical boundaries. A key debate underlying such research is whether the region represents a “unique case, quite different from the rest of the world and incomprehensible to outsiders,” or if it is rather open to analysis by an “intellectual system of general application” (Halliday, 1996: 2). By critically evaluating Fred Halliday’s view that the Middle East’s “uniqueness” has been greatly overrated by analysts and scholars, put forth in his *Islam and the Myth of Confrontation: Religion and Politics in the Middle East* (1996), this essay argues that his combination of analytic universalism and historical particularism provides a trenchant critique of both essentialist and universalist analytical frameworks. However, his rejection of post-structuralist critical theory is misguided and ultimately overlooks the complementarities between that approach and his.*

KEYWORDS:

Middle East Political Theory Political Culture Michel Foucault Edward Said Post-Structuralism Critical Theory

Применима ли западная политология к исламскому миру? Об универсальности партикуляризма на Ближнем Востоке

Сэмюэл У. Синглер
**в 2017 году получил степень бакалавра в области международных отношений
 в Лондонском университете королевы Марии в Лондоне, Великобритания.**

Аннотация.

Учитывая распространённое представление о его геостратегическом и глобальном экономическом значении, Ближний Восток представляет собой важную область политических и академических исследований далеко за пределами своих географических границ. Ключевой вопрос, лежащий в основе таких исследований, заключается в том, представляет ли регион «уникальный случай, сильно отличающийся от остального мира и непонятный для посторонних», или



*Современная зарубежная философия
 Выпуск 3
 Москва, 2025
 Кафедра философии ФГАОУ-МСХА*



Is Western Political Science Applicable to the Islamic World? On the Universality of Particularism in the Middle East Применима ли западная политология к исламскому миру? Об универсальности партикуляризма...

Samuel W. Singler
Сэмюэл У. Синглер

же он скорее открыт для анализа с помощью «интеллектуальной системы общего применения» (Холлидей, 1996: 2). В этом эссе, критически оценивающем точку зрения Фреда Холлидея о том, что «уникальность» Ближнего Востока была сильно переоценена аналитиками и учёными, изложенную в его книге «Ислам и миф о противостоянии: религия и политика на Ближнем Востоке» (1996), утверждается, что сочетание аналитического универсализма и исторического партикуляризма Холлидея позволяет остро критиковать как эссенциалистские, так и универсалистские аналитические концепции. Однако его отказ от постструктуралистской критической теории является ошибочным и в конечном счёте упускает из виду взаимодополняемость этого подхода и его собственного.

Ключевые слова: Ближний Восток Политическая теория Политическая культура Мишель Фуко Сказал Эдвард Постструктурализм Критическая теория

В отличие от того, что Холлидей представляет как дихотомию между его собственной аналитической точкой зрения и якобы обездвиживающим релятивизмом постструктуралистских концепций, правильное понимание идей Фуко о взаимосвязи между властью и производством знаний может на самом деле укрепить подход Холлидея, побуждая к критическому и нормативному самоанализу. Этот синтез позволяет подтвердить как историческую самобытность Ближнего Востока, так и применимость к нему социальных наук, сохраняя при этом онтологически рефлексивное самосознание, необходимое для того, чтобы избежать непреднамеренной овеществления исторических отношений господства между Западом и «Востоком».

По сути, исследуя эпистемологию и онтологию социальных наук, Холлидей утверждает, что Ближний Восток можно анализировать и понимать с помощью «общих аналитических и теоретических категорий, не зависящих от конкретных данных и ситуаций» (1996: 195-196). Отвергая как эссенциалистские, так и универсалистские аргументы, Холлидей предлагает сочетание «исторического партикуля-

ризма» и «аналитического универсализма» (там же, 15). Он оспаривает универсалистские точки зрения, такие как теория модернизации, согласно которой Ближний Восток — это просто ещё одна часть слабо развитого мира, которая ещё не достигла экономической и политической «современности» в её телеологическом понимании (Ростоу, 1990), а также марксистские теории мировых систем, согласно которым регион относится к относительно однородным «периферийным» экономикам глобальной капиталистической мировой системы (Валлерстайн, 1976). Его несогласие с такими универсалистскими теориями заключается в том, что они упускают из виду особенности ближневосточного колониального опыта, этническое и конфессиональное влияние на общественные конфликты, а также особую геостратегическую роль Ближнего Востока в холодной войне и после неё (Холлидей, 1996: 36-40).

Эти недостатки приводят к неспособности объяснить различия в результатах как между странами внутри региона, так и между регионом в целом и остальным развивающимся миром. Таким образом, приверженность Холлидея историческому партикуляризму позволяет



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии ФГАОУ-МСХА



Is Western Political Science Applicable to the Islamic World? On the Universality of Particularism in the Middle East Применима ли западная политология к исламскому миру? Об универсальности партикуляризма...

Samuel W. Singler
Сэмюэл У. Синглер

лучше понять специфику социально-политических результатов на Ближнем Востоке.

Однако приверженность историческому партикуляризму не приводит к утверждению уникальности Ближнего Востока. Скорее, Холлидей предпринимает особенно мощное наступление на тезисы ориенталистов о Ближнем Востоке. Он показывает, как такие аналитические подходы утверждают, что выявили «важнейший» фактор, уникальный для региона, который решающим образом определяет социально-политические результаты. Этим важнейшим фактором часто называют исламскую религию (например, Льюис, 1990). Здесь Холлидей переходит от акцента на историческом партикуляризме к акценту на аналитическом универсализме. Отвергая использование ислама в качестве объяснительной категории, Холлидей показывает, что он никоим образом не является уникальным для Ближнего Востока, и даже там ориенталистское предположение о преемственности исламских верований и культуры на протяжении веков в лучшем случае весьма сомнительно (Холлидей, 1996: 205-209; Эйкельман и Пискатори, 1996: 34).

Аргументы о неизменности исламской культуры опровергаются постоянным пересмотром её политических последствий.

Действительно, такие аргументы в пользу неизменности исламской культуры подрываются постоянным пересмотром представлений о её политических последствиях в свете потрясений и преобразований, таких как революция в Иране в 1979 году (Садовски, 1993: 16). Кроме того, эмпирические исследования показали, что ближневосточные общества и институты становятся всё более светскими, несмотря на распространённость «напыщенного ислама» — риторического «окрашивания» этих светских институтов в «исламские» цвета (Зубайда, 2011: 4).

Становится ясно, что сочетание исторического партикуляризма и аналитического универсализма Холлидея подрывает как эссенциалистские, так и универсалистские теоретические концепции и не только подтверждается обширной эмпирической и теоретической литературой по Ближнему Востоку, но и позволяет лучше объяснить особенности региона с помощью общеприменимых объяснительных категорий, таких как материальные интересы, стратегические расчёты и властные отношения (Холлидей, 1996: 197-198).

Однако до сих пор Холлидей в основном стремился оспорить эпистемологические допущения вышеупомянутых эссенциалистских и универсалистских концепций, поскольку он не стремится отказаться от своей онтологии, согласно которой «существует такая вещь, как реальность, и... задача концепций и теорий — анализировать её» (Там же: 196, курсив автора). Эта онтологическая приверженность ставится под сомнение постструктуралистскими взглядами на производство знаний о Ближнем Востоке, которые Холлидей рассматривает в своей критике ориентализма Эдварда Саида (2003).

Отвергая ориентализм как по методологическим, так и по онтологическим соображениям, Холлидей утверждает, что Саиду не удалось выполнить «главную интеллектуальную задачу, а именно анализ рассматриваемых обществ» (1996: 201). Эта критика несколько любопытна, учитывая, что Саид прямо заявлял о своей задаче — критиковать дискурс об Востоке, а не заниматься его эмпирическим социально-политическим анализом (Саид, 2003: 339). Это утверждение, по-видимому, неприменимо, поскольку речь идёт о направленности анализа, а не о пригодности различных методов для выполнения одной и той же задачи.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Is Western Political Science Applicable to the Islamic World? On the Universality of Particularism in the Middle East Применима ли западная политология к исламскому миру? Об универсальности партикуляризма...

Samuel W. Singler
Сэмюэл У. Синглер

Более того, Холлидей представляет ограниченное понимание постструктуралистской концепции «дискурса» как состоящего исключительно из «того, что люди говорят и пишут» (Холлидей, 1996: 201). Это неверно истолковывает концепцию дискурса Саида, основанную на идеях Фуко, как продукта властных отношений, «с поддерживающими его институтами, лексикой, научными исследованиями, образами, доктринами, даже колониальной бюрократией и колониальными стилями», другими словами, как форму знания, создаваемую и распространяемую в рамках диффузных сетей институтов, социальных гегемоний, правовых систем и т. д. (Саид, 2003: 2; Фуко, 1998: 92-93). Несмотря на важность таких методологических и терминологических вопросов, более интересным является подход Холлидея к постструктуралистской онтологической проблеме.

Его беспокойство вызвано постструктуралистским отказом от научной объективности, согласно которому «эффекты истины создаются в рамках дискурсов, которые сами по себе не являются ни истинными, ни ложными» (Фуко, 1980: 118), а являются продуктом определённых отношений власти и господства, в данном случае между Западом и Востоком (Локман, 2010: 187-188). Холлидей обеспокоен тем, что такая точка зрения будет поддерживать любые альтернативные формы знания, созданные в рамках отношений господства, включая радикальные идеологии нативизма (1996: 4-5). Хотя такой крайний «антиориентализм» встречается в проекте «индигенизации», поддерживающем все формы местных знаний, не подверженных влиянию Запада (Baber, 2002), этот подход на самом деле несовместим с вышеупомянутой постструктуралистской концепцией, которая не позволяет оценивать относительную ценность знаний, на

которые не влияют властные отношения, из-за невозможности последних.

Кроме того, Саид намеренно избегает постулирования изначальной несостоятельности ориенталистского дискурса, вместо этого стремясь к критической рефлексии в будущем при производстве знаний о Востоке (1985: 103; Пракаш, 1990: 399). Вместо того чтобы неизбежно привести к абсолютной релятивистской аморальности, постструктуралистская критика направлена на то, чтобы выявить, «на каких предположениях, привычных представлениях, устоявшихся, не подвергавшихся анализу способах мышления основаны общепринятые практики... Заниматься критикой — значит усложнять те действия, которые сейчас слишком просты» (Фуко, 2002: 456). Действительно, когда Холлидей пытается пролить свет на материальные интересы и властные отношения, задействованные в риторическом использовании якобы внеисторических концепций, таких как «политический ислам», его критическое исследование очень напоминает генеалогический анализ Фуко (Холлидей, 1996: 6-7; Фуко, 1980: 117).

Таким образом, несмотря на то, что сочетание аналитического универсализма и исторического партикуляризма Холлидея убедительно опровергает утверждения об уникальности Ближнего Востока, его приверженность объективистской онтологии и частичное непонимание Саида скрывают тот факт, что оба подхода в равной степени бросают вызов общепринятым представлениям и эссенциализму. Однако постструктуралистская концепция не обязательно должна представлять собой взаимоисключающую альтернативу подходу Холлидея, а может быть с пользой применена в качестве инструмента критического и нормативного самоанализа.

Учитывая известность Холлидея в академических кругах в отношении Ближнего Востока



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Is Western Political Science Applicable to the Islamic World? On the Universality of Particularism in the Middle East Применима ли западная политология к исламскому миру? Об универсальности партикуляризма...

Samuel W. Singler
Сэмюэл У. Синглер

ка (Зубайда, 2010), особенно важно осознавать роль автора в производстве социально-научных знаний о нём (Фуко, 2000: 210). Хотя включение постструктуралистской онтологической рефлексии в подход Холлидея требует отказа от позитивистского объективизма, это не противоречит его главному утверждению о том, что Ближний Восток можно анализировать с помощью общих социально-научных категорий. Скорее, это позволяет избежать непреднамеренного закрепления существующих отношений господства, признавая, что все социально-научные классификации, особенно те, которые были созданы западными учёны-

ми и впоследствии применены к Ближнему Востоку, неизбежно носят политический характер (Фабиан, 1983: 143).

Если действительно «невозможность проникнуть в божественную схему вселенной не может ... отговорить нас от планирования человеческих схем, даже если ясно, что они временные» (Борхес, 1999: 231), производители таких схем должны, по крайней мере, осознавать свою роль в формировании и переформировании властных отношений, внутри которых они по своей сути находятся.

Литература:

1. Бабер, З. (2002) «Ориентализм, западничество, нативизм: культурологические поиски науки и знаний коренных народов», «Европейское наследие», том 7, № 6, стр. 747-758.
2. Борхес, Х. Л. (1999) «Аналитический язык Джона Уилкинса», в книге Э. Вайнбергера (ред.) «Хорхе Луис Борхес: избранные нехудожественные произведения» (Хармондсворт: Викинг), стр. 229-232.
3. Эйкельман, Д. и Дж. Пискатори (1996) «Мусульманская политика» (Принстон, Нью-Джерси: Издательство Принстонского университета).
4. Фабиан, Дж. (1983) «Время и Другой: как антропология создаёт свой объект» (Нью-Йорк, штат Нью-Йорк: издательство Колумбийского университета).
5. Фуко, М. (1980) «Истина и власть», в книге К. Гордона (ред.) «Власть/Знание: избранные интервью и другие работы 1972–1977 гг.» (Брайтон: The Harvester Press Ltd.), стр. 109–133.
6. Холлидей, Ф. (1996) «Ислам и миф о противостоянии: религия и политика на Ближнем Востоке» (Нью-Йорк, штат Нью-Йорк: IB Tauris).
7. Льюис, Б. (1990) «Корни мусульманской ярости», The Atlantic, том 266, № 3, стр. 47-60.
8. Локман, З. (2010) Противоборствующие взгляды на Ближний Восток: история и политика ориентализма (Кембридж: Издательство Кембриджского университета).
9. Пракаш, Г. (1990) «Написание поствостокизианских историй стран третьего мира: взгляд из индийской историографии», «Сравнительные исследования в области общества и истории», том 32, № 2, стр. 383-408.
10. Ростоу, У. (1990) «Стадии экономического роста: некоммунистический манифест», 3е изд. (Кембридж: Издательство Кембриджского университета).
11. Саид, Э. (2003) «Ориентализм», переиздание. (Лондон: Penguin).



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Is Western Political Science Applicable to the Islamic World? On the Universality of Particularism in the Middle East
Применима ли западная политология к исламскому миру? Об универсальности партикуляризма...

Samuel W. Singler
Сэмюэл У. Синглер

12. Садовски, Й. (1993) «Новый ориентализм и дебаты о демократии», Middle East Report, № 183, стр. 14-21 + 40.
13. Валлерстайн, И. (1979) «Взгляд на социальные науки с точки зрения мировой системы», «Британский журнал социологии», том 27, № 3, стр. 343-352.
14. Зубайда, С. (2010) «Некролог Фреда Холлидея», The Guardian, 26го апреля. Доступно по адресу: [по состоянию на 19е ноября 2016 года].



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Rocco A. Astore
 Рокко А. Астор

Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics

Rocco A. Astore
*graduated in 2019 with a Masters degree in
 Philosophy from New School For Social Research in New York, NY.*

ABSTRACT.

Throughout philosophy's history, some of its most prominent thinkers have drawn inspiration from sources outside of its canon. It is of my opinion that one of these philosophers, Spinoza, in the first book of his *Ethics*, borrowed elements of the Kabbalah, to portray his image of God. The first purpose of this piece is to explicate Spinoza's understanding of God, or Nature so that the reader can assess and become familiarized with his views. Next, by using Daniel C. Matt's *The Essential Kabbalah, the Heart of Jewish Mysticism*, I will hope to convey a general idea of the Kabbalist conception of God, and afterward, how it relates to Spinoza's. Lastly, I will suggest that though Spinoza's ideas agree with aspects of the Kabbalah, there are still major differences between the two, and thus, one should refrain from believing that Spinoza's understanding of God is purely mystical.

KEYWORDS:

Metaphysics Ontology Spinoza Philosophy Of Religion Mysticism Kabbalah Nature Of God

Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Рокко А. Астор
 в 2019 году получил степень магистра философии в
 Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке, штат Нью-Йорк.

Аннотация.

На протяжении всей истории философии некоторые из её наиболее выдающихся мыслителей черпали вдохновение в источниках, не входящих в её канон. Я считаю, что один из этих философов, Спиноза, в первой книге своей «Этики» заимствовал элементы каббалы, чтобы изобразить свой образ Бога. Первая цель этой статьи — объяснить, как Спиноза понимал Бога или Природу, чтобы читатель мог оценить и ознакомиться с его взглядами. Далее, используя книгу Дэниела К. Мэтта «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма», я постараюсь дать общее представление о каббалистической концепции Бога, а затем о том, как она соот-



Современная зарубежная философия
 Выпуск 3
 Москва, 2025
 Кафедра философии РГСУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
 Рокко А. Астор

носит с концепцией Спинозы. Наконец, я предположу, что, хотя идеи Спинозы согласуются с некоторыми аспектами каббалы, между ними всё же есть существенные различия, и поэтому не стоит считать, что понимание Бога Спинозой является чисто мистическим.

Ключевые слова: Метафизика Онтология Спиноза Философия религии Мистицизм Каббала Природа Бога

I. Взгляд И. Спинозы на Бога, или Природу

Первая книга «Этики» Спинозы в первую очередь посвящена существованию Бога и тому, что он/она является единственной субстанцией в естественном порядке.¹ Под субстанцией Спиноза понимает то, что порождает само себя, или то, что не происходит от другого существа или понятия и не требует другого существа или понятия для своего существования и постижимости.² Кроме того, по его мнению, может существовать только одна субстанция, поскольку существование двух или более субстанций было бы логически несостоятельным.³ Одна из причин этого заключается в том, что только субстанция может быть причиной самой себя, и, следовательно, если бы существовало много субстанций, это означало бы, что они должны были возникнуть не по своей воле.⁴ Проблема с этим выводом заключается в том, что, поскольку только субстанция является причиной самой себя, только она является отдельной, а это означает, что она онтологически уникальна, и поэтому она не может быть причиной возникновения другой субстанции.⁵ Спиноза утверждает это, потому что то, что является причиной самой себя, не может происходить ни от чего другого, а если бы субстанция была причиной другой субстанции, то эта новая субстанция была бы следствием, а не причиной самой себя.⁶ Ещё одна причина, по которой Спиноза

придерживается мнения, что может существовать только одна субстанция, заключается в том, что только однородные вещи совместимы, то есть вещи, имеющие разную природу, не могут влиять друг на друга.⁷ Следовательно, будучи единственной причиной самой себя, субстанция не может взаимодействовать с другой субстанцией, не говоря уже о том, чтобы вызывать её появление.⁸ Наконец, поскольку невозможно существование более чем одной самопричины или субстанции, и поскольку только Бог не нуждается в причине своего существования или понятии для своей мыслимости, из этого следует, что только он является субстанцией.⁹

Кроме того, Бог — это неделимое целое, уникальное по своей природе, потому что, если бы он/она разделились, то существовали бы две или более субстанций, которые были бы разными, но совместимыми.¹⁰ Другими словами, только Бог является субстанцией, потому что существование множества субстанций было бы противоречивым, поскольку это означало бы, что они уникальны, но при этом имеют одинаковую природу и, следовательно, совместимы.¹¹ Но поскольку субстанция уникальна, она не может быть совместима ни с чем, кроме самой себя, потому что не имеет ничего общего с чем-либо другим.¹² Следовательно, может существовать только одна субстанция — Бог, поскольку множество субстанций логически не может существовать.¹³ Ещё одна причина, по которой Бог является неделимой субстанцией, заключается в том, что ничто не может повлиять



Современная зарубежная философия
 Выпуск 3
 Москва, 2025
 Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics
Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

на него/её, и, следовательно, ничто не может разделить его/её.¹⁴ То есть, поскольку Бог онтологически уникален, а это означает, что ничто не имеет с ним/ней одинаковую природу, ничто не может повлиять на него/её, и, следовательно, он/она не может быть разделён/разделена другим.¹⁵ Из этого следует не только то, что ничто не может заставить Бога отделиться, но и то, что ничто не может ограничить его/её, делая только его/её безграничным или бесконечным.¹⁶

Более того, Спиноза утверждает, что Бог — это бесконечная субстанция, обладающая бесконечным числом атрибутов, каждый из которых выражает одну из сторон его природы.¹⁷ Одна из причин, по которой он верит, что Бог бесконечен, заключается в том, что, как единственная субстанция, он / она безграничен, поскольку ничто не относится к той же категории существования, что и он / она.¹⁸ Другими словами, ничто не может ограничить Бога, потому что только он / она является причиной самого себя, и поскольку это делает все остальные вещи детерминированными, ничто не может повлиять на него / нее, поскольку ничто не имеет такой же безграничной природы, как он / она.¹⁹ Следовательно, поскольку ничто не может повлиять на Бога, ничто не может ограничить его / ее, и, таким образом, только он / она может выразить свою волю. /ее атрибуты навечно.²⁰ Кроме того, Спиноза утверждает, что атрибуты Бога также бесконечны, поскольку совместимы только однородные вещи, а поскольку он/она безграничны, то и его/её атрибуты должны быть такими же.²¹ Кроме того, атрибуты Бога несовместимы, то есть они не могут взаимодействовать друг с другом, поскольку каждый из них выражает только один аспект Бога/Богини.²² Таким образом, поскольку ни один атрибут не может влиять на другой атрибут, из этого следует, что они безграничны, потому что ничто не может помешать их существованию.²³ Наконец,

поскольку Бог и его/её атрибуты не имеют ограничений, можно также утверждать, что они вечны.²⁴

Для Спинозы Бог и его / ее атрибуты вечны, поскольку это не тот случай, когда что-либо имеет силу ограничить их.²⁵ То есть ничто в естественном порядке вещей не может помешать Богу выразить свои атрибуты, потому что ничто не относится к той же классификации бытия, что и он / она.²⁶ Еще одна причина, по которой Бог и его / ее атрибуты вечны, заключается в том, что это не тот случай, когда что-либо может существовать вне его / нее, поскольку никакое другое существо, кроме него / нее, не создало себя само.²⁷ Другими словами, поскольку Бог является первым в цепи бытия, составляющей естественный порядок, из этого следует, что всё сущее в конечном счёте является производным от него/неё, а поскольку это указывает на то, что ничто не может предшествовать ему/ей, из этого следует, что ничто не может воздействовать на него/неё.²⁸ Поскольку ничто не может воздействовать на Бога, он/она вечен/вечна, потому что ничто не может помешать ему/ей существовать, поскольку ему/ей не нужно полагаться на волю другого существа для своего существования.²⁹ Наконец, Спиноза продолжает рассуждать о том, что Бог следует только своей природе и не находится под принуждением какого-либо другого существа, кроме самого себя.³⁰

Поскольку Бог безграничен и онтологически уникален, Спиноза утверждает, что он/она не действует по воле какого-либо другого существа и, следовательно, не является определённым.³¹ То есть всё, кроме Бога, существует ограниченным образом, и поскольку только его/её существование является отдельным, только он/она является безграничным и, следовательно, свободным/свободной в самовыражении без какого-либо вмешательства.³² Более того, Спиноза верит, что только Бог может быть свободной причиной всех вещей, поскольку ничто не



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics
Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

может существовать вне него / нее.³³ Другими словами, можно утверждать, что только Бог свободен, потому что ничто не предшествует ему / ей, и поскольку это делает все вещи в конечном счете производными от него / нее, из этого следует, что его / ее природа устанавливает законы для их возникновения.³⁴ Одна из причин, по которой Спиноза поддерживает это представление, заключается в том, что Бог распространяет свою природу на протяжении всего существования, и поскольку это делает его / ее имманентным, все вещи являются производными от него / нее. о нем / ней.³⁵ Следовательно, поскольку Бог присущ всем вещам, и поскольку ничто не может существовать вне его / нее, из этого следует, что ничто не свободно бросать вызов законам его / ее природы.³⁶ Наконец, хотя Спиноза утверждает, что Бог является свободной причиной существования, правильнее понимать его/её как не принуждённого.³⁷

Хотя Спиноза считает, что Бог является первопричиной всей жизни, он также утверждает, что он/она лишь следует законам своей/своей природы, и, таким образом, он/она не свободен/свободна, как принято считать, а скорее не принуждён/принуждена. ³⁸ Одна из причин, по которой Спиноза делает такое заявление, заключается в том, что у Бога есть фиксированная или установленная природа, в соответствии с которой он/она раскрывается, и поскольку ничто не находится вне его/её, следует, что он/она является единственной сущностью, эквивалентной Природе.³⁹ Следовательно, Бог является высшей степенью реальности, и, будучи эквивалентным естественному порядку, он следует законам и процессам природы. ⁴⁰ Из этого следует, что Бог не может противиться своей природе, потому что это не в его силах, поскольку он неизменен.⁴¹ То есть Бог неизменен, и поскольку все остальные существа в конечном счёте могут проследить своё происхождение до него/неё, то, поскольку у них есть оп-

ределённые постоянные аспекты, у него/неё обязательно есть неизменные аспекты.⁴² Следовательно, природа Бога, которая распространяется на всё сущее, вечна, поскольку есть аспекты естественного порядка и, в конечном счёте, люди, которые несут в себе его/её постоянство.⁴³ Наконец, можно утверждать, что Бог не может изменить свою природу, поскольку он постоянно активен.⁴⁴

Спиноза считает, что Бог по своей природе должен быть постоянно активным, поскольку Природа, которой он эквивалентен, находится в постоянном движении. ⁴⁵ То есть Бог всегда активен, поскольку непрерывность естественного порядка может быть обеспечена только существом, обладающим такой способностью, поскольку оно тоже постоянно активно.⁴⁶ Более того, поскольку Бог эквивалентен Природе, из этого следует, что постоянная активность Природы обязательно соответствует вечной действительности Бога, поскольку он/она согласуется с самим собой/собой как с концептуальным и телесным существом.⁴⁷ Кроме того, Бог полностью активен, потому что ничто не может помешать его/её существованию, поскольку всё сущее менее могущественно, чем он/она, из-за своей определённости.⁴⁸ Другими словами, ничто не может нарушить вечную действительность Бога, потому что ничто не находится на том же уровне существования, что и он/она, и это отсутствие бытия не позволяет чему-либо нарушить его/её.⁴⁹ Наконец, Спиноза продолжает свою работу, рассуждая о том, что мысль и протяжённость являются атрибутами Бога.

Бог обладает атрибутом мысли, потому что, если бы он / она этого не делал, все его / ее производные были бы неспособны воспринимать или постигать идеационные аспекты естественного порядка.⁵⁰ Более того, поскольку Бог и его / ее атрибуты безграничны, из этого следует, что мысль обязательно принадлежит ему / ей, поскольку ничто, кроме него / нее, не может



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics
Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

справиться с этим.⁵¹ То есть ничто так не могущественно, как Бог, поскольку только он / она бесконечен, и поскольку совместимы только вещи одинаковой природы, ничто конечное не может обладать атрибутом мысли.⁵² Следовательно, поскольку Бог один бесконечен, только он / она обладает способностью обладать мыслью, поскольку только он / она имеет ту же природу, что и этот атрибут.⁵³ Кроме того, Бог должен обладать свойством мыслить, поскольку как концепция он/она изначально присутствует в сознании всех его/её мыслящих производных.⁵⁴ То есть мыслящие существа выражают мысль, потому что идея Бога находится в них, и сознательно или нет, они полагаются на эту идею, чтобы мыслить.⁵⁵ Таким образом, поскольку мыслящие существа перестали бы быть мыслимыми без представления о Боге, и поскольку это представление имманентно им, то он/она должны обладать мышлением, поскольку они не смогли бы представить его/её или быть мыслимыми, если бы он/она не обладал/обладала мышлением.⁵⁶

Кроме того, Спиноза утверждает, что протяжённость является атрибутом Бога, поскольку, если бы это было не так, то не было бы места или пространства для существования протяжённых существ.⁵⁷ То есть Бог должен обладать атрибутом протяжённости, потому что протяжённые существа населяют Природу, а поскольку он/она эквивалентен/эквивалентна Природе и бесконечен/бесконечна, то следует, что его/её атрибут протяжённости обеспечивает достаточное пространство для существования всех существ.⁵⁸ Более того, поскольку атрибут протяжённости бесконечен, Спиноза считает, что только Бог может обладать им, потому что только он/она бесконечен/бесконечна.⁵⁹ Кроме того, хотя Бог обладает атрибутом протяжённости, это не означает, что у него/неё есть антропоморфное тело.⁶⁰ Скорее, Спиноза считает, что тело Бога — это совокупность естественного

го порядка, поскольку он/она, понимаемый/понимаемая через атрибут протяжённости, является Природой.⁶¹ Другими словами, всё, что есть в Природе, существует в Боге, и поскольку всё пребывает в нём/ней, следует, что всё является частью естественного порядка, которому он/она равен/равна.⁶²

II. Бог в понимании каббалистов

По словам Дэниела К. Мэтта, Бог, как его понимают каббалисты, эманурует бытие и имманентно присутствует во всём сущем.⁶³ То есть каббалистическое богословие утверждает, что Бог находится во всех формах жизни, одновременно превосходя естественный порядок.⁶⁴ Кроме того, Мэтт утверждает, что эта вера основана на идее о том, что бытие может возникнуть из небытия, и, следовательно, Бог является демиургом.⁶⁵ Другими словами, Бог является творцом, а также причиной всего, что происходит из него / нее, и, если понимать его / ее через призму каббалистической мысли, он / она не находится под принуждением.⁶⁶ Следовательно, каббалисты верят, что свобода Бога в конечном итоге привела к появлению всех вещей и следованию законам его / ее природы.⁶⁷ Более того, можно задаться вопросом, как возможно, что Бог мог творить, а также заставлять все вещи течь в соответствии с ним / ней.⁶⁸ Ответ каббалистов на это таков: ни чистое Ничто, ни незапятнанное Бытие полностью существует, и, скорее, каждое присутствует в другом, и, таким образом, это тот случай, когда Бытие развивается из Небытия, поскольку оно совместимо с ним.⁶⁹ То есть Бытие существует в Небытии, а Небытие — в Бытии, и их совместимость в конечном счёте позволила Бытию распространиться по всему Небытию и, в свою очередь, создать условия, необходимые для возникновения Вселенной.⁷⁰ Следовательно, благодаря слиянию Бытия и Небытия началось развитие или прогресс Бога, которое можно понимать как



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics
Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

раскрытие или эволюцию естественного порядка.⁷¹ Наконец, важно проанализировать каббалистическое представление о свойствах Бога, или сфирот, поскольку они являются характеристиками его/её сущности, которые в конечном счёте присутствуют во всех формах жизни.⁷²

Каббалисты считают, что атрибуты Бога, или сфирот, — это все аспекты его/её сущности, через которые он/она излучает и оживляет, что, в свою очередь, привело к возникновению рациональных, эмоциональных, материальных, волевых и интуитивных аспектов естественного порядка.⁷³ Кроме того, хотя эти качества представляют собой различные грани природы Бога, он/она всё равно остаётся единым целым.⁷⁴ То есть, несмотря на то, что сфирот Бога отличаются друг от друга, нужно помнить, что они уникальны только в той мере, в какой они выражают определённый аспект единого Божества.⁷⁵ Кроме того, сфирот Бога образуют бесконечную сеть бытия, или же они бесконечно разнообразно взаимосвязаны, что позволяет существовать множеству вещей.⁷⁶ Одна из причин этого заключается в том, что Бог бесконечен, а из его безграничности следует, что бесконечные вариации творения и причинно-следственных связей в естественном порядке соответствуют силе его/её созидательных способностей.⁷⁷ Кроме того, поскольку все сфирот обладают бытием, они соответствуют друг другу и, таким образом, обладают способностью и фактически образуют переплетённую сеть жизни. Чтобы лучше понять Сфирот. Можно утверждать, что вместе они образуют умопостигаемый космос, который служит связующим звеном между физической вселенной и энергией Божественного, распространяющейся по всему сущему.⁷⁸ Наконец, Мэтт продолжает исследовать каббалистическое понимание Бога, утверждая, что он/она неизменен, но в то же время постоянно развивается.⁷⁹

Согласно каббалистам, Бог — это существо, которое вечно активно, или же он/она нахо-

дится в неизменном состоянии становления.⁸⁰ То есть Бог — это постоянная составляющая естественного порядка, поскольку его/её сущность присутствует в каждом его аспекте, но в то же время он/она постоянно развивается, что, в свою очередь, объясняет явления перемен.⁸¹ Одна из причин, по которой каббалисты придерживаются этой точки зрения, заключается в том, что они верят в телеологию, или теорию, согласно которой всё движется к какой-то цели или завершению.⁸² Следовательно, поскольку каббалисты придерживаются мнения, что Бог начал процессы во Вселенной, естественный порядок в конечном счёте исчезнет в Небытии, как только он достигнет своей цели — обретения самосознания.⁸³ В то же время следует помнить, что в конечном счёте существование в той или иной форме будет существовать всегда, потому что самореализацию Бога обеспечивают существа, духовно возвышающиеся, чтобы соединиться с ним/с ней.⁸⁴ Следовательно, когда естественный порядок сливается с идеальным космосом, а Бог достигает своей самой зрелой стадии существования, Бытие продолжает существовать даже после исчезновения Вселенной, понимаемой как творение.⁸⁵ Наконец, Мэтт продолжает описывать роль творения в развитии Бога и то, как оно необходимо для достижения им самосознания.⁸⁶

Далее Мэтт описывает роль творения, в частности людей, в эволюции Бога.⁸⁷ По его мнению, каббалисты считают, что люди — это существа, которые могут помочь Богу в его/её стремлении к самосознанию.⁸⁸ То есть у людей есть потенциал для самосовершенствования, и если все люди будут это делать, то в конечном счёте это повлияет на желание Бога/Богини совершенствоваться или стать полностью осознанным.⁸⁹ Одна из причин, по которой каббалисты приписывают эту точку зрения, заключается в том, что сущность Бога является линией жизни нематериальной вселенной, которая прояв-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
 Рокко А. Астор

ляется как естественный порядок, и поскольку все сущее проистекает из него / нее, именно поэтому все играет определенную роль в стремлении Бога познать самого себя.⁹⁰ Следовательно, люди, будучи способными интерпретировать, воспринимать и осмысливать понятные аспекты естественного порядка, обладают самосознанием, и, будучи таковыми, их роль как вида состоит в том, чтобы подтолкнуть Бога к тому, чтобы стать таким же.⁹¹ Более того, естественный порядок, в котором живут люди, является кульминацией энергии Бога, кристаллизованной во всех его Сфирот, и поскольку все эти энергии присутствуют в космосе, существует множество путей, по которым человечество может пойти, чтобы усовершенствовать себя.⁹² Другими словами, поскольку энергия Бога оживляет все его/ее атрибуты, которые излучаются в естественный мир, люди могут воспринимать эти энергии и проецировать их обратно на Бога/Богиню.⁹³ Поэтому каббалисты считают, что люди в конечном счёте заставят Бога/Богиню понять себя или достичь своей/своей цели самореализации.⁹⁴

Кроме того, для каббалистов невозможно, чтобы что-либо существовало вне Бога, поскольку, как их причина, он / она предшествует и, таким образом, содержит их всех.⁹⁵ Другими словами, поскольку Бог является первопричиной существования, из этого следует, что ничто не может предшествовать ему / ней, поскольку все вещи являются производными от него / нее, что, в свою очередь, делает их способными пребывать только в нем / ней.⁹⁶ Одной из причин этого является то, что с логической точки зрения невозможно, чтобы следствие причины предшествовало этой причине, поскольку это больше не может быть определено как ее следствие. ⁹⁷ Следовательно, поскольку Бог является причиной всех вещей, все вещи являются следствиями его / ее, и, следовательно, все существует после него / нее.⁹⁸ Из-за этого неиз-

бежно, что все вещи пребывают в Боге, потому что как их причина, он / она предшествует им, и, следовательно, ничто не может существовать вне его / нее, поскольку ничто не может предшествовать ему / ней.⁹⁹ Более того, поскольку все существование пребывает в Боге, его / ее прогресс - это внутренний рост, который проявляется как непрерывное развитие естественного порядка.¹⁰⁰ То есть ничто внешнее не воздействует на Бога, и, таким образом, его/ее неизменность остаётся нетронутой, но в то же время он/она развивается благодаря развитию форм жизни в нём/ней.¹⁰¹ Следовательно, хотя Бог в конечном счёте стабилен, в нём/ней всё равно происходит деятельность, что позволяет утверждать, что он/она переходит на новую ступень осознания, потому что его/ее развитие происходит внутри.¹⁰²

III. Сходство между пониманием Бога Спинозой и каббалой

Одна общая нить, проходящая через онтологию Спинозы и каббалистическую концепцию Божественного, заключается в том, что оба утверждают, что не было другой причины или существа, существовавшего до Бога.¹⁰³ То есть оба придерживаются мнения, что все вещи проистекают из причин, и, следовательно, должна была быть первопричина, которая положила начало причинно-следственной цепи бытия, поскольку бесконечный регресс логически невозможен.¹⁰⁴ Более того, Спиноза, а также каббалисты верят, что поскольку Бог существовал до всего, что проистекало из него / нее, то ничто не может существовать вне него / нее. , и таким образом, он / она определяет законы природы, которым следуют все формы жизни.¹⁰⁵ Следовательно, можно утверждать, что Спиноза и каббалисты согласны с тем, что Бог не является открытой системой, поскольку ничто никогда не может существовать вне его / нее, и, следовательно, ни одна форма жизни не может свобод-



Современная зарубежная философия
 Выпуск 3
 Москва, 2025
 Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics
Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

но игнорировать или определять свою природу.¹⁰⁶ Одна из причин этого заключается в том, что Спиноза и каббалисты сходятся во мнении, что причина определяет условия, в которых проявится её следствие, а поскольку Бог является причиной всего сущего, эти условия в конечном счёте восходят к нему/к ней.¹⁰⁷ Другими словами, Спиноза и каббалисты придерживаются мнения, что природа Бога имманентно присуща естественному порядку и заставляет все формы жизни иметь неизменное бытие, поскольку его/её бытие тоже неизменно.¹⁰⁸ Следовательно, поскольку Бог имеет неизменное бытие, из этого следует, что все его/её производные также имеют неизменное бытие, или ничто не может быть непохожим на само себя, что является точкой зрения, которую поддержали бы и каббалисты, и спинозисты.¹⁰⁹

Ещё одно сходство между взглядами Спинозы и каббалистов на Бога заключается в том, что и те, и другие считают, что он/она ни в коем случае не может быть принуждён/принуждена.¹¹⁰ То есть обе традиции утверждают, что ничто не может управлять действиями Бога.¹¹¹ Одной из причин этой веры является то, что спинозисты и каббалисты придерживаются мнения, что Бог, предшествующий всем формам жизни, неподвластен воле другого существа.¹¹² Эта позиция спинозистов и каббалистов относительно природы Бога и существования вытекает из их общей веры в то, что ничто не может сравниться с его / её безграничной природой, и, следовательно, ничто не имеет силы направлять его / её курс.¹¹³ Другими словами, поскольку все, кроме Бога, отрицает их существа, они, в свою очередь, не могут превзойти его / её способности, поскольку его / её существо отсутствует каких-либо ограничений.¹¹⁴ Следовательно, поскольку ничто не может соперничать с Божьей силой, это не тот случай, когда что-либо может заставить его / её измениться или стать нечестивым.¹¹⁵ То есть, если

бы что-либо изменило Бога, каббалисты и спинозисты утверждали бы, что это сделало бы его / её больше не Богом, поскольку он / она пошел бы против того, что определяет его / её.¹¹⁶ Но это не может относиться к Богу, который вечен и неизменен, и поскольку ничто не может отделиться от его/её сущности, следует, что он/она не может исчезнуть или стать непохожим/непохожей на самого себя/саму себя.¹¹⁷ Наконец, и сторонники Спинозы, и каббалисты согласны с тем, что всё сущее следует за потоком Божьей сущности.¹¹⁸

Для спинозистов и каббалистов существо Бога определяет, что все сущее следует потоку его / её законов природы.¹¹⁹ Одна из причин, по которой они придерживаются этой точки зрения, заключается в том, что ничто не может существовать вне Бога, и, следовательно, его / её природа обязательно направляет поток жизни, который возникает в естественном порядке.¹²⁰ То есть можно понимать Бога как излучающего законы своей природы в естественном порядке, и поскольку все существа пребывают в нем / ней, они рождаются в условиях, которые не являются ни их задатками, ни их предназначением. силы манипулировать.¹²¹ Из этого следует, что Бог, который является единственным неподвластным принуждению существом, природа которого устанавливает условия для возникновения всего сущего, обладает единственной способностью направлять поток естественного порядка, поскольку его природа эквивалентна ему.¹²² Другими словами, и каббалисты, и спинозисты рассматривают естественный порядок как физическое тело Бога, и, таким образом, законы, которые управляют этим порядком, являются аспектами сущности Бога, проявляющимися телесно.¹²³ Наконец, и спинозисты, и каббалисты сходятся во мнении, что Бог, понимаемый как физическое существо, не похож ни на одну из форм жизни, а скорее является совокупностью



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
 Рокко А. Астор

всего материального во Вселенной и всего, что возникает в ней.¹²⁴

Более того, Спиноза и каббала придерживаются схожих взглядов на Бога как на телесное существо.¹²⁵ Один из способов, которым они согласуют свои убеждения, заключается в том, что оба рассматривают тело Бога как совокупность естественного порядка вещей.¹²⁶ То есть для каббалистов и приверженцев Спинозы Бог как физическое существо эквивалентен всей Природе.¹²⁷ Исходя из этого, можно утверждать, что Бог, как его понимают спинозисты и каббалисты, не может быть физическим существом, подобным телам любой формы существования, поскольку его / ее телесное существование является их совокупностью.¹²⁸ Кроме того, важно отметить, что спинозисты и каббалисты согласились бы с тем, что тело Бога не антропоморфно, поскольку эта точка зрения проистекает из непонимания Природы людьми.¹²⁹ Другими словами, если люди утверждают, что тело Бога напоминает человеческую форму, они накладывают на него / нее ограничения, что невозможно, потому что он / она безграничен.¹³⁰ Кроме того, те, кто верит, что Бог антропоморфен, не нашли бы поддержки своим взглядам в Этике Спинозы или каббалистической литературе, поскольку и то, и другое утверждает, что Бог, будучи безграничным, обязательно бесконечен.¹³¹ Следовательно, поскольку Бог бесконечен, а человеческое тело конечно, его/ее физическое существование не совпадает с человеческим, и поэтому можно обоснованно полагать, что его/ее тело не может быть похожим на человеческое.¹³²

V. Спиноза-мистик? Аргументы против интерпретации взглядов Спинозы на Бога как исключительно каббалистических

Хотя взгляды Спинозы и каббалы на Бога во многом схожи, не стоит воспринимать их как идентичные. Одна из причин, по которой люди

не должны приравнивать их друг к другу, заключается в том, что для Спинозы атрибуты Бога несовместимы, в то время как, с другой стороны, каббалисты верят, что они переплетаются.¹³³ Для Спинозы каббалистический взгляд на переплетение сфирот был бы невозможен, потому что это игнорировало бы бесконечность Бога, а также его / ее могущество.¹³⁴ То есть, если бы атрибуты были совместимы, они помешали бы Богу быть безграничным, потому что это было бы так, что один атрибут мог бы превзойти другой.¹³⁵ Следовательно, если бы один атрибут превзошел другой. во-вторых, это помешало бы аспекту Бога стать бесконечным, что невозможно, поскольку ничто в естественном порядке не имеет силы ограничить его / ее.¹³⁶ Кроме того, если бы атрибуты Бога могли превалировать друг над другом, это означало бы, что только определенные аспекты его / нее обладали бы высшей степенью силы, тогда как другие - нет.¹³⁷ Проблема, возникающая из этого, заключается в том, что Бог был бы в какой-то степени всемогущим, а в какой-то - нет, и, следовательно, он / она не был бы по-настоящему всемогущим.¹³⁸ Соответственно, если бы Бог не был по-настоящему всемогущим, он / она не мог бы поддерживать существование естественного порядка, поскольку он / она был бы непоследовательно активен.¹³⁹ Для Спинозы этот вывод, к которому может привести Каббала, нелогичен, потому что непрерывная активность естественного порядка поддерживается только вечно активным существом, или Богом.¹⁴⁰ Более того, Спиноза утверждал бы, что каббалистический подтекст о том, что Бог может временами бездействовать, противоречит реальности постоянного течения жизни, что, как он утверждал, невозможно, поскольку законы природы нарушают законы природы. естественный порядок или атрибуты Бога существуют без вмешательства извне.¹⁴¹ Другими словами, поскольку движение в естественном



Современная зарубежная философия
 Выпуск 3
 Москва, 2025
 Кафедра философии РГСУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
 Рокко А. Астор

порядке вещей непрерывно, а законы природы существуют безгранично, Бог должен быть вечно активным, потому что жизнь или Бытие никогда не могут исчезнуть в Небытии.¹⁴²

Кроме того, Спиноза отрицает, что люди могут влиять на Бога, и, таким образом, можно утверждать, что он не придерживается строго каббалистического понимания Божественного.¹⁴³ Во-первых, согласно каббалистам, человечество играет неотъемлемую роль в стремлении Бога стать сознательным существом.¹⁴⁴ Напротив, Спиноза считает, что Бог не телеологичен, и, следовательно, люди не играют никакой роли в естественном порядке.¹⁴⁵ Одна из причин этого расхождения заключается в том, что Спиноза считает, что Бог не может быть прямой причиной людей, поскольку его / ее бесконечная природа несовместима с их конечной природой.¹⁴⁶ Следовательно, Спиноза утверждает, что Бог не является прямой причиной человечества, а скорее их конечной причиной.¹⁴⁷ То есть, хотя люди, в конце концов, могут приписывать Богу свою причину, правильное утверждение, что они произошли от причин, более непосредственных и сродни их собственным. природы, поскольку он / она не может породить ничего, что предполагает пределы или конечность.¹⁴⁸ Следовательно, Спиноза, в противоположность учению Каббалы, утверждал бы, что, поскольку Бог непосредственно не породил человечество, это не значит, что они играют какую-то роль в его / ее развитии.¹⁴⁹ Более того, Спиноза не верит, что Бог стремится к какой-либо цели, потому что он/она уже является завершённым существом, и, таким образом, Спиноза не поддержал бы каббалистическое представление о Божественном как о постоянно развивающемся существе.¹⁵⁰ Одна из причин, по которой Спиноза отвергал телеологического Бога, заключается в том, что он/она не полагается на какое-либо понятие или существо для своего существования.¹⁵¹ То есть не может

быть цели, к которой стремится Бог, потому что нет существа, которое могло бы превзойти его в совершенстве.¹⁵² Кроме того, можно утверждать, что Богу не свойственно стремиться к развитию, потому что, будучи совершенным существом, он не может достичь более высокой стадии развития.¹⁵³

Другим несоответствием между пониманием Бога Каббалой и Спинозой, которое может оправдать то, что спинозизм не взаимозаменяем с еврейским мистицизмом, является идея Спинозы о том, что люди не могут влиять на Бога, тогда как каббалисты верят, что могут.¹⁵⁴ По мнению Спинозы, это не тот случай, когда кто-либо предшествует Богу, поскольку никто не может существовать вне его / ее, и, следовательно, никто по-настоящему не отделен от него / нее.¹⁵⁵ Следовательно, поскольку люди могут существовать только в Боге, они никогда не могут воздействовать на него / нее, потому что нет способа избежать его / ее ограничения.¹⁵⁶ Другими словами, люди несвободны в существовании вне Природы, потому что вне нее нет ничего, и, следовательно, Бог свободен от всего, что влияет на него / нее, поскольку, будучи эквивалентным Природе, ничто не является внешним и для него / нее.¹⁵⁷ Более того, это различие между взглядом каббалистов на то, что люди могут влиять на Бога, и верой Спинозы в то, что они не могут, сохраняется в их понимании внутреннего существа Бога.¹⁵⁸ То есть Спиноза, в отличие от каббалистов, отрицает, что что-либо конечное может влиять на что-либо бесконечное, и поскольку люди не вечны, а поскольку Бог есть, из этого следует, что люди или существа внутри Бога не могут влиять на него / нее.¹⁵⁹ Наконец, поскольку никто не может повлиять на Бога, Спиноза считает, что он/она беспристрастен/беспристрастна по отношению к человечеству, поскольку он/она является безличным существом, что является ещё одним утверждени-



Современная зарубежная философия
 Выпуск 3
 Москва, 2025
 Кафедра философии РТАУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics
Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

ем, резко контрастирующим с каббалистическими теориями. 160

IV. Заключение

Первой целью этой статьи было рассказать о теориях Бога Спинозы и Каббалы. Опираясь на первую книгу работы Спинозы «Этика» и книгу Дэниела К. Мэтта «Основы Каббалы, сердце еврейского мистицизма», я представил этот рассказ, чтобы читателю было легче понять их теории. Далее я сравнил взгляды Спинозы с учением каббалы, чтобы показать, что в некоторых аспектах они согласуются с представлениями друг друга о Боге. Несмотря на их сходство, я завершил эту статью утверждением, что Спиноза был не мистиком, а философом, который обосновывал свои позиции с помощью рациональных аргументов. Наконец, я надеюсь, что эта работа послужит началом нового диалога о ценности философии Спинозы и её связи с каббалой.

нозы с учением каббалы, чтобы показать, что в некоторых аспектах они согласуются с представлениями друг друга о Боге. Несмотря на их сходство, я завершил эту статью утверждением, что Спиноза был не мистиком, а философом, который обосновывал свои позиции с помощью рациональных аргументов. Наконец, я надеюсь, что эта работа послужит началом нового диалога о ценности философии Спинозы и её связи с каббалой.

Литература:

1. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 1, 9-10.
2. Там же, 1.
3. Там же, 3.
4. Там же.
5. Там же.
6. Там же.
7. Там же, 1, 3.
8. Там же, 3-4.
9. Там же, 7.
10. Там же, 9.
11. Там же.
12. Там же, 3, 9.
13. Там же, 7, 9-10.
14. Там же, 9.
15. Там же, 3, 9.
16. Там же, 1-2, 7.
17. Там же, 1-2.
18. Там же, 1-2, 6 и 7.
19. Там же.
20. Там же, 3, 6 и 7.
21. Там же.
22. Там же, 1, 3 и 6-7.
23. Там же, 6-7.
24. Там же, 16.
25. Там же.
26. Там же.
27. Там же, стр. 2, 6 и 10-11.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РТАУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics
Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

28. Там же.
29. Там же, 16.
30. Там же, 13-14.
31. Там же.
32. Там же.
33. Там же.
34. Там же.
35. Там же, 13-16.
36. Там же, 13-14.
37. Там же, 13.
38. Там же.
39. Там же, 13-15.
40. Там же.
41. Там же.
42. Там же.
43. Там же.
44. Там же, 25.
45. Там же.
46. Там же.
47. Там же.
48. Там же, 27-31.
49. Там же.
50. Там же, 33.
51. Там же.
52. Там же.
53. Там же.
54. Там же.
55. Там же.
56. Там же.
57. Там же, 33-34.
58. Там же.
59. Там же.
60. Там же.
61. Там же.
62. Там же.
63. Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995).,
24.
 64. Там же.
 65. Там же, 25, 54.
 66. Там же, 26-27.
 67. Там же, 29-31.
 68. Там же, 26-27.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics
Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

69. Там же, 54.
70. Там же.
71. Там же.
72. Там же.
73. Там же, 38, 43.
74. Там же, 26.
75. Там же, 42-43.
76. Там же, 43.
77. Там же, 52-53.
78. Там же, 25.
79. Там же, 31.
80. Там же.
81. Там же, 31-35.
82. Там же.
83. Там же.
84. Там же.
85. Там же.
86. Там же, 55-62.
87. Там же.
88. Там же.
89. Там же.
90. Там же.
91. Там же.
92. Там же, 48-50.
93. Там же.
94. Там же, 31-35, 49.
95. Там же, 29-31.
96. Там же.
97. Там же.
98. Там же, 29.
99. Там же.
100. Там же, 31.
101. Там же.
102. Там же.
103. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 1, 9-10 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 29-30.
104. Там же.
105. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 20-21 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 25.
106. Там же.
107. Там же.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics
Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

108. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 16 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 24-25.
109. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 16, 20-22 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 25.
110. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996), 13-14 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995), 48.
111. Там же.
112. Там же.
113. Там же.
114. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 4-5 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 54.
115. Там же.
116. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996), 26-27 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995), 54.
117. Там же.
118. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 13 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 50-51.
119. Там же.
120. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 10-13 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 28, 54.
121. Там же.
122. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 3-4, 16 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 24-25, 54.
123. Там же.
124. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 25-31 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 24-25, 54.
125. Там же.
126. Там же.
127. Там же.
128. Там же.
129. Там же.
130. Там же.
131. Там же.
132. Там же.
133. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 16 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 46.
134. Там же.
135. Там же.
136. Там же.
137. Там же.
138. Там же.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Was Spinoza a Kabbalist? The Influence of Jewish Mysticism in Book I of Ethics
Был ли Спиноза каббалистом? Влияние еврейского мистицизма на первую книгу «Этики»

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

139. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 25 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 54-55.
140. Там же.
141. Там же.
142. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 10-13, 25 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 26, 52-55.
143. Там же.
144. Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 24-25, 54.
145. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996), 18-19.
146. Там же.
147. Там же.
148. Там же.
149. Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 24-25, 54.
150. Б. Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 16.
151. Там же, 1.
152. Там же, 32.
153. Там же.
154. Б.Д. Спиноза. Э. Керли, ред., «Этика» (Принстон: Penguin Books, 1996)., 10-13, 25 и Д.К. Мэтт. «Основы каббалы, сердце еврейского мистицизма» (Нью-Йорк: Castle Books, 1995)., 26, 52-55.
155. Там же.
156. Там же.
157. Там же.
158. Там же.
159. Там же.
160. Там же.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

Nagarjuna's Idealism as a Metaphysical Justification Against Ignorance

Rocco A. Astore
graduated in 2019 with a Masters degree in
Philosophy from New School For Social Research in New York, NY.

ABSTRACT.

The revered Madhyamika Buddhist philosopher Nagarjuna is a central figure in the history of Eastern thought. In his *Seventy Stanzas*, Nagarjuna shares his views on many eternal questions including inquiries into what it means to have a proper understanding of the mind and the objects that it perceives. Though counterintuitive, he believes that one should regard all objects as being ultimately immaterial because if objects were not ideational, one's immaterial mind would not be able to perceive them (1). Nagarjuna's view derives from his belief that the mind is an immaterial sense organ that perceives thoughts and ideas as its objects, and thus what it perceives has to have ideational qualities necessarily or else the mind would not be able to know them (2).

However, how can an object be a subjective entity, if one cannot perceive it as it is in-itself, or as if one were in its perspective? This piece will first focus on Nagarjuna's views regarding the nature of the mind and what appears to be the material objects that it perceives. Next, I will explore why the untrained mind cannot view reality from an object's standpoint. Finally, I will argue for Nagarjuna's views concerning the cultivation of the mind since like him I too believe that it is one's duty to comprehend reality in a correct way because doing so helps to destroy ignorance or the foundation of all suffering.

KEYWORDS:

Eastern Philosophy Idealism Metaphysics Moral Psychology Buddhism Nagarjuna

Идеализм Нагарджуны как метафизическое оправдание против невежества

Рокко А. Астор
в 2019 году получил степень магистра философии в
Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке, штат Нью-Йорк.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МССА



Nagarjuna's Idealism as a Metaphysical Justification Against Ignorance Идеализм Нагарджуны как метафизическое оправдание против невежества

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

Аннотация.

Почитаемый буддийский философ-мадхьямик Нагарджуна занимает центральное место в истории восточной мысли. В своих «Семидесяти строфах» Нагарджуна делится своими взглядами на многие вечные вопросы, в том числе на то, что значит правильно понимать разум и объекты, которые он воспринимает. Хотя это и противоречит здравому смыслу, он считает, что все объекты в конечном счёте нематериальны, потому что если бы объекты не были идеальными, то нематериальный разум не смог бы их воспринимать (1). Взгляд Нагарджуны основан на его убеждении, что разум — это нематериальный орган чувств, который воспринимает мысли и идеи как свои объекты, и, следовательно, то, что он воспринимает, обязательно должно обладать качествами идеи, иначе разум не смог бы их познать (2).

Однако как объект может быть субъективной сущностью, если человек не может воспринимать его таким, какой он есть, или так, как если бы он находился в его точке зрения? В этой статье я сначала расскажу о взглядах Нагарджуны на природу ума и на то, что кажется материальными объектами, которые он воспринимает. Затем я объясню, почему неподготовленный ум не может воспринимать реальность с точки зрения объекта. Наконец, я приведу доводы в пользу взглядов Нагарджуны на развитие ума, поскольку, как и он, я считаю, что постигать реальность правильным образом — это долг каждого, потому что это помогает уничтожить неведение, или основу всех страданий.

Ключевые слова: Восточная Философия Идеализм Метафизика Моральная Психология Буддизм Нагарджуна

Видение Нагарджуной Феноменального Мира как Пустого

В своих «Семидесяти строфах» Нагарджуна начинает с описания ничтожности понятия намарупа, или имени и формы (3). Он считает, что намарупа — это пустое понятие, потому что имя — это не что иное, как ярлык, обозначающий совокупность временных состояний сознания индивида, а форма — не что иное, как совокупность неопределённых признаков, которые ошибочно приписываются объекту, потому что воспринимаются как реальные (4). Он основывает свою веру на том факте, что если бы намарупа была постоянной характеристикой реальности, то ничто не возникало бы и не ис-

чезало бы, что опровергает жизненный опыт (5).

Нагарджуна

Кроме того, он не соглашается с теми, кто утверждает, что намарупа реальна, поскольку, согласно анализу, имя не может существовать без формы, а форма не может существовать без имени, что в конечном счёте делает их неотличимыми понятиями. Поскольку ни имя, ни форма не могут быть постоянными, и поскольку ни одно из них не может быть по-настоящему независимым от другого, Нагарджуна утверждает, что нельзя по-настоящему утверждать, что намарупа обладает стабильностью, необходимой для того, что действительно обладает присущим ему существованием (6). Поскольку намару-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Nagarjuna's Idealism as a Metaphysical Justification Against Ignorance Идеализм Нагарджуны как метафизическое оправдание против невежества

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

па не является ни вечным, ни изначально существующим понятием, Нагарджуна продолжает утверждать, что не следует рассматривать его как понятие, точно описывающее реальность. Скорее, это одно из многих понятий, которые терзают разум и мешают ему точно воспринимать мир (7). Наконец, благодаря логическому изложению Нагарджуны о природе вещей, которые, как кажется, имеют название и форму, можно понять, что понятие разума в конечном счёте тоже пусто.

Согласно Нагарджуне, разум — это нематериальный чувственный аппарат, объектами восприятия которого являются мысли и идеи (8). Кроме того, он считает, что разум, как и любой другой орган чувств, интерпретирует и воспринимает мир в соответствии со своей сущностью, а поскольку разум нематериален, то он может воспринимать только идеологические объекты (9). Более того, по его мнению, хотя разум может воспринимать различные явления, его не следует рассматривать как целостную или независимую сущность (10). Он делает это утверждение по двум причинам. Во-первых, если бы разум действительно воспринимал реальность такой, какая она есть, он не смог бы отличить своё осознание от осознания других вещей, потому что реальность-сама-по-себе — это единая, всеобъемлющая целостность, в которой возникают все преходящие восприятия (11).

Во-вторых, поскольку всё сущее зависит от предшествующей причины своего возникновения, невозможно проследить причинно-следственную связь своего разума с его истоками, потому что ничто не существует без опоры на что-то другое, что порождает его, и, следовательно, из этого следует, что ничто на самом деле не является самодостаточным или производным (12). Та-

ким образом, можно утверждать, что, по мнению Нагарджуны, неспособность ума воспринимать реальность в совершенстве, а также отсутствие у него собственного существования оставляет только один верный вариант относительно экзистенциального статуса ума как концепции: в конечном счёте он ничтожен. Наконец, поскольку ум несовершенен, поскольку ему не хватает способности воспринимать реальность такой, какая она есть на самом деле, Нагарджуна считает, что невозможно по-настоящему постичь глубинную природу жизни, и, следовательно, всё, что мы воспринимаем, на самом деле является лишь видимостью или копией того, что существует в конечном счёте (13).

Нагарджуна считает, что объекты — это не что иное, как совокупность временных ментальных качеств, которые в совокупности создают видимость, которая в конечном счёте является пустой (14). Следовательно, он утверждает, что разум может воспринимать объект благодаря его ментальным свойствам и ошибочно принимает эти свойства за абсолютную сущность объекта, которой на самом деле не существует (15). По мнению Нагарджуны, разум совершает эту ошибку, потому что изначально он является несовершенным инструментом восприятия, который воспринимает то, что видит, не только как данность, но и как единственную данность. Проблема, с которой Нагарджуна сталкивается при мысли о том, что за реальностью ничего нет и что объекты существуют такими, какими они кажутся, заключается в том, что для восприятия объекты должны обладать качествами, совместимыми с сущностью разума (16).

Другими словами, нематериальный разум может воспринимать только нематериальные вещи, и, следовательно, объекты по необходимости должны обладать идеаль-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Nagarjuna's Idealism as a Metaphysical Justification Against Ignorance Идеализм Нагарджуны как метафизическое оправдание против невежества

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

ными свойствами, потому что в противном случае разум не смог бы их воспринимать. Следовательно, поскольку разум может воспринимать объекты, можно утверждать, что он воспринимает их идеальные аспекты, а не то, как они существуют на самом деле (17). Но что произойдёт, если убрать все эти идеальные свойства? У Нагарджуны есть ответ и на этот вопрос. Проще говоря, он считает, что объекты не являются для людей, потому что без своих атрибутов объекты концептуально пусты (18). Наконец, из-за ничтожности существования объектов следует задаться вопросом, почему разум ошибочно принимает их за реальные, каковы последствия этого убеждения и как можно исправить свой разум, чтобы воспринимать реальность такой, какая она есть.

Разум как Изначально Несовершенный

Причина, по которой человек не может воспринимать реальность такой, какая она есть, заключается в том, что разум является частью мира, который не существует в действительности и не является несуществующим (19). Другими словами, реальность, в которой возникает разум, онтологически неоднозначна, и из-за этого разум не имеет ни чёткого представления о вещах, ни полного их непонимания. Таким образом, можно понять, что разум находится в туманном состоянии неопределённости; он занимает место между двумя категориями существования, в которые он никогда не сможет перейти, потому что природа существования также находится в состоянии неопределённости. Кроме того, неопределённость существования реальности заставляет разум верить в то, что видимое реально и что у этого не может быть метафизического основания.

Нагарджуна утверждает, что реальность — это нечто большее, чем кажется на первый взгляд, и что такие практики, как медитация, размышления и логический анализ, могут помочь разуму хотя бы осознать, что феноменальный мир нереален (20). Наконец, поскольку феноменальный мир — это ложное представление о высшей реальности, и поскольку это мешает разуму воспринимать истинную природу вещей, Нагарджуна продолжает свою речь, объясняя, почему нельзя воспринимать реальность с точки зрения объекта.

Согласно Нагарджуне, чтобы человек мог воспринимать мир с точки зрения объекта или с любой другой точки зрения, он должен сначала избавиться от врождённого невежества (21). Как и многие буддийские учителя и философы до него, Нагарджуна утверждает, что невежество — это корень всех страданий и что для избавления от невежества нужно исправить ошибочные представления (22). Кроме того, чтобы избавиться от ошибочных представлений, нужно сначала научиться расслаблять свой разум, чтобы можно было логически и здраво вникнуть в его тайны. Нагарджуна утверждает, что, как только человек познаёт себя, он может научиться управлять всеми аспектами своего разума, чтобы выйти за пределы условий феноменального мира и слиться с высшей реальностью (23).

Осознавая высшую реальность и пребывая в единстве с ней, он продолжает утверждать, что можно смотреть на реальность с любой точки зрения, потому что знать все аспекты своего разума — значит знать и все другие формы сознания. Нагарджуна обосновывает своё утверждение, заявляя, что, поскольку все вещи обладают одной и той же реальностью и поскольку она связывает их между собой, осознанность



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГГУ-МСХА



Nagarjuna's Idealism as a Metaphysical Justification Against Ignorance Идеализм Нагарджуны как метафизическое оправдание против невежества

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

человека на самом деле не является его собственной, а представляет собой преходящий аспект высшей реальности (24). Таким образом, можно сделать вывод, что если человек исправит свой разум и достигнет абсолютного знания о нём, то он будет смотреть на жизнь с точки зрения реальности, которая включает в себя точки зрения всех объектов (25). Наконец, Нагарджуна учит, что осознание высшей реальности может прийти только через усердное развитие ума, которое помогает избавиться от невежества, или корня всех страданий.

Развитие ума как фундаментальное средство победы над Невежеством

По мнению Нагарджуны, способность к сосредоточению является одной из важнейших характеристик ума, поскольку человек может использовать её для исправления своих мыслей (26). Нагарджуна утверждает, что первый шаг к пониманию высшей реальности начинается с сосредоточения ума на раскрытии её проявлений, чтобы увидеть нечто большее, чем просто явление (27). Для этого нужно проанализировать концепции и определения, чтобы правильно воспринимать и интерпретировать феноменальный мир, но при этом всегда помнить, что концепции и определения, как и всё остальное, в конечном счёте пусты (28).

Осознавая, что пустота лежит в основе мира явлений, человек развивает свой разум, чтобы воспринимать мир более логично и искренне. Для Нагарджуны важно воспринимать реальность такой, какая она есть, поскольку точное восприятие мира возможно только благодаря развитому, хорошо обученному и знающему уму, который является противоположностью невежественного ума (29). Кроме того, поскольку невежество является корнем всех страданий, можно ут-

верждать, что расширение знаний и их использование для постижения бытия помогает избавиться от страданий. Причина, по которой развитие знаний способствует избавлению от боли, заключается в том, что разумный человек увеличивает число тех, кто не пребывает в неведении, и, следовательно, уменьшая число тех, кто неправильно воспринимает жизнь, знающий человек помогает стереть реальность невежества (30). Наконец, помогая стереть реальность невежества, человек выполняет свой долг, развивая свой разум, что, я считаю, должны делать все люди.

Я считаю, что Нагарджуна утверждал бы, что развитие ума, помогающее избавиться от страданий, — это обязанность, которую должны выполнять все. Во-первых, Нагарджуна, который подчёркивает важность осознания высшей реальности, также утверждает, что осознание с помощью правильного мышления — это способ разорвать оковы невежества и, в свою очередь, достичь полного духовного просветления (31). Кроме того, поскольку невежество можно победить с помощью правильного мышления и поскольку усердная тренировка ума помогает достичь истинного знания, можно сделать вывод, что развитый ум лишён невежества и, следовательно, перестаёт страдать. Кроме того, поскольку знание ослабляет последствия невежества, можно утверждать, что обуздание ума — это обязанность, которую должны выполнять все люди, потому что только просвещённый мир избавит всех от страданий, вызванных неправильным мышлением (32). Наконец, подобно тому, как невежество причиняет страдания, знание, по мнению Нагарджуны, создаёт условия, необходимые для достижения духовного освобождения, которое, если бы его практиковали все люди, превратило бы мир страданий



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Nagarjuna's Idealism as a Metaphysical Justification Against Ignorance Идеализм Нагарджуны как метафизическое оправдание против невежества

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

в мир вечного блаженства, потому что невежество больше никогда не было бы известно (33).

В этой работе я попытался рассмотреть идеализм Нагарджуны как метафизический аргумент в пользу того, что разум должен научиться точно воспринимать реальность. Кроме того, я стремился подчеркнуть важность понимания взглядов Нагарджуны на существование разума и объектов, которые он воспринимает как неотъемлемые черты реальности, потому что, на мой взгляд, это побуждает пересмотреть свои

убеждения относительно психических и физических явлений с уникальной точки зрения. Кроме того, обращая внимание на то, как и почему разум искажённо воспринимает реальность, я попытался подготовить почву для понимания того, почему так важно развивать разум. Наконец, отстаивая взгляды Нагарджуны на укрепление разума, я искренне надеялся показать, как процессы и методы самосовершенствования помогают уменьшить невежество и страдания, которые оно порождает.

Литература:

1. Нагарджуна. Дэвид Росс Комито, пер., «Семьдесят строф» Нагарджуны: буддийская психология пустоты. (Нью-Йорк: Snow Lion Publications, 1987)., 46-47.
2. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 31.
3. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 80 и 88.
4. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 81-82.
5. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 83.
6. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 83-84.
7. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 82.
8. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 91.
9. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 91.
10. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 84-85.
11. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 80-81.
12. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 80.
13. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 83 и 89.
14. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 83.
15. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 83.
16. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 37-38.
17. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 38.
18. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 37-39.
19. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 91-93.
20. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 88 и 91.
21. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 82.
22. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 92.
23. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 94-95.
24. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 59-60.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Nagarjuna's Idealism as a Metaphysical Justification Against Ignorance
Идеализм Нагарджуны как метафизическое оправдание против невежества

Rocco A. Astore
Рокко А. Астор

25. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 81 и 91.
26. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 52-55.
27. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 55-58.
28. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 85.
29. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 74-75.
30. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 75 и 92-95.
31. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 95.
32. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 94-95.
33. Нагарджуна и Комито, «Семьдесят строф», 95.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РТАУ-МСХА



Basil Thommen
 Бэзил Томмен

The Sexual and the Spiritual in John Donne's Poetry: Exploring "The Extasie" and its Analogues

Basil Thommen
 graduated in 2014 with a Bachelors degree in
 English from La Salle University in Philadelphia, PA.

ABSTRACT.

This paper looks at the poet John Donne's method of incorporating sexual imagery into religious and spiritual contexts. The main features of Donne's technique arise from his notion of ecstasy. Donne's ecstasy describes how the souls of two lovers leave their bodies during their physical union and mix together before returning to their original bodies. This experience purifies each of the lovers and grants them spiritual fulfillment. Writers such as Marsilio Ficino, St. Teresa of Avila, and others have proposed similar ideas regarding the transformative experience that sex has on the soul. These ideas directly collide with the beliefs of some schools of thought, like Stoicism, where sensual experiences are disfavored compared to the power of order and reason in discovering spiritual truth. A discussion of the various perspectives on ecstasy is followed by a brief examination of how the notion especially pervades three of Donne's works: "The Extasie," "Holy Sonnet XIV," and "The Good-Morrow."

KEYWORDS:

John Donne, Poetry, Ecstasy, Metaphysics, Stoicism, English Poetry

Сексуальное и духовное в поэзии Джона Донна: исследование «Экстаза» и его аналогов

Бэзил Томмен
 окончил Университет Ла Саль в Филадельфии,
 штат Пенсильвания, в 2014 году со степенью бакалавра по английскому языку.

Аннотация.

В этой статье рассматривается метод поэта Джона Донна, с помощью которого он включал сексуальные образы в религиозный и духовный контекст. Основные черты техники Донна проистекают из его представления об экстазе. Экстаз Донна описывает, как души двух влюблённых покидают свои тела во время физического союза и смешиваются, прежде чем вернуться в свои изначальные тела. Этот опыт очищает каждого из влюблённых и даёт им духовное удовлетворение. Такие писатели, как Марсилио Фичино, святая Тереза Авильская и другие, выдвигали схожие идеи о преобразующем воздействии секса на душу. Эти идеи напрямую противоречат убеждениям некоторых философских школ, таких как стоицизм, где чувственные пе-



Современная зарубежная философия
 Выпуск 3
 Москва, 2025
 Кафедра философии РГСУ-МСХА



The Sexual and the Spiritual in John Donne's Poetry: Exploring "The Extasie" and its Analogues Сексуальное и духовное в поэзии Джона Донна: исследование «Экстаза» и его аналогов

Basil Thommen
Бэзил Томмен

реживания не одобряются по сравнению с силой порядка и разума в поиске духовной истины. За обсуждением различных точек зрения на экстаз следует краткое рассмотрение того, как это понятие особенно ярко проявляется в трёх произведениях Донна: «Экстаз», «Святой сонет XIV» и «Доброе утро».

Ключевые слова: Джон Донн, Поэзия, Экстаз, Метафизика, Стоицизм, Английская поэзия

Будучи поэтом-метафизиком, Джон Донн в своих стихах использует образные и ироничные приёмы, которые часто затрагивают такие темы, как любовь и религия. Бозанич (1975) объясняет, как Донн, будучи опытным поэтом-метафизиком, часто обращался к таким темам, как объединение противоположностей:

В то, что сейчас можно считать классической эпохой в изучении метафизиков, было сделано заключение, что отличительной чертой этой школы и, прежде всего, её основателя Донна была озабоченность проблемой «единого и многого», одержимость единством, стремление понять «взаимосвязь вещей». С этой точки зрения поэзия Донна характеризуется поиском средств, с помощью которых можно объединить такие, казалось бы, противоположные элементы, как тело и душа, мужчина и женщина, земное и божественное. (стр. 274)

У Донна есть привычка сочетать сексуальные и духовные образы, что можно увидеть в нескольких его «Священных сонетах» и других стихотворениях, таких как «Экстаз». На первый взгляд сочетание сексуального и духовного языка может показаться странным, но это сочетание на самом деле имеет смысл, если читатель знаком с концепцией экстаза Донна.

«Искусство — самая страстная оргия, доступная человеку». — Джон Донн

Хотя некоторые могут счесть парадоксальным то, что Джон Донн сочетает сексуальный язык с духовными темами, можно утверждать,

что эта техника служит логической цели, иллюстрируя представление Донна об экстазе, который описывает сексуальное удовлетворение и духовное удовлетворение как два взаимосвязанных явления.

Джон Донн (1572–1631) был английским поэтом метафизической школы, большая часть его высоко ценимых в наши дни стихотворений была опубликована посмертно. Интерес к творчеству Донна и восхищение им особенно возросли благодаря более поздним поэтам, таким как Т. С. Элиот и Уильям Батлер Йейтс.

В этой статье я рассматриваю не только идеи Донна, но и идеи других авторов, которые придерживаются схожих взглядов на концепцию экстаза. После обсуждения понятия экстаза у Донна я показываю, как эти идеи передаются в поэзии Донна на трёх примерах: «Экстаз», «Священный сонет XIV» и «Доброе утро».

Митчелл (1968) даёт краткий обзор представлений Донна об экстазе:

Внутренний союз тела и души человека достигается через внешний союз мужчины и женщины. Тело и душа остаются в противоречии внутри человека до тех пор, пока он не полюбит другого человека, потому что его душа осознаёт и познаёт себя через опыт любви, а любовь — это состояние, в котором плоть, становясь подчинённой или слугой психики, перестаёт подавлять душу. Во время любви душа экстатически освобождается от тела, переносится в более плодородную почву, которой является душа другого человека, и тем самым об-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии ФГАОУ-МСХА



The Sexual and the Spiritual in John Donne's Poetry: Exploring "The Extasie" and its Analogues Сексуальное и духовное в поэзии Джона Донна: исследование «Экстаза» и его аналогов

Basil Thommen
Бэзил Томмен

ретаает новую силу и знания о себе в отношении своего тела. Когда по окончании любовного экстаза душа возвращается в своё тело, «я» перестаёт быть просто плотским или физическим существом, а становится синтезом, возможным благодаря усилению души любовью. (стр. 91)

Представление Донна об экстазе может оказаться неприемлемым с моральной точки зрения для традиционных философских течений, таких как стоицизм. Стоики считают, что высшие добродетели достигаются благодаря самоконтролю и отказу от чисто чувственных переживаний. Они верят, что истину и красоту можно найти только с помощью разума. Если предложить стоикам идею о том, что удовольствие от сексуального опыта может привести к духовной истине, это подорвёт их представление о добродетели.

По словам Хантингтона (1977), учёный Марсилио Фичино рассуждает о теории добродетели, которая во многом напоминает концепцию экстаза Донна и бросает вызов стоическим ценностям: «Центральное требование теории, заключающееся в том, что нужно отдаться влечению к красоте, а не оставаться под строгим контролем разума, предполагает серьёзное нарушение стоического морального идеала» (стр. 41). Теория Фичино допускает «формы чувственной любви, которые, как бы они ни пугали моралистов-стоиков, при правильном подходе и должной подготовке имеют философскую ценность» (Хантингтон, 1977, с. 42).

Чирилло (1969) поддерживает идею о том, что и Донн, и Фичино придерживались теории, согласно которой в опыте сексуального союза существует мир духовных возможностей:

Благодаря взаимной любви двое влюблённых достигают того совершенного слияния душ, которое делает их единым целым — ни он, ни она, но и он, и она в одном духовном союзе. Эта теория изложена в трудах Фичино... и предполагает, что моменту единения предшествует экс-

таз, или смерть от любви, когда двое влюблённых, как говорят, умирают, чтобы жить, чтобы любить... Эту концепцию единения можно рассматривать как основу многих песен и сонетов Донна. (стр. 81)

Сексуальный союз рассматривается как путь к духовной гармонии из-за динамики отношений, установившихся между телом и душой. Наряду с Донном и Фичино, ещё одним историческим деятелем, который, как известно, продвигал схожие идеи об экстазе тела и души, является святая Тереза Авильская. Макканн (1954) описывает сходство между трудами святой и трудами Донна:

Сравнение этих двух работ... выявляет не только некоторые различия, которых можно было бы ожидать, но и удивительное сходство в описании положения тел и движений душ во время экстатического состояния. О том, что Тереза была известна своей бурной экзальтацией, свидетельствует статуя Бернини, изображающая её в момент спазма. В стихотворении Донна и других его произведениях нет свидетельств того, что он сам испытывал экстаз. Тем не менее, существует явное сходство в реакциях двух сильных личностей, разделённых по половому признаку, истории и национальной культуре, но удивительно похожих по темпераменту, на один и тот же поразительный опыт. (стр. 125)

Примечательная перекличка между идеями Донна и трудами Терезы интересна тем, что оба они на протяжении всей своей жизни были тесно связаны с Церковью и христианством.

После обсуждения представлений Донна и других авторов об экстазе можно вкратце объяснить его стихотворение «Экстаз», чтобы продемонстрировать, как эти идеи передаются в его поэзии. Стихотворение начинается с того, что двое влюблённых лежат вместе (строки 1-12). Их физический союз закладывает основу для последующего единения их душ, которые



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



The Sexual and the Spiritual in John Donne's Poetry: Exploring "The Extasie" and its Analogues Сексуальное и духовное в поэзии Джона Донна: исследование «Экстаза» и его аналогов

Basil Thommen
Бэзил Томмен

покинули тела и «общаются» в эфире вокруг тел влюблённых (15-20).

Описание возвышения и соединения их душ свидетельствует о том, что происходящее следует рассматривать не просто как секс:

*Мы видим, что это был не секс,
Мы видим, что мы не видели того, что
двигалось;*

*Но поскольку все души содержат
Смесь вещей, они не знают, что именно,
Любовь смешивает эти смешанные души
И делает их единым целым, каждым из
них (31-36).*

Смешение душ устраняет недостатки каждой отдельной души и создаёт более полное осознание для каждой души (37-48). Сочетание духовного и сексуального языка отражает взаимную зависимость тела и души (49-60).

Техника Донна присутствует и в других его стихотворениях, таких как «Священный сонет XIV». В этом стихотворении экстаз рассматривается не между двумя влюблёнными, а между человеком-рассказчиком и Богом, когда рассказчик умоляет: «Бейся в моём сердце, Бог-триединство» (строка 1). Пейн (1996) отмечает, что:

Стратегия стихотворения, по-видимому, заключается в опасном, богохульном антропоморфизме в пылу благоговения, но вовремя отводящем эту опасность путём приравнивания чувственной страсти к духовной добродетели. В заключительном двустишии говорится, что истинная свобода приходит, когда человек заключён в тюрьму Богом, и что чистота сердца приходит с Божьим похищением... К концу стихотворения идея о том, что похищение обеспечивает целомудрие, больше не граничит с богохульством. На самом деле в руках Донна оно даже становится ортодоксальным, идеалом преданности, достойным подражания. (стр. 211)

Последствия такого образа мыслей несколько радикальны. Донн, по сути, превращает изнасилование в акт, который не только допустим, но, возможно, даже желателен или достоин похвалы, поскольку его совершает Бог. Такое переосмысление акта любви поддерживает Клементс (1961), который говорит, что «тема любви и ухаживания в поэме... была характерно преобразована Донном в жестокую любовь и ухаживание» (стр. 485).

Бог совершенен, и в этом нельзя усомниться; следовательно, если бы Бог кого-то изнасиловал, этот человек в результате стал бы лучше. Ньюман (2004) упоминает, что в стихотворении на эту мысль намекает слово «овладеть»:

Здесь говорящий, изображающий пленённую невесту, умоляет о том, чтобы его освободили путём заточения и осквернили путём изнасилования. Ведь именно это подразумевается под словом «осквернить» — словом с долгой и поучительной историей. Этот глагол происходит от латинского *garere* через старофранцузское *gavir*: его основное значение — «похищать, насиловать, уносить силой», но в переносном смысле он может означать «возвышать или охватывать радостью». К XIII веку *raptus* и *ravissement* могли обозначать как преступление — изнасилование, так и мистический экстаз. (стр. 86)

Концепция экстаза Донна также пронизывает его стихотворение «Доброе утро». Первые две строки стихотворения указывают на то, что любовь, которую испытывают рассказчик и его партнёрша, настолько велика, что стирает все воспоминания о бессмысленном и невежественном прошлом, в котором они жили до того, как встретились (1-2). Во второй строфе более подробно описывается, как экстаз влюблённых влияет на их души:



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



The Sexual and the Spiritual in John Donne's Poetry: Exploring "The Extasie" and its Analogues Сексуальное и духовное в поэзии Джона Донна: исследование «Экстаза» и его аналогов

Basil Thommen
Бэзил Томмен

*А теперь доброе утро нашим пробудившимся душам,
которые не смотрят друг на друга из страха;*

*ибо любовь, вся любовь к другим видам, управляет,
и делает одну маленькую комнату повсюду.*

*Пусть мореплаватели отправляются в новые миры,
пусть карты показывают другие миры,
пусть у нас будет один мир, у каждого есть один, и он един. (8-14)*

Строки описывают, как экстаз влюблённых «превращает одну маленькую комнату во вселенную», что означает, что их души покидают тела в спальне и переносятся в царство вездесущности или вечности. В последней строфе

описывается, как если их любовь друг к другу будет одинаково сильна, то смешение их душ позволит им преодолеть смерть: «Если две наши любви будут едины, или ты и я / Будем любить так сильно, что ни одна из нас не ослабнет, ни одна из нас не умрёт» (20-21). Это изображение любви, побеждающей смерть, подчёркивает силу экстаза, заставляющего влюблённых чувствовать себя бесконечными и бессмертными во время их союза.

Хотя некоторые с неодобрением относятся к характерной для Донна технике сопоставления сексуального и духовного языка, поэт использует этот метод, поскольку верит в экстаз. Тот факт, что несколько других писателей и исторических личностей разработали поразительно похожие теории, по-видимому, указывает на то, что за таким опытом может стоять более глубокая истина.

Литература:

1. Бозанич, Р. (1975). Донн и Экклезиаст. PMLA, 90(2), 270-76. .
2. Чирилло, А. Р. (1969). Прекрасный гермафродит: любовное единение в поэзии Донна и Спенсера. Исследования английской литературы, 9(1), 81-95. .
3. Клементс, А. Л. (1961). Святой сонет Донна xiv. Notes on Modern Language, 76(6), 484-89. .
4. Хантингтон, Дж. (1977). Философское соблазнение у Чепмена, Дэвиса и Донна. ELN, 44(1), 40-59. .
5. Макканн, Э. (1954). Донн и святая Тереза об экстазе. Ежеквартальник Хантингтонской библиотеки, 17(2), 125-32. .
6. Митчелл, К. (1968). «Экстаз» Донна: возвышенный узел любви. Исследования в области английской литературы, 8(1), 91-101. .
7. Ньюман, Б. (2004). Перечитывая сонет 14 Джона Донна «Святой». Spiritus, 4(1), 84-90. .
8. Пейн, К. (1996). Святой сонет Донна xiv. The Explicator, 54(4), 209-13.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action

Gian Carla D. Agbisit
*graduated in 2021 with a PhD in Philosophy from
 University of Santo Tomas in Manila, Philippines.*

ABSTRACT.

This paper is about the numbing of man's critical impulse brought about by consumer society, a society obsessed with speed, and is characterized by a constant consumption of products—of good things turning into goods, of culture with price tags, and of the generation of the unreal to cover up the loss of the real. But this paper also argues that despite the radical change of focus—from the modern society's concern for freedom and political change to the blurred postmodern distinction between real and unreal—there is an underlying political concern that must be addressed by the postmodern man. The technological advances that threaten to overthrow reality contribute to this change of focus. Man, because his concerns do not involve the political, could easily be manipulated and oppressed in this postmodern society. But this oppression is of a new kind; it is stronger but more subtle. It seeps through the political, the economic, and the social, all of which have lost clear distinctions from one another. It controls production and consumption; it dictates the aesthetics and the direction of culture; it prescribes a new way of thinking.

KEYWORDS:

Baudrillard, Postmodern Society, Human Action, Metaphysics, Postmodernism

Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Джан Карла Д. Агбисит
**в 2021 году получила степень доктора философии в
 Университете Санто-Томас в Маниле, Филиппины.**

Аннотация.

Эта статья посвящена притуплению критического мышления человека, вызванному обществом потребления, обществом, одержимым скоростью, и характеризуется постоянным потреблением товаров — хороших вещей, превращающихся в товары, культуры с ценниками и созданием нереального, чтобы скрыть потерю реального. Но в этой статье также утверждается, что, несмотря на радикальную смену фокуса — от стремления современного общества к свободе и политическим изменениям к размытому постмодернистскому различию между реальным и нереальным, — существует глубинная политическая проблема, которую должен ре-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

шить человек постмодернизма. Технологические достижения, которые угрожают разрушить реальность, способствуют такому смещению акцентов. Человек, поскольку его проблемы не связаны с политикой, может легко стать объектом манипуляций и угнетения в этом постмодернистском обществе. Но это угнетение нового типа; оно сильнее, но более изощрённое. Оно проникает в политику, экономику и общество, которые утратили чёткие границы друг с другом. Оно контролирует производство и потребление; оно диктует эстетику и направление развития культуры; оно предписывает новый образ мышления.

Ключевые слова: Бодрийяр, Постмодернистское общество, Человеческие действия, Мета-физика, Постмодернизм

Общество потребления

Современное общество — это пытаящая машина, которая поглощает товары, производимые капиталистическими отраслями. Оно питается новейшими технологическими устройствами и модными товарами. Его аппетит разжигают идеи «культуры», атмосферы, стиля, новизны; каждая потребность в идентичности, каждая жажда свободы, каждое стремление к социальной дифференциации удовлетворяются за счёт потребления товаров.

В этом обществе жить — значит потреблять. Всё предназначено для потребления. И жизнь организована вокруг товаров. По мнению Жана Бодрийяра, всеобъемлющий эффект потребления пронизывает все аспекты жизни, от культуры и искусства до человеческих отношений. Он пишет:

Сегодня вокруг нас царит своего рода фантастическая демонстративность потребления и изобилия, обусловленная умножением объектов, услуг и материальных благ, и это представляет собой своего рода фундаментальную мутацию в экологии человеческого вида. Строго говоря, люди в эпоху изобилия окружены не столько другими людьми, как во все предыдущие эпохи, сколько объектами.²

Бодрийяр, находившийся под влиянием теоретиков-критиков Франкфуртской школы, подчёркивает, что всё хорошее превратилось в товар. Здоровье и благополучие сводятся к абонементу в спортзал и употреблению фруктовых соков в бутылках. Авангардное искусство сводится к нескольким песням, которые поют трясущиеся подражательницы Мадонны. Литература больше не является литературой, а представляет собой продукт, который должен соответствовать последним модным тенденциям. После господства литературы о вампирах, в каждой книге которой примерно один и тот же сюжет, наступает, возможно, эпоха литературы о зомби. Фильмы — это либо ремейки, либо подделки. Даже образование превратилось в товар, и если бы девушка с подвеской в виде Эйфелевой башни воспользовалась этим, она бы получила право критиковать простолюдинов.³

Даже особенности, физические или иные, могут быть сенсационными, универсальными и продаваться с помощью рекламы. Человека убеждают, что ему нужно покупать отбеливающие средства, чтобы добиться хорошей кожи. Он покупает обещание шелковисто-гладких волос на 25 часов. Он покупает низкокалорийную еду и платит за то, чтобы в ней не было сахара, глутена, глутамата натрия. Он ест органические



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

продукты, которые продаются в упаковках из фольги.

В этом обществе потребления никто не остаётся без внимания. Человеку предлагается миллион вариантов. Капиталистическая промышленность позаботилась о том, чтобы можно было купить всё, что угодно, в любом стиле. Даже самопровозглашённых коммунистов и фанатиков-марксистов обслуживают. Футболки с Че Геварой производятся массово и отправляются на рынок.

Но Бодрийяр расширяет критику индустрии культуры, предложенную Франкфуртской школой, и подчёркивает, что потребление является новым социальным порядком. Здесь Бодрийяр утверждает, что товары имеют лингвистический характер. По мнению Бодрийяра, поздний капитализм — это не только производство. Это потребление не только товаров, но и знаков. В то время как Маркс и неомарксисты настаивают на том, что ценность товаров зависит от их меновой стоимости, Бодрийяр придерживается другой точки зрения. Для него товары потребляются ради их знаковой ценности. Каждый конкретный товар имеет своё значение. Постер пишет: «Объект оказывает своё воздействие, когда его потребляют, передавая его „значение“ отдельному потребителю».4 Кофе Starbucks воспринимается как обычный кофе. Потребитель, который пьёт кофе Starbucks, приобретает престиж так же, как человек, который ездит на красном спортивном автомобиле, становится крутым.

Однако потребители покупают не просто вывеску. Они потребляют систему вывесок. Потребление стало «систематической покупкой».5 Заядлый поклонник рок-музыки покупает не просто пластинки; он покупает моду, стиль. Он покупает кожаную куртку, татуировки и длинные волосы.6

Общество потребления привело к изменениям в поведении и этических нормах. Бодрий-

яр подчёркивает переход от трудовой этики современного общества к весёлой морали общества потребления. В обществе потребления гедонистическая мораль узаконивается. Подавленному и недовольному человеку современного общества дали разрешение наслаждаться жизнью посредством потребления. Его влечение, его дикое и необузданное подсознание были освобождены. В обществе потребления человек, казалось, обрёл цивилизацию без недовольства.

Единственное условие этой свободы состоит в том, что она должна завершиться потреблением. Бодрийяр пишет: «Цель состоит в том, чтобы позволить влечениям, которые ранее были заблокированы ментальными детерминантами (инстанциями) (табу, суперэго, чувство вины), кристаллизироваться в объектах, конкретных детерминантах, где взрывная сила желания нейтрализуется, а ритуальная репрессивная функция социальной организации материализуется».7

Эта свобода следовать своим желаниям была обусловлена заранее. Бодрийяр пишет: «Иррациональность всё более «свободных» желаний на низшем уровне будет идти рука об руку с всё более ограниченным контролем на высшем уровне».8 Система смогла рассчитать и перенаправить эту гедонистическую свободу. Она уравнивает взаимное соотношение желания и потребления и, в определённой степени, соотношение производства и потребления.

Желания человека должны материализовываться в виде товаров. Они должны превращаться в товар. Например, отчасти из-за того, что всё стало доступным для всех, а отчасти из-за массового производства, сегодняшнее поколение отчаянно ищет свою идентичность. Люди стремятся к социальной дифференциации, но их поиск упрощается за счёт потребления зна-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

ковых товаров. Поиск отличий стал модным и ориентированным на моду.

В то же время все продукты должны быть желанными. В этом, в некотором смысле, заключается идея диалектики производства и потребления. Изменение в производстве требует изменения в потреблении. Например, эффективность и скорость производства фильмов необходимы для того, чтобы убедить кинозрителей продолжать смотреть фильмы. Но в то же время изменение в потреблении влияет на методы производства, качество продукции и т. д.⁹

Поскольку потребление стало новым общественным укладом, произошли изменения в выкладке товаров, маркетинговых стратегиях, появились торговые центры и эволюционировала реклама. В этих изменениях проявляется взаимосвязь между производством, потреблением и желанием. Бодрийяр упоминает важность знаковой ценности и системы знаков в игре потребления, а также то, что потребление стало систематической покупкой. «Философия рекламы» гарантирует, что систематическое потребление сохранится. Реклама не просто информирует зрителя о товарах, она не просто убеждает. Человек реагирует на Лейтмотив рекламы, основанный на защите и удовлетворении, намёк на то, что её призывы и попытки убедить — это знак, непонятный на сознательном уровне, что где-то есть агентство (в данном случае социальное агентство, но напрямую связанное с образом матери), которое взяло на себя задачу сообщать ему о его собственных желаниях, а также предвидеть и рационализировать эти желания для его собственного удовлетворения.¹⁰

На самом деле, по мнению Бодрийяра, даже реклама стала объектом потребления. Не только реклама длится дольше, чем само шоу, но и само шоу что-то рекламирует. Есть скрытая реклама. Актёр рекламирует конкретный про-

дукт. Шоу также создаёт продукты. Всё на телевидении стало одной большой рекламой.

Бодрийяр также упоминает о существовании торговых центров и о том, как их организация — кафе, кинотеатры, книжные магазины, магазины одежды, продуктовые магазины, ателье, салоны красоты, спа-салоны и «оздоровительные центры», тренажёрные залы, компьютерные магазины, стоматологические клиники, хозяйственные магазины, киоски, скамейки, фонтаны и искусственные деревья — ориентирована на потребление. Они предлагают всё сразу и в одном месте. Они предлагают удобство. Это новое общественное пространство. Они монополизируют необходимые товары. Человек может намереваться просто купить книгу, но его также может потянуть в ресторан, в кино или в парикмахерскую. Торговый центр предопределяет поведение человека.

Мы достигли того момента, когда «потребление» охватило всю жизнь; когда все виды деятельности выстраиваются в один и тот же комбинаторный режим; когда расписание удовольствий составляется заранее, на каждый час в отдельности; и когда «окружающая среда» является полной, полностью климатизированной, обставленной и культурной.¹¹

Теперь человек верит и в стиль, и в атмосферу, и в дизайн интерьера. Он покупает путёвку в роскошный отель или на курорт, где искусственно сочетаются разноцветные коктейли, пальмы, песок и искусственные бассейны, чтобы создать впечатление «естественности». Однако ирония останется незамеченной человеком, который пришёл в кинотеатр, чтобы вздремнуть или отвлечься.

Зигмунт Бауман подчёркивает скудный критический потенциал человека в мире Бодрийяра. Он пишет: «Мир, который [Бодрийяр] рисует, кажется тем, который, скорее всего, видит человек, прикованный к экрану телевизора; человек, который заменил телевизорами окна в



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

квартире, в которой он живёт, и в машине, на которой он ездит на лекции в университет; человек, чьё внимание наиболее острое во время рекламных пауз в постоянном потоке телевизионных изображений, которые он так жадно поглощает... Бодлер считал, что лучший способ наблюдать за современным миром и понимать его — это прогуливаться по улицам и мимо магазинов в мегаполисе... Прогулка больше не прогуливается. Теперь прогуливаются, бегают и текут перед загипнотизированным зрителем телевизионные образы, телевизионная реклама, товары и радости, которые они рекламируют». ¹²

Человек не осознаёт скрытого угнетения, которое несёт с собой общество потребления. Из-за устаревших представлений о тирании и господстве, сформировавшихся в современном обществе, человек, кажется, не замечает угнетающих тенденций, проявляющихся в потребительстве. Его вера в свободу, которую предлагает общество потребления, и постоянное бездумное потакание миру потребления притупили его критическое восприятие. Для него всё это необходимо и является нормой. ¹³

Триумф Объекта

С обществом потребления связана идея Бодрийяра о виртуализации мира. Несмотря на то, что Бодрийяр провозгласил свой постмодернистский разрыв, смену фокуса с марксизма на патафизику, кажется, что его ранние работы связаны с более поздними. Общество потребления характеризуется тем, что человек потакает своим желаниям, связанным с предметами, товарами. В обществе потребления всё, от базовых потребностей до желаний — идентичности, социальной дифференциации, свободы и т. д., — превратилось в товар. А в более поздних работах Бодрийяра он фокусируется на виртуализации реальности, которая в некотором смысле является превращением эффективно-

сти в товар. Однако Бодрийяр отказывается слишком подробно останавливаться на роли капитализма. Вместо этого он подчеркивает последствия технологического прогресса. Подобно критическим теоретикам Франкфуртской школы, Бодрийяр обращается к другим областям исследований. Он критикует социальные и культурные изменения и их влияние на поведение, мысли и восприятие человека.

Общество, для которого характерны симуляция и гиперреальность, будет называться постмодернистским обществом. «Постмодернистское» ¹⁴ общество по-прежнему является частью общества потребления. Изменение в использовании этого термина будет означать разницу между ранним Бодрийяром и поздним Бодрийяром, в работах которого также произошёл переход от марксистской точки зрения к почти нигилистическому взгляду на мир.

Теперь система объектов становится нормой для общества; слепое потребление — это новый порядок, и, следовательно, объекты диктуют человеку образ жизни. Шум сушильной машины — это его сердцебиение. Автоответчик — это его ответ. TiVo — это его глаза, которые смотрят телевизор, пока его нет дома. Он беспокоится о своих растениях в Farmville. И каждый день он кормит своих виртуальных питомцев. Срок службы батареи его последнего смартфона — это его жизнь. И его смерть так же зависит от объектов — виртуальных или каких-либо других, — как и его жизнь, ведь человек умирает миллион раз в компьютерной игре. Реальность человека обременена грузом быстrotечных модных товаров. Его конкретная реальность ¹⁵ рухнет под тяжестью плавающих знаков, виртуального.

Бодрийяр пишет: «Подобно тому, как волчонок становится волком, живя среди волков, так и мы постепенно становимся функциональными. Мы живём во времени объектов: я имею в виду, что мы живём в темпе объектов, в ритме



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

их непрерывной смены. Сегодня именно мы наблюдаем за тем, как они рождаются, взрослеют и умирают, в то время как во всех предыдущих цивилизациях именно вневременные объекты, инструменты или памятники переживали поколения людей».16

Рассуждения Бодрийяра о системе объектов — это также диагноз симптома овеществления знаков. Постмодернистское общество Бодрийяра, казалось, регрессировало к концу истории не только потому, что товары теперь ценятся за знаки и смыслы, которые они несут, но главным образом потому, что эти знаки становятся всё более и более независимыми от товаров. Знаки начинают отделяться от своих референтов, их функция забывается, и они начинают становиться реальными.17 И эта овеществление заключается в изменении отношения человека к объекту.

Овеществление знаков, забвение референтов, разрыв субъектно-объектных отношений — всё это симптомы растущей виртуализации мира. Но эта виртуализация реальности обусловлена научным и технологическим прогрессом, который также повлиял на поведение и восприятие человека. Это привело к смещению акцентов. Ценности, которые поддерживало современное общество, стали бесполезными и бессмысленными. «Свобода была уничтожена, ликвидирована освобождением; истина была вытеснена проверкой; сообщество было уничтожено и поглощено коммуникацией; форма уступает место информации и производительности».18

По мнению Бодрийяра, история переходит в другое измерение; технологический и научный прогресс открыл портал, через который человек может легко переходить из реального в нереальное, не замечая радикальных изменений. Человек думает, что он пользуется своей свободой, но эта свобода изменилась; она обусловлена технологическим и научным прогрес-

сом. Например, свобода слова превратилась из права высказываться в обязанность высказываться. Сегодня под предлогом «свободы слова» человек лишается своей личной жизни, своих секретов.19 Facebook продолжает спрашивать человека, что он думает.

Кроме того, кажется, что человек отстаивает истину, но эта истина тоже обусловлена. Истина может быть истиной только тогда, когда она прошла через ряд научных методов. Человек просчитывает свои действия и вычисляет результаты. Он математизирует красоту и добро и взаимодействует с другими людьми, используя научные концепции и психологические манипуляции.

Идея коммуникации сводится к эффективности передачи сообщений. Сегодня приём сообщений приравнивается к сетевым сигналам и измеряется в «килобитах в секунду». Неважно, понял ли получатель сообщение в точности. Важно, чтобы оно было получено в режиме реального времени и с высоким качеством.

Такое поведение, конечно, характерно не только для человека постмодернизма. Макс Вебер и некоторые представители Франкфуртской школы критиковали «железную клетку разума», репрессивный догматический уклон некоторых эпистемологий. Но размышления Бодрийяра на этом не заканчиваются.

Бодрийяр настаивает на том, что ценность и возвеличивание реальности, истины, времени, общества и всего остального ускоренно движутся к непристойности, к своего рода экстатическому распространению. Всё раздулось до предела. Всё ускорило до конца. История, в которой сейчас живёт человек, — это не история прогресса, а история истощения, история обратного отсчёта.20

Здесь становится очевиден растущий пессимизм Бодрийяра. Кажется, он предсказывает Апокалипсис и то, что за пределами Апокалипсиса. Он размышляет о том, что, возможно, ко-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

нец уже наступил. Он предсказывает убийство реальности. Реальность была уничтожена и исчезла. Но человек не заметил этого, потому что на её месте оказалась виртуальность. Это было почти идеальное преступление. Замена, симуляция, неотличима от реальности. Это даже более реально, чем реальность. Это скрывает преступление.

Диснейленд существует для того, чтобы скрыть тот факт, что это «настоящая» страна, вся «настоящая» Америка, которая и есть Диснейленд... Диснейленд представлен как воображаемый, чтобы заставить нас поверить, что всё остальное реально, хотя на самом деле весь Лос-Анджелес и окружающая его Америка больше не реальны...²¹

Парки развлечений, торговые центры, компьютерные ролевые игры и смоделированные среды — всё это создаёт иллюзию, что реальность остаётся прежней, что её по-прежнему можно легко отличить от нереального. Но Бодрийяр утверждает, что в постмодернистском обществе больше нет чётких различий между сферами жизни. Средства массовой информации, политика, общество, секс, экономика — всё это смешалось, запуталось и превратилось в головокружительную сеть кабелей. Различие между концепцией и объектом больше нельзя будет ставить под сомнение, потому что каждая «идея, мечта, фантазия, утопия будут искоренены, потому что они сразу же будут реализованы, воплощены в жизнь. Ничто не сохранится как идея или концепция. У вас даже не будет времени, чтобы представить это».²² Всё происходит мгновенно.

Всё пронизано технологиями, контролируется знаками, ослепляет средствами массовой информации. Это не просто потеря смысла. Это полное отчуждение. Всё стратегически спланировано, смоделировано, сведено к зрелищу. Всё предвосхищено виртуальным.

Даже после смерти виртуальное продолжает действовать. Вековое стремление к бессмертию перешло от действий, слов и наследия к физическому бессмертию. В постмодернистском обществе физическое бессмертие казалось возможным. Бодрийяр пишет: «Обычно говорят о борьбе жизни со смертью, но существует и обратная опасность. И мы должны бороться с возможностью того, что мы не умрём».²³ Здесь он говорит о клонировании, сохранении тел без голов, криоконсервации, криогенике и других биотехнологических экспериментах. Постмодернистский человек с помощью технологических достижений работает над стиранием границ между миром, проект по воссозданию однородной и единообразной вселенной — на этот раз искусственного континуума, — который разворачивается в технологической и механической среде, охватывающей нашу обширную информационную сеть, где мы находимся в процессе создания идеального клона, идентичной копии нашего мира, виртуального артефакта, открывающего перспективу бесконечного производства.²⁴

Мир, который Бодрийяр пытается описать, — это не просто паническая атака старика-технофоба. Это не только виртуализация реальности, но и кажущаяся роботизация человека. Человек становится автоответчиком, сигналом телефона, аватаром в социальной сети. Он становится одержим высококачественным звуком, улучшенным с помощью автонастройки; он предпочитает изображения высокой чёткости, которые позволяют ему приближать мельчайшие детали. Человек стал объектом.

Звонок Бодрийяра

Критический импульс человека притупился из-за массового потребления и виртуализации мира. В потребительском обществе он вынужден покупать. Но это потребительское общество также уступает место новому обществу, для ко-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

торого характерен технологический фетишизм, а значит, в этом новом обществе критический импульс человека не может отличить реальное от симуляции. На самом деле, стирание границ между реальным и нереальным способствует притуплению критического импульса человека. Человек начал принимать господство технологий.

Несмотря на угасание критического мышления у человека, большинство критиков предлагают надежду и/или альтернативы. Вальтер Беньямин²⁵ и Теодор Адорно²⁶ верят в способность искусства расширять когнитивное поле человека и надеяться, что благодаря этому человек сможет занять критическую позицию по отношению к новому обществу. Кроме того, Герберт Маркузе²⁷ и Жиль Делёз²⁸ находят в обществе что-то хорошее. Несмотря на фашистские тенденции в технологическом развитии и капитализме, Маркузе и Делёз считают, что существует революционный потенциал, который может противостоять этому. Делёз подчёркивает становление-революционером, выделяя возможность детерриториализации в жёстком обществе. Какое-то время Маркузе говорил о «великом отказе» от всего капиталистического. Однако позже Маркузе согласился с Адорно в том, что искусство обладает этим революционным потенциалом. Хотя большинство теоретиков-критиков, диагностирующих патологию постмодернистского общества, избегают давать рекомендации, поскольку определение утопии может превратиться в ещё один вид угнетения, большинство из них намекают на сопротивление. Они хотят, чтобы человек осознавал угнетение и сопротивлялся ему всеми возможными способами.

Бодрийяр, с другой стороны, похоже, смирился. Тон его работ — это тон человека, который сдался. Конец близок!

Стиль и язык Бодрийяра также не способствуют укреплению его репутации. Его филосо-

фия рассматривается как «склонная вырождаться в лозунги и риторику без какой-либо систематической или всеобъемлющей теоретической позиции».²⁹ Широкие заявления Бодрийяра, безумные аргументы, возмутительные идеи и оскорбительные высказывания «[противоречат] большинству предположений и условностей, используемых для поддержания нормальности в повседневной жизни».³⁰ Некоторые критики считают Бодрийяра просто заблуждающимся.³¹

Но в то время как идея выхода из общества потребления невозможна, учитывая, что всё, от еды до модных тенденций, превратилось в товар, сам факт того, что мы можем анализировать и критиковать общество потребления и виртуализацию реальности, сам по себе является политической позицией: надеждой. Возможно, работы Бодрийяра — это не описания реальности. Возможно, вся философия Бодрийяра — это одновременно предчувствие того, что может произойти, и в то же время перформативное противоречие, которое побуждает человека действовать.

И в связи с этим Бодрийяр призывает к безразличию человека, к фатальной стратегии. Однако это не значит, что Бодрийяр легко отказывается от идеи человеческой деятельности, особенно политической. Крис Рожек утверждает, что, вопреки распространённому мнению, отношение Бодрийяра к политике даже отдалённо не напоминает «счастливое сознание» Маркузе, которое «верит, что система в своей основе хороша и что история — это долгий путь прогресса». ³² Восхищение Бодрийяра постмодернистским обществом пронизано иронией и сарказмом.

Проецирование безразличия Бодрийяром — это, во-первых, перформативный жест. Бодрийяр активно призывает к безразличию. Он хочет, чтобы человек относился к фатальности мира с большим фатализмом, к безразличию



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

мира — с большим безразличием. Таким образом, это безразличие — акт, намеренное и осознанное заявление. Он пишет: «Было бы гораздо лучше рассматривать наше исчезновение как вид искусства — практиковать его, исполнять его, создавать искусство исчезновения...»³³

Во-вторых, Бодрийяр считает, что из-за распространения образов, из-за множества бессмысленных знаков и из-за вторжения СМИ в наше сознание даже идея политических действий не требует реальных политических действий. Смерть политики — это смерть «пространства для коллективных политических действий». Таким образом, безразличие мешает человеку сказать «ах» СМИ, которые кормят его с ложечки. Безразличие — это заявление о том, что человек не поддастся диктату СМИ.

Кроме того, стиль и язык работ Бодрийяра являются важной частью его философии. Бодрийяр осознаёт, что говорит. Рожек отмечает, что даже когда Бодрийяр призывает к безразличию, он «использует очень страстный стиль обращения».³⁴ Некоторые из его, казалось бы, противоречивых и иррациональных высказываний, его поэтический язык и научно-фантастический тон его работ являются намеренными. Стиль письма Бодрийяра не соответствует академическому стилю. Его идея об имплозии проявляется в его стиле письма, в рассуждениях, которые переплетаются с различными дисциплинами, сопровождаются примерами из поп-культуры, СМИ, технологий и т. д. Его тон был тоном пророка апокалипсиса, подчёркивающего технофобские настроения, которые вызывают у читателя чувство паники.

Возможно, дело не столько в том, что Бодрийяр действительно верит в то, что конец близок. Он просто предупреждает человека, шокирует его о том, что может произойти, если человек продолжит дремать, когда придет время для политических действий. Возможно, философия

Бодрийяра - это научная фантастика, цель которой не просто развлекать, но и ориентировать. На самом деле Бодрийяр признает, что то, чем он занимался, не было социологией; он не пытался констатировать факты. В интервью он говорит: «Моя точка зрения полностью метафизическая. Если уж на то пошло, я метафизик, возможно, моралист, но уж точно не социолог».³⁵ Дуглас Келлнер утверждает, что это метафизическое воображение, «трансцендентное убежище для тех, кто недоволен реальностью такой, какая она есть, и нетерпелив в отношении планов по социальным преобразованиям».³⁶

Однако эта бодрийяровская версия метафизики не постулирует реальность, находящуюся за пределами реальности, обусловленной материальными силами и историческими событиями. Такая метафизика не мечтает о трансцендентности, которую мог бы легко постичь конечный разум. Она не стремится к вечности. Она воображаема, но, тем не менее, основана на социальном опыте и исторических событиях. Бодрийяр ссылается на «Долли» и Диснейленд, на появление торговых центров и искусственных биосфер, на искусственное очищение и изоляцию тасманийских дьяволов, на опыт войны в Персидском заливе в реальном времени — он ссылается на всё это как на доказательства своей преувеличенной и гиперболизированной версии современного состояния мира. Возможно, философия Бодрийяра — это вымысел, научная фантастика. Но это научная фантастика, которая правдиво предупреждает, потому что в определённой степени опирается на материальные условия. «На мой взгляд, — говорит Бодрийяр, — теория — это просто вызов реальности. Вызов миру, чтобы он существовал... Теория опережает ход событий, она движется слишком быстро и, таким образом, находится в положении судьбы по отношению к тому, что



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

может произойти... Теория — это симуляция».37

В литературе психологическая дистанция, то есть способность, приобретённая с течением времени, вспоминать болезненные воспоминания без эмоций, позволяет писателю осмыслить реальность. Но человек живёт в очень быстро меняющемся мире, и традиционные взгляды на реальность оказались несостоятельными. Как человек будет смотреть в будущее? Как он будет жить в мире, где «будущее» становится «прошлым» быстрее, чем он успевает его пере-

жить? Возможно, в этом и заключается функция «что, если?» Возможно, именно поэтому размышления Бодрийяра шокируют читателей. Бодрийяр говорил о гиперболизированном будущем, ускоренном до предела. Он был проповедником апокалипсиса. «Это и есть конец света! Это конец света», — провозглашает Бодрийяр. Чтобы человек начал действовать, запаниковал определённым образом, Бодрийяр должен подтолкнуть его к краю пропасти.

Литература:

1. Адорно, Теодор. «О фетишистском характере музыки и регрессии слушания», в «Индустрии культуры: избранные эссе о массовой культуре». Лондон: Routledge, 1991. 29-60.
2. Бодрийяр, Жан. «Забудьте Бодрийяра»: интервью с Сильвером Лотрингером. Нью-Йорк: Semiotext(e), 1987.
3. Бауман, Зигмунт. Предчувствие постмодернизма. Лондон и Нью-Йорк: Рутледж, 1992.
4. Беньямин, Вальтер. «Произведение искусства в эпоху механического воспроизведения», «Озарения». под ред. Ханны Арендт. Нью-Йорк: Schocken, 1968.
5. Бест, Стивен и Дуглас Келлнер. Постмодернистская теория: критические исследования. Лондон: Макмиллан, 1991.
6. Делёз, Жиль и Феликс Гваттари, «Становление-интенсивным, становление-животным, становление-незаметным», «Тысяча плато». пер. Брайана Массуми. Миннеаполис: Университет Миннесоты, 1993.
7. Гребович, Маргрет. «Демократия и порнография: о свободе слова, правах, неприкосновенности частной жизни и удовольствиях в условиях конфликта», Nypatia. том 26, № 1 (зима 2011), стр. 150-165.
8. Келлнер, Дуглас. Жан Бодрийяр: от марксизма к постмодернизму и далее. Кембридж и Пало-Альто: Polity Press и Stanford University Press, 1989.
9. Кайперс, Дин и Дуг Эйкен. «Я — пуля: сцены из ускоряющейся культуры». Нью-Йорк: Crown Publishing, 2000.
10. Маркузе, Герберт. «Паралич критики: общество без оппозиции», одно-мерный человек, <http://www.marxists.org/reference/archive/marcuse/works/one-dimensional-man/intoduction.htm>.
11. Норрис, Кристофер. «Затерянные в доме смеха: Бодрийяр и политика постмодернизма», Textual Practice, том 3, № 3 (1989), стр. 360-387.
12. Рожек, Крис и Брайан Тернер. (ред.) Забудьте о Бодрийяре. Лондон: Routledge, 1993.
13. Саруп, Мадан. Введение в постструктурализм и постмодернизм. 2е изд. Лондон/Нью-Йорк: Harvester Wheatsheaf, 1993.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action
Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

Примечания

1.) Эта статья является частью незавершённой диссертации. В то время как диссертация посвящена всей философии Бодрийяра и её политическому подтексту как реакции на постмодернистское общество, эта статья ограничивается симптоматическим притуплением критического мышления человека (вызванным индустрией культуры и виртуализацией реальности) и необычной реакцией Бодрийяра на эту патологию.

2.) Жан Бодрийяр, «Общество потребления: мифы и структуры», (Лондон: Sage Publications, 1998), стр. 25.

3.) Человек всегда находится под влиянием своих материальных условий, и хотя он может считать, что его высокое уважение к образованию проистекает из чистого желания учиться, нельзя отрицать, что индустрия культуры превратила образование, истину, культуру, искусство и т. д. в товар. Индустрия культуры смогла создать впечатляющие образы (французские учёные, обсуждающие бытие в кафе) и продать их. Однако дело не в том, что человек должен избегать культуры, образования или телевидения. Это вопрос критического мышления, а не простого подчинения средствам массовой информации, индустрии культуры и т. д.

4.) Мадан Саруп, «Бодрийяр и некоторые культурные практики» в «Введении в постструктурализм и постмодернизм», 2е издание, (Лондон/Нью-Йорк: Harvester Wheatsheaf, 1993), стр. 161.

5.) Дуглас Келлнер, «Жан Бодрийяр: от марксизма к постмодернизму и далее», (Калифорния: Стэнфорд, 1989), стр. 13.

6.) Теодор Адорно, один из теоретиков-критиков Франкфуртской школы, также говорит о фетишистском характере музыки. По его мнению, из-за коммерциализации музыки слушание стало менее популярным. Люди перестали слушать музыку. Они стали её потребителями. Музыка превратилась в простое развлечение. Мы больше не слушаем музыку. Мы надеваем наушники, чтобы заглушить шум. См. Теодор Адорно, «О фетишистском характере музыки и регрессии слушания», в «Индустрии культуры: избранные эссе о массовой культуре» (Лондон: Routledge, 1991), 29-60.

7.) Жан Бодрийяр, «Система объектов», пер. Джеймса Бенедикта, (Лондон: Verso, 1996), стр. 186.

8.) Система объектов, стр. 187.

9.) Связь между производством, потреблением и желанием лучше всего проиллюстрирована в статье Дина Кайперса и Дуга Эйткена «Скорость как фантазия: Болливуд мечтает о 900 фильмах в год» в книге «Я — пуля: сцены из ускоряющейся культуры» (Нью-Йорк: Crown Publishers, 2000), стр. 122–145. Согласно статье, кино было одной из самых сильных и эффективных форм массовой коммуникации в Индии. Опираясь на стремление людей к «беззаботности и веселью», киноиндустрия Болливуда следует определённому шаблону: в фильме должны быть танцевальные номера и музыкальные композиции, актёры играют стереотипные роли, а сюжет основан на индийской религии и культуре. И поскольку «кино [стало] национальным диалогом Индии... фильмы снимают быстрее, дешевле, дольше, более мелодраматичные, громкие, в большем количестве и для гораздо более широкой аудитории, чем в самых смелых мечтах Голливуда» (стр. 128).

10.) Система объектов, 167.

11.) Общество потребления, стр. 29.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

12.) Зигмунт Бауман, «Мир по Ж. Бодрийяру», в «Намеках на постмодернизм» (Лондон: Routledge, 1992), стр. 154-155.

13.) В риторике Бодрийяра о торжестве объекта человек, казалось бы, стал пассивным и безвольным. В определённой степени человек, живущий в потребительском/постмодернистском обществе, под влиянием своих материальных условий становится потребителем и придаёт значение моде, определённому образу жизни и т. д. На самом деле, даже выбор учёного в какой-то мере зависит от общества, культивируемого индустрией культуры. Но в то же время риторика Бодрийяра — это призыв к человеку действовать и быть критичным. Кроме того, Бодрийяр исходит из социологической точки зрения, отчасти поэтому образ человека в философии Бодрийяра кажется очень пассивным. В отличие от психологической точки зрения, которая фокусируется на влиянии человека на общество, социологическая точка зрения Бодрийяра фокусируется на влиянии общества на человека. Следует отметить, что человек и общество влияют друг на друга и информируют друг друга.

14.) В определённой степени слово «постмодерн» также является удобным термином, позволяющим подчеркнуть его радикальное отличие от эпохи промышленной революции или современности. Однако некоторые философы и теоретики-критики настаивают на том, что современность ещё не закончилась, что век технологий всё ещё является частью современности. Они настаивают не на том, что «постмодерн» — это новая эпоха, а на том, что концепция «постмодерна» служит реакцией на «современность». Какое-то время Бодрийяр использовал этот термин, чтобы подчеркнуть свой отход от марксизма. Однако позже Бодрийяр отказался от этого термина, чтобы отделить свою философию от теорий постмодернизма таких теоретиков, как Фредерик Джеймисон, Жан-Франсуа Лиотар и другие.

15.) Можно задать вопрос, что такое реальность и из чего она состоит, а также является ли виртуальная реальность или киберпространство частью всей реальности. К сожалению, из-за стиля письма Бодрийяра понятие реальности и его отличие от нереального не были определены. Однако постмодернистский характер Бодрийяра может указывать на то, что мыслитель не верил в существование чётких определений. Таким образом, его понятие реальности может быть связано с ностальгическим, романтизированным взглядом на реальность.

16.) Общество потребления, стр. 25.

17.) Ницше в «О пользе и вреде истории для жизни» также рассуждает о склонности человека к опредмечиванию языка, то есть о том, что слово рассматривается как имеющее точное соответствие с внешним объектом, к которому оно относится. Опредмечивать — значит забывать о временном и практическом характере языка. Опредмечивать язык — значит верить, что значение слова фиксировано и неизменно. Например, для Бодрийяра овестить знак престижа — значит поверить, что в этом и заключается суть Starbucks.

18.) Жан Бодрийяр, «Жизненная иллюзия», под ред. Джулии Уитвер, (Нью-Йорк: издательство Колумбийского университета, 2000), стр. 47.

19.) См. Маргрет Гребовиц, «Демократия и порнография: о свободе слова, правах, неприкосновенности частной жизни и конфликтах между удовольствиями», в *Nurpita*, том 26, № 1 (зима 2011), стр. 150–165. Гребовиц рассуждает о взаимосвязи и взаимном усилении демократии и порнографии. По её мнению, демократическое стремление к открытости, особенно в эпоху технологического прогресса, лишает граждан права на частную жизнь. Следовательно, она связывает это с определёнными последствиями для прав женщин.

20.) Жизненная иллюзия, стр. 42-48.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Baudrillard's Vision of the Postmodern Society and the Hope for Human Action
Бодрийяр о постмодернистском обществе и надежде на действия человека

Gian Carla D. Agbisit
Джан Карла Д. Агбисит

- 21.) Жан Бодрийяр, «Симулякры», (Нью-Йорк: Semiotext(e), 1983), стр. 25.
- 22.) Витальная иллюзия, стр. 66.
- 23.) Витальная иллюзия, стр. 5.
- 24.) Витальная иллюзия, стр. 7.
- 25.) См. Вальтер Беньямин, «Произведение искусства в эпоху механического воспроизведения», Иллюминация, изд. Hannah Arendt, (New York: Schocken, 1968).
- 26.) См. Теодор Адорно, «Общество», «Эстетическая теория», пер. Роберта Халлот-Кентора, (Лондон: Continuum, 2004), стр. 295-338.
- 27.) См. Герберт Маркузе, «Паралич критики: общество без оппозиции», «Одномерный человек» <http://www.marxists.org/reference/archive/marxuse/works/one-dimensional-man/intoduction.htm>.
- 28.) См. Жиль Делёз и Феликс Гваттари, «Становиться интенсивным, становиться животным, становиться неосязаемым», «Тысяча плато», пер. Брайана Массуми (Миннеаполис: Университет Миннесоты, 1993).
- 29.) Стивен Бест и Дуглас Келлнер, «Постмодернистская теория: критические исследования» (Лондон: Макмиллан, 1991), стр. 140.
- 30.) Крис Роджек и Брайан Тернер (ред.), «Введение: сожалеем ли мы о Бодрийяре?» в «Забыть Бодрийяра?» (Лондон: Routledge, 1993), xi.
- 31.) См. Кристофер Норрис, «Затерянные в сумасшедшем доме: Бодрийяр и политика постмодернизма», «Текстовая практика», том 3, № 3 (1989), стр. 360–387.
- 32.) Крис Роджек, «Бодрийяр и политика», «Забыть Бодрийяра?» под ред. Криса Роджека и Брайана Тернера, (Лондон: Routledge, 1993), стр. 109.
- 33.) Витальная иллюзия, стр. 68.
- 34.) Рожек, стр.110.
- 35.) Жан Бодрийяр, «Забудьте о Бодрийяре: интервью с Сильвером Лотрингеном», (Нью-Йорк: Semiotext(e), 1987), стр. 84.
- 36.) Келлнер, стр.153.
- 37.) Забудьте о Бодрийяре: интервью, стр. 124, 131-133.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory

Matthew McManus
graduated in 2016 with a PhD in Socio-Legal Studies from
York University in Toronto, Canada.

ABSTRACT.

"The sense of the world must lie outside the world. In the world, everything is as it is, and everything happens as it does happen: in it no value does exist-and if it did exist it would have no value. If there is any value that does have value, it must lie outside the whole sphere of what happens and is the case. For all that happens and is the case is accidental.

What makes it non accidental cannot lie within the world because if it did it would be accidental. It must lie outside the world." - Ludwig Wittgenstein, Prop 6.41.

KEYWORDS:

Democratic Theory, Metaphysics, Modernity, Time, Technology, Descartes, Habermas, Heidegger, Hegel, Kant, Kierkegaard, John Stuart, Mill, Spinoza

Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Мэтью Макманус
в 2016 году получил степень доктора философии в области социально-правовых
исследований в Йоркском университете в Торонто, Канада.

Аннотация.

«Смысл мира должен лежать вне мира. В мире всё так, как есть, и всё происходит так, как происходит: в нём нет никакой ценности, а если бы она и была, то не имела бы ценности. Если и есть какая-то ценность, то она должна лежать вне всей сферы того, что происходит и имеет место. Ибо всё, что происходит и имеет место, случайно.

То, что делает его неслучайным, не может находиться внутри мира, потому что если бы это было так, то это было бы случайно. Это должно находиться вне мира. — Людвиг Витгенштейн, утверждение 6.41.

Ключевые слова: Демократическая теория, Метафизика, Современность, Время, Технология, Декарт, Хабермас, Хайдеггер, Гегель, Кант, Кьеркегор, Джон Стюарт, Милль, Спиноза



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии ФГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Несколько мрачный комментарий Витгенштейна об этике отражает фундаментальную проблему, с которой сталкивается современная этическая теория. Этики до сих пор сталкиваются с традиционными вопросами, которые мучили их со времён античности. Что значит действовать и действовать хорошо? Как мы определяем, какие действия являются нравственными, а какие выходят за рамки этой сферы? И как мы определяем приоритетность всех этих вопросов?

Эти и многие другие вопросы являются предметом философских исследований, ответы на которые имеют огромное значение. Однако в современном философском контексте, который характеризуется снижением религиозности и даже веры в рациональность, они оторваны от контекста, в котором развивались, и ищут фундамент, которого нет. В то же время наблюдается парадоксальное возрождение интереса к универсализму в контексте международного права и дискурса о правах человека, которым на данный момент не хватает прочного философского фундамента.

К сожалению, многие из этих движений в лучшем случае апеллируют лишь к практическим аргументам, а в худшем — к абстрактным призывам к реализации человеческого достоинства. Тем не менее, многие из этих представлений, например, о врождённом достоинстве человека, обладают интуитивной силой, от которой нелегко отказаться. В отсутствие уверенности в таких интуитивных догадках может быть полезно сначала задаться вопросом: какова динамика власти и системы знаний в нашем современном мире и как они соотносятся с концепциями морали в целом?

Моя цель в этой работе — в общих чертах наметить идею метода, который позволит как

оценить эту динамику, так и, в конечном счёте, выйти за её пределы, чтобы обеспечить философскую основу для тех привлекательных, на мой взгляд, моральных понятий. По необходимости это означало, что я начал с анализа и критики современности и её нормативного содержания. Хотя это вряд ли можно назвать новой идеей, я попытался внести свой вклад в дискурс современности, как её характеризует Хабермас, предложив переосмыслить темпоральность и пересмотреть связь времени с языком, чтобы лучше понять природу систем знаний в их взаимопроникновении и рассредоточении.

Вдохновляясь идеями таких мыслителей, как Мартин Хайдеггер и Дэвид Бом, я утверждаю, что концепция развития в рамках систем знаний, которые я называю парадигмами, будет лучше понята, если мы примем более широкую, органическую концепцию времени, которая больше похожа на самозакрывающуюся систему, чем на ньютоновский поезд. Я называю эту концепцию «экстатической» в духе Хайдеггера.¹ В рамках парадигм представление о цели или конечной точке может сильно влиять на формирование и развитие самой парадигмы.

Одним из ярких философских примеров является то, что идеальные теории государства в коммунистической теории считались не просто целью, к которой нужно стремиться, но неизбежной конечной точкой диалектики истории. Менее эзотерическим современным примером может служить то, как современная физика стремится соответствовать требованиям единой теории поля, или Теории всего, как её называет Стивен Хокинг, где все компоненты, составляющие эту теорию, известны заранее.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Это представление об экстатическом времени, в котором будущие требования к парадигмам оказывают такое же влияние на их развитие, как и правила, установленные в прошлом, аналогично тому, как нанотехнологические системы диктуют необходимые изменения из условного будущего в прошлые информационные структуры.

Эта предпосылка несколько изменила бы наши представления о знании и методах его понимания. В частности, я покажу, что эти парадигмы мышления недостаточно рефлексивны, что имеет серьёзные последствия для понимания мира и, в конечном счёте, для воздействия на него.

Изучение языка — ключ к пониманию этих последствий, поскольку язык одновременно представляет и поддерживает определённые понятия и внутренние правила парадигмы.

В результате того, что парадигмы являются замкнутыми во времени и поддерживаются с помощью языка, современные моральные представления остаются без адекватной философской основы и развиваются в основном в теоретической абстракции. К сожалению, временная замкнутость этих систем означает, что даже генеалогические или деконструктивистские методы не могут гарантировать то, что я считаю достаточной степенью внутренней рефлексии, чтобы установить правильную отправную точку для разработки и определения приоритетности этических принципов.

Большинство критических методов не могут предложить надёжную альтернативу инструментальной рациональности, которую мы связываем со многими системами знаний, не вступая в противоречие с собой или не впадая в необдуманную субъективность. Таким образом, хотя многие критические теории, такие как теории Фуко, Куна и удивительно забавного Жижека, чрезвычайно полезны для диагностики того, что можно назвать духовными не-

дугами современности и знания, лишь немногие из них предлагают действенное или последовательное противоядие. Я чувствую, что это особенно верно в отношении постмодернистской критики традиционно понимаемого разума, что несколько иронично, учитывая, что большую часть этой работы можно охарактеризовать именно как такую критику.

Однако я соглашусь с Хабермасом в том, что сегодня миру может быть нужно не меньше, а скорее больше разума — при условии, что сам разум будет переосмыслен. Критиковать систему знаний — значит не утверждать, что знание само по себе является злом, а лишь говорить о том, что то, что составляло знание до сих пор, было недостаточно реализовано.

Разум должен быть чувствителен к собственным ограничениям, если он хочет преодолеть то, что Кьеркегор справедливо назвал химерическим удвоением, при котором вывод может быть подтверждён только путём возвращения к неподтверждённым основополагающим правилам и конечным точкам, с которых формально начиналась или к которым развивалась цепочка рассуждений. Современные теоретические примеры краха амбиций разума можно увидеть в теоремах Курта Гёделя о неполноте и тезисе Куайна — Дюгема.² Что ещё более важно, эта сложность особенно характерна для этических систем и вопросов их обоснованности.

Я попытался создать отправную точку для такой этической системы, в общих чертах описав то, что я называю принципом аутентичности. Этот принцип должен служить ориентиром для нашей этической патологии, которая, по крайней мере на начальном этапе, не имеет содержания и не привязана ко времени. Это позволяет избежать проблемы предварительного обоснования, которую Кьеркегор подробно описал. Мы можем увидеть эту



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

трудность во многих выдающихся работах по этической теории, чьи гипотетические ограничения не позволяют им искать метафизические или метаэтические обоснования для своих постулатов. Принцип аутентичности стал бы отправной точкой в моральной психологии и предполагал бы, что люди должны начинать с метауровня концептуализации, ориентируясь на вопросы онтологии и природы объективизации.

Однако это не должно происходить в изоляции. Скорее, я, вслед за Хабермасом, предполагаю, что коммуникативная рациональность в рамках идеального речевого сообщества с большей вероятностью позволит реализовать этот проект аутентичным образом. Поскольку это происходит в сообществе, это также позволит избежать опасений, связанных с либеральной этикой, согласно которым индивидуализация и отход от коллективных мировоззрений приводят к отчуждению и дезориентации. Цель коммуникативной рациональности, как предполагал сам Хабермас, состоит в том, чтобы связать индивидуализацию и понимание посредством диалога с процессом социализации. В заключение я выдвину более амбициозную гипотезу о некоторых гипотетических особенностях политического общества, которые могли бы быть выведены из принципа аутентичности. В этом я буду опираться в первую очередь на противопоставление. Я кратко рассмотрю политическую теорию Джона Ролза, которая очень хорошо подходит для решения проблем, стоящих перед современным обществом, и изучу, как аутентичное политическое сообщество могло бы включить в себя некоторые особенности теории Ролза, например, его два принципа, по другим причинам, нежели те, что он приводит, и с другими институциональными выводами.

Как и Хабермас, я надеюсь показать, как подлинное политическое сообщество может

достичь гармонии между когнитивным миром и институциональной системой граждан, вовлекая их в эпистемологический плюрализм и сокращая его глубину посредством онтологически ориентированного межсубъективного диалога. Я считаю, что как только это будет достигнуто, достижение консенсуса по важным вопросам морали и справедливости станет более возможным.

Полноценный принцип аутентичности объединил бы эти разрозненные направления моральной теории в единую систему, в которой недостатки каждого из них были бы смягчены и гармонизированы в рамках теоретической целостности. Хотя эта работа по необходимости не достигает столь амбициозной цели, представленная здесь гипотеза формирует основу для дальнейшего теоретического развития в этом направлении.

Обзор

Когда мир существует для нас не как бытие, а как объект — как объективная реальность, — это парадоксальным образом одновременно и оценивает, и обесценивает мир. Это метод познания, при котором ценность приписывается миру посредством того, что Гегель назвал бы проявлением воли, Ницше — «приписыванием ценности», а Хайдеггер — «ознаменованием». Мир оценивается, а затем ему придается поддающаяся количественному измерению, унифицированная структура, необходимая для утилитарных целей концептуализации и манипулирования.

Это интеллектуальная оценка, даже объективная оценка (в гегелевском феноменологическом смысле), но это предписанная оценка, а не самооценочность. Действительно, ценность как таковая не может быть объективирована в аналитическом смысле, как признаёт даже Поппер. Сами по себе ценности не становятся очевидными, не могут стать очевид-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

ными для нас, кроме как через нас, что имеет серьёзные последствия для создания любого этического кодекса. Это относится и к позитивным кодексам с универалистскими намерениями, таким как Всеобщая декларация прав человека.

На данном этапе мы не можем сказать, что ценность существует в мире как факт, особенно когда мы всё ещё находимся на том, что Хайдеггер назвал бы путём к мышлению, а также путём к подлинности. Ценность есть и остаётся трансцендентной. Когда человеческое понятие, породившее всё, что до сих пор было высшим, оказывается непознаваемым и недоступным для всех общепринятых методов мышления, включая традиционный разум, мы сталкиваемся с кризисом. Ценность в государственной политике и в политической сфере в настоящее время часто и механически определяется с помощью процесса количественного утилитарного расчёта.

Однако, если мы зайдем ещё дальше, то увидим, что это подразумевает исключение самого человека из числа тех, кому приписывается ценность. Человек возвышается до уровня верховного арбитра ценности, хотя, как ни парадоксально, у него может не быть ценности, которую он приписывает себе. Ценность человека не может быть познана, как и любая другая.

Это едва ли можно назвать новым выводом. Начиная с Платона, западная мысль, не принижая человека, предполагала, что он является частью более высокой цели, чем та, которую сегодня мог бы предложить любой кодекс прав человека. Эта цель не могла быть оценена или достигнута с помощью обычной оценки объектов в повседневной мысли. Идеализм Платона, христианство и даже абсолютный пантеизм Спинозы — всё это в тот или иной момент западной мысли было попытками поставить трансцендентное выше

человека как конечного источника ценности. Именно из этого трансцендентного источника мы, конечно, черпаем свою ценность.

Но с Бэконом возникла альтернативная парадигма, в которой человек рассматривался как источник ценности. Этот сдвиг знаменует собой начало того, что Хайдеггер назвал бы «инструментализацией» человека, природы и бытия как «стоячего запаса». Мир стал восприниматься по-новому, как состоящий из чисто материальных единиц. Каждую из них можно было преобразовать, потому что каждая единица была категориально отделена от остального мира, являясь познаваемой сущностью сама по себе.

Этот антропоцентризм изменил ход западного мышления, особенно когда он стал сочетаться с появлением новых научных парадигм, таких как ньютоновская физика и дальтонианская химия (как показано в книге Томаса Куна «Структура научных революций»). Отделение «материального» от «духовного», «низшего» от «высшего», «трансцендентного» от «счастья» стало отличительной чертой современной эпохи и современного мышления. Однако верно и то, что если это отделение продолжится или ускорится, то современное мышление рискует ещё больше отдалиться от подлинного мышления.

Но современное мышление нельзя охарактеризовать просто как прогрессивное и находящееся под нашим строгим контролем. Скорее, парадигма современного мышления с его систематизацией и установлением искусственных ценностей проявляется как власть в повседневной жизни и дискурсе, власть, которая препятствует широкому толкованию как эпистемологических, так и моральных вопросов из-за своих структурных ограничений. Современное мышление совершенствуется. Оно обрабатывается, дорабатывается и направляется знаниями/властью таким образом, чтобы



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory
Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Matthew McManus
Мэтью Макманус

каждый человек мог получить свою долю познания.

Мышление воспринимается как нечто само собой разумеющееся, как поддающийся совершенствованию метод. Достаточно взглянуть на то, как модель «рационального субъекта» применяется в государственной политике; эта модель во многом отражает оценку Чикагской школы, согласно которой все решаемые проблемы в конечном счёте являются экономическими и, следовательно, могут быть решены только путём количественного анализа и оценки сравнительных затрат и выгод. Все остальные проблемы могут быть только спорными. Мышление, как и знания и ценности, стало инструментальным. То, что когда-то было всеобъемлющим и откровенным, превратилось во что-то всё более целенаправленное и самопрезентативное, искусственно оживлённое.

Из-за этого сегодня трудно даже творчески мыслить об обществе — понимать, как общество влияет на сознание как знание/власть. Общество может быть охарактеризовано тысячей разных способов тысячей разных мыслителей, но мы не можем постичь его как органичное целое и в его меняющихся речевых формах, если продолжаем думать о нём в соответствии с мышлением прошлого, которое изначально определило наше местоположение. Общество существует не только как нечто «настоящее» во временном смысле. Это узкое представление о нём. Оно существует не только как физическая или локальная структура норм и ценностей на сегодняшний день, от которой мы можем освободиться по собственному желанию или просто силой воли. Несомненно, оно существует через нас и вместе с нами; на самом деле социальное — одна из величайших реальностей, в которой мы живём. Но это не значит, что общество — это не-

что, существующее в «настоящем» в том смысле, в каком мы линейно понимаем время.

Мы склонны воспринимать мир как пространственно-временную сетку, в которой категория пространства имеет равный приоритет с категорией времени. По иронии судьбы, традиционное разделение этих категорий на пространство и время, лучше всего сформулированное Кантом, не соответствует тому, как большинство людей воспринимают мир на практике. Человек мыслит себя в будущем как своего рода растяжение — проекцию себя в будущее. Но это возможно только по отношению к «где». Человек проецирует себя в будущее в пространстве/времени, предвосхищая свою реальность в последовательности «здесь», что требует единства обоих. Но важно отметить, что пространственно-временная сетка по-прежнему мыслится линейно как проекция из изначальной точки. В этом смысле, даже будучи объединённым с пространством, пространство/время по-прежнему остаётся аристотелевским по своей сути. Именно такое понимание времени затрудняет восприятие общества как чего-то очень реального, но не обязательно «настоящего».

Общество — это сеть, которая выходит за рамки линейной модели времени, где есть «сейчас», и даже за рамки современной единой концепции «здесь». Оно трансцендентно, сохраняется в основном благодаря языку как тому, что находится в бессознательном состоянии внутри нас, но развивается органично в соответствии с неизбежными предпосылками, которые оно создаёт для будущего, определяемого как его собственной историей, так и конечными целями. Чтобы понять общество, время нужно рассматривать экстатически, как слияние моментов и истории в единую точку, где прошлое неизбежно проявляется в настоящем по направлению к будущему, направляемое двунаправленными телеология-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

ми. Рассматриваемые «в настоящем» сети мысли, «дух» сообщества (по словам Гегеля), проявляются как сила, в первую очередь как знание/сила и посредством них. Общество — это менталитет, чьи ценности — научные и другие — передаются нам, кристаллизуются, разделяются и поддерживаются языком и, в более широком смысле, дискурсивными структурами.

Язык — это не посредническая сфера, которая объединяет субъект с объектом для создания тезиса, как это представлял себе Гумбольдт. Язык во многих смыслах является творцом как субъекта, так и объекта. Человек обращается к языку не потому, что он «я», а потому, что он хочет стать «я». Он хочет найти способ превратить себя как личность в «я», установив идентичность и набор ценностей, которые он может сформулировать для себя и других. Наше представление об «объективном мире», состоящем из позитивных фактов, которые можно проверить эмпирически, в немалой степени формируется этой деятельностью человека и языка. Ценности, которые находит человек, не являются его собственными, а скорее, поскольку язык воспринимается как набор терминов, а не как нечто, над чем нужно тщательно размышлять, они являются результатом парадигм мышления, или, по словам Фуко, «речевых образований», которые практически неизбежны.

Это формирование человека с помощью языка не является медитативным. Мы формируемся в немалой степени в соответствии с оценочными суждениями, заложенными в самих словах, которые мы используем, таких как «рациональный» или «природа». Язык — это разновидность власти, и в рамках этого эссе власть — это проявление социальных структур знаний, сохранившихся в трансцендентном бессознательном, «духе» нашего сообщества. Всё это — язык, власть, общество и зна-

ния — должно рассматриваться в их идеализированном единстве и практических категориальных различиях — то, что Фуко назвал бы «речевыми сферами» в рамках более широких дискурсивных образований. Язык не имеет реального смысла (за исключением, возможно, выражения абсолютов). Предложение имеет «смысл» только в контексте любого другого предложения, необходимого для выражения того, что было утрачено при присвоении Бытия конкретными словами. Предложения являются межкатегориальными. Возможно, мы не осознаём этого, когда говорим, но это подразумевается в каждой языковой игре, в которую мы вступаем и которая «имеет смысл» для нас как для субъектов, знающих правила.

Точно так же, если вернуться к первоначальному аргументу, ценности могут быть циклическими. Ценностное позиционирование, при всей его искусственности, не может быть понято без отсылки к другим ценностям, которые были позиционированы. Предложения бессмысленны, как и права. Они являются усовершенствованием нас самих в соответствии с ценностями, подразумеваемыми в словах, — ценностями, которые мы можем ассоциировать с собой по собственному выбору и которые направляют и формируют наше мышление. Эти ценности действительно трансцендентны — они существуют в экзистенциальной, но эволюционной сфере, и поэтому в какой-то степени неразделимы, поскольку никогда не понимаются в «настоящем» иначе, как в качестве знания/силы. Чтобы преодолеть это, важно, чтобы мы лучше понимали «сущность» власти, осознавая взаимосвязь между временем и языком, поскольку власть, проявляющаяся в «настоящем», которое мы воспринимаем, — это зацепка, за которую мы можем ухватиться и подняться, чтобы понять,



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory
Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Matthew McManus
Мэтью Макманус

кто мы и как мы пришли к своему положению. И, конечно, как мы можем стать лучше.

Сила — это то, что заставляет нас совершенствоваться. Возможно, настанет время, когда парадигма технологического мышления побудит нас совершенствоваться, отказываясь от своей человечности. Такие документы, как Всеобщая декларация прав человека, и изложенные в них моральные принципы могут быть интерпретированы в соответствии с рамками, которые не допускают различий — не допускают содержательного обсуждения. Наш язык, наше понимание ценностей, наше представление о себе не как о «я», а просто как о единицах, обладающих правами лишь в силу благоразумия, будут недостаточны для нового мира, в котором глобализация открывает безграничные возможности и таит в себе опасности. Даже на национальном уровне правительство Харпера, выбирая в качестве мишени микрогруппы в обществе, придерживается механической стратегии искусственной гетерогенности.

Она рассматривает демократический процесс не как диалог, а как метод обработки данных, при котором каждой группе выделяется доля государственных забот и предлагается голосовать за свою партию. Несмотря на то, что такая парадигма претендует на уважение различий, она рассматривает различия не как вопрос «самобытности» и достоинства, а как холодные расчёты механизма, который не хочет ничего, кроме поддержания своих процессов. Эта точка зрения, которая распространяется по всему миру, не только подрывает основы «самосознания» и достоинства, на которых базируются права человека, но и препятствует формированию более широкой и инклюзивной метаэтики, ограничивая способность каждого человека проявлять себя как личность.

Обработка самих себя, которая происходит сегодня, чисто материальный эгоизм ослабляют представление о «я», обсуждаемое христианами и экзистенциальными мыслителями, а также некоторыми современными теоретиками коммуникации. Люди эгоистичны, но в чисто усреднённом смысле. Власть, которая в настоящем проявляет себя как социальное, препятствует переходу индивида в «я». Наш эгоизм порождается тем, что не является нами самими, — неопределёнными причинно-следственными связями, возникающими из-за различных, но взаимосвязанных парадигм, которые проявляются в нас через наш технический образ мышления. Это мышление, которое превращает достоинство в нечто обыденное, но при этом часто отказывает другим в этом. Нам ещё предстоит осознать, что быть собой, быть «собой» — это зачастую самое далёкое от того, чтобы получить желаемое в непосредственном смысле.

Снижение уровня религиозности и связанное с этим ослабление метаэтики и метанарративов затрудняют создание универсального кодекса прав человека. Однако международное право и универсализм, сформулированные и по-разному определяемые такими мыслителями, как Кант, Хабермас, Джастис Джексон и Чарльз Тейлор, в сочетании с экзистенциальным переосмыслением человека, основанным на работах Кьеркегора и Хайдеггера, и связью человека с бытием мира, могут привести к новому пониманию прав, основанному на изменённой когнитивной структуре.

Международное право, из-за того, что Хабермас называет его имплицитным «универсализмом», отражает иной образ мышления, который может предложить выход из современной парадигмы. Но структурных изменений недостаточно для реальных перемен — вместо этого необходимо изменить образ нашего мышления. Для этого человек должен пере-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

осмыслить время и общество как нечто, что не просто навязывается в «настоящем», но может быть постигнуто и рассмотрено в своей трансцендентальной целостности. С точки зрения экстаза, знание можно рассматривать и отличать от мышления. Мышление должно рассматриваться парадоксально: мышление нельзя познать без ответа на вопрос о бытии, но вопрос о бытии нельзя познать без ответа на вопрос о материи и реальности мышления.

Нужен не ответ на вопрос о правильном образе мышления, а правильный образ мышления. Этот парадокс представляет собой важное обобщение философии Хайдеггера, особенно если объединить его ранние работы с более поздними, написанными после так называемого «поворота». Но что ещё важнее, этот парадокс даёт эпистемологическую возможность взглянуть на мышление по-новому, начать процесс свободного анализа и дискуссий как «я». Технические различия между дисциплинами, основанными на веберовской модели, — между наукой, этикой и эстетикой — могут быть упразднены или, по крайней мере, пересмотрены, поскольку они интерпретируются как антиномичные.

Социальное экстазно, и его можно рассматривать только в целом и как единое целое, и поэтому только самоотражающееся «я» может достоверно формулировать ценности. Это коммуникативная и онтологическая основа принципа достоверности. С другой стороны, наше обычное мышление, основанное на пространстве/времени, на «здесь», по-прежнему способствует когнитивному проявлению социальных парадигм как власти, которая препятствует идеализированному свободному диалогу между «я». Вместо этого диалог может быть лишь спором между единицами.

Дело не в том, что такое мышление не имеет своего применения. Сказать обратное было бы грубостью. Но мы должны отказаться

от такого мышления, если хотим достичь более широкого, более универсального понимания прав и реальности. Прежде чем приступить к такой задаче, необходимо рассмотреть множество аспектов. Коммуникативное действие, описанное Хабермасом, — это один из способов, с помощью которого люди преодолевают не только этические, но и более широкие эпистемологические барьеры. Разрушение этих барьеров предполагает переосмысление времени и общества и, следовательно, должно повлечь за собой новый тип экзистенциального перехода для человека.

Принцип аутентичности является всеобъемлющим — это готовность людей, как только будут преодолены эпистемологические барьеры, вступить в диалог с человеком не только о человеке, но и о самом Бытии. Таким образом, этот диалог перестаёт быть просто гуманистическим и становится диалогом с природой мира, в котором человек не растворяется, а развивает более широкое и аутентичное понимание своей реальности.

В идеале это позволит провести широкую дискуссию о правах человека, в ходе которой люди смогут выйти из сложившейся ситуации и обрести новый тип достоинства как «я». Более того, готовность участвовать в диалоге о Бытии позволит творчески и широко интерпретировать отношение человека к своему миру, а также ответственность и взаимосвязанность, которые характеризуют его, когда он не определяется просто как атомистический «стоячий резерв».

1. Переход к современному мышлению: от Сократа, Платона, Аристотеля, Августина до Гоббса

«Разве создание справедливости не является установлением естественного порядка и управления одного другим в частях души, а создание несправедливости — установлением



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

положения вещей, противоречащего естественному порядку?»³

В монументальном труде «Государство» Сократа прямо спрашивают, что такое справедливость сама по себе. Несмотря на более чем 2000 лет размышлений с тех пор, западная мысль до сих пор не пришла к единому мнению по этому вопросу. Действительно, перед лицом бесконечного множества конкурирующих этических систем ответ для обывателя должен казаться более неоднозначным, чем когда-либо прежде. Не стал ли этот вопрос утомительным, предметом лишь для размышлений и абстракций? Как говорит не кто иной, как Юм, в то время как каждый волен обсуждать реальность справедливости в той мере, в какой это возможно, только глупец не ставит себя ни перед какими моральными ограничениями.⁴ Какова же тогда цель попыток создать ещё одну моральную систему поверх уже существующих, рассматривая мораль, на существование которой прагматично надеется даже самый нигилистически настроенный человек, как науку, которая раскрывает свои тайны только со временем и в ходе истории?

Ответ кроется именно в том, что мы задаём этот вопрос. По иронии судьбы, современные этические теории должны выйти за рамки простых практических обоснований и обратиться к диалоговому, аутентичному методу, основанному на внутреннем размышлении и коммуникативных действиях. Это не значит, что мораль раскрывается со временем, но скорее, что она формируется и поддерживается не в чистой абстракции, а конкретно, через взаимодействие людей друг с другом. Для этого необходимо хотя бы в общих чертах изучить историческую основу моральных систем. Тем самым мы закладываем основу для более глубокой критики темпоральности и состояния духа в современную эпоху.

Этическая мысль на Западе берёт своё начало главным образом с Сократа, возможно, самого чистого философа в истории. Сократ часто отрицал, что обладает знанием о высшей силе, которая даровала бы ему моральное превосходство. Его мировоззрение было пронизано непреклонным скептицизмом и интроверсией. Моральная ценность его философии заключалась не в её содержании, а в методологии. В отличие от более поздних мыслителей, таких как Платон и Гегель, которые радикализировали рациональный диалектический метод, чтобы определить или обосновать грандиозные метафизические и метаэтические системы, концепция разума Сократа была в первую очередь негативной и редукционистской. Разум должен был использоваться для деконструкции утверждений об истине путём демонстрации системных противоречий и различий, а не для содействия росту и развитию предполагаемых форм и способов познания.

Если Сократ и внёс какой-то положительный вклад в философию, то это произошло благодаря его глубокому беспокойству по поводу последствий именно такого предубеждённого мышления. Он считал, что эпистемологические рамки познания, которые часто считаются правильными исключительно на основании веры или традиции, — это не просто безобидные фантазии заблуждающихся, а серьёзные моральные последствия. В, пожалуй, самом архетипичном диалоге Сократа, «Евтифрон», Сократ противостоит названному в честь него молодому человеку, который собирается обвинить своего отца в убийстве — преступлении, которое в Афинах каралось смертной казнью. Евтифрон — религиозный фанатик, и его беспокоит судьба его души, если он совершит то, что считает оскорблением богов, и оставит своего отца безнаказанным. Он приводит в пример Зевса, свергнувшего



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Хроноса, как образец поведения, которому он должен подражать.

Однако Сократ использует ироничную диалектику, чтобы показать Евтифрону абсурдность таких притязаний, и тем самым заставляет его субъективно задуматься о том иррациональном моральном пафосе, на который он до сих пор ориентировался в своей жизни. Это пример позиции, которую он позже более систематически изложит в «Апологии». Хотя Сократ на протяжении всего диалога выступал за использование разума, в диалогах Сократа разум понимается совсем не так, как в работах зрелого Платона. Вместо того, чтобы абстрагироваться от отдельного субъекта с целью объективировать себя и достичь всё более высоких уровней понимания, разум был направлен внутрь, как негативная сила, в которой абстракция растворялась, а субъективность обнажалась. В этом смысле единственным положительным проявлением разума была практика; благодаря диалектическому движению, в котором устранялась возможность, человек был вынужден признать необходимость самореализации в подлинной жизни, имманентно посвящённой стремлению к истине.

«Знайте же, что бог повелевает этим. И я полагаю, что до сих пор в городе не было для вас ничего более полезного, чем моё служение богу. Ибо я хожу повсюду и только и делаю, что убеждаю вас, и молодых, и старых, не заботиться о телах и деньгах прежде, чем ваша душа будет в наилучшем состоянии».⁵

Это стало отправной точкой для западной моральной мысли, поскольку Сократ рассуждает о важности морали как таковой для души, как наполненной пафосом деятельности. Эта мудрость постепенно систематизировалась на Западе, поскольку вещи, которые изначально были отделены от морали, например, накопление богатства, постепенно стали контек-

стуализироваться в рамках постоянно расширяющейся эпистемологической сферы интересов.

По иронии судьбы, именно величайший ученик Сократа, Платон, предпринял самый важный шаг в развитии западной метаэтики. Как и его учитель, он считал, что право — это деятельность, направленная на приведение души в соответствие с добродетелью, но резко критиковал имманентный субъективизм Сократа. В «Государстве» Платон выстраивает разум в иерархию понимания и реальности, которая может быть постигнута только с помощью философского мышления. Вместо того чтобы внутренне противостоять собственным предрассудкам, Платон возвёл мораль в ранг объективной точки зрения, естественного порядка и управления, от которых можно было отклоняться только в негативном смысле. В то время как Сократ рассматривал безнравственность негативно, как простую категорическую ошибку, Платон противопоставлял её позитивному порядку, к которому стремилось правильное мышление. Таким образом, мораль больше не была связана с личностью, за исключением того, что она была воплощением вечного морального закона.

"До тех пор, пока человек не сможет абстрагироваться и рационально определить идею добра, и пока он не сможет пройти сквозь перила всех возражений и не будет готов опровергнуть их, апеллируя не к мнению, а к абсолютной истине, никогда не колеблясь ни на одном этапе аргументации, — пока он не сможет сделать все это, вы бы сказали, что он не знает ни идеи добра, ни какого-либо другого добра; он воспринимает только тень, если вообще что-либо, что дается мнением, а не наукой, — мечтая и дремля в этой жизни, прежде чем он хорошо осознает здесь, он приходит в мир ниже, и получает свое последнее успокоение."⁶



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Всё, что сохранилось от сократовской традиции, — это обращение к аргументации посредством диалектики. Однако цель диалектики теперь не в том, чтобы подтверждать, а в том, чтобы размышлять. Платон явно стремился создать воображаемую республику, которая была бы максимально приближена к идеалу формального математического совершенства и внутренней гармонии. Из чисто человеческого блага добро превратилось в нечто за пределами человека, к чему он постоянно стремился. В этой республике философы были царями, потому что именно они лучше всего понимали идеальные формы вещей и, следовательно, лучше всего подходили для того, чтобы подчинять людей наиболее совершенному. Вот почему критики Платона, такие как Поппер, утверждают, что абсолютизм Платона привёл его к опасной и весьма сомнительной форме морального тоталитаризма.

Аристотеля, напротив, хвалят за то, что он смягчил крайности платонизма, вновь подчеркнув ценность эмпирического метода в абстрактных, естественных и гуманитарных науках. То, что Аристотель отвёл свой взор от небес, — это правда, о чём свидетельствует тот факт, что наука на протяжении веков ориентировалась на его открытия. Однако во многих случаях умеренность Аристотеля сильно преувеличена. Действительно, Аристотеля следует рассматривать не столько как человека, который низвёл философию на землю, сколько как мыслителя, который возвысил всю землю до уровня философии.

Платонизм, несмотря на все свои умозрительные амбиции, по-прежнему вызывал благоговение и восхищение, как и Сократ. Достаточно прочесть любой из поздних диалогов, таких как «Софист» или «Парменид», чтобы увидеть, как Платон постоянно критиковал свою собственную философию. Для Платона

истина была умозрительной, потому что она была слишком далека от большинства людей, чтобы они могли её оценить. В его философии присутствует определённая эпистемологическая осторожность — даже идея созерцательного философа-правителя, которая начинает исчезать у Аристотеля. Хотя философ должен стремиться к пониманию добра, оно остаётся чем-то, что нужно постоянно постигать, и в значительной степени абстрактным. Уточнение своей роли в рамках моральной системы было отдано в руки наиболее способных людей.

Эмпиризм и антропологизм Аристотеля ни в коем случае не означают, что он отвергает философию или умозрительное мышление. Утверждая в «Никомаховой этике» «Этике» и других работах, что к добру нужно стремиться, а не обязательно достигать его, он также начинает разрабатывать структурированный метод, основанный на золотом правиле, с помощью которого это можно определить для каждого человека с определённой точностью. Вместо того, чтобы просто утверждать превосходство философского знания над научным и, следовательно, качественное различие между ними, Аристотель стремился показать, какую роль философия может играть в объяснении и структурировании повседневной жизни. Таким образом, в аристотелизме чёткое различие между теоретическим и практическим знанием становится всё более размытым, а этический пафос, требуемый от человека, усиливается по мере того, как идеал совершенства всё больше контекстуализируется в рамках идеи телеологии.

Многие часто рассматривают Аристотеля с чисто утилитарной точки зрения, считая, что он провозглашал счастье целью всей человеческой деятельности. Это, несомненно, так, однако это следует рассматривать в контексте великой аристотелевской системы. Цель у



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Аристотеля не могла быть отделена от средств, потому что счастье означало интеграцию в тело человека и, следовательно, образ жизни, а не строгую цель. Вот почему Аристотель оказал такое огромное влияние на Гегеля, который обобщил идею Аристотеля о теле в рамках системы предполагаемого абсолютного понимания.

«Таким образом, мы можем заметить, что каждая добродетель или совершенство приводит в хорошее состояние то, в чём она проявляется, и делает так, чтобы работа, связанная с этим, выполнялась хорошо. Совершенство глаза делает хорошим и сам глаз, и его работу, потому что именно благодаря совершенству глаза мы хорошо видим. Точно так же совершенство лошади делает её хорошей как саму по себе, так и в том, что касается бега, перевозки всадника и ожидания атаки врага. Следовательно, если это верно в каждом случае, то добродетель человека также будет состоянием души, которое делает человека хорошим и позволяет ему хорошо выполнять свою работу.⁷

В этом смысле Аристотель также предвосхитил христианских мыслителей, которые объединили абсолютное благо Платона с индивидуализированной этической ориентацией Аристотеля. Тем самым они универсализировали этическое мышление, но сделали это, установив моральный стандарт, который был намного выше того, которого требовали Платон или Аристотель. Благодаря парадоксальной и, несомненно, прекрасной персонализации абсолюта во Христе идеал стал доступен всем людям, независимо от их интеллекта или происхождения. Но это также возвысило каждое человеческое существо до высочайшего этического приоритета. Как верно заметил Кьеркегор в своих «Дневниках» несколько столетий спустя, доступность христианства не

делает его проще или менее загадочным с интеллектуальной точки зрения.⁸

Самым влиятельным мыслителем в раннехристианском каноне, несомненно, является справедливо почитаемый святой Августин. Его собственная жизнь была образцом христианской миссии проповедовать истину всему миру, и он погиб, будучи епископом в Африке. "Исповедь" - его самая известная книга, и это правильно, поскольку это самое близкое из существующих произведений к полному изложению подлинной христианской жизни. Христианство нельзя объяснить или оправдать с помощью абстрактной или эмпирической рациональности, в чём и состояли ошибки Фомы Аквинского, Дунса Скота и других. В центре христианства был и остаётся неразрешимый парадокс Богочеловека и совершенно постижимая тайна агапэ: бесконечной и всепоглощающей любви Бога.

Когда предпринимается попытка объяснить это, центральная страсть, лежащая в основе христианской любви, исчезает. Августин косвенно понимал это, и именно поэтому он рассматривает христианство как, по сути, нравственную доктрину в рамках религиозного пафоса. Он подчёркивает метаэтическую важность свободной и самостоятельной личности в «О свободе воли» и других работах, но только для того, чтобы ограничить способность человека к нравственному самоотречению. С точки зрения телеологии, свободный и индивидуальный субъект был необходимым понятием, чтобы ориентировать человечество на возможность достижения божественности, на преодоление необходимости интеграции в рамках простых исторических обстоятельств. Теперь Христос должен был стать вечным историческим эталоном именно потому, что его совершенство выходило за рамки времени и места и было применимо в любое время и в любом месте.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

«С тех пор, как они были написаны, я признал, что во Христе есть совершенный человек, не только тело, но и чувствительная душа без разума, но настоящий человек, которого я предпочитаю другим не только как форму Истины, но и за некое великое превосходство человеческой природы и более совершенное участие в мудрости». 9

Таким образом, христианство во многих отношениях представляло собой как итог, так и эволюцию всех предшествовавших ему форм этического мышления. Оно сохранило патологический индивидуализм Сократа, приняв при этом как абсолютизм Платона, так и универсализм Аристотеля. Тем самым оно превратило философию в первую очередь в этику, поскольку любовь к мудрости больше не считалась обезличенной и нейтральной. Христианский Бог, в отличие от безличного перводвигателя или демона, был глубоко вовлечён в своё творение до такой степени, что смирился в акте чистой любви, чтобы сделать добро доступным для всех. Бог пожелал, чтобы душа каждого человека была направлена к нему как частице божественного плана, и отклонение от этого считалось грехом не только против собственной души, но и против естественного порядка Вселенной. Таким образом, в самом по себе грехе не было ничего положительного, он был лишь недостатком.

«Всякая природа, которая может стать менее доброй, является доброй, и всякая природа становится менее доброй, когда она испорчена. Ибо либо порча не причиняет ей вреда, и в этом случае она не испорчена, либо она действительно испорчена, и в этом случае порча причиняет ей вред. И если порча причиняет ей вред, она в некоторой степени уменьшает её доброту и, таким образом, делает её менее доброй. Если порча лишает её всякой доброты, то то, что остаётся, не может быть испорчено». Ибо коррупция не может причи-

нить больше вреда, поскольку не осталось ничего хорошего, что она могла бы отнять.¹⁰

Это не должно приводить нас к выводу, что Августин был детерминистом, который считал, что зло никогда не может возникнуть. На самом деле христианство предъявляло к человеку гораздо более высокие моральные требования, чем Платон или Аристотель, чья этика была ограничена эпистемологическими рамками. Даже абсолютизм Платона в «Государстве» был эволюционным; он должен был быть определён конкретным образом царями-философами посредством целенаправленного и вечного использования разума. Очеловечивая божественное и делая его понятным, христиане теперь могли полностью посвятить себя добру. Действительно, считалось, что каждый христианин несёт ответственность не только за своё спасение; поскольку Христос был всеобщим спасителем, христиане должны были распространять его послание о спасении по всему миру. В отличие от царя-философа или добродетельного человека в Древней Греции, которые обладали выдающимися моральными качествами благодаря своему уму и другим врождённым качествам, ни один человек в христианском мире не обладал смягчающими или отрицательными качествами, которые позволяли бы ему отказаться от моральной ответственности.

Этот индивидуалистический взгляд, как ни парадоксально, стал, возможно, самым важным шагом в становлении метафизического либертарианства, которое в конечном итоге превратилось в современный либерализм, так сильно подорвавший христианство. Согласно этому мировоззрению, каждый человек должен был стремиться к добру не только созерцая Божественное, но и совершая наполненные пафосом поступки. Любовь к мудрости стала любовью к Христу, а самой искренней формой любви было подражание Христу. По



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

мере развития христианства, особенно в августиновском католицизме, оно превратилось в крайне мирское богословие. Это стало ещё более очевидным после Реформации и развития того, что Макс Вебер назвал протестантской трудовой этикой, основанной на идее «призвания». Протестантская трудовая этика превратила мораль в материалистическое/индивидуалистическое призвание. Харбермас характеризует её в первом томе «Теории коммуникативного действия» следующим образом:

«...Успех в своём призвании — это связь с искупительной судьбой человека таким образом, что труд в своём призвании в целом наполнен этическим смыслом и драматизирован. Это нравственное закрепление сферы целенаправленно-рационального испытания в призвании — сферы, освобождённой от традиционной морали, — связано с особенностью протестантской этики, на которую лишь косвенно указывается в приведённой выше цитате, а именно с ограничением этики убеждённости, воплощённой в религии спасения, через партикуляризм благодати, что исключает католическое сосуществование монашеского благочестия, этики священников и мирян в пользу элитарного разделения между религиозностью виртуозов и масс. 11

Мораль, зародившаяся у Сократа в форме скептицизма, превратилась в целенаправленную рациональность. Однако целенаправленная рациональность была ограничена; право стало контекстно-зависимым, а не универсальным абсолютным моральным кодексом. Добро теперь зависело от овеществления мира, конкретного для каждого человека, и возможностей, которые он в нём использовал.

В этом контексте практического разума концептуальное разграничение между средствами и целями становилось всё более чётким, в то время как парадоксальным образом

трансцендентальные обоснования ценности целей становились всё более размытыми. И в соответствии с этим уменьшающимся пониманием природы наших ценностей снижалась и возможность достижения их целей во временном поле. По мере того, как идеалы милосердия и добродетели начали дополняться «призванием», Божья воля всё меньше и меньше представляла собой синтез практического и трансцендентного разума в форме этического пафоса и всё больше и больше становилась рациональностью, которая была почти полностью функционалистской. Божья воля заключалась в том, чтобы человек выполнял свою функцию в рамках установленного порядка или сообщества, а его одобрение выражалось в успехе, которого человек достигал в этой жизни.

Когда мыслители эпохи Просвещения наконец сделали неизбежный шаг и подошли к идее Бога со скептической точки зрения, революционные последствия не проявились сразу. Это произошло потому, что в ходе эволюционного процесса уже были заложены основы де-духовной, чисто временной концепции функциональной, позитивистской этики, сформулированной примитивно и осторожно Гоббсом, а затем Локком.

Мышление превратилось в современную мысль, но в ней сохранились элементы того, что было раньше.¹² Даже Гоббс, который диаметрально противопоставлял своё мышление мышлению Аристотеля, во многом придерживался взглядов античного философа. Его психология жизни как динамичной и потребляющей во многом обязана идее телеса. Однако он радикально изменил направление будущей этики и метаэтики, исключив идею телеса как диалектики между материей и божественной идеей. Подойдя к своему предмету с эмпирической точки зрения, Гоббс представил эту диалектику как полностью матери-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

альную, которая проявляется в смертельной борьбе за ограниченные ресурсы.

«И поэтому человек, у которого нет сильной страсти ни к чему из этого, но который, как говорят люди, безразличен, может быть настолько хорошим человеком, что не будет никого обижать, но у него не может быть ни сильной страсти, ни здравого смысла. Ибо мысли подобны разведчикам и шпионам, которые бродят повсюду и находят путь к желаемым вещам, и от них зависит вся устойчивость и быстрота движения разума. Ибо, как отсутствие желаний — это смерть, так и слабые страсти — это скука, а безразличие ко всему — головокружение и рассеянность, а более сильные и пылкие страсти, чем обычно бывает у других, — это то, что люди называют безумием.¹³

Ответ Гоббса на это потенциальное последствие известен: он адаптировал зарождающийся функционализм протестантских мыслителей и заменил абсолютную цель двухпалатным государством, в котором благом является реализация индивидуального благополучия посредством интеграции в мощную государственную систему. Во главе государства стоял суверен — смертный Бог, — который правил бы позитивным правом, по которому после принятия решения не допускалось бы серьёзных споров. В отличие от непостижимого Бога или Добра, которые обладали карательной силой только в какой-то возможной последующей жизни, Суверен обладал юридически узаконенной монополией на применение силы в пределах своей территории — и чаще всего был готов и даже рад её использовать.

«Поэтому, прежде чем могут появиться понятия «справедливый» и «несправедливый», должна существовать некая принудительная сила, которая будет принуждать людей к исполнению их обязательств, угрожая наказани-

ем, более суровым, чем та выгода, которую они ожидают от нарушения своих обязательств, и обеспечивать соблюдение тех прав, которые люди приобретают по взаимному договору в качестве компенсации за отказ от всеобщего права. До создания государства такой силы не было». И это также следует из общепринятого определения справедливости в школах, поскольку они говорят, что справедливость — это постоянное стремление дать каждому человеку то, что ему принадлежит. И поэтому там, где нет собственности, то есть нет права собственности, нет и несправедливости; а там, где нет принудительной власти, то есть нет государства, нет и права собственности, поскольку все люди имеют право на всё: следовательно, там, где нет государства, нет и несправедливости.¹⁴

Современный либеральный образ мышления во многом обязан этой трансформации, а систематический характер этой теории помог сохранить либерализм как интеллектуально обоснованную теорию на протяжении веков. Однако грубая историография, применяемая здесь для отслеживания эволюции современного мышления, едва ли достаточна для того, чтобы сказать, что это такое. Мы ещё не достигли того уровня, на котором можно говорить о бытии мышления, потому что мы всё ещё рассматриваем только абстрактное содержание мышления. История, рассматриваемая как простая последовательность событий, может мало помочь в объяснении природы мышления. Это верно даже тогда, когда мы смотрим на историю мысли.

Чтобы быть полезной, анализируемая здесь история должна пониматься в духовном смысле — в своём динамичном проявлении как знание/власть. Мышление никогда не является просто абстрактным побочным продуктом эпохи, содержащимся в архаичных и новых текстах, но остаётся постоянным и живым



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



в своих преобразованиях внутри себя. Чтобы понять, как это происходит, мы теперь переходим от предварительного исторического изложения к обзору теории современного сознания.

2: Время от Времени до Экстатического Времени 15

2.1 Исторический обзор

Многие философы, особенно те, кто занимается политикой и этикой, часто отходят от вопроса о времени.¹⁶ Это не значит, что они не рассматривают его по-своему. Манеры, в которых рассматривается время, можно охарактеризовать по-разному: как историю, как прогресс, как детерминизм, как освобождение, как категоричность и диалектику. Однако вопрос о природе времени, его сущности вне нашего исторического понимания, был отдан на откуп спекуляциям и, возможно, теоретической физике. Теоретическая физика в прошлом веке разработала концепцию времени, объединённого с пространством в единое пространство-время. Эта концепция радикально отличается от ньютоновской модели, оказавшей такое влияние на мыслителей от Юма до Канта.

И всё же последствия этой переоценки ещё не в полной мере ощущаются в философии, в немалой степени потому, что методология и математические объяснения в физике развились до такой степени, что сложность её языка и моделей требует как обширной подготовки, так и большого творческого потенциала. Тем не менее, несомненно, странно, что эта переоценка оказала такое незначительное влияние, поскольку ньютоновская концепция времени, во многом основанная на концепции Аристотеля, оказала огромное влияние на философию во всех её дисциплинах. Отказ от этой модели в науке не привёл к последующему краху тех философских моделей, кото-

рые сознательно или неосознанно строятся на этом фундаменте или вокруг него.

Во многом это можно объяснить чувствительностью ньютоновской идеи о том, что Вселенная существует в одной и той же временной сфере. Время считается независимой универсальной категорией, как и пространство, и, таким образом, оно неизменно и может быть измерено независимо от нашего положения в космосе. Наша реальность заключена во времени, она плывёт по нему, как камешек по течению или поезд по рельсам. Действительно, эти метафоры стали настолько распространёнными, что кто бы стал отрицать обоснованность философских моделей, построенных на их основе? Это показалось бы непрактичным, особенно для специалиста по этике, которому приходится так тесно соприкасаться с непосредственной психологией человека, и неоправданно трудным.

И всё же, отрицая важность вопроса о времени, мы отрицаем важность силы, влияние которой на человечество неизмеримо как в открытых, так и в закрытых для нашего понимания аспектах. Действительно, этот вопрос настолько важен, что Хайдеггер, как известно, отвергает значимость пространства как когнитивной категории, вместо этого утверждая, что именно отношения Dasein со временем необходимо исследовать, чтобы понять отношения человека с другими людьми и, в более широком смысле, с Бытием. То, как мы проецируем себя, невозможно понять, если не понимать когнитивное временное поле, в котором происходит эта проекция. Что ещё более важно для наших целей, так это то, что отношение человека к Бытию и, следовательно, к знанию/власти и языку невозможно понять, если не понимать временную природу, в которой мы воспринимаем себя существующими и проецируемыми себя.



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Сам Эйнштейн говорит о нашей классической концепции времени,

«То, что мы не привыкли рассматривать мир в этом смысле как четырёхмерный континуум, объясняется тем, что в физике до появления теории относительности время играло другую, более независимую роль... Четырёхмерный способ рассмотрения «мира» естественен для теории относительности, поскольку согласно этой теории время лишено независимости».17

Действительно, современная физика утверждает, что понимание времени настолько важно, что оно формирует наше представление о мире и знания о нём не только с социальной, но и с физической точки зрения. Сейчас учёные считают, что материя в том виде, в каком мы её знаем, — это энергия, а энергия — это материя. То, что это такое, полностью зависит от того, как мы её воспринимаем во времени. Материализм и связанный с ним логико-аналитический подход к пониманию языка и знаний были опровергнуты собственной математической методологией количественного анализа. Однако это не означает, что мы должны вернуться к философии сознания, на которую повлиял Гуссерль, где простое познание занимает центральное место, а скорее подчёркивает необходимость анализа двусторонней связи мысли с её объектом в духе Канта.

Было бы разумно внимательно изучить, как системы современной физики могут помочь в решении проблемы укрепления власти/знания с помощью языка и в конечном счёте освободить людей от его власти. Действительно, традиционная концепция времени не просто скрывает эти проблемы, а усиливает и увековечивает их в самом широком смысле. Концепция времени, основанная на здравом смысле, настолько распространена и сильна, что затрудняет даже возможность

преодоления структур власти/знания, основанных на этих же концепциях.

Если это кажется надуманным, то лишь потому, что мы настолько убеждены в правильности и здравости этих концепций, что редко задумываемся о том, какое таинственное влияние они оказывают на наши мысли. Но достаточно взглянуть на то, как концепция времени влияет на нашу сокровенную мудрость. Всякий раз, когда кто-то говорит, что «у него есть только одна жизнь, чтобы прожить её», что «это его время» или что «что-то прошло», ньютоновская концепция демонстрирует своё влияние.

В противовес этому в буддийской и индуистской культурах преобладает циклическая концепция времени и жизни — концепция, которая побуждает к самоанализу и размышлениям совершенно иного рода, нежели те, что проводят многие интеллектуалы на Западе, чья метафизика связана с разделением и аналитическим осмыслением моментов и жизней. Это не значит, что циклическая концепция времени с философской или научной точки зрения более верна, чем линейная. Однако её ценность заключается в том, что она динамически подчёркивает, что прошлое, настоящее и будущее никогда не отделены друг от друга. Этой мудрости в значительной степени не хватает традиционной западной метафизике.

Но мы забегаем вперёд: иллюстрируя культурную власть, которую идея времени имеет над нами, мы преждевременно перешли к нормативной оценке этих концепций. Прежде чем оценивать силу этих концепций, мы должны спросить: какова их генеалогия?

Аристотель в своей основополагающей работе «Физика» описывает время как такое.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

«Следовательно, время — это не движение, а только движение в той мере, в какой оно поддаётся исчислению. Доказательство этого: мы различаем большее и меньшее по числу, но большее или меньшее движение — по времени. Таким образом, время — это своего рода число. (Число, как мы должны отметить, используется в двух значениях: как то, что считается или поддается счёту, а также как то, с помощью чего мы считаем. Время, очевидно, — это то, что считается, а не то, с помощью чего мы считаем: это разные виды вещей».18

Святой Августин не сильно отклоняется от этой модели, хотя он гораздо лучше Аристотеля понимает, какое значение имеет идея времени в нашей жизни. В конце «Исповеди» он, как известно, активно боролся с ограниченностью этой идеи времени, и нам ещё предстоит повторить эту борьбу в современном обществе.

«Что же такое время? Если никто не спросит меня, я знаю; если я захочу объяснить это тому, кто спросит, я не знаю; но я смело говорю, что знаю: если бы ничего не проходило, то не было бы прошедшего времени; и если бы ничего не наступало, то не было бы будущего времени; и если бы ничего не было, то не было бы настоящего времени. Итак, эти два времени, прошедшее и будущее, каковы они, если прошедшего сейчас нет, а будущего ещё нет?» Но настоящее, если оно всегда будет настоящим и никогда не превратится в прошлое, воистину должно быть не временем, а вечностью.19

Тем не менее, он поддержал линейную модель, в немалой степени потому, что она хорошо согласовывалась с теологией, согласно которой Бог predetermined начал и конец времени, в течение которого свободная деятельность человечества будет играть свою роль в предначертанном божественном плане.

В кульминационный момент этого плана временная реальность исчезнет с возвращением Христа, и вечный Божий Град заменит упаднический Град Человеческий. Это ощущение уходящего времени, временного развития формировало западную онтологию на протяжении тысячелетий.

Ньютон, который был глубоко верующим христианином, преобразовал наши представления о движении и количестве, но не сильно отошёл от аристотелевско-христианской модели времени, разве что универсализировал её, включив в неё всю усложняющуюся Вселенную, подобно тому, как скорлупа включает в себя яйцо.

Эта модель времени оставалась неоспариваемой до тех пор, пока Эйнштейн не выдвинул революционную теорию о том, что время, как его традиционно понимают, не является универсальным, а является относительным. Специальная теория относительности продемонстрировала чрезвычайно искусственную природу наших представлений о времени с помощью ряда блестящих математических формулировок и мысленных экспериментов. Он показал, что пространство и время фундаментально связаны настолько, что кажутся отдельными только с точки зрения относительного положения в реальности. Общая теория относительности значительно расширила эту идею, утверждая, что вся материя и энергия — это просто проявление самого пространства-времени, а точки, которые мы видим вокруг себя, формируют наше восприятие нашей пространственно-временной идентичности в рамках целого. Тем не менее, истина о времени и способность визуализировать это целое, скорее всего, останутся далёкой мечтой чистой физики.

Вследствие своих выводов Эйнштейн был убеждённым детерминистом. Однако его детерминизм отличался от ньютоновского де-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

терминизма, который основывался исключительно на идее линейных причинно-следственных связей, законе реактивности. Эйнштейновский детерминизм утверждал, что эта идея линейных причинно-следственных связей слишком узка. Время не течёт, а значит, события не происходят в линейной последовательности. Пространство-время является органичным и внутренне динамичным — Хайдеггер в своём знаменитом эссе «Время и бытие» лучше всего характеризует новую идею времени как дара как экстатическую.

«Приближение, ещё не будучи присутствием, в то же время даёт и порождает то, чего уже нет, — прошлое, и, наоборот, то, что было, предлагает себе будущее. Взаимное отношение того и другого в то же время даёт и порождает настоящее. Мы говорим «в то же время» и тем самым приписываем временной характер взаимному порождению друг другом будущего, прошлого и настоящего, то есть их собственному единству».20

Несмотря на это, в немалой степени из-за нашей неспособности воспринимать экстатическое время, а лишь понимать его математически, традиционная концепция, сформулированная Аристотелем и его учениками, остаётся преобладающей. Каковы последствия этого для нашего понимания?

Начиная с Аристотеля, мыслители характеризовали историю как последовательную силу. В то время как более творческие мыслители, от Гегеля до Ницше, понимали, что прошлое не обязательно исчезает, а будущее не наступает само по себе, история по-прежнему в значительной степени понимается как последовательность. Действительно, диалектический процесс Гегеля можно охарактеризовать не только как имманентный по горизонтали, но и по вертикали. Дух, как его понимает мыслитель, на каждом уровне своего проявления развивается через разрешение проти-

воречий, достигая чистоты, и в этот момент само время заканчивается, достигнув точки, в которой оно не может развиваться дальше.

«Абсолютная идея, как рациональное понятие, которое в своей реальности встречается только с самой собой, в силу этой непосредственности своего объективного тождества, с одной стороны, является возвращением к жизни; но она не менее преодолела эту форму своей непосредственности и содержит в себе высшую степень противоположности. Понятие — это не просто душа, а свободное субъективное понятие, которое существует само по себе и, следовательно, обладает личностью — практическим, объективным понятием, определённым в себе и для себя, которое, как личность, является непроницаемой атомарной субъективностью, но, тем не менее, не является исключительной индивидуальностью, а представляет собой явную всеобщность и познание, и его другое имеет собственную объективность для своего объекта. Всё остальное — ошибка, заблуждение, мнение, каприз и преходящее; только абсолютная Идея есть бытие, нетленная жизнь, самопознающая истина и есть вся истина»21.

Однако и Гегель, и Ницше прекрасно понимали пустоту этой линейной концепции, хотя Гегель построил на ней всю свою систему, а Ницше использовал её в своём генеалогическом методе.

Гегель, как и его предшественник Кант, понимал, что этот процесс времени, который дух наблюдает и в котором участвует, является скорее категориальным, чем эмпирическим. Как и у Платона, его онтология была основана на шкале реальности, где низшие сферы, в которых линейное время проявляется насильственно, обладают меньшей реальностью, потому что они менее совершенны, чем сферы более высокого уровня. Хотя Гегель понимал их важность, он считал, что философы долж-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

ны понимать переход от самого диалектического метода к конечной цели — абсолютному знанию вне времени, которое может лишь отражать само себя. Как только эта цель была достигнута, стало возможным рассматривать предшествующий процесс, несмотря на всю его сложность, как простое раскрытие необходимой преходящей нереальности.

Однако Гегель считал, что такое понимание ложности времени может быть достигнуто только путём диалектического развития во времени — парадокса, который является фундаментальной характеристикой человеческого и вообще любого существования. В этом смысле его мышление остаётся близким Августину и христианам, которые также считали, что линейное время существует лишь для того, чтобы человек мог развить духовные способности, необходимые для восприятия вечности так, как это делает Бог. Приход Гегеля к абсолютному знанию подобен Второму пришествию Иисуса в христианстве — это возвращение к тому, из чего возникло прошлое, возвращение, которое знаменует конец времени. Время выполнило свою эсхатологическую функцию, позволив человеку постичь сущность Бога, сначала представив её в отрывочных моментах.

Концепция времени у Ницше ещё более сложная, в немалой степени благодаря его превосходному психологическому анализу. Действительно, Ницше рассматривает время с нескольких точек зрения, прекрасно понимая, что, независимо от их относительной правильности, влияние различных взглядов на время на наше «позиционирование ценностей» и «волю к власти» чрезвычайно велико. Время, по мнению Ницше, можно деконструировать линейно, если философствовать с помощью молота и генеалогического метода. Но это лишь подчёркивает пустоту линейной модели времени. Ницше прекрасно понимал, что

время и события, которые соответствуют его предполагаемым моментам, никогда не исчезают по-настоящему. Идею "вечного возвращения одного и того же", возможно, свою самую глубокую интерпретацию предмета временности, Ницше назвал в "Так говорил Заратустра" "самой тяжелой мыслью". На самом деле, концепция времени Ницше настолько важна для всей его философии, что Хайдеггер охарактеризовал идею Ницше о "вечном повторении одного и того же" как фундаментальную мысль всего его мышления.

«Вечное возвращение одного и того же — это величайший триумф метафизики воли, которая вечно желает своего собственного желания. Избавление от мести — это переход от отвращения воли к времени и её «Оно было» к воле, которая вечно желает возвращения одного и того же и в этом желании желает саму себя как свою собственную основу. Избавление от мести — это переход к изначальному бытию всех существ».22

Человек, который переосмыслил время, освободился от «мести», от идеи простого прошлого, с которым мы связаны, стал бы сверхчеловеком, долгожданным индивидуумом, который подчиняется только своей воле. Вся философия Ницше была сосредоточена на идее индивидуализации посредством понимания, с помощью генеалогического деконструктивного процесса, присутствия прошлого внутри нас, а затем осознания его ложности и отказа от него. Понимание того, что время не проходит, а сохраняется в наших ценностях, было необходимым условием для их воссоздания по-настоящему индивидуальным существом.

Ницше беспокоился о том, как это повлияет на психологию его сверхчеловека, который, в конце концов, всё ещё был человеком. Он прекрасно понимал, что бремя, которое ложится на человека, желающего подчинить



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

свою волю, будет огромным, и человечество не обязательно будет готово нести его тогда или сейчас. Ницше называет Заратустру последним человеком не только потому, что он превзойдёт идею мести, но и потому, что теперь перед человечеством встанет бесконечная задача по восстановлению ценности мира как личности.

Эта задача никогда не будет выполнена, но будет стоять перед каждым человеком вечно. Именно этот груз и ослабление прогрессивных идей коллективной истории Ницше назвал «самым тяжёлым бременем», которое возникает при мысли о вечном возвращении одного и того же. В четвёртой части «Так говорил Заратустра», озаглавленной «Песнь о любви», главный герой размышляет о необходимости вечного возвращения, чтобы преодолеть печаль прогрессивной жизни.

«Горе говорит: «Уходи! Прочь, всё горе!» Но всё, что страдает, хочет жить, чтобы стать зрелым, радостным и полным тоски — тоски по тому, что дальше, выше, ярче. «Я хочу наследников», — говорит всё, что страдает. «Я хочу детей, я не хочу себя». Но радость не хочет ни наследников, ни детей — радость хочет себя, хочет вечности, хочет повторения, хочет всю вечность саму по себе. Горе говорит: "Разбивайся, истекай кровью, сердце! Нога блуждает! Крыло летит! Вперед! Боль вверх!" Что ж! Давай сейчас! О, мое старое сердце, Горе говорит: уходи!"²³

Мысль о том, что каждый человек должен каждый день творить свою волю и что этот процесс будет продолжаться вечно после смерти последнего человека, была для Ницше высшим утверждением жизни, проживаемой ради самой жизни, а не ради власти. В то время как Гегель, как и Ницше, понимал силу и влияние исторического духа, особенно в том, что касается рабской морали, Ницше радикально расходится во взглядах с Гегелем, ут-

верждая, что высшая цель человека — не следовать диалектике истории, а порвать с ней.

Подобно архииндивидуалисту Кьеркегору, чьё творчество будет рассмотрено далее в этой статье, Ницше ненавидел гегелевское представление о свободе как о ничем не ограниченной возможности играть свою роль в историческом процессе. Вместо этого человечество должно принять искусственность своих представлений как форму воли к власти. Воля к власти в своём наивысшем проявлении — это воля к тому, чтобы хотеть, в противоположность тому, чтобы иметь власть во всей её сложности, формировать свои представления.

Это было также величайшим бременем, поскольку для Ницше это означало, что человек теперь должен жить ради себя, быть ответственным хозяином всего своего существования, существования, которое формируется благодаря становлению всего сущего, всеобщей воле к власти со стороны всего творения. Ницше прекрасно осознавал, к каким последствиям может привести его философия, поэтому последние годы своей жизни он посвятил планированию триумфального главного труда, «Воли к власти», который должен был обеспечить человечеству новую мораль взамен той, что разрушалась. Однако эта работа так и не была завершена, а заметки, которые его сестра позже опубликовала под тем же названием, лишь отдалённо напоминают систематизированное разрушение всех систем, о котором мечтал философ.

Однако, несмотря на его попытки разобраться в теме времени и радикально иной подход к ней по сравнению с античными авторами и даже Гегелем, концепция времени у Ницше остаётся в некоторой степени консервативной. Хотя он пренебрежительно относится к идее чисто линейного исторического времени в пользу вечного возвращения одного и



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

того же, его генеалогический подход и даже многие положительные элементы его философии сохраняют многие условия этой парадигмы. В частности, он смотрит в первую очередь на прошлое как на то, что формирует наше нынешнее восприятие, и при этом видит время только под определённым углом, подобно тому, как мы видим только лучи белого света, попадающие в призму, а затем только цвета, которые они образуют. Однако для достижения подлинного процесса аутентичности время должно пониматься экстатически, а традиционное понимание телеологии должно быть переформатировано. Даже с когнитивной точки зрения мы не можем отрицать ту роль, которую будущее играет в нашем развитии как людей.

2.2 Экстатическое Время и телеология

Начиная с Аристотеля, под телеологией понимается эволюционный процесс.²⁴ То есть процесс становления, характеризующий линейный процесс времени, можно понимать постепенно. То, что является несовершенным или неполноценным в данный момент, стремится преобразоваться в более высокую форму. Это цель объекта, его направление, так сказать, во временном порядке. Однако это направление всегда рассматривалось исключительно с точки зрения одного подхода к времени, в немалой степени потому, что особая динамика телеологии считается понятной только ретроспективно. Однако эта идея времени, дискредитированная современной физикой, несостоятельна, если мы хотим по-настоящему понять динамику власти, в которой живут люди, и таким образом избежать её или подчинить себе.

Телеология — это процесс становления, но это становление по направлению к чему-то. Является ли это что-то само по себе вечным, ещё не достигнутым, или оно само трансфор-

мируется? Телеология не осуществляется постепенно, как простое развитие прошлого по направлению к будущему. Прошлое не просто развивается в последовательности угасания, точно так же, как нельзя сказать, что будущее наступит, когда настоящее угаснет. Скорее, прошлое движется к настоящему, чтобы быть охваченным будущим в экстатическом и динамичном процессе, в котором ничто не теряется безвозвратно, а становление формирует-ся во всех направлениях времени.

Основная проблема здесь онтологическая — мы по-прежнему характеризуем что-то как бытие, что-то как сущее, не задумываясь в достаточной мере о том, что означает это утверждение. Парменид, стоявший у истоков западного мышления, утверждал:

«Тогда остаётся. Но одно слово, которым можно выразить истинную дорогу: есть. И на этой дороге есть много признаков того, что у того, что есть, нет начала и оно никогда не будет уничтожено: оно целостно, по-прежнему и без этого. Оно не было и не будет, а просто есть — сейчас, целиком, единое и непрерывное».²⁵

Язык обманул нас, поместив слова во время, в «есть», в то время как на самом деле ничего никогда не «есть» в таком простом смысле этого слова, потому что у времени нет моментов, даже очень маленьких. Скорее, процесс становления непрерывен, и он определяется как будущим, так и прошлым. Ибо во всём становлении можно увидеть идею того, во что что-то превратится; действительно, кажется, что закономерности существования проявляются почти намеренно, стремясь к какой-то цели, но их движет не просто прошлое, а будущее, которое их притягивает. Таким образом, время во всех точках стремится к центру, к тому, что мы называем настоящим. Настоящее — это лишь связь, которая есть человек, — та бездонная равнина, которая фор-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

мирует горизонт опыта, расширяющегося во всех направлениях. Просто попытайтесь понять, что значит само настоящее, и вы увидите, как оно пронесется мимо нас, а мы сами уже опережаем себя.

В тот момент, когда вы пытаетесь постичь смысл настоящего, та постепенная трансформация, которую вы пытаетесь удержать, уже превратилась в историческое прошлое. Когда вы работаете, вы обнаруживаете, что продвигаетесь вперёд, к настоящему, к реализации, к завершению задачи. Настоящее растворяется в абсолютной текучести времени, его онтология заключается лишь в притоке генеалогических символов со всех сторон. Время становится сжатым центром многомерной призмы, которая представляет собой человеческий опыт времени. Само время, то, что в философии называется вечным, находится за пределами этой взаимосвязи относительности, и именно мы сами, в немалой степени благодаря языку, являемся точкой пересечения временного и вечного. Мы можем правильно понять это только тогда, когда осознаем, что прошлое не исчезло, а будущее — не просто бездна возможностей.

Подумайте о людях, играющих в баскетбол. Один из игроков злится и бросает мяч в голову другому игроку. Поскольку жертва уверена, что мяч попадёт в неё, она выставляет руку и блокирует бросок. Она сделала это, потому что знала, где мяч был в прошлом, и предполагала, где он будет в будущем. Только увидев всю траекторию, она смогла прервать последовательность.

Теперь применим эту аналогию к системам знаний, особенно к этическим системам знаний. Из-за сложности ситуации мы часто не знаем, куда движется мяч. Мы просто стараемся изо всех сил предугадать это, основываясь на том, что происходило в прошлом. Даже если у нас есть хорошее представление о том,

чем всё закончится, иногда это может быть хуже. Из-за того, что мы так увлекаемся этими предположениями, мы не замечаем их искусственности — не замечаем, что именно мы приводим их в движение. Это полностью замкнутые системы. Они не становятся критичными и не видят других возможностей, потому что вовлечены в процесс экстатической временной/целевой гармонизации в рамках собственной логики.

Хайдеггер рассматривает идею времени в экстатическом ключе в своём эссе «Время и бытие». Однако его подход в этом эссе и других работах, посвящённых деконструкции западного мышления, в частности истории западной метафизики, по-прежнему основан на изучении прошлого, остаётся генеалогическим — что иронично, учитывая предвосхищающее качество заботы, которое он развил в «Бытии и времени». В «Бытии и времени» приоритет отдаётся предполагаемому будущему, а не историческому прошлому. Это, пожалуй, самое большое разочарование в философии Хайдеггера — и именно поэтому только в «Времени и бытии» он приближается к тому, чтобы связать воедино весь свой корпус работ.

Мы должны взглянуть на то, как власть представляет себя с другой точки зрения, из будущего, чтобы уравновесить наше понимание человеческого бытия. Каким бы необычным ни казалось такое мышление, полезно помнить, что древние греки до Аристотеля, например, в пьесах Софокла, не воспринимали время линейно, как мы сейчас.

В своём эссе на тему когнитивной теоретической модели Вселенной независимый исследователь Кристофер Ланган, известный как самый умный человек в мире, рассуждает об идее телеологической обратной связи. Это идея о том, что подобно тому, как искусственный интеллект нанотехнологий понимает, ка-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

ким будет будущее его программирования, и посылает сигналы данным, определяющим их порядок, так и кажущиеся вероятностными квантовые явления существования можно объяснить, если предположить, что будущее Вселенной также посылает сигналы массе-энергии, из которой состоит существование, макроструктурам, в которых оно должно проявиться. Это похоже на концепцию материи, предложенную известным физиком доктором Дэвидом Бомом;

«Предполагается, что если вы посмотрите на математику квантовой теории, то увидите, что она описывает движение именно такого характера, движение волн, которые распространяются и распространяются по всему пространству. Можно даже сказать, что всё заключено в этом целом или даже в каждой его части, и что оно распространяется. Я называю это имплицитным порядком, заключённым порядком, и он распространяется в эксплицитный порядок. Имплицитный порядок — это распространяющийся порядок. Он разворачивается в явном порядке, в котором всё разделено. 26

Или, говоря научным языком, с особым акцентом на последнем комментарии доктора Бомы относительно связи нового физического описания материи с классическим,

«В квантовой теории мы увидели, что ни одно из свойств этих частей не может быть определено иначе, как во взаимодействии с другими частями, и что, более того, различные виды взаимодействий приводят к развитию различных видов «внутренних» свойств так называемых частей. Поэтому, по-видимому, необходимо отказаться от идеи, что мир можно правильно разделить на отдельные части, и заменить её предположением, что вся Вселенная в основе своей является единой неделимой единицей». Только в классическом пределе можно без оговорок корректно при-

менять описание в терминах составных частей». 27

Эта переосмысленная телеология, по моему мнению, должна применяться не только к физическим явлениям. Телеология неотделима от работы человеческого сознания. Действительно, различные проявления человеческой археологии знания создают и упорядочивают существ, как указывал Фуко. Но это не просто исторический феномен. Парадигмы нельзя объяснить только правилами, установленными при их создании в далёком прошлом.

Вместо этого парадигмы развиваются благодаря цели, которую они преследуют в будущем, подобно тому, как физика в прошлом веке структурировала себя, чтобы подготовиться к возможному появлению того, что Хокинг в своих «Кембриджских лекциях» называет теорией всего. Парадигмы и те, кто в них работает, могут предвосхищать, даже если они не способны «знать» в том смысле, в каком мы утверждаем, что знаем прошлое, то, что мы предвосхищаем. Действительно, во всех видах человеческой деятельности мы видим, какую роль в их формировании играет будущее, по крайней мере, с феноменологической точки зрения. Хотя телеология может показаться эмпирическим феноменом, мы должны вспомнить кантовскую идею о том, что пространство и время — это искусственные категории нашего трансцендентального понимания, применяемые к физическому миру.

«Время не является эмпирическим понятием. Ибо ни сосуществование, ни последовательность не воспринимались бы нами, если бы представление о времени не существовало априори. Без этого предположения мы не могли бы представить себе, что вещи существуют одновременно или в разное время, то есть одновременно или последовательно. Время — это необходимое представление, лежащее в основе всех наших интуитивных представле-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГТУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

ний». Что касается явлений в целом, мы не можем мыслить время отдельно от них и представлять их себе как находящиеся вне времени и не связанные со временем, но мы вполне можем представить себе время, свободное от явлений. Следовательно, время дано априори. Только в нем возможна вся реальность явлений. Все это может быть уничтожено в мысли, но само время, как универсальное условие их возможности, не может быть уничтожено таким образом".²⁸

По мнению Канта, время существует априори как категория, а не как нечто эмпирическое, потому что оно является общим условием для проявления всех феноменов в сознании. Без понятия времени сознание не могло бы мыслить о феноменальном мире. Время является категорией, потому что оно зависит от субъекта, а не является чем-то данным эмпирически, даже в результате научного анализа.

«Время — это не что иное, как форма внутреннего чувства, то есть «я» и нашего внутреннего «я», то есть представлений о «я» и нашем внутреннем состоянии. Оно не имеет ничего общего ни с формой, ни с положением; напротив, оно определяет соотношение представлений в нашем внутреннем состоянии... Таким образом, время — это всего лишь субъективное условие нашей человеческой интуиции, которая всегда чувственна, то есть в той мере, в какой мы подвержены влиянию объектов, и сама по себе, независимо от разума или субъекта, ничего не представляет». ²⁹

Современная физика ставит под сомнение категориальное различие между пространством и временем и, следовательно, идею о том, что время нельзя визуализировать. Однако даже она всё больше признаёт роль сознания в формировании наших эмпирических наблюдений, что свидетельствует о силе ар-

гументации Канта. Эволюция, которую мы рассматриваем с феноменологической точки зрения, происходит в экстатическом времени, в котором язык позволяет нам указывать на что-то как на существующее, представлять его прошлое и предвидеть его будущее. Точно так же, как сказали бы некоторые современные физики, разум Бога постигает всю Вселенную, направляя всё её существование единым взглядом на прошлое, настоящее и будущее.

Но в чём же недостатки такого подхода? Во-первых, такое понимание времени по-прежнему остаётся чисто категориальным. Хотя в качестве модели оно полезно для объяснения процессов человеческого познания и телеологии, безусловно, в большей степени, чем линейная модель, это не делает его абсолютной истиной.

Но ещё важнее то, что при использовании этой модели времени становится более ясным влияние различных знаний, которые исторически возникали во времени, на формирование человеческого понимания и ограничения, которые они накладывают на человеческую свободу. Это не критика модели как таковой, а скорее указатель пути к более широкой критике власти, которую можно понять только с помощью этой модели и, следовательно, преодолеть. Благодаря экстатической модели времени, усвоенной человеческим сознанием, можно лучше понять, как идеи проявляются как власть, в первую очередь как и посредством знаний/власти и поддерживаются языком. Язык, как мы уже говорили, тесно связан с нашим представлением о времени. Поэтому от простого анализа времени мы должны перейти к более широкой критике человеческого познания во всей его интерсубъективности. Хотя пути человеческой истории, кажется, отмечены либо хаосом, либо диалектическим развитием из прошлого, мы должны понимать органическую природу нашей деятельности и



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



наши отношения с Бытием в экстагическом времени, чтобы постичь подлинность.

3. Язык, Знания - Сила и Время

3.1 Парадигмы

Витгенштейн говорит, что основу знания невозможно определить. Хотя мы все считаем, что у нас есть обоснования для каждого из наших предположений, например, что рука, которую мы поднимаем, действительно существует, скептический подход показывает, что такая самоуверенность не имеет под собой оснований.

«Наши знания образуют огромную систему. И только в рамках этой системы конкретный элемент имеет ту ценность, которую мы ему придаём».30

Или более поэтично,

«Так трудно найти начало. Или, лучше сказать, трудно начать с начала. И не пытаться вернуться назад...»31

В конечном счёте мы приходим к онтологическим вопросам, которые невозможно разрешить, не размышляя над парадоксом Бытия. Этот парадокс уже был объяснён следующим образом: Бытие может быть по-настоящему осмыслено только тогда, когда мышление понимается как то, чем оно является, и тогда мы можем правильно понять, что делает мышление и как оно действует. Но для правильного понимания мышления требуется концепция Бытия, чтобы объяснить его онтологию. Как можно объяснить, чем является мышление, если Бытие остаётся загадкой? И как можно мыслить о Бытии, если мышление ещё не достигло уровня мысли?

Как отмечает Хайдеггер, мышление может происходить только тогда, когда мы наиболее пристально размышляем о том, что представляется нам достойным размышления. Однако эта статья посвящена не мышлению как таковому, а этике и аутентичности. Есть ли связь

между этими двумя понятиями? А что насчёт времени, которое, как мы только что показали, нуждается в переформулировке, чтобы понять наше мышление? Зачем это делать, если такой вопрос не приближает нас ни к мышлению, ни к принципу аутентичности?

«Соответственно, то, что называется мышлением, в той мере, в какой оно следует этому призыву. Мышление означает: позволить-лежать-перед-нами и, таким образом, принять близко к сердцу: существа в бытии. Такое структурированное мышление пронизывает основу метафизики, двойственность существ и Бытия. Такое мышление развивает свои различные последовательные позиции на этой основе и определяет фундаментальную позицию метафизики».32

Хайдеггер утверждает, что эта идея бытия в бытии доминировала в развитии западной метафизики со времён Платона. Но западная метафизика — это не просто абстрактная и спекулятивная область. Она присутствует во всех формациях и парадигмах мышления. Её история формирует основу нашего мышления, из которой развивается то, что обычно называют историей. Каждая дисциплина руководствуется идеей того, что есть; даже если она формулируется по-другому, идея бытия в бытии всё равно пронизывает её. Это происходит несмотря на открытие физиков, которые выяснили, что, как и наша модель времени, атомистическая модель материи не подходит для объяснения нашего понимания и восприятия реальности. Но более важным, чем распространённость этой идеи о существах в Бытии, является разнообразие её проявлений. Эта метафизическая идея, как уже упоминалось, породила многие парадигмы, которые поддерживают и укрепляют современные структуры знания/власти.

В своей блестящей работе «Археология знания» Фуко стремится проиллюстрировать,



Matthew McManus
Мэтью Макманус

как упорядочивание и структурирование, ставшие возможными благодаря идее бытия в бытии, способствовали развитию и распространению отдельных, но взаимосвязанных высказываний, которые доминируют в нашем мышлении. Именно эти высказывания, утверждает Фуко, Витгенштейн искал в качестве «начала» знания. Подобно Куну, Фуко анализирует те правила и условия, которые делают возможным развитие знания. Однако он гораздо внимательнее изучает причины и последствия разграничения, анализируя речевые образования внутри в соответствии с их сложными археологическими правилами (в отличие от более узкого и произвольного историографического метода, используемого Куном), а снаружи — в соответствии с их сложными отношениями с другими речевыми образованиями.

Хотя Фуко и ценит историю, его представление о времени и языке более полезно для нашего анализа, чем представление Куна, поскольку оно более убедительно и заставляет задуматься о природе власти. Именно по этой причине необходимо оценить идею вербальных образований и их связь с идеей духа в сочетании с их связью с языком, историей и, конечно, временем.

Фуко переворачивает с ног на голову традиционную идею рационального знания априори, выдвигая идею трансцендентального исторического априори. Однако это историческое априори — не обширный запас знаний, к которому можно получить доступ по желанию. Это не то, из чего мы можем вывести внеисторическую систему знаний. Скорее, историческое априори представляет собой общую систему формирования и преобразования утверждений.

Историческое априори, которое Фуко несколько драматично назвал «архивом», — это то, что служит посредником между «языком,

определяющим систему построения возможных предложений, и корпусом, который пассивно собирает произносимые слова... 33 Архив классифицирует речевую форму, в которую будет вписываться высказывание, определяя, как объект рассмотрения до речевого акта должен быть объективирован и упорядочен. Это позволяет классифицировать объекты рассмотрения в соответствии с их трансцендентными историческими категориями в пространстве и времени.

«Высказывание — это не прямая проекция на языковую плоскость конкретной ситуации или группы представлений. Это не просто манипулирование говорящим субъектом рядом элементов и языковых правил. С самого начала, с самого корня, высказывание разделено на поле высказывания, в котором у него есть место и статус, которые определяют его возможные связи с прошлым и открывают для него возможное будущее».34

Однако Фуко ясно даёт понять, что его цель состоит не в том, чтобы проанализировать всё содержание нашего культурного архива с помощью диалектического метода, направленного на выявление его единства в рамках познания. Фуко не придерживается структуралистского стремления выявить трансцендентальную историческую систему познания, новую антипозитивистскую логику. Археологический метод не пытается воссоздать связи или провести простые категориальные различия. Вместо этого он стремится описать системы рассеяния и проанализировать, почему утверждения приобретают разные значения в рамках различных научных школ и повседневных практик в наших разнообразных и взаимосвязанных жизненных мирах.

Между несколькими речевыми образованиями можно описать систематическое отстранение от других систем, в которых объек-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

ты, манеры, темы и правила сохраняют согласованность и подчиняются внутренней логике, отличной от других. Это то, что Фуко в более широком смысле называет дискурсивной формацией, в рамках которой может происходить дискурс между несколькими речевыми образованиями. Однако Фуко скептически относится к идее о том, что дискурсы развиваются в направлении какого-либо подлинного высшего знания, кроме как в соответствии с их собственной имманентностью и приоритетами.

Дискурс, по словам Фуко, — это «путь от одного противоречия к другому: если он порождает видимые противоречия, то это потому, что он подчиняется тому, что скрывает». Таким образом, Фуко соглашается с Гегелем в том, что развитие науки и разума в первую очередь связано с идеей противоречий. Однако он категорически отрицает, что конец науки когда-либо может быть достигнут или что примирительная характеристика является центральной для мышления. В этом смысле дискурсивные образования почти синонимичны более известной идее научных парадигм, которую Кун обсуждает в книге «Структура научных революций».

Книга Куна оказала такое огромное влияние, потому что она фактически бросила вызов традиционному представлению о науке как о прогрессивной дисциплине. Вместо того чтобы рассматривать историю науки линейно, как ускоряющееся движение к знаниям, или даже диалектически, как внутреннее разрешение противоречий посредством разработки более эффективных и всеобъемлющих моделей, Кун рассматривал науку как состоящую из относительно изолированных сфер дискурса на протяжении всей истории. Эти сферы он называет парадигмами, и именно в них происходит нормальная научная деятельность. Парадигмы создаются путём установления сис-

темы правил, обычно в результате внутреннего кризиса или творческого озарения, правил, которые меняют наши представления о мире и естественном праве. Парадигмы служат скелетом, который «нормальная наука» оживляет, но только с помощью методологии, которую устанавливают, структурируют и поддерживают правила данной парадигмы. Таким образом, «нормальную науку», которой мы занимаемся каждый день, правильнее охарактеризовать как решение головоломок или детективную работу, а не как постепенное развитие и накопление знаний.

«Одна из вещей, которую научное сообщество приобретает вместе с парадигмой, — это критерий для выбора проблем, которые, пока парадигма считается само собой разумеющейся, можно считать имеющими решения. В значительной степени это единственные проблемы, которые сообщество признает научными или поощряет своих членов заниматься ими. Другие проблемы, в том числе многие из тех, которые раньше считались стандартными, отвергаются как метафизические, как относящиеся к другой дисциплине, а иногда просто как слишком сложные, чтобы тратить на них время».³⁵

Кун приводит в пример различные революции в физике, чтобы проиллюстрировать свою точку зрения. Начиная с Древней Греции и примерно до 17го века, "Физика" Аристотеля считалась стандартным текстом по проблеме движения — до такой степени, что Данте почитал философа как "мастера тех, кто знает". Это резко изменилось с появлением Ньютона, чьи естественные философские принципы математики установили такую эффективную парадигму, что, несмотря на научный культурный и эпистемологический скептицизм, возникший в 17-м веке и позже в эпоху Просвещения, она оставалась неоспоримой на протяжении веков. Действительно, во время вы-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

ступления в Королевском институте в 1900 году лорд Кельвин отговаривал будущих студентов становиться физиками-теоретиками.

Он отметил, что ньютоновской физике осталось прояснить только два «облака»: излучение абсолютно чёрного тела и эксперимент Майкельсона — Морли, которые, по мнению Кельвина, вскоре рассеют сомнения в ньютоновской физике. Но это было далеко не так: эксперименты Планка и других учёных с излучением абсолютно чёрного тела в конечном итоге привели к теории квантовой механики, а эксперимент Майкельсона — Морли предвосхитил революционную теорию относительности Эйнштейна.³⁶ Оба этих открытия перевернули традиционную ньютоновскую парадигму и создали новую, с совершенно иной системой правил, языком и основополагающей философией.

Как и Фуко, Кун показывает, что, хотя науку обычно восхваляют как единое движение к истине, парадигмы разбросаны по разным научным дисциплинам и часто противоречат парадигмам других дисциплин. Например, при анализе клетки лишь немногие биологи принимают во внимание вероятностную природу квантовой механики просто потому, что для решения задач, которые ставит перед собой биология, не нужны исследования физики на субатомном уровне. В большинстве случаев в космологии и повседневной механике по-прежнему используется ньютоновская физика, потому что она отлично подходит для прогнозирования результатов на этом самом высоком уровне. Но в то время как Кун рассматривает смену парадигм как революцию, которая свержает предыдущую, Фуко более глубоко анализирует архив человеческих знаний.

«Сказать, что одна дискурсивная формация заменяется другой, — значит не сказать, что целый новый мир абсолютно новых объектов, высказываний и теоретических решений

появляется полностью сформированным и организованным в тексте, который раз и навсегда установит этот мир; это значит, что произошла общая трансформация отношений, но она не обязательно меняет все элементы; это значит, что высказывания подчиняются новым правилам формирования, но это не значит, что все объекты или концепции, все высказывания или теоретические решения исчезают».

37

Действительно, несмотря на теоретическую несостоятельность, ньютоновская механика и атомизм, а также количественный подход, с которым они связаны, не только не исчезают, но и приобретают всё большую власть над нашим мышлением. Это особенно актуально в пострелигиозном мире, в котором утилитарный подход и его якобы научная методология становятся всё более популярными и используются при принятии решений в общественной сфере.

Но мы забегаем вперёд. Мы начали с представления парадокса бытия, а теперь быстро перешли к обсуждению истории науки и развития знаний. Какова их связь и почему эта связь так важна для анализа при формулировании принципа аутентичности?

3.2 Бытие и существа

Чтобы ответить на этот вопрос, мы начнём с возвращения к Хайдеггеру. Он предположил, что задача мышления — это уже не познание и даже не определение эпистемологических корней познания, а осмысление отношений человека с Бытием и самого бытия мышления. Этот вопрос был поставлен в предисловии к «Бытию и времени», и Гуссерль позже критиковал Хайдеггера за то, что тот не дал на него конкретного ответа.³⁸

«В той мере, в какой Бытие представляет собой то, о чём спрашивают, а Бытие означает существование сущностей, сами сущности



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Matthew McManus
Мэтью Макманус

оказываются тем, о чём спрашивают. Их, так сказать, спрашивают об их Бытии... Всё, о чём мы говорим, всё, что мы имеем в виду, всё, по отношению к чему мы ведём себя тем или иным образом, — это бытие; то, чем мы являемся, — это бытие, и то, как мы являемся, — это бытие. Бытие заключается в том, что что-то есть, и в том, что оно есть таким, какое оно есть; в реальности; в наличии; в существовании; в действительности; в Dasein; в «есть». В каких сущностях можно различить смысл Бытия? От каких сущностей начинается раскрытие Бытия? Является ли отправная точка необязательной, или какая-то конкретная сущность имеет приоритет, когда мы приступаем к решению вопроса о Бытии? Какую сущность мы возьмём в качестве примера и в каком смысле она имеет приоритет?³⁹

Но Гуссерль не понимал, что вся книга сама по себе была необходимым началом ответа, поскольку она прослеживала ответ на вопрос о бытии, анализируя то бытие, которое наиболее доступно нам, — а именно, нас самих. Это была попытка найти основание этого бытия, которое называется Dasein, основание, которое, по его мнению, заключалось в заботе. На ключевой странице «Бытия и времени» Хайдеггер объясняет

«Таким образом, формально экзистенциальная целостность онтологической структуры Dasein должна быть понята в следующей структуре: бытие Dasein означает предшествующее самому себе бытие-уже-в-(мире) как бытие-рядом-(с сущностями, встречающимися в мире). Это бытие наполняет смыслом термин «забота», который используется в чисто онтолого-экзистенциальном смысле. Из этого значения исключается любая тенденция Бытия, которую можно было бы иметь в виду онтологически, например, беспокойство или беззаботность... Забота как изначальная структурная целостность предшествует любому

фактическому «положению» и «ситуации» Dasein, и делает это экзистенциально априори: это означает, что она всегда присутствует в них». ⁴⁰

Dasein, бытие в мире, структурной первоосновой которого является забота, обладает миром как своим объектом. Но, как понял Хайдеггер, а до него Гегель, когда Dasein делает мир своим объектом, он сам преобразуется. И мир, воспринимаемый сознанием заботящегося Dasein, и индивидуальное «я» Dasein преобразуются сами по себе. Это объясняет как становление, так и проявление Dasein в историческом времени. Но природу заботы нельзя объяснить исключительно с точки зрения рациональности. Содержание заботы существует до того, как появляется субъект, и в немалой степени ориентировано на объекты заботы благодаря историческому априорному знанию, кратко рассмотренному Фуко.

Историческое априори поддерживается и проявляется в немалой степени благодаря языку. Язык — один из инструментов, с помощью которых чувственный мир преобразуется в мир смысла, но это не подлинный процесс, осуществляемый Dasein в одиночку во взаимодействии с миром. ⁴¹ Скорее, язык проявляет историческое априори как знание/власть, устанавливая правила и, в более широком смысле, дискурсивные образования, в которых мы взаимодействуем друг с другом и с миром. Но это историческое априорное понимание можно рассматривать не только как идею прошлого, но и как идею будущего. Как уже говорилось, телеология и инструментальность современных дискурсивных образований могут быть полностью поняты только в том случае, если рассматривать время экстатически, в его многочисленных и взаимосвязанных измерениях.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Телеология происходит от греческого термина «telos», означающего «конец», «цель» или «задача». В аристотелевском смысле идея телеологии трансформирует и расширяет платоновское представление об иерархии форм. Как уже отмечалось, Аристотель рассматривал время как линейную категорию. Поэтому он видел реальность не как резкое разделение между совершенным и несовершенным, а как диалектику между идеей и материей.

Как и Платон, Аристотель считал, что идея содержит в себе формальное и онтологическое совершенство, к которому не может стремиться грубая материя. Однако он формализовал и расширил многие идеи Платона об эволюции, утверждая, что любое движение в материальном мире целенаправленно — оно направлено на достижение вневременного совершенства идеи. Чем ближе объект к своему идеалу, тем большего совершенства он достиг. Таким образом, хорошо режущий нож более совершенен, чем плохо режущий. Время, которое развивается линейно, обеспечивая всеобщее движение всей материи к ещё большему совершенству; процесс, который, однако, можно замедлить и даже обратить вспять. Задаваясь вопросом, почему общество не продвинулось дальше, чем оно продвинулось, Аристотель утверждал, что черед бедствий периодически отбрасывала всё человечество назад, вынуждая его снова начинать телеологический процесс.

Идея телеологии была преобразована и объективирована современным мышлением. В то время как кажущаяся целенаправленность реальности вызывала удивление у древних, этот кажущийся замысел был преобразован и материализован после Средневековья. С Бэконом пришла идея о том, что природу нужно поставить на дыбу и заставить раскрыть свои секреты. Более старые философии

Бэкон отвергал как "паутину познания, достойную восхищения тонкостью нити и работы, но не имеющую содержания или пользы".⁴² Чисто наблюдательная практика, применявшаяся Аристотелем, была преобразована в экспериментальный метод, который стремился и стремится разбить вещи на составные части, чтобы понять, как они работают, и, что более важно, как они в конечном итоге могут работать на благо человека. Это способствовало бы формированию научных дисциплин, каждая из которых отличалась бы друг от друга и рассматривала бы свою собственную категорию явлений.

Научный подход в конечном счёте распространился и на этику, и на политологию. Макиавелли стремился изучать политику как эмпирическую дисциплину, с необходимостью рассматривая то, что нужно делать для достижения своих целей в рамках этой категории политической науки. Но именно Гоббс, скептически отвергавший аристотелизм в пользу чисто позитивного представления о морали, наиболее чётко очертил границы новой политической науки. По мнению Гоббса, целенаправленность — это просто стремление всех атомизированных существ к обретению всё больших ресурсов и возможностей. Она полностью оторвана от каких-либо идеализированных представлений и основана исключительно на линейной модели времени. Гоббс развил эти идеи на основе эмпирических наблюдений в гигантской социальной лаборатории, которой была Англия во время Гражданской войны в Англии.

«Цель и назначение разума — не в том, чтобы находить сумму и истину одного или нескольких следствий, отдалённых от первоначальных определений и устоявшихся значений имён, а в том, чтобы начинать с них и переходить от одного следствия к другому. Ибо не может быть уверенности в последнем вы-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

воде без уверенности в последнем утверждении, без уверенности во всех тех утверждениях и рассуждениях, на которых оно было основано и из которых оно было выведено.⁴³

Для Бэкона, Гоббса и их бесчисленных последователей бытие, несомненно, характеризовалось метафизикой сущего в бытии. Но более того, сущее в бытии было отделено от своих духовных или идеализированных представлений и стало пониматься как простая материя. Телеология теперь понималась с научной точки зрения не как стремление всего сущего к высшему совершенству, а как чисто объективный процесс выживания и эволюции, без каких-либо обязательств, кроме тех, которые можно было бы сформулировать на основе прагматизма. Согласно этой парадигме, мир существовал не только как объект для Dasein, но и как нечто, проявляющееся во времени, как нечто, что можно понять и использовать в своих интересах — в интересах, которые всё чаще понимались чисто материалистически. Эта мономания заложила основы современного либерализма и капитализма. Однако её атомистическую концепцию субъекта нельзя назвать по-настоящему индивидуализирующей.

Когда этика становится чисто объективированной, когда человечество объективирует даже само себя, мотивация и основа этики как субъективно необходимой теряются. Кьеркегор рассуждает об этом в своём эпохальном Заключительном ненаучном постскрипте к «Философским фрагментам».

«Путь объективного отражения превращает субъективную личность в нечто случайное и тем самым превращает существование в нечто безразличное, исчезающее. Путь к объективной истине уходит от субъекта, и в то время как субъект и его субъективность становятся безразличными, истина тоже становится безразличной, и в этом заключается её объек-

тивная значимость, потому что интерес, как и решение, — это субъективность».⁴⁴

Метафизика современного объективирующего метода, согласно которому то, что можно сказать, должно быть сказано ясно, а обо всём остальном следует умалчивать, отражает парадигму, в которой человек одновременно возвышается над своим окружением и в то же время перестаёт что-либо значить.

Но как это произошло? И что насчёт языка? Мы вкратце изложили идею дискурсивных образований, их связь с идеей Бытия и сущего в Бытии, а также рассмотрели парадигму современного научного мышления и либерализма. Но мы сказали, что язык играет в этом ключевую роль. Что мы имели в виду? И какова связь языка со временем, которая, как утверждается, так важна?

3.3 Язык как дом бытия

Язык долгое время считался, вплоть до логических позитивистов, связанным с чем-то существующим. Отражая метафизику западной мысли, идею сущего в Сущем, идея языка как семантической картины достигла своей кульминации в кристальной логике философского трактата Витгенштейна. Эта работа обобщила работы Рассела и Фреге и вышла за их рамки, утверждая, что границы человеческого языка представляют собой границы нашего мира. То, что можно было изобразить семантически, должно было отражать реальный мир, а то, что нельзя было изобразить, согласно метафизике логического позитивизма, следовало «оставить без внимания».

«Картина изображает свой предмет с точки зрения, находящейся вне его. (Её точка зрения — это её репрезентативная форма.) Вот почему картина изображает свой предмет правильно или неправильно... Чтобы определить, правдива картина или нет, мы должны сравнить её с реальностью».⁴⁵



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

К сожалению, с помощью чисто философского анализа невозможно определить, когда и как развивался язык. Вопрос о происхождении языка, хотя и связан с философией и, безусловно, имеет отношение к данному исследованию, является сложным. Действительно, в основе христианской метафизики лежит философия святого Августина, которая признаёт сложность этого вопроса, но при этом сохраняет традиционную платоновскую онтологическую позицию о бытии в сущем.

«Это я помню и с тех пор наблюдаю за тем, как я учился говорить. Не то чтобы мои старшие учили меня словам (как вскоре после этого и другим наукам) по какому-то установленному методу; но я, стремясь с помощью криков, ломаных интонаций и различных движений своих конечностей выразить свои мысли, чтобы иметь возможность выражать свою волю, и всё же неспособный выразить всё, что я хотел, сам, благодаря пониманию, которое Ты, мой Бог, дал мне, практиковался в произношении звуков в своей памяти. Когда они называли что-то и, говоря, поворачивались к этому, я видел и запоминал, что они называли то, на что указывали, тем же словом, которое произносили. И таким образом, постоянно слыша слова в различных предложениях, я постепенно понял, что они означают; и, произнеся эти знаки, я тем самым выразил свою волю. 46

На первый взгляд в этом утверждении нет ничего уникального или запоминающегося, кроме как повторения классической концепции развития языка как постепенного связывания слов с предметами. Однако, если присмотреться, мы видим, что три раза отец Церкви упоминает идею воли в связи с развитием языка. Его желания, его потребности были тем, что побудило его научиться говорить, общаться.

Таким образом, язык с самого начала был целенаправленной деятельностью, направленной не только на описание мира, но и, что более важно, на его преобразование. Августин утверждает, что язык возник не для объективного описания мира, а для того, чтобы «выражать нашу волю». С этим согласился и поздний Витгенштейн в своих «Философских исследованиях». Действительно, он настолько резко отверг свою прежнюю точку зрения в «Трактате», что стал высмеивать позитивистскую концепцию языка, изложенную Августином, концепцию, которую сам Витгенштейн ранее считал завершённой.

Цель «Философских исследований» состоит в том, чтобы определить неписанные правила, лежащие в основе нашего языка, — набор правил, которые, по мнению Витгенштейна, изложенному в «О достоверности», составляют парадоксально непознаваемую основу нашего знания. Язык в этом смысле не столько говорит об объектах, сколько говорит с ними. Он ничего не выражает, кроме того, что имеется в виду; любопытная и, казалось бы, очевидная идея, которая, тем не менее, фундаментально иллюстрирует непонимание, которого мы всё ещё придерживаемся в нашем представлении о словах. Когда мы говорим о слове, связанном с объектом, мы не можем утверждать ничего о том, чем является этот объект, кроме того, чем он считается в дискурсивном сценарии, в котором мы участвуем. Сравните это предложение из «Философских исследований» с ранее процитированным предложением Витгенштейна из более догматического «Трактата».

«Мы используем слово «составной» (и, следовательно, слово «простой») в огромном количестве различных и не связанных между собой способов (простой ли цвет у клетки на шахматной доске или он состоит из чистого белого и чистого жёлтого? А белый цвет про-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

стой или он состоит из всех остальных цветов радуги? — Простая ли это длина в 2 см или она состоит из двух частей по 1 см? Но почему не одна часть длиной 3 см и одна часть длиной 1 см, измеренные в противоположном направлении? На философский вопрос «Является ли зрительный образ этого дерева составным и каковы его составные части?» правильным ответом будет «Это зависит от того, что вы понимаете под составным» (и это, конечно, не ответ, а отказ от вопроса.⁴⁷

В первой цитате Витгенштейн рассуждает о свойствах картины, чтобы показать, что необходимо для придания предложениям смысла. Картина — это изображение реальности, и поэтому её можно сравнивать и противопоставлять с точкой отсчёта. В отличие от этого, «Исследования» иронично демонстрируют абсурдность вопроса о том, как изобразить реальность, состоящую из составных частей, когда само понятие составного уже определено до того, как нарисована реальность. Витгенштейн отвергает идею о том, что мы можем осмысленно искать основания нашего знания. Подобно поиску обоснования правил, а затем обоснования этого обоснования, это ведёт по каскадному пути бесконечной глубины и абсолютной пустоты. В более поздний период для него было важнее анализировать природу, а не причину этих правил, которые так сильно влияют на дискурс.

И именно эти правила, как в их объединяющих, так и в их разъединяющих характеристиках, по мнению Фуко, характеризуют знание/власть. В основе всех форм дискурса лежит знание/власть, которая устанавливает условия, манеру поведения и, в мире, который становится всё более технологичным, результат коммуникации. Таким образом, язык как носитель знания/власти демонстрирует контроль над прошлым, настоящим и будущим, понимаемыми в экстатическом смысле. Когда

человек участвует в языковой игре, реальность объективируется таким образом, чтобы её можно было выразить словами. Однако эта объективация редко бывает статичной; на самом деле, современные науки опираются на динамическое представление об объекте.

Таким образом, телеология понимается не как нечто, установленное в первую очередь природой, а скорее как человеческая интуиция, направленная на пользу человеку. Хайдеггер говорит об одном из аспектов этого в работе «Вопрос о технике», в которой он прослеживает происхождение и развитие научного и технического мышления. Это мышление, по его словам, превратило бытие в постоянный резерв, существующий как основополагающая энергия, которой можно манипулировать и преобразовывать во всё более эффективные модели. Это можно сделать, как только технические законы, управляющие бытием, будут поняты всё лучше и лучше. Таким образом, он утверждает, что сущность технологии не имеет ничего общего с технологией как чем-то материальным. Скорее, сущность технологии и, в конечном счёте, чего угодно, можно определить, взглянув на то, как формируется дискурс о бытии и идентичности.

Линейное представление о времени, которого мы придерживаемся как общество, мешало нам в полной мере понять эту идею телеологии. Скорее, мы наивно воспринимали телеологию как просто прогрессивную силу, в которой будущее можно предвидеть, опираясь на настоящее и изучая прошлое. Мы не понимали, что каждое осознанное мгновение содержит в себе более полное представление о времени, особенно когда речь идёт о концепциях. Это можно назвать формой телеологического супердетерминизма. Поэтому в большинстве случаев говорить о получении новых знаний — значит вводить в заблуждение. Вместо этого большинство новых фактов воз-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РТАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

никают и ориентируются между полюсами фундаментального прошлого и телеологического будущего, ретроактивно и проактивно встраиваясь в структуру парадигмы и преобразуя её лишь в той мере, в какой они укрепляют саму целостность.

Начиная с Канта, вопрос о времени в философии сводится к одной из составляющих опыта. С этого момента, несмотря на многочисленные попытки современной физики выйти за рамки этого категориального понятия, философия, как ни странно, не добилась большого прогресса. Это, скорее всего, связано с её постоянной озабоченностью, присутствующей со времён Платона, теми вещами, которые находятся над временем и вне его: вечным. Она предприняла удивительно мало попыток выйти за пределы этих ограничений.

Мы обратили внимание только на его инструментальную роль, а не на формальную. Это привело к несколько вводящему в заблуждение исследованию отношения человека к знанию. Язык не просто существует в экстатическом времени, но служит якорем между ним и бездонной равниной настоящего. Язык — это распространение трансцендентного — в терминах Платона вечного — на настоящее. Можно провести аналогию с метафорой солнечного света, проникающего в пещеру. В своём единстве язык и время составляют момент, твёрдую и материальную реальность, о которой можно говорить. Это не единственный такой механизм — их может быть много. Но он, безусловно, самый заметный, поскольку любая развитая система знаний зависит от своего воображения.

Но язык не просто сводит всё к настоящему. В тот момент, когда он вступает в контакт, он динамически расширяется за счёт использования. Можно говорить, например, о молотке, который находится под рукой. Но когда он используется в этом контексте, экстатическое

трансцендентное не просто локализуется в реальном настоящем, проявляясь как метафизика существ в Бытии. Это не просто аналитически обособленный термин, но и бессознательно содержащий в себе условия и специфику своего применения, сеть, в которую в данный момент вплетено конкретное использование этого термина. Он содержит в себе информационный генезис трансцендентного архива. Таким образом, язык является одновременно конкретным и целостным во времени в один и тот же момент своего применения. Таким образом, настоящее остаётся привязанным к экстатическому времени, в котором оно позиционируется и перепозиционируется. Именно поэтому Жижек, опираясь на психоаналитическую традицию Лакана, назвал настоящее симптомом (или синтомом) будущего.

«Прошлое существует постольку, поскольку оно включено, поскольку оно входит в синхронную сеть означающего, то есть оно означено в тексте исторической памяти, и именно поэтому мы постоянно переписываем историю, задним числом придавая элементам их символическую значимость, включая их в новые структуры, — именно эта обработка задним числом определяет, какими они будут».

48

Современные науки рассматривают знание как результат, полученный и подтверждённый с помощью экспериментов и открытий. Гегель видит глубже, осознавая исторические предпосылки, которые делают знание достоверным, но она однонаправленна во времени. Даже Хайдеггер, который в «Бытии и времени» подчёркивает важность будущего для человеческой жизни, так и не смог систематически развить своё представление об экстатическом времени и применить его к вопросу о человеческом знании. Я утверждаю, что заключительным этапом этого процесса является понимание того, что знание не соз-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

даётся свободно и не обнаруживается герменевтически внутри традиции. Проще говоря, знание создаётся в целевой сингулярности, которая считается настоящим, в то время как на самом деле эта трансформация приводит к растяжению предположений между ориентирующими полюсами прошлого и будущего. Трансцендентно, даже эта метафора растяжения уводит нас от экстатического единства времени.

Можно пойти ещё дальше и сказать, что само время может быть лишь симптомом трансцендентного. Язык может преодолеть это, только радикально отстранившись, — в этом случае он перестанет быть языком в том виде, в каком мы его понимаем. Но нам ещё предстоит лопнуть пузырь времени, чтобы в полной мере исследовать экстатическое трансцендентное, которое само по себе является лишь поверхностным светом, отражающим нас вовне в качестве симптома. Нам ещё предстоит разрушить его или проникнуть в тёмную пустоту вечного — возможно, это цель, к которой мы придём позже.

Как только устанавливаются правила, регулирующие дискурс, человечеству становится всё труднее по-настоящему осознавать своё существование, преодолевать временные рамки, которые связывают его со всех точек зрения. Прошное содержит в себе идею будущего, а идея будущего управляет установлением правил дискурса в настоящем и прошлом. Когда это происходит, когда сознание таким образом преобразует мир с помощью языка, оно тоже преобразуется. И зачастую не индивид осознаёт этот процесс, чтобы заняться феноменологической интерпретацией мира как индивида, а знания/власть, которые управляют пониманием и, в конечном счёте, внешним и внутренним представлением абстрактной идеи человека.

Такова связующая природа парадигмы, реализованная в полной мере. В качестве примера можно привести современную научную мысль, начиная с Бэкона и до наших дней. Революции, которые устанавливают новые парадигмы, новые способы мышления, крайне редки и требуют от людей, которые их планируют и осуществляют, большой креативности и изобретательности. Дэвид Бом обсуждает важность этого для науки в книге «О креативности»

«Кажется очевидным, что творческое развитие науки в целом зависит от осознания неактуальности уже известного набора фундаментальных различий и сходств. С психологической точки зрения, это самый трудный шаг из всех. Но как только он сделан, он освобождает разум, позволяя ему быть внимательным, бдительным, осозанным и чутким, чтобы он мог открыть новый порядок и, таким образом, создать новые структуры идей и концепций».49

Кун также подчёркивает важность творческого подхода при обсуждении изменений в мировоззрении, особенно в отношении революции Галилея и химических споров Лавуазье и Пристли.

«...процесс, посредством которого либо отдельный человек, либо общество переходит от вынужденного падения к маятнику или от флогистированного воздуха к кислороду, не похож на интерпретацию. Как это может происходить в отсутствие фиксированных данных, которые учёный мог бы интерпретировать? Учёный, принявший новую парадигму, не является интерпретатором, а похож на человека в перевёрнутых очках. Столкнувшись с тем же набором объектов, что и раньше, и зная об этом, он, тем не менее, обнаруживает, что они полностью изменились во многих деталях. 50



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Язык как то, что поддерживает и формулирует парадигмы, необходим для развития человеческого знания и сдерживает его. Важно отметить, что знание/власть нельзя рассматривать в чисто негативном ключе. Слишком легко рассматривать власть как гегемонистскую, доминирующую силу. Как ясно показывают Фуко и Витгенштейн, власть является неотъемлемой характеристикой человеческой жизни. Языковые игры, в которые мы играем, отражают наши жизненные миры, и хотя они могут быть доминирующими и являются таковыми, они также способствуют развитию как технически полезных, так и осмысленных форм дискурса, которые значительно улучшают нашу жизнь. Даже Хайдеггер, который резко критиковал современное техническое мышление за его ограниченность, признавал и восхищался его многочисленными достижениями.

Но что насчёт того, когда мы имеем дело с этическими вопросами? Мы проанализировали формирование и характеристики знания/власти в основном с теоретической точки зрения, используя в качестве примера современную науку. Однако связь знания/власти с этикой имеет исключительное значение, поскольку этическая жизнь влияет на нашу жизнь гораздо сильнее и чаще, чем развитие наук и современных технологий. Кьеркегор справедливо говорит о том, что этика имеет значение, выходящее за рамки искусства и науки. В рамках этих дисциплин существующий человек стремится объективировать себя, отдалиться от того, что он производит, от своей работы. Но в рамках этики желательна прямо противоположная ситуация. Человек субъективно стремится как можно глубже погрузиться в этику, поскольку именно направленность воли, а не результат, как утверждает утилитаризм, характеризует человека как этического или не-

этического. Это проблема для существующего человека.

«С этической точки зрения наивысший пафос — это пафос заинтересованности (который выражается в том, что я, действуя, преобразую своё существование по отношению к объекту заинтересованности); с эстетической точки зрения наивысший пафос — это бескорыстие. Если человек жертвует собой, чтобы постичь что-то великое, он вдохновлён эстетически; если он отказывается от всего, чтобы спасти себя, он вдохновлён этически».51

Тем не менее, несмотря на то, что этика, возможно, является самым важным вопросом для человека, ориентирующегося в экзистенциальном плане, эта ориентация и субъективность, из которой она проистекает, не возникают из ниоткуда. Каковы парадигмы и манеры, которыми они руководствуются? Как они соотносятся с этим пониманием знания/власти? И как эта индивидуализирующая идея соотносится с принципом аутентичности?

4. Последствия современного мышления и состояние Духа

4.1 Концепция свободы

«Но я не виноват, — сказал К., — это ошибка. Как человек может быть виноват? В конце концов, мы все здесь люди, и все мы одинаковые».

— Верно, — сказал священник, — но все виновные всегда так говорят.52

Мы подробно проанализировали природу знания/власти в современную эпоху, которая проявляется и поддерживается с помощью языка. Тем не менее, в названии этого раздела мы охарактеризовали это как Дух. Что подразумевается под использованием этого термина и чем такое его применение отличается от классического понимания Духа? Чтобы понять современное представление о Духе и, следовательно, большую часть западного



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

мышления в современную эпоху, мы должны вкратце обратиться к идеалистической философии Гегеля.⁵³

Философия Гегеля прослеживает развитие Духа в направлении абсолютного самосознания, абсолютного бытия, через диалектическое развитие истории и времени. Дух — это бытие, идеализированное как мышление; однако его нельзя понять отдельно от диалектического процесса, потому что пытаться постичь бытие до того, как понять его становление, — значит понимать его лишь частично, абстрактно. Становление — это процесс как положительный, так и отрицательный по своей природе, в котором прошлое исчезает, но при этом поглощается будущим.

«Ничто, если оно таково, что является непосредственным и равным самому себе, также, наоборот, является тем же, чем является Бытие. Таким образом, истина Бытия и Ничто — это единство этих двух начал, и это единство есть становление».⁵⁴

Диалектика, как её понимал Гегель, — это разновидность подчинения. Подчинение знания знанию в сознании является преобразующим, и, согласно Гегелю, этот процесс становления в полной мере реализуется только при окончательном отказе от абстрактной индивидуальности в пользу осознания своего места в разумном порядке. Считается, что мышление является целенаправленным, а подчинение противоречий и различий посредством диалектики является основой прогрессивного становления. Движение развёртывающегося становления можно проследить в мышлении от частного и непосредственного к абсолютному и универсальному, если использовать более узкую терминологию. Гегель лучше всего выразил цель этой философии в знаменитом предисловии к своей «Феноменологии духа».

«Сказанное можно выразить и так: разум — это целенаправленная деятельность. Превознесение предполагаемой Природы над ошибочным мышлением и особенно отказ от внешней телеологии привели к дискредитации формы цели в целом... реализованная цель, или существующая действительность, — это движение и развёртывающееся становление... задача приведения индивида от его необразованной точки зрения к знанию должна рассматриваться в её универсальном смысле, точно так же, как и универсальный индивид, самосознание Духа, чьё формирующееся образование необходимо изучать».⁵⁵

Примечательно, что Гегель начинает «Феноменологию» и, следовательно, научную систему в целом с обсуждения несостоятельности внешней телеологии — темы, которую мы неслучайно уже рассматривали довольно подробно в предыдущих главах. Однако цель Гегеля состоит не в том, чтобы отвергнуть внутреннее как несущественное в пользу чисто внешней силы, которая определяет цель. И не в том, чтобы создать зарождающуюся экзистенциалистскую концепцию чисто самонаправленного существа, предшествующего существенному. Скорее, Гегель пытается рассматривать всю историю Духа как переход от изначально абстрактных представлений о свободе, характеризующихся такими процессами, как знаменитая диалектика «господин — раб», к конкретной и более полно реализованной идее личности как члена семьи, затем сообщества и, наконец, государства. На всех этих этапах Гегель в основном борется с кантовской концепцией свободы и морали, построенной вокруг понятия чисто рационального субъекта, который действует как высший моральный законодатель, желающий всеобщего закона. Поскольку кантианство было преобладающей философией того времени, большая часть идей Гегеля направлена не на



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

то, чтобы полностью опровергнуть его, а на более полное воплощение концепций Канта как на практике, так и в теории.

Свобода, по мнению Канта, была, пожалуй, самой фундаментальной и основополагающей из человеческих проблем. Согласно эмпирическим наблюдениям, основанным на ньютоновской модели природы, всё сущее было связано механистической и линейной моделью времени, в которой развитие событий неизбежно следовало по заданным причинно-следственным цепочкам. Этот жёсткий детерминизм казался Канту эмпирически неопровержимым даже в отношении, казалось бы, независимых людей. Человечество считало, что оно не связано законами природы, а действует в соответствии с самостоятельной свободной волей, которая не обусловлена причинно-следственными связями. Хотя такая точка зрения может показаться в лучшем случае ненаучной, Кант в значительной степени симпатизировал этой идее, в том числе из-за фундаментальной связи метафизической свободы с моралью. Если бы свободы не существовало, а единственной доминирующей чертой бытия была необходимость, как можно было бы судить о том, является ли действие нравственным или безнравственным? Если бы необходимость, в общепринятом понимании, управляла порядком во Вселенной, где было бы место качественным различиям?

Именно это кажущееся противоречие побудило Канта разработать свою теорию о свободном рациональном субъекте и знаменитом категорическом императиве. Категорический императив был не просто абстрактным идеалом, а отражением размышлений Канта о взаимосвязи между временем, пониманием и свободой. Линейное, ограниченное время как важнейший элемент ньютоновской механики сделало возможным понимание механистических причинно-следственных связей между

одним моментом и следующим. Таким образом, согласно ньютоновской парадигме, чтобы считать людей свободными, нужно было думать о них вне времени или, по крайней мере, вне времени в традиционном понимании. Рациональный субъект не был связан причинно-следственными связями как существо, способное реализовать себя вне времени, поскольку он был тем существом, которое категорично накладывало время на опыт. Время как субъективная категория понимания не имеет отношения к вещам как таковым, включая внутреннюю индивидуальность человека.

«Теперь этот активный субъект в качестве познаваемого субъекта не подчинялся бы никаким условиям времени, поскольку время является лишь условием явлений, а не вещей в себе. В этом субъекте не могло бы начаться или прекратиться никакое действие; следовательно, он был бы свободен от закона всякого определения временем — закона изменения, а именно того, что всё происходящее должно иметь причину в явлениях предшествующего состояния. Одним словом, причинность субъекта, поскольку она постижима, не является частью ряда эмпирических условий, которые определяют и обуславливают событие в мире чувств.⁵⁶

Однако Кант осознавал, что эта рациональная концепция свободы была в высшей степени абстрактной и представляла собой одну из сторон антиномии мышления. Эта антиномия заключалась в том, что эмпирический разум предполагал, что люди связаны причинно-следственными связями, в то время как рациональный разум предполагал, что это не так. Кант осознавал как практические, так и даже эмоциональные трудности, связанные с этим противоречием, но, как и Кьеркегор, считал, что приоритет морали делает необходимым придерживаться парадокса, признавать



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

его непостижимость и тем не менее действовать нравственно.

«Это происходит потому, что нравственный закон, включенный в это понятие и рассматриваемый в этом понятии, а не какой-либо другой объект, определяет волю в соответствии с принципом автономии. Этот порядок понятий, определяющих волю, не следует упускать из виду, иначе мы будем неправильно понимать самих себя и считать, что противоречим сами себе, в то время как на самом деле все находится в совершенной гармонии⁵⁷.»

В то время как Кант рассматривал это противоречие как фундаментальную особенность морального закона, именно эту «нереализованную» концепцию свободы Гегель пытается преодолеть. Кантианскую концепцию автономного рационального законодателя он рассматривал как важный переход от чисто абстрактного права к универсальной концепции морали. Однако это была далеко не полностью реализованная концепция права; более того, поскольку она всё ещё основывалась на индивидуальном субъекте, даже рациональном субъекте, Гегель считал, что кантианская этика остаётся в конечном счёте субъективной по своей природе.

В «Философии права» Гегель прослеживает развитие этического духа от абстрактного права Гоббса до нравственного императива Канта, чей рационализм, по мнению Гегеля, противоречил позитивизму государственного управления. Как правило, Гегель характеризовал это противоречие как необходимый исторический и интеллектуальный этап в развитии Духа, полное воплощение которого вновь обратит внимание на сообщество, одновременно избегая нигилизма и грубого, материалистического утилитаризма английских позитивистов и либералов.

Полностью сформировавшаяся мораль была преобразована в конкретные законы государства. Государство было воплощением этического духа или этического понятия, которое обосновывало само себя и не нуждалось в каком-либо другом источнике для подтверждения своей значимости или цели, к которой нужно стремиться. Однако, в отличие от чисто прагматичного государства, придуманного и одобренного Гоббсом, Гегель рассматривал государство как абсолютную субстанциальную волю, возведённую на уровень всеобщего, абстрагированного от атомистического индивидуализма вседозволенного либерализма. В противовес принципам абсолютной значимости индивидуальной воли или, наоборот, абсолютной необходимости индивидуальной воли как универсального арбитра морали, диалектический процесс постулировал возможность объективной рациональности, которая реализовывала свободу через индивидов как конкретных проявлений нравственного целого. Субъективная свобода, которая была постулирована как противоположный принцип, по мнению Гегеля, на самом деле была реализована, но подпадала под эту более широкую концепцию морали. Таким образом, завершённое и, следовательно, полностью свободному состоянию принадлежали как уникальное, но вполне реальное сознание, так и воля. Место субъективной свободы в этом абсолюте было определено в рамках структурированного обсуждения законодательного органа государства, который универсализировал субъективную свободу с помощью государственной системы. Однако законодательный орган был лишь одной из структур государства. Опираясь на классическое разделение властей Монтескье, Гегель также выступает за сильную судебную власть и, что более спорно, за сильного монарха, который олицетворяет



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

суверенитет и субъективную свободу государства.

Но это вторично по отношению к нашей дискуссии. Вопрос первостепенности здесь заключается не в архаичной государственной структуре, придуманной Гегелем, а скорее в её связи с духовным элементом его философии. Какова связь философии права с диалектическим методом и метафизическим идеалом абсолютного, о котором мы говорили в разделе, посвящённом времени?

«Государство реально. Его реальность заключается в том, что оно реализует интересы целого в конкретных целях. Актуальность — это всегда единство универсальности и конкретности. Универсальность существует по частям в конкретности. Каждая сторона кажется самодостаточной, хотя она поддерживается и сохраняется только в целом. Если это единство отсутствует, то вещь нереализована, даже если о ней можно сказать, что она существует. Плохое государство — это то, которое просто существует.⁵⁸»

Государство реально, потому что оно обладает имманентной, диалектической необходимостью. Увидеть необходимость — значит понять время с логической точки зрения идеальности, как единство, которое свободно отражает только само себя. Частные случаи приближаются к этому в той мере, в какой они проявляют независимую волю, не связанную с внешними факторами. Государство — это развёртывание необходимого по мере того, как индивид переходит от простого абстрактного монизма к рациональному субъективизму, к пониманию своего места в сообществе, государстве и, в конечном счёте, в этическом государстве. Однако более важным, чем это, является осознание того, что реализация себя как личности в конечном счёте означает переход от даже морального индивидуализма к самоотречению в духе, отказ от субъективного

представления о свободе в пользу более богатой идеи, где «правильное существует только как часть целого или как виноградная лоза, обвивающая крепко стоящее дерево⁵⁹». Благодаря этому человек рассматривается как наиболее близкий к абсолюту благодаря своему участию в мировой истории и структуре свободного и суверенного государства.

Это не просто социологический феномен, а метафизическая философия духа Гегеля, переходящего от понимания к диалектике, к чистоте спекулятивного мышления и идеи. Как только мысль была доведена до чистоты, в которой истина была постигнута в своей алмазной чистоте, дух достиг феноменологического совершенства.

«Спекулятивная стадия, или стадия позитивного разума, постигает единство терминов (суждений) в их противоположности — утверждение, которое связано с их распадом и переходом. Результат диалектики положителен, потому что он имеет определённое содержание, или потому что его результатом является не пустое и абстрактное ничто, а отрицание определённых конкретных суждений, которые ограничены результатом, — именно поэтому это результирующее, а не непосредственное ничто. Из этого следует, что разумный результат, даже если он является лишь мыслью и абстракцией, всё равно конкретен, поскольку представляет собой не простое формальное единство, а единство отдельных суждений.⁶⁰»

Это означало переход от простого понимания, характеризующегося вопросом о грубом бытии, к понятию или идее. Бытие, по мнению Гегеля, — это имплицитная форма понятия, определяющий фактор того, что изначально порождает мысль. Однако, за исключением реализации в своей абсолютной форме, бытие в конечном счёте лишено содержания, если только оно не характеризуется метафизикой сущего в бытии, которую Хайдеггер указы-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

вадет как на предварительное условие зарождения западной мысли. Однако, в отличие от Хайдеггера, Гегель считает вопрос о бытии в конечном счёте бессмысленным. Бытие — это ничем не ограниченная отправная точка для понимания, которое в конечном счёте выходит за пределы даже частных, достигая уровня диалектики, а затем и спекулятивной мысли.

Государство и личность в нём являются отражением этого божественного процесса и управляются им, а также являются частью метафизической логики. Действительно, Гегель часто упоминает государство в аналогичном контексте даже в логической части «Энциклопедии философских наук». Он рассматривал государство, достигшее необходимого внутреннего совершенства, как всемирно-историческое воплощение идеала. Развитие мышления и эволюция сознания, по мнению Гегеля, означали достижение всё более глубокого понимания своего места в системе абсолюта.

Понять это — значит, по сути, переосмыслить своё представление о себе во времени, о своём бытии во времени. Время, понимаемое линейно, для Гегеля просто субъективно. Понимание абсолютного, внутренне отражающего экстатического времени позволяет наиболее ясно осознать философию Гегеля. Простое бытие и мгновение, основанные на линейной концепции времени, предложенной Аристотелем и Ньютоном, уходят в прошлое вместе с переосмыслением себя в рамках дающего, органического пространства-времени, где свобода в нашем понимании исчезает. В меньшем масштабе то же самое должно относиться к нашему пониманию государства, общества и знания/власти. Переосмысление времени в контексте современного духа позволяет по-новому и шире взглянуть на знание/власть и наше место в нём, представленное языком. По мнению Гегеля, язык был

одним из проявлений духа в сознании и играл важную роль в формировании представления об индивидуе.

«Ибо только в имени отличие индивида от всех остальных не предполагается, а становится действительным для всех. В имени индивид считается чистым индивидом не только в своём собственном сознании, но и в сознании каждого».61

Однако наша цель, в отличие от Гегеля, не в том, чтобы поддержать такую интеграцию. Вместо этого мы приблизились к тому моменту, когда наша критика вскоре перейдёт от анализа духа к формулированию освобождающего принципа аутентичности.

Гегель считал, что дух в конечном счёте развивается от простого понимания к диалектике, к понятию и, в конечном счёте, к абсолютному понятию, в котором можно наблюдать единство всех этапов. Однако, как мы видели в предыдущих разделах, посвящённых темпоральности и природе знания, социальные последствия знания едва ли можно понять, рассматривая их по отдельности. Вместо этого дух функционально проявляется в различных формах знания/власти, которые предписываются и поддерживаются языком в когнитивной сфере, характеризующейся экстатической темпоральностью, но понимаемой в первую очередь линейно и последовательно. Дух в этом смысле является межкатегориальным, как и язык, а диалектика между различными проявлениями духа, будь то индивидуальный дух (geist), национальный дух (volkgeist) или мировой дух (weltgeist), столь же часто является практически отрицательной, сколь и синтетической. При правильном понимании отношения между различными уровнями духа, определяемыми рациональным, техническим духом эпохи, являются скорее отношениями деления и ограничения, чем широты и творчества.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

4.2 Свобода, рациональность и современные парадигмы

В то время как в теории целью диалектики может быть поиск единства между формациями, на практике, как отмечает сам Гегель, власть часто проявляется исключительно в сфере понимания — в структурировании и манипулировании бытием. В этом его позитивизм превосходит даже британский позитивизм, поскольку здесь разделения внутри государства получают имманентное обоснование. Если в нынешнюю эпоху и есть какое-то единое качество, присущее знанию/власти, то это именно раздробленность на высказывания и парадигмы, каждая из которых имеет свои собственные правила и понятия. Это характерно для современной рациональности и технического мышления и, по словам Хайдеггера, отражает суть современной науки и технологий. Хабермас отмечает, что рационализирующая, специализированная характеристика в той или иной степени присутствует даже в современной судебной системе, которую многие позитивисты считают первым и последним источником морали в постмодернистском мире.

«Современное право в значительной степени является правом юристов. Благодаря судьям и чиновникам, получившим юридическое образование, отправлению правосудия и государственное управление стали профессиональными. Не только применение закона, но и его принятие всё больше связывалось с формальными процедурами и, следовательно, со специализированным мышлением юристов. Эта ситуация привела к систематизации правовых положений, согласованности правовой доктрины, то есть к рационализации права в соответствии с внутренними, чисто формальными критериями аналитической концептуальной структуры, дедуктивной строгости,

принципиального объяснения и обоснования и тому подобного». 62

Последствия этого незначительны, но глубоки. Никто не станет отрицать важность и ценность технического мышления и специализации. Это означало бы отрицать даже возможность технологического развития, от которого мы все в конечном счёте можем получить пользу, а в интеллектуальном плане даже расширить и улучшить данные для философских/научных рассуждений. Действительно, в «Логике научного открытия» Карл Поппер выделяет специализированную, хотя и несколько привилегированную, роль науки, которая отличается от роли философских исследований, но также способствует им. Поппер считает, что научная теория — это не формулировка, выраженная в позитивных утверждениях, а возможность теоретической фальсификации посредством проверки на основе наблюдений.

«Таким образом, эмпирическая основа объективной науки не является чем-то абсолютным. Наука не опирается на твёрдую почву. Смелая структура её теорий возникает как бы над болотом. Это похоже на здание, возведённое на сваях. Сваи вбиваются сверху в болото, но не в какую-либо естественную или заданную основу; и если мы перестаём вбивать сваи, то не потому, что достигли твёрдой почвы. Мы просто останавливаемся, когда убеждаемся, что сваи достаточно прочные, чтобы выдержать конструкцию, по крайней мере, на данный момент. 63

Теория Поппера является важным ответом на доктрину логических позитивистов и во многом подрывает догматический подход Карнапа и других. Куайн в своей работе «Две догмы эмпиризма» также отходит от позиции логического позитивизма и принимает более целостный подход.

Специализация и разделение труда, какими бы полезными они ни были, привели к не-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

предвиденным последствиям. Рационализация государства и его подразделений, о которой говорил Гегель, в конечном счёте приводит не к преодолению ограничений определённого способа мышления и переходу к философии, а к интеграции в рамках рационализированной парадигмы, от которой всё труднее отклоняться. Следовательно, мышление и этическое мышление имеют свойство принимать решения, что делает компромисс, диалектику, диалог и коммуникативную рациональность всё более затруднительными.

Действительно, правительствам часто выгодно поддерживать эти разделения, как практические, так и когнитивные, с помощью того, что Фуко назвал бы «практиками разделения». 65 Население становится всё более однородным и предсказуемым в своей атомизированной неоднородности. Британцы и европейцы с большим успехом применяли такие методы в своих колониальных империях. На протяжении полувековых дебатов об экологической политике мы часто наблюдали, как разные группы по-разному трактуют Бытие или метафизическую концепцию существ в Бытии. Некоторые из них уделяют значительно больше внимания моральным аспектам, чем другие, часто упорно отрицая глубокую двустороннюю взаимосвязь человека с окружающей средой. Если говорить более мягко, то в Канаде правительство Харпера во время своих избирательных кампаний всё чаще ориентировалось на конкретные группы населения, стремясь расколоть общество настолько, чтобы получить необходимое количество голосов от небольших групп, а не предлагать объединяющую политику для всей страны. И самое важное для наших целей — это непрекращающиеся споры о природе и функциях прав человека, которые разделяли народы и государства на протяжении многих поколений, несмотря на ужасы

Второй мировой войны и бесчисленные другие геноциды и «нарушения прав».

Эта дискуссия носит не только академический характер; действительно, государства от Китая до Америки используют язык и риторику релятивизма, разграничивая моральные сферы, чтобы оправдать нарушения международного права и норм в области прав человека. С телеологической точки зрения, цель вещей больше не может быть достигнута вне их места в рамках системного утилитаризма. Вещи используются лишь как средство для достижения цели, и всё же, как ни парадоксально, рациональность, стоящая за целью, за целями, никогда не раскрывается. Утверждение ценности становится простым приписыванием ценности, но никогда не реализацией или определением ценности. Предельная функция, которую выполняет метафизика бытия в «Существах», — это структурирование, облегчающее технологический процесс разделения, дисперсии и использования специализированных методов. В этом смысле современная рациональность, как конец западной метафизики, может рассматриваться как по сути нигилистическая. Хайдеггер подробно обсуждает эту тему в своём превосходном эссе «Слово Ницше»

«Если суть нигилизма заключается в истории, так что истина Бытия остаётся недостающей в явлении всего, что есть как таковое, во всей своей полноте, и если, соответственно, Ничто постигает Бытие и его истину, то метафизика как история истины того, что есть как таковое, по своей сути является нигилизмом. Если, в конце концов, метафизика является исторической основой мировой истории, определяемой Европой и Западом, то эта мировая история в совершенно ином смысле является нигилистической. 66

Такие взгляды, даже если они не имеют абсолютного влияния, безусловно, широко



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

распространены в настоящее время, и, к сожалению, именно этот образ мышления, идеализирующий рациональность разобщённости, различий, необходимо преодолеть, чтобы состоялся конструктивный, полезный этический диалог.

Но как можно преодолеть такие разногласия? Означает ли отказ от позитивной рациональности возвращение к более архаичной концепции метафизики, к кантовской рациональности или к какой-то другой альтернативе? В начале этой главы мы обсуждали, что Кант стремился к освобождению от линейной темпоральности. Предлагает ли его философия или какая-либо другая философия решение проблемы власти знания, археологии знания? Можно ли преодолеть гегелевское понимание того, что частное является всеобщим, особенно с точки зрения этики? Как и следует ли переходить от проговариваемых формулировок, поддерживаемых языком, и линейного представления о времени, не просто устанавливая новую парадигму? Каковы будут характеристики этого нового образа мышления, и почему мы называем его аутентичным? Обладает ли он каким-то онтологическим качеством, которое его отличает, или это просто феноменология? Если мы переходим от объективности, куда нам идти, кроме как к субъективности, и как мы можем назвать это аутентичной точкой зрения?

4.3 Колонизация духа, инструментальная обратная связь и печальные ограничения философии языка

Прежде чем мы сможем обсудить эти моменты, мы должны сначала рассмотреть эмпирические последствия развития духа, которые мы наблюдали до сих пор. Эти движения в первую очередь были идеализированы, а духовное развитие функционалистского разума создало условия, которые позволили раз-

виться политическим и бюрократическим механизмам, зависящим от уже существующего образа мышления. До сих пор эта работа была посвящена объяснению проблемы мышления, в частности современного мышления, в рамках Духа. Но мы не рассматривали эмпирические системы упорядочивания, кроме как вскользь. Теперь мы должны задаться вопросом, какое влияние эти системы оказывают на Дух и его трансформации.

Именно Гегель первым диагностировал отчуждение, которое может возникать между системой и Духом, и он остаётся, пожалуй, мыслителем, наиболее чувствительным к глубине и качеству этих разрывов. Инаковость системы была именно тем, что убедило его в необходимости выйти за рамки кантовской морали и представить идеальное государство, в котором дух сообщества актуализировался и реализовывался в рамках управляющих структур. В истории Духа эпистемологические условия для государства устанавливаются и формируются в ходе его эмпирического развития. Таким образом, конкретная история и нравственное развитие идут рука об руку, как ветви, обвивающие дерево. Гегель также был одним из последних выдающихся мыслителей, которые рассматривали развитие государственной системы как естественное явление, не требующее какой-либо формы господства.

«Государство, которое является реализованной субстанциальной волей, имеющей свою реальность в конкретном самосознании, поднятом на уровень всеобщего, абсолютно рационально. Это субстанциальное единство является его собственным мотивом и абсолютной целью. В этой цели свобода достигает своего высшего права. Эта цель имеет высшее право над личностью, высшим долгом которой, в свою очередь, является быть членом государства». 67



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Поскольку Гегель утверждал, что система и дух развиваются вместе в рамках мирового духа, большинство философов, изучающих возникновение инструментальной рациональности, в основном придерживаются теорий «курицы или яйца», постулирующих, что эпистемологические условия для возникновения современной системы должны были сначала сформироваться, чтобы она могла развиваться (Вебер), или что сама система была ответственна за разращение современного духа (Руссо). С появлением диалектического материализма и марксизма ставки в такого рода аргументации стали ещё выше. В более примитивных версиях это приводило к недиалектической критике материальной надстройки, возвышающейся над миром жизни и доминирующей над ним, невинность которого нужно было защищать. Из этого почти эдемского чувства можно было почерпнуть моральный импульс для революции.

«Система и мир жизни предстают у Маркса в метафорах «царства необходимости» и «царства свободы». Социалистическая революция должна освободить последнее от диктата первого». 68

Сложность, как отмечает Хабермас, заключается в том, что этот подход к мышлению приводит к окостенению жизненного мира и системы в единое целое, в котором один аспект стремится к свободе, а другой доминирует. Поскольку Хабермас проводит границу между жизненным миром и системой более строго, чем большинство марксистов, концепция отчуждения в его работах приобретает новое качество. Правящая система никогда не может быть абсолютно доминирующей; скорее, ей нужно направлять недовольство с помощью таких средств управления, как деньги, власть и законность, чтобы гарантировать, что оно не нанесёт вреда основам системы. Более того, это служит идеологической цели — нейтрализировать

возможность духовных преобразований, которые, в свою очередь, могут стать толчком к глубоким изменениям. Средства, с помощью которых идеологически несогласные выражают своё мнение, устроены таким образом, чтобы их можно было принудительно усмирить. Отличным примером может служить судебная система, которая может служить как инструментом освобождения, так и инструментом господства, в зависимости от точки зрения.

Таким образом, эти управляющие средства сами по себе имеют большое значение. Они не являются частью системной целостности, находящейся над миром жизни, а служат для направления энергии традиционных форм жизни и конкурирующих интересов в эмпирическую систему, где они могут быть сведены к нулю. Более того, эти средства служат диалектическим двигателем между системой и миром жизни. На протяжении веков они колонизировали и преобразовывали содержание духа таким образом, что сама система обладает определённой целевой энергией.

«Вместо «ложного сознания» сегодня у нас «фрагментированное сознание», которое блокирует просветление с помощью механизма овеществления. Только так создаются условия для колонизации жизненного мира. Лишившись идеологической завесы, императивы автономных подсистем проникают в жизненный мир извне — подобно колонизаторам, приходящим в племенное общество, — и навязывают ему процесс ассимиляции». 69

Хабермас развивает эту критику в своём тезисе о внутренней колонизации жизненного мира системой. Но, несмотря на оригинальность его критики, он остаётся в некоторой степени привязанным к марксистской парадигме. Несмотря на впечатляющую трактовку рационализации жизненного мира, его анализ отношений между ним и системой остаётся



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

односторонним. Он не даёт удовлетворительного описания двусторонних отношений между ними, вместо этого переключаясь с одного на другое в попытке определить отправную точку для глубоких, но едва заметных проблем современности.

Недостаточно сказать, что функционализм современного духа привёл к созданию системы, в которой мы живём, и не вполне корректно связывать проблемы современности с доминированием современной системы. Скорее, современный дух и система взаимодействуют друг с другом в процессе целевого взаимодействия. Ни мир жизни, ни система не сводимы друг к другу, это правда. Но граница между ними, безусловно, далеко не очевидна, даже если рассматривать её с чисто эмпирической точки зрения.

Решение этой проблемы отнюдь не простое. Более того, оно указывает на гораздо более серьёзную философскую проблему в рамках философии языка в целом: она опирается на дуалистическую модель, известную со времён Декарта, чтобы сделать свои аргументы правдоподобными. От Декарта до Гуссерля философы, как правило, склонялись в ту или иную сторону в споре о дуализме. Даже Кант, который пытался объединить эмпиризм с рационализмом, в конечном счёте примкнул к трансцендентальной школе, когда решил, что «вещь в себе» никогда не может быть постигнута эмпирическим разумом.

Философия языка, напротив, должна придерживаться дуалистической модели, если она хочет придать понятию «жизненный мир» осмысленность. Даже там, где жизненный мир играет трансцендентную роль предзнания, которое существует для того, чтобы придавать контекст и понимание осмысленным высказываниям, признавая за историей место — да, именно место — в качестве основы знания, признаётся, что содержание сознания должно

формироваться и опосредоваться реальным опытом. Точно так же эмпирическая система формируется и возникает в результате эпистемологических преобразований в жизненном мире. Однако сами эти посредники остаются непосредственными философией. Они не могут быть полностью объяснены с помощью философии языка, поскольку для этого потребовалось бы найти фиксированную узловую точку вне языка, которая могла бы полностью объяснить и систематизировать их взаимосвязь в рамках единой сферы действия. Это, конечно, означало бы конец чистой философии языка как таковой.

Эти ограничения становятся ещё более очевидными, когда Хабермас пытается объяснить колонизацию жизненного мира системой. Чтобы сделать этот тезис правдоподобным, он должен опираться на обоснованность обоих этих концептов в пределах их соответствующих сфер действия и показать, как взаимодействие между ними влияет друг на друга. Но взаимосвязь между ними никогда не может быть полностью объяснена, поскольку сферы действия, в которых они концептуально оперируют, несоизмеримы. Теория коммуникации как философия практики может прагматично показать отношения между субъектом и вещью в себе, между трансцендентным жизненным миром и системой. Когда она поднимается до уровня философии, она может даже выступать посредником между этими различиями и пытаться освободить их от строгих предположений, повышая степень и аутентичность их взаимодействия. Но она никогда не сможет полностью объяснить их с философской точки зрения.

Сам Хабермас, похоже, осознаёт это и делает несколько разочаровывающий комментарий о роли философии в современном контексте.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

«Современная культура в целом ничем не отличается от физики Ньютона и его последователей: современная культура так же мало нуждается в философском обосновании, как и наука. Как мы видим, в современный период культура сама породила те структуры рациональности, которые Вебер затем открыл и описал как ценностные сферы. В современной науке, в позитивном праве и принципиальной светской этике, в автономном искусстве и институционализированной искусствоведческой критике три момента разума кристаллизовались без помощи философии».70

Я не могу не согласиться с этим, поскольку считаю, что такое мышление делает важные вопросы, такие как те, что я обсуждал ранее, неразрешимыми. Действительно, до тех пор, пока философия языка существует, и особенно до тех пор, пока она не отвечает требованиям практики, такие вопросы даже не становятся полезными. Но мы должны пока отложить этот интригующий вопрос в сторону, хотя он может помочь нам на этом пути. Действительно, отношения между субъектом и объектом — один из ключей к раскрытию полного принципа аутентичности. На этом этапе я могу лишь сказать, что полное решение этой головоломки, не возвращаясь к идеализму или эмпирическому позитивизму, может быть найдено путём более широкого применения некоторых представлений о времени, которые я ранее описал, к взаимосвязи между телеологией и языком. Но пока давайте вернёмся к тезису Хабермаса о колонизации жизненного мира. На данный момент мы должны полагаться на прагматически предполагаемое разделение между миром жизни и системой, которое, если и не является удовлетворительным с философской точки зрения, тем не менее достаточно для описания этического принципа, о котором мы говорили ранее.

Колонизация жизненного мира системой и отношения между ними в наибольшей степени отражают трудности, с которыми сталкивается современность. Обратная связь отчуждающих институтов, которая преобразует жизненный мир, усиливает чувство разобщённости и разобщённости между людьми, о которых мы говорили ранее в рамках сознания. Эта опасность была замечена, как мы упоминали, ещё Гегелем, хотя мы также показали, что его философия сама по себе усиливала многие из этих проблем.

Управляющие средства в виде денег, социальной власти и юриспруденции означают, что даже те, кто хочет отклониться от строгих рамок современности, вынуждены явно или неявно придерживаться её протоколов. На этом эмпирико-историческом этапе пространство для осмысленного дискурса и подлинного отхода от дискурсивных образований становится невероятно узким. Чтобы решить эту проблему, мы должны наконец обратиться к изложению нашего принципа аутентичности как мыслительного решения глубинных проблем, с которыми сталкивается современный мир.

5. Субъективность и Объективность

5.1 Кьеркегор

До сих пор мы рассматривали развитие современной мысли, начиная с её истоков в метафизике и метаэтике греческого и христианского мышления и заканчивая функционалистской рациональностью, которая уходит корнями в эмпиризм Бэкона и Гоббса. Мы также рассмотрели концепцию времени и её связь с мышлением и формированием человеком бытия в рамках современного духа. Поэтому необходимо задаться вопросом: если объективирующую метафизику бытия в Существах, основанную на линейной концепции



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

времени, необходимо преодолеть, то что, с этической точки зрения, может её заменить?

К сожалению, из-за нехватки места и времени (каламбур) невозможно создать целостную систему понимания, в рамках которой этика могла бы быть диалектически контекстуализирована. Это особенно актуально, учитывая сложности и философскую неоднозначность относительно недавних разработок, таких как квантовая теория, структурализм, теория относительности, логический позитивизм и другие.⁷¹ Тем не менее, безусловно, можно наметить основные компоненты морального принципа аутентичности, который может послужить основой для более подробного изложения в последующих работах.

Полезно начать с вопроса о том, что такое действие с чисто субъективной точки зрения? Действие представляет собой субъективное отрицание возможности необходимостью существования. Субъект, столкнувшийся с безграничными возможностями существования, должен выбрать из них способ действия, после чего возможность изменить свои действия, существовать по-другому, уходит в неизменное прошлое. Для существующего человека этот процесс обязательно представляет величайший интерес.

Как выразился Кьеркегор, «Действительность — это не внешнее действие, а внутренняя сущность, в которой индивид отрицает возможность и отождествляет себя с тем, что мыслится, чтобы существовать в этом. Это и есть действие.»⁷²

Но хотя это может показаться относительно простым, теперь мы сталкиваемся с более сложным вопросом. Что подразумевается под идеей возможности и, что ещё сложнее, что подразумевается под понятием «существовать»? Эти вопросы, особенно последний, философия рассматривала или, в частности, не рассматривала на протяжении веков. Во-

прос о возможности, в отличие от необходимости и действительности, на протяжении веков был предметом обсуждения в философии и науке. Действительно, это центральная тема как в работах Кьеркегора, так и в работах его заклятого врага Гегеля. Напротив, вопрос о существовании, вопрос о бытии, как говорит Хайдеггер в предисловии к «Бытию и времени», занимает центральное место в истории западной философии, но в основном как вопрос, на который намеренно не дают ответа.

«Есть ли у нас в наше время ответ на вопрос о том, что мы на самом деле подразумеваем под словом «бытие»? Вовсе нет. Поэтому уместно, что мы вновь поднимаем вопрос о значении Бытия. Но разве мы в наши дни хоть сколько-нибудь озадачены нашей неспособностью понять выражение «Бытие»? Вовсе нет».⁷³

Бытие, как признавал даже Аристотель, — это то, что является одновременно наиболее очевидным и наиболее загадочным. В «Философских фрагментах» Кьеркегор охарактеризовал вопрос о происхождении существования, о смысле Бытия как величайший парадокс; попытку постичь то, что не может быть постигнуто. Это неизвестное, немислимое — то, что псевдонимный представитель Кьеркегора Йоханнес Климакус называет Богом, в отличие от истины.⁷⁴

В заключительном ненаучном постскрипте он по-другому излагает эту точку зрения на знание.

«Ни одна из формул не говорит больше, чем то, что истина есть, если это понимать так, что глагол-связка «есть» подчёркивается — истина есть, то есть истина есть удвоение. Истина есть первое, но другое истины, то есть она есть, то же самое, что и первое; это её бытие есть абстрактная форма истины. Таким образом, выражается, что истина есть нечто простое, но в совершенно абстрактном смыс-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

ле — удвоение, которое, тем не менее, в тот же момент аннулируется. Абстракция может продолжаться, перефразируя это столько, сколько ей угодно, — дальше она никогда не пойдёт. 75

В чём заключается суть этого парадокса в работах Кьеркегора? Почему, несмотря на то, что он был таким эклектичным, переменчивым мыслителем, он уделяет ему такое внимание во всём своём творчестве?

В немалой степени это связано с тем, что Кьеркегор считал, что эпистемологический скептицизм и метафизическое смирение, утраченные со времён Платона, достигли своего апогея в идеализме Гегеля. Он был глубоко вдохновлён Сократом и единством его философии с его жизнью, кульминацией которой, конечно, стало его мученичество. Кьеркегор считал, что абстрактная философия абсолютного идеализма отодвигает на второй план важность подлинного существования, существования с подлинным смыслом, упрощая приоритет личности и индивидуального выбора. Последний комментарий в приведённом выше абзаце о том, что абстракция может продолжаться, бесконечно перефразируя абсолютную природу истины, был саркастическим намёком на гегельянство, которое считало, что преодолело частности бытия с помощью совершенной философской науки, чтобы постичь истину в её единстве; по сути, чтобы достичь знания о разуме Бога как в его частностях, так и в его целостности одновременно.

По мнению Кьеркегора, гегельянство в конечном счёте уклонялось от решения важнейших проблем человеческого существования, утверждая, что все его особенности являются существенными. Это зашло даже дальше либерализма Гоббса, поскольку гегельянство обеспечивало абсолютное метафизическое оправдание отчуждения, иронично пытаясь смягчить именно эту критику. В ге-

гелевской системе индивидуальность исчезала, превращаясь в простую личность, которая осознавала себя через отношения с целым и подчинялась ему. Индивид превращался в нечто, связанное со всеми остальными вещами, но сводился к абстрактной сущности сам по себе.

Напротив, Кьеркегор подчёркивал важность философии аутентичности — постоянной потребности в индивидуализации как необходимого условия для этической жизни. Именно отсюда возникла его знаменитая аксиома о том, что истина — это субъективность. Что значит, что истина — это субъективность? Это значит, что существующий человек оказывается в ситуации, когда истину нельзя обнаружить с помощью внешнего наблюдения или даже размышлений. Вместо этого человек должен отказаться от возможных истин, чтобы существовать и, следовательно, создавать действительность. Таким образом, истина была не вопросом объективности, а вопросом совести. Следовательно, это был не в первую очередь эпистемологический вопрос, а практический и нравственный. Кьеркегор отмечает, что, когда Понтий Пилат спросил Христа, чего тот ищет, Христос ответил: «Я ищу истину». Услышав его ответ, Пилат спросил: «Что есть истина?»

Вопрос, заданный объективно, отражает цинизм и глубокий скептицизм Пилата. Если бы Пилат мыслил субъективно, он, скорее всего, не позволил бы распять Христа.⁷⁶ Точно так же Сталин, как известно, говорил, что смерть одного человека может быть трагедией, но смерть многих — это просто статистика, примечание в истории. Если рассматривать вопрос объективно, как в спекулятивной мысли, то вопрос об истине отменяет необходимость нравственных действий, объективизируя даже человечество в рамках системы мышления. Напротив, если рассматривать во-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

прос субъективно, то он приобретает высочайшую нравственную значимость, поскольку затрагивает огромную страсть и жизнеспособность подлинного человека, существующего в мире приоритетов.

С объективной точки зрения, индивид — это просто абстракция. Существование в контексте сообщества, в рамках мира, во времени, способность индивида принимать этические решения, даже в кантианском смысле законодателя универсального морального закона, кажется ненужным и опасным. Как выразился Гегель в «Феноменологии духа»

«Именно правосудие человеческого закона возвращает во всеобщее то, что оторвалось от уравновешенного целого, а именно — независимые классы и личности; именно правительство нации является самоутверждающейся индивидуальностью всеобщей сущности и осознанной волей всех». 77

Хотя Кьеркегор восхищался и уважал Гегеля за его интеллект и сложность его системы, в конечном счёте он резко критиковал его предположения. Пытаясь показать, что личность обретает значимость благодаря участию в историческом процессе, Гегель совершил моральную ошибку, отказавшись от моральной ответственности личности, и метафизическую ошибку, предположив, что знает истину, но в конечном счёте показав её лишь абстрактно и поверхностно, как то, что в Логике отражает исключительно само себя. Для Кьеркегора история и общество в конечном счёте имели второстепенное значение, поскольку они становились приоритетными только благодаря приоритету существующих людей. Гегель почитал историю, и исторический дух в конечном счёте проявлялся в языке как знание/власть. Будучи воплощением божественной идеи, история была в высшей степени детерминированной в рамках экстатического времени. Кьеркегор, будучи истинным хри-

стианином, подчёркивал, что каждый человек несёт ответственность за то, чтобы отличаться своим выбором. Важность человека в истории не идёт ни в какое сравнение с его нравственной и, в конечном счёте, религиозной преданностью, которую он проявлял в повседневной жизни, как, например, Сократ и Христос. Для Кьеркегора «как» и «почему» истины были важнее самой истины.

Именно здесь проявляется важность его знаменитых сфер существования. Понимание себя субъективно означало понимание себя в существовании, а не абстрагирование от него. Как и Гегель, Кьеркегор использовал сильно изменённый диалектический метод, чтобы проиллюстрировать динамичность человеческого существования и сознания. В «Или — или», «Страхе и трепете» и «Стадиях жизненного пути» Кьеркегор описывает три отдельные сферы человеческой жизни: эстетическую, нравственную и, наконец, религиозную. Эстет посвятил себя погоне за удовольствиями и мирским счастьем. В отличие от многих христианских мыслителей, которые пренебрежительно относятся к этим вещам, Кьеркегор, уделяя внимание психологическим деталям, очень глубоко понимал привлекательность такого образа жизни. Эстет возвышал возможность как высший элемент существования, поскольку его жизнь всегда была направлена в будущее. Он жил исключительно в рамках существования, однако не мог жить внутри себя, размышлять, поскольку это означало бы отделить себя от возможного. Это означало бы взять на себя ответственность. С эстетической точки зрения зло характеризуется как несчастье, неизбежная особенность жизни, трагедия которой заключается исключительно в отсутствии возможности. Любовь и ненависть становятся чем-то случайным и преходящим. Размышляя об эстетике в «Или — или», Кьеркегор говорит:



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

«Это фантастическое существование в эстетическом порыве, следовательно, парадоксальное и терпящее крах во времени. В своём максимуме это отчаяние. Следовательно, это не существование, а существование-возможность, ориентированное на существование, и настолько близкое к нему, что почти ощущаешь, как тратится впустую каждое мгновение, в которое ещё не принято решение. Но возможность существования в существующем А (Эстета в «Или — или») не хочет осознавать это и сдерживает существование самым изощрённым из всех видов обмана — мышлением.⁷⁸

Именно здесь играет роль психологическая диалектика. В «Болезни к смерти» Кьеркегор описывает потерю себя в возможности как мучительное барахтанье. Все, что связано с личностью, не хватает действительности. Кьеркегор придерживается уникальной диалектики существования, которая отличается от гегелевской.

«Дело не в том, как объяснили бы это философы, что необходимость — это единство возможности и действительности. Нет, действительность — это единство возможности и необходимости».⁷⁹

Самоактуализироваться — значит осознать необходимость выбора. Переход в более высокую сферу существования требует решительных действий, которые были описаны в «Постскрипуме» как отказ от возможностей внутри себя. Однако действовать — значит действовать по отношению к чему-то, выражать субъективную внутреннюю сущность. Таким образом, это приобретает этическое качество.

Кьеркегор также по-своему рассматривал этику. В «Болезни к смерти» отчаяние в этической сфере — это потеря себя в необходимости и отсутствие всех форм возможности, невозможность достичь действительности. Это

отражало взгляд Кьеркегора на гегельянство, которое синтезировало категорические императивы Канта с социально обусловленной этикой, чтобы обеспечить психосоциальное обоснование этики, даже более сильное, чем абстрактный категорический долг Канта.

«Отвечать Канту в рамках фантастической игры теней чистого мышления — значит именно не отвечать ему. Единственное «априорное», что не может быть мыслимо, — это существование, с которым мышление вообще не имеет ничего общего».⁸⁰

Гегель отвёл личности второстепенную роль в этической системе. В результате этический субъект мог лишь отражать видимость правильности, но психологически осознавал свою пустоту. Это можно сравнить с царём Мидасом, чья пища была золотой. Когда Гегель продемонстрировал фантастическую этическую систему, оказалось, что она не имеет содержания и, следовательно, не приносит удовлетворения.

Вот почему Кьеркегор считал переход к последней, религиозной сфере необходимым для обретения полной этической подлинности. В религиозной сфере каждый человек видел себя действующим перед Богом как существующая личность, ответственная за свои действия в историческом времени. Перед Богом нельзя было ничего скрывать или лукавить, а значит, нельзя было ничего скрывать или позволять себе обманывать себя. Действия человека были ориентированы и согласованы в результате его отношений с Божественным. Заботы общества, исторические случайности были вторичны по отношению к этической/религиозной задаче, которая стояла перед каждым человеком во все времена. В этом смысле Кьеркегор предвосхищает экзистенциальную концепцию вечного возвращения одного и того же у Ницше, хотя и делает принципиально иные выводы из его призыва



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

«волить только к себе» в полной мере. Хотя он и симпатизировал ницшеанскому индивидуализму, он решительно выступал против его атеизма и аморального отсутствия смирения.

Кьеркегор был настолько убеждён в важности этого процесса самоидентификации, что даже стал презирать христианство своего времени, считая, что оно больше заботится о душе христианского мира, чем о душах христиан. Вместо того чтобы сохранять чистоту веры, христианство снова и снова компрометировало себя, чтобы обеспечить себе дальнейшую популярность и выживание. В результате христианство превратилось в пассивную, эстетическую деятельность, а не в полноценную. Объективируя христианство, практикующие его люди зашли ещё дальше Гегеля и низвели его до уровня чистой эстетики, в которой человек никогда не сталкивается лицом к лицу с самим собой или, что ещё важнее, с Богом. В этом смысле христианство и его этика становятся не более чем фарсом.

«С религиозной точки зрения бесконечно важно сохранить первобытность, если возможно, чтобы у молодого человека сохранялось впечатление, что он — единственный человек во всём мире. А историческая культура стремится утопить молодого человека в этом океане болтовни миллионов. С религиозной точки зрения спасение заключается в отдельном человеке, в то время как человечество, конечно, считает, что спасение заключается в человечестве».81

Для Кьеркегора было важно не только то, что человек делал во имя Бога, но и страсть, с которой он это делал, а также интеллектуальная честность, с которой он это делал. Мысль для Кьеркегора не была эквивалентна самой себе, за исключением Бога. Мышление, и особенно этическое мышление, было пафосом, который постоянно стремился к божественному, и этот процесс становился тем сложнее,

чем ближе человек подходил к возвышенному. Бог был тем, к чему человек стремился, потому что он был тем, что было наиболее достойно внимания. Идея Бога как нечто наиболее достойное рассмотрения порождала высочайшую степень сосредоточенности, самоанализа и этической страсти. Подобно своему философскому герою Сократу, Платон считал, что созерцание божественного было самым трудным и масштабным шагом в процессе самоидентификации.

5.2 Субъективность и парадокс бытия

Но как это связано с современным духом? В начале этой статьи мы заявили, что религиозность в современном мире снижается, а вместе с ней и метаэтическое мировоззрение, которое в какой-то степени обуславливало этический пафос. Можем ли мы просто предположить, как это делает не кто иной, как Кант в «Критике практического разума», что Бог является необходимым условием для концепции или, по крайней мере, для страсти, присущей этическому идеалу? Откуда берётся необходимость или доказательство этого, выходящие за рамки наших моральных требований и экзистенциальных потребностей? Есть ли у современной науки ответ на этот вопрос, или необходимо вернуться к метафизическим рассуждениям?

К сожалению, эти насущные метафизические и теологические вопросы пока придётся оставить без внимания. Но главный вопрос о том, на что мы должны ориентировать своё мышление, не может быть проигнорирован. Если мы размышляем не о Боге, то о чём же? Ответ прост — о том, что даёт нам основания для размышлений: о самом бытии. В этом и заключается суть нашего парадокса: мышление невозможно понять без ответа на вопрос о бытии, а на вопрос о бытии невозможно ответить без понимания того, что значит мыслить.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Западное мышление со времён Декарта было связано с субъективной рациональностью, которую лучше всего характеризует его *cogito* Декарта. Парадокс бытия и мышления призван проиллюстрировать химерическую природу этого, казалось бы, тавтологического утверждения.

Рассмотрим этот вопрос с логической точки зрения. Мышление рассматривается как осознание существования. Однако никто не считает мышление необходимым атрибутом самого существования. Если есть А, то должно быть и Б, но из этого не следует, что если есть Б, то должно быть и А. Хотя его *cogito* имеет большой смысл, никто не скажет: «Я есть, следовательно, я мыслю». Это было бы абсурдно. И всё же мы принимаем как данность разумность максимы Декарта, несмотря на то, что вторая часть суждения остаётся менее существенной и рассматривается неполно, даже несмотря на то, что на самом деле это необходимый предикат, а не случайный. Ведь мышление может сказать нам, что мы существуем, но не может сказать, что значит «существовать»; однако со времён Декарта это было доминирующей областью философских размышлений. Напротив, мы утверждаем, что, как сказал бы сам Кьеркегор, ответ на данный момент — это не то, что можно объяснить с помощью «что» мышления; скорее, это «как» мышления, которое нужно осмыслить.

Весь корпус работ Хайдеггера посвящён различным способам указания на эту центральную точку. В «Рассуждении о бытии» Хайдеггер делит мышление на расчётливое и медитативное. Расчётливое мышление, подобно эстету Кьеркегора, просто вычисляет всё новые и более экономичные возможности, переходя от одной перспективы к другой. Медитативное мышление, напротив, — это мышление, целью которого является само мышление.⁸²

В работе «Что зовется мышлением» Хайдеггер заходит еще дальше, отходя от того, что он называет структурированным мышлением западной метафизики, которая, по его словам, превратилась в противоречивую специализацию и простую логику. Вместо этого он обращается к основам структурированного мышления, которые он представляет как идею «существования в бытии». Чтобы достичь подлинного понимания самих себя, мы должны иметь дело с тем, что более загадочно, чем утилитарная логика. Мы должны перевернуть мысль, чтобы прийти к мышлению, прийти к тому, что даёт нам повод мыслить, к самому Бытию сущего.

«Мышление есть мышление только тогда, когда оно вспоминает в мысли о присутствии того, что присутствует (*еон*), то, что это слово указывает должным образом и истинно, то есть невысказанно, молчаливо. И это двойственность сущего и Бытия. Это качество — то, что должным образом даёт пищу для размышлений. И то, что так дано, — это дар, который более всего достоин вопроса.»⁸³

Это может показаться несколько необычной и абстрактной отправной точкой для обсуждения этики, но она также является важной. То, как понимается Бытие, напрямую связано с тем, как оно формируется и трактуется. Язык, как важнейшая часть того, что формирует и проясняет возможные миры посредством знания/власти, сам по себе не может затрагивать вопрос о самом Бытии, хотя, конечно, должен помогать его прояснять. Вопрос о бытии и нашем парадоксальном отношении к нему, вероятно, лежит за пределами любой концепции времени, как утверждали многие философы со времён Платона. Время, пока оно остаётся лишь когнитивной категорией, которая способствует формированию и завершению мыслительных процессов, должно быть преодолено, по крайней мере в нашем



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

понимании, прежде чем мы сможем совершать непредвзятые поступки и говорить. Этическая субъективность требует постоянной внутренней работы, которая будет освещать наше мышление и наше отношение к Бытию в целом, выходя за рамки когнитивного проявления современного духа посредством всё более разнообразных речевых форм. Таким образом, это позволит каждому человеку вернуться к самому себе в процессе преобразующей индивидуализации.

Эту потребность в индивидуализации признавал даже Хабермас, несмотря на его общую критику предполагаемого мистицизма Хайдеггера и других экзистенциалистов (например, Кьеркегора).

«Идеальному коммуникативному сообществу соответствует эго-идентичность, которая делает возможной самореализацию на основе автономных действий. Эта идентичность проявляется в способности придавать непрерывность собственной истории жизни. В ходе процесса индивидуализации человек должен выстроить свою идентичность на основе конкретного жизненного мира и своего характера, привязанного к этому фону.⁸⁴»

Но как осуществить это движение к Бытию? С психологической точки зрения, движение к Бытию имеет много общего с переходом к вере, описанным Кьеркегором. Оно требует сосредоточенности, которая ставит вопросы понимания на первое место; сосредоточенности, которая не просто критически относится к тому, как человек смотрит на мир, но смиряется перед его тайной и сложностью и рассматривает процесс достижения понимания как самый трудный и важный, несмотря на его бесконечность. Такое разрушение эпистемологических и структурных предубеждений, сформированных и провозглашённых знанием/властью в экстатическом времени, является необходимым условием для участия в под-

линном этическом диалоге, или, как выразился Хабермас,

«Отношение к себе, установленное (моделью) самокритики, мы назовём рефлексивным. Со времён Сократа знание о том, что человек ничего не знает, по праву считается основой самопознания».⁸⁵

Таким образом, новая концепция этики требует процесса аутентификации, подобного тому, что описал Кьеркегор, с вопросом и парадоксом бытия и его разъяснением в языке, на высочайшем уровне мышления, вдохновляющим на отказ от прежних взглядов и способов мышления в пользу новой открытости мышлению, изначальному и страстному. Вкратце, это психологическая и философская основа этического принципа аутентичности.

Однако, определяя возможные существующие и потенциальные отношения, мы должны преодолеть эпистемологические барьеры. Хотя этическая субъективность является шагом к преодолению вызова, брошенного Витгенштейном, который утверждал, что этика и эстетика — это одно и то же, благодаря выявлению степеней аутентичности, она остаётся практически недостаточной. Необходимо перейти от изолированного самоанализа к интерсубъективному вопрошанию, характеризующемуся коммуникативным действием и, в конечном счёте, реинтеграцией с обществом.

6. Интерсубъективная Аутентичность

6.1 Теория коммуникативного действия

Теория коммуникативной рациональности Хабермаса представляет собой увлекательное обобщение и критику большей части философии со времён Просвещения и примечательна среди наиболее всеобъемлющих социальных теорий XX века не только своей критической проницательностью, но и осторожным оптимизмом. Как и Кьеркегор, Хабер-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

мас признаёт существующие эпистемологические ограничения, налагаемые на отдельного человека, и высоко субъективную основу систем знаний, хотя его доводы в большей степени основаны на социологии критических теоретиков, чем на психологическом индивидуализме меланхоличного датчанина.

Признавая историческую обусловленность знания, выраженную Гегелем, Хабермас соглашается с Кьеркегором в том, что эти временные когнитивные сферы должны быть преодолены посредством индивидуализации, чтобы обеспечить подлинную нравственность. Однако он отвергает радикальный субъективизм последнего, трансформируя гегелевскую идею диалектики и соответствующим образом восстанавливая диалогический, сократический элемент, который, по его мнению, был утрачен в философии. Он критикует Хайдеггера, в частности, за то, что тот не видит в подлинном общении механизма преодоления философии субъекта и её парадигм.

«Тот факт, что Хайдеггер видит в истории философии и наук после Гегеля лишь монотонное изложение онтологических предубеждений философии субъекта, можно объяснить только тем, что, даже отвергая её, он всё ещё остаётся в ловушке проблем, которые поставила перед ним философия субъекта в форме феноменологии Гуссерля.⁸⁶»

Это проницательная критика Хайдеггера, и Хабермас предлагает освежающе оптимистичное решение противоречий в западной мысли, которое является самым ярким и важным элементом его теории коммуникативной рациональности. Он не верил, что люди могут или должны преодолеть диссонирующие парадигмы, обнаруженные в духе. Скорее, критическое отношение к точке зрения другого человека, обусловленное и облегчаемое правильным психологическим настроем, может помочь преодолеть огромные ограничения

пространства и времени и разрушить эпистемологические барьеры между изолированными друг от друга людьми.

«Достижение понимания считается процессом достижения согласия между говорящими и действующими субъектами. Естественно, группа людей может пребывать в таком настроении, которое настолько расплывчато, что трудно определить пропозициональное содержание или интенциональный объект, на который оно направлено. Такое коллективное единодушие не удовлетворяет условиям для того типа согласия, при котором попытки достичь понимания прекращаются, когда они оказываются успешными. Коммуникативно достигнутое согласие, или то, которое взаимно предполагается в коммуникативном действии, пропозиционально дифференцировано. Благодаря этой лингвистической структуре она должна быть принята или предполагаться как действительная участниками. В этом смысле её можно отличить от простого соглашения *de facto*.⁸⁷»

Или во втором томе, более подробно, «Усвоив роль конкретного в аргументации, эго становится способным к самокритике. Именно отношение к себе, установленное этой моделью самокритики, мы назовём «рефлексивным».⁸⁸»

Таким образом, коммуникативная рациональность существенно отличается от традиционных представлений о разуме, поскольку она основана не на идеале абсолютной и нигилистической субъектоцентрированной объективности, а на идее создания интерсубъективного жизненного мира, который был бы герметично открытым и самокритичным. Хабермас резко критикует функционалистский разум, поскольку считает его некритичным и самонадеянным. Утилитаристский расчёт современной рациональности, ставший стандартной методологией всех этических и осо-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

бенно государственных действий, он считал не критичным и недостаточно реализованным. Хотя идея формального расчёта для определения наиболее простого способа достижения максимально возможного общественного счастья может показаться рациональной основой для этики, Хабермас отмечает, что такой метод не придаёт этической ценности целям наших действий, а только средствам, с помощью которых мы их достигаем.

Признавая некоторые структурные особенности, которые помогли смягчить эту проблему, такие как демократия и становление государства всеобщего благосостояния, он по-прежнему критически относится к основам утилитаристского позитивизма из-за его фундаментальных, теоретических и практических недостатков. Он не предлагает механизма для проверки этических утверждений, поскольку основан исключительно на заявлениях о желаниях, без теоретической системы, позволяющей примирить потенциально конкурирующие цели в рамках социальной структуры. По сути, он предполагает наличие универсального набора желаний, общих для всех людей, которые познаваемы и могут быть удовлетворены.

Это связано с его резкой критикой философии субъекта, сформулированной Лукачем, Адорно и другими. Хотя эти мыслители в равной степени критиковали современность, утверждая вместе с Хабермасом, что рационализация общества привела к утрате индивидуальности, они делали это с чисто субъективной точки зрения единого сознания, взаимодействующего с жизненным миром. Он считает, что они по-прежнему находятся под влиянием неокантианства и феноменологии; они разрабатывают концепцию атомизированного сознания, в которой вся рациональность может быть лишь инструментальной или случайной. Философию и спекулятивное мышле-

ние эти мыслители рассматривали лишь как симптоматическое развитие систематически накладывающихся друг на друга структур знания/власти — позиция, которой Хабермас, безусловно, симпатизировал больше, чем я.

Однако сторонники критической теории также рассматривали любую попытку примирения как возврат к метафизике и, в частности, к спекулятивной мысли более позднего, менее историчного Гегеля из «Энциклопедии философских наук». Социальные структуры в рационализированном обществе были одновременно подавляющими и атомизирующими, и это противоречие, по мнению Хабермаса, сторонники критической теории считали непримиримым без возврата к философскому мышлению, которое было столь же предвзятым.

Позднее Хабермас расширил эту категорию теоретиков в «Философском» «Дискурсе современности», включив в неё многих французских мыслителей второй половины XX века. В этой работе он уделил особое внимание Фуко, чью теорию о природе современного сознания и формах знания мы уже рассматривали и в некоторой степени расширили в этой статье. Однако в этой книге, как и в предыдущей, Хабермас сочувствует их социальной критике, но понимает необходимость выйти за её рамки. Его не поколебал нигилизм теоретиков-критиков, и он стремился выйти за рамки недостаточно осознанного субъективного этического пафоса Кьеркегора в качестве решения проблемы.

"Критика инструментального разума, которая остается привязанной к условиям философии субъекта, осуждает как дефект то, что она не может объяснить в силу своей ущербности, потому что ей не хватает концептуальной основы, достаточно гибкой, чтобы охватить целостность того, что разрушается инструментальным разумом ... рациональное ядро



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

миметических достижений может быть раскрыто только в том случае, если мы откажемся от парадигмы философии сознания, а именно от субъекта, который представляет объекты и работает с ними, в пользу парадигмы лингвистической философии, а именно от парадигмы интерсубъективного понимания или коммуникации, и поставим когнитивно—инструментальный аспект разума на его надлежащее место "как часть более всеобъемлющей коммуникативной рациональности".⁸⁹

Он переосмысливает рациональность как нечто не систематическое, а скорее критическое в сократовском смысле. Концепция разума Хабермаса скорее похожа на критический позитивизм Поппера в «Логике научного открытия». Утверждения об истинности, касающиеся мира, не должны отвергаться как нечто субъективное или пассивно приниматься участниками. Скорее, они становятся более приемлемыми в той мере, в какой они открыты для критики и устанавливают предпосылки, на которых они могут быть опровергнуты. Как и Витгенштейн, Хабермас хочет вывести философию за пределы картезианской и, в конечном счёте, платоновской концепции одинокого «я», размышляя о своих предубеждениях и пытаясь преодолеть их с помощью неустанного самоанализа и концептуального исследования. Однако его стремление к коммуникативной рациональности носит в первую очередь не теоретический характер, а скорее направлено на создание предпосылок для моральных действий. Разрушая предрассудки отдельных людей и заставляя их достигать как теоретического консенсуса относительно овеществления мира, так и, в конечном счете, практического курса моральных действий, основанного на этом консенсусе, он надеется сохранить универалистские претензии рационалистической морали, избегая при этом ее теоретических и практических противоре-

чий и ловушек. Самое главное, что, отказываясь от своих притязаний, люди перестают быть просто элементами социальной системы и становятся активными участниками изменений в своём жизненном мире. Теория Хабермаса сосредоточена на идее индивидуализации посредством эволюционной интерсубъективной критики и с её помощью.

К сожалению, он рассматривает это движение к коммуникативной рациональности как ещё один смертельный удар по философии. В конце «Теории коммуникативного действия» Хабермас, что нехарактерно для него, довольно прямолинейно заявляет, что человечеству не нужна спекулятивная философия или всеобъемлющая моральная система, которая могла бы его направлять. Он отрицает саму возможность создания такой системы. В этом его теория находится под влиянием как критических теоретиков, так и философов языка, которые также хотели отказаться от метафизических и спекулятивных систем мышления. К сожалению, хотя я уважаю и признаю те критические ограничения, которые он наложил на мышление, я категорически не согласен с его радикальным скептицизмом. Обоснование этого я приведу позже, но прежде давайте рассмотрим Хабермаса на его собственных условиях.

Большинство его более поздних работ были посвящены расширению и практическому применению его теории, а в его последних работах особое внимание уделялось идее международного права. Международное право, по его мнению, обладает моральным превосходством над односторонним подходом, которого придерживаются более консервативные политики и теоретики. Неудивительно, что Хабермас выступает за эволюционную концепцию прав человека, в которой их концептуальное значение развивается со временем, черпая



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

свою суть в демократии и необходимости самого дискурса.

«Принцип дискурса должен принять форму принципа демократии только посредством правовой институционализации. Принцип демократии — это то, что придаёт легитимность законодательному процессу. Ключевая идея заключается в том, что принцип демократии вытекает из интерпретации принципа дискурса и правовой формы. Я понимаю эту интерпретацию как логическое происхождение прав, которое можно реконструировать поэтапно». Сначала мы применяем принцип дискурса к общему праву на свободу — праву, лежащему в основе правовой формы как таковой, — а затем юридически закрепляем условия для дискурсивного осуществления политической автономии. 90

Права «двуличествуют», опираясь одной стороной на позитивное право, а другой — на представления о морали и справедливости, реализуемые в процессе коммуникации посредством демократии. В отличие от большинства социологов, он не пытается определить, что из этого появилось раньше, а вместо этого хочет показать, как они развиваются вместе. Отвечая на традиционный вопрос о том, что больше влияет на нашу деятельность и предрассудки — позитивное право или моральные представления, Хабермас стирает границы между ними, говоря, что их нельзя рассматривать по отдельности. Вместо этого мы должны принять целостную концепцию прав, основанную на самих принципах коммуникации.

6.2 Подлинный Диалог

— Когда я использую слово, — сказал Шалтай-Болтай довольно презрительным тоном, — оно означает именно то, что я хочу, чтобы оно означало, — не больше и не меньше.

«Вопрос в том, — сказала Алиса, — можно ли сделать так, чтобы слова означали так много разных вещей».

— Вопрос в том, — сказал Шалтай-Болтай, — кто будет хозяином, вот и всё. 91

К сожалению, теорию Хабермаса вряд ли можно назвать завершённой, поскольку она не даёт отправной точки, с которой могла бы начаться коммуникативная рациональность. Хабермас несколько раз упоминает о необходимости согласования планов действий как о практическом условии для участия в более широкой и содержательной критике, однако при этом он, по-видимому, возвращается к функционалистскому подходу, который он критиковал под видом нейтрального кантианского прагматизма. Идеал коммуникативного действия остаётся абстрактным, потому что Хабермас не желает предлагать психологическую теорию сознания, которая могла бы послужить основой для индивидуализированной негативной диалектики. Для этого Хабермасу, вероятно, пришлось бы обратиться к феноменологической или критической парадигмам, с которыми конкурирует его собственная теория общества и лингвистически обусловленной объективации. Он не видит, что, хотя он и критикует теоретиков за то, что они атомизируют индивида вне лингвистически опосредованного жизненного мира, этот жизненный мир нельзя полностью понять без более глубокого проникновения в психологию тех, кто его составляет.

Дух проявляется как в трансцендентном, так и в том, что присутствует в настоящем, — как архив наших знаний, отражённых в настоящем через участвующих в нём людей. Единственный способ преодолеть последнее — понять, какую роль экстатическое время играет в формировании медитативных парадигм, и разработать теорию, с помощью которой человек может взаимодействовать с ним



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

коммуникативно, но как критически мыслящий и рефлексирующий индивид. Говоря языком, если не духом, Гегеля, дух преобразует себя посредством движения отражённого «я» в своё абстрактное «я», в котором он полностью реализует свою свободу посредством отрицания лишь абстрактных категорий социального и индивидуального путём их эволюции в полностью реализованное единство.

Отчасти Хабермас не может признать эту трудность из-за своего нежелания полностью погружаться в философию Хайдеггера, которую он отвергает в «Истине и обосновании» как в значительной степени мистическую и субъективную, заменяя Бога как цель идеей трансцендентного воссоединения личности с Бытием.

Хотя эта критика не лишена оснований, она неверно понимает ключевой элемент философии Хайдеггера, который связан с мышлением и достижением правильного понимания природы собственного мышления. Бытие в этом смысле выступает одновременно и как направляющая концепция, и как философская цель, подобно системе знаний, с помощью которой понимание подвергается анализу и разбирается на лингвистические и духовные составляющие. Как уже упоминалось, философия Хайдеггера подчёркивает, что подлинное мышление, даже и, возможно, особенно рациональное мышление, которому отдаёт предпочтение Хабермас, начинается только тогда, когда мы обращаемся к тому, что даёт нам пищу для размышлений, то есть к самому Бытию. Концептуально, аутентичное размышление о Бытии посредством интерсубъективных языковых сценариев может служить отправной точкой для развития коммуникативной рациональности.

Но единственный способ придать этому надлежащий практический смысл — объединить эту эпистемологическую программу с

этической психологией Кьеркегора. Кьеркегор, возможно, лучше, чем любой другой философ со времён Сократа, понимал, что предрассудки и системы, которые мы устанавливаем в качестве морали, имеют второстепенное значение по сравнению со страстью, с которой мы действуем этично. Его глубоко укоренившийся скептицизм по отношению к системе уравнивался пониманием того, что поступать правильно — это величайший императив, с которым мы сталкиваемся как люди, и к которому мы должны стремиться даже в отсутствие уверенности. Выдающаяся психологическая пронизательность Кьеркегора необходима для понимания того, как человек взаимодействует с системами знаний и, что самое важное, как он может взаимодействовать с ними как подлинная личность, не впадая в нигилизм.

Однако в отсутствие Бога вопрос о Бытии должен служить ориентиром для интерсубъективной эволюционной эпистемологии, непосредственной целью которой является моральное коммуникативное действие. Бытие парадоксальным образом является одновременно и бессубстанциальным, и источником всякой субстанции, и поэтому может служить сверхфундаментальной концепцией, которая одновременно вдохновляет на экзистенциальный пафос без содержания и является отправной точкой для оценки истинности утверждений. Если вам нужен пример того, насколько это может быть важно, взгляните на знаменитые комментарии Витгенштейна о загадочном вопросе о душе и о том, что её природа кажется таинственной только потому, что это слово используется в языке так же, как и физический объект. Рассмотрение вопроса о бытии может привести к устранению этой и многих других путаниц, прояснив вопрос о существовании в частности и, косвенно, саму истину.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Вопрос о бытии служит не только отправной точкой для коммуникативной рациональности, но и является высшим экзистенциальным и, следовательно, этическим приоритетом для того существа, структурной первоосновой которого является забота. Парадокс, сформулированный в начале этой работы: что мышление не может быть объяснено без ответа на вопрос о бытии и что вопрос о бытии остаётся нерешённым, пока мы не знаем, что такое мышление, — в рамках этого принципа становится не столько интеллектуальным, сколько динамичным вопросом. Это помогает человеку ориентироваться на подлинный способ восприятия себя, других и мира в целом, выходящий за рамки многочисленных и единых парадигм понимания. От парадигм, которые важны для жизненного мира и структурируют социальную систему, необязательно отказываться, но они больше не должны доминировать в мышлении современного человека.

Это особенно верно в отношении более всеобъемлющей парадигмы до-роулсианской либеральной мысли, которая, несмотря на все свои многочисленные преимущества, препятствовала полноценному развитию мышления и действий. Она заложила структурные основы подлинного и критического человеческого сообщества, но её чисто физический либертарианство не смогло обеспечить достаточную ориентацию, вдохновляющую на внутреннюю работу. Действительно, либеральные общества, придерживающиеся нерелексивного материализма, часто отказываются именно от таких возможностей. Для будущего политической науки необходимо найти способ сохранить неоспоримые структурные преимущества либерального общества, одновременно развивая более широкое чувство индивидуальности, не жертвуя свободой и не скатываясь к тирании. Таким образом, конфликт между

Руссо и Кантом остаётся неразрешённым по сей день.

7. Достоверность и моральные требования: идеи для подлинной политической системы

7.1 Либерализм

На протяжении всей этой статьи я пытался показать, насколько глубоки и сложны многочисленные представления об истине, существующие в рамках различных дискурсивных парадигм. Хотя я проследил эволюцию и проявления концепций мировоззрения почти исключительно в западном контексте, уделяя особое внимание социальному влиянию систем знаний, я считаю, что общая модель Духа, которую я здесь набросал, может быть применена в большинстве контекстов с важными отклонениями. Более масштабный проект в будущем может более подробно изучить этот вопрос применимости и функциональности, но на данный момент я говорю это лишь для того, чтобы подтвердить своё убеждение, что принцип нравственной аутентичности универсален — в том смысле, что его можно и, возможно, нужно применять где угодно.

Это, несомненно, смелое утверждение, которое требует обоснования. Поэтому я рассмотрю возможность реализации этого принципа на макроуровне, уделив особое внимание понятию законности в праве и включив этот принцип в структуру общества как средство легитимизации права в демократическом смысле. Я имею в виду, что закон, принятый сообществом отдельных граждан, освобождённых от обязательных форм понимания, возможно, обретёт большую легитимность и моральную силу. Более того, законы, принятые в таком сообществе, естественным образом, благодаря своей большей универсальности, будут способствовать реализации более



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

амбициозных целей самого принципа на индивидуальном уровне.

Я начну с сопоставления нескольких известных политических теорий правовой легитимности, уделив особое внимание изучению различий между либеральными методами достижения консенсуса, описанными Ролзом, и моими собственными. В этом исследовании я намерен показать, как можно реализовать проект идеального, аутентичного речевого сообщества, вдохновлённый идеями Хабермаса. Я считаю, что можно разработать теорию, которая более надёжно обеспечивала бы консенсус в отношении закона, реализуя при этом более высокий человеческий потенциал, чем позволяет либеральный проект с его предполагаемыми ограничениями.⁹² В этом отношении я был вдохновлён превосходной работой профессора Дэвида Дайзенхауса на эту тему, «Легитимность и законность», в которой он противопоставляет концепцию права Ролза концепции Хабермаса, а также «Либерализм после краха», где он утверждает, что либеральное общество Ролза станет жертвой мощной критики Карла Шмитта.

Теория справедливости Ролза, пожалуй, является наиболее разработанной теорией современности, и знакомство с ней необходимо хотя бы по причинам изложения. Проведя критический анализ справедливости как честности, я попытаюсь предвосхитить возможные критические замечания, которые теория Ролза может выдвинуть против принципа аутентичности. В частности, я намерен проиллюстрировать, что, несмотря на определённое сходство с этикой добродетели, она не сводится к системе этики добродетели, которую Ролз пронизательно критикует в части III «Теории справедливости».

«Здесь мы должны отметить, что во времена социальных сомнений и утраты веры в устоявшиеся ценности наблюдается тенден-

ция к возвращению к добродетелям честности: правдивости и искренности, ясности и преданности, или, как говорят некоторые, аутентичности... Теперь добродетели честности являются добродетелями и входят в число достоинств свободных людей. Тем не менее, хотя они и необходимы, они недостаточны, поскольку их определение допускает практически любое содержание: тиран может в высокой степени проявлять эти качества и тем самым демонстрировать определённое обаяние, не обманывая себя политическими предложениями и оправданиями. Невозможно построить моральную систему, опираясь только на эти добродетели; будучи добродетелями формы, они в некотором смысле вторичны.⁹³

На первый взгляд может показаться, что принцип аутентичности становится жертвой этого пронизательного наблюдения. Однако, опираясь на теории коммуникативного действия, принцип аутентичности в конечном счёте направлен на создание универсальных моральных кодексов, а вопрос о том, кем вы являетесь, служит одновременно ориентиром для субъективного этоса и отправной точкой для аутентичных речевых актов. Действительно, я полагаю, что люди, принявшие этот принцип, в общении будут включать в социальную систему многие ценные идеалы Ролза, не обязательно реализуя их таким же либеральным образом.

Ролз ловко избегает традиционных ловушек либеральных мыслителей, отказываясь предлагать метафизические или натуралистические обоснования своей теории. Вместо этого он начинает с предположения о том, какие принципы люди выбрали бы для управления обществом после того, как на них будет наложена «вуаль неведения». За «вуалью неведения», в так называемой «исходной позиции», рассуждающие не имеют представления о том, кем они могут быть в будущем обществе,



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

управляемом их решениями. Таким образом, в их интересах прийти к соглашению о принципах, которые в наибольшей степени реализуют потенциальные выгоды и ограничивают риски, которые они могут понести, когда завеса приоткроется. Чтобы гарантировать, что они сделают правильный выбор, Ролз также предполагает, что участники дискуссии осведомлены об основных фактах, касающихся политических вопросов, экономической теории, социальной организации и человеческой психологии. Наконец, стороны считаются рациональными в либеральном смысле, то есть они знают, что заинтересованы в реализации различных жизненных планов, и хотят максимизировать вероятность их достижения.

Ролз приходит к выводу, что люди, рассуждающие с точки зрения этого договорного подхода, отвергли бы конкурирующие доктрины в пользу двух его принципов справедливости. По его мнению, именно эти принципы с наибольшей вероятностью обеспечат справедливость в долгосрочной перспективе. Они упорядочены следующим образом: первый принцип имеет лексический приоритет над вторым:

Первый принцип: каждый человек имеет равное право на наиболее полную систему основных свобод, совместимую с аналогичной системой свобод для всех.

Второй принцип: социальное и экономическое неравенство должно быть устроено таким образом, чтобы они оба:

А) В интересах наименее обеспеченных слоёв населения, в соответствии с принципом справедливого распределения сбережений и

Б) Прикрепляется к должностям и позициям, открытым для всех в условиях справедливого равенства возможностей.⁹⁴

Первый принцип интерпретируется в кантовском ключе как обеспечивающий максимальную автономию личности в достижении

рациональных жизненных целей в той мере, в какой это не мешает достижению тех же целей другими людьми. Это привело к тому, что многие стали рассматривать его как гарантирующий стандартный набор негативных прав, присущих большинству либеральных доктрин. Я не сильно отклоняюсь от этого вывода; более того, собственное объяснение Ролзом того, как интерпретировать первый принцип в главе IV «Теории», по-видимому, подтверждает эту точку зрения. Во многом благодаря этой условности первый принцип не вызывал особых споров.

Гораздо более спорным является второй принцип, который в народе называют принципом различия. Ролз утверждает, что люди, находящиеся в исходном положении и не знающие о своём потенциальном социальном статусе в будущем обществе, не захотят рисковать экономическим неравенством, ставящим одних в невыгодное положение ради блага других, как в утилитаризме. С другой стороны, зная об общих законах экономики, они будут учитывать тот факт, что равное распределение богатства может привести к снижению экономической продуктивности. Таким образом, они были бы готовы смириться с неравенством в распределении экономических благ, если бы оно приносило пользу наименее обеспеченным слоям населения. Они выбрали бы эти принципы не из чувства сострадания, а потому, что, будучи рациональными людьми в исходной ситуации, которые могут оказаться в любых обстоятельствах, когда завеса неведения спадёт, они хотели бы убедиться, что, даже если они окажутся в наихудшем социально-экономическом положении, у них всё равно будет возможность успешно достигать своих жизненных целей, не подвергаясь несправедливым ограничениям.

«Базовая структура может быть устроена таким образом, чтобы [случайности] работали



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

на благо наименее удачливых. Таким образом, мы приходим к принципу различия, если хотим создать социальную систему, в которой никто не выиграет и не проиграет из-за своего произвольного места в распределении природных ресурсов или своего изначального положения в обществе, не отдавая и не получая взамен компенсирующих преимуществ.»⁹⁵

Естественно, этот принцип подвергся критике со стороны представителей всех политических течений, и большая часть теории посвящена сложной задаче объяснения сравнительной рациональности принципа различия по сравнению с другими схемами экономического устройства. К ним относятся экономические механизмы, построенные в соответствии с различными принципами полезности, чистой доброжелательности или на основе моральных ценностей. Несмотря на важность этих дискуссий, я не буду подробно рассматривать их здесь, за исключением того, что я склонен условно согласиться с аргументом Ролза о предпочтительности второго принципа. Это действительно кажется самым справедливым способом организации экономического порядка в либеральном (и/или) демократическом обществе.

Эти два принципа не являются самоцелью, а скорее обеспечивают необходимые условия для того, чтобы граждане могли стремиться к благу. Определяя это понятие, Ролз воздерживается от того, чтобы предлагать либо строгую телеологическую конечную цель человеческой жизни, либо одобрять чисто гедонистическую концепцию блага. Но он также не обращается к утилитаризму для обоснования. Вместо этого справедливость как беспристрастность призвана обеспечить всем рациональным гражданам возможность стремиться к разным, но не менее значимым целям на протяжении всей жизни, в зависимости от их приоритетов. Ролз считал, что всем людям

пойдет на пользу такая разнородность, поскольку она будет способствовать усложнению, утонченности и глубине их жизненных целей. Это ещё один его важный вклад в либеральную теорию. Отказавшись от несколько жестких англо-американских предположений и включив в свою концепцию Канта и Аристотеля, он привнес больше содержания в преимущественно негативную доктрину таких теоретиков, как Гоббс и Локк.

«Как показывает понятие общества как социального союза социальных союзов, члены сообщества участвуют в природе друг друга: мы ценим то, что делают другие, как то, что мы могли бы сделать, но что они делают для нас, и то, что мы делаем, делается для них. Поскольку личность реализуется в деятельности многих личностей, отношения справедливости, соответствующие принципам, с которыми согласились бы все, наилучшим образом выражают природу каждого».⁹⁶

Это конечная цель справедливости; она обеспечивает максимальный потенциал для реализации индивидуальной человеческой автономии и целей, что является высшей деонтологической целью человеческой ценности. В этом он не сильно отклоняется от аргументации Канта в «Метафизике нравов», которую можно назвать менее сложным духовным предшественником «Теории справедливости».

«Свобода (независимость от ограничений, накладываемых выбором другого человека) в той мере, в какой она может сосуществовать со свободой каждого другого человека в соответствии с универсальным законом, является единственным изначальным правом, принадлежащим каждому человеку в силу его человечности».⁹⁷

Однако это становится более спорным вопросом, если задуматься о том, как общество, построенное на двух принципах справедливости, относится к людям, которые придержива-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

ются разных и противоречащих друг другу представлений о благе. Ролз чутко реагирует на диссонансы, присутствующие в обществе, — настолько чутко, что в своих более поздних работах он отказался от формулирования более всеобъемлющей либеральной моральной доктрины в пользу более узкой политической формы либерализма. Он пришёл к выводу, что любая попытка создать такую общую теорию не получит «поддержки». Ранее, в «Теории справедливости», а также ближе к концу своей жизни Ролз отмечал, что в какой-то момент он рассматривал возможность создания такого проекта, основанного на широкой идее «правильности как справедливости».

«Заключительное замечание. Справедливость как честность — это не полноценная теория контракта. Ведь очевидно, что идея контракта может быть распространена на выбор более или менее целостной этической системы, то есть системы, включающей принципы для всех добродетелей, а не только для справедливости... Очевидно, что если справедливость как честность работает достаточно хорошо, то следующим шагом может быть изучение более общей точки зрения, предложенной названием «правильность как честность».⁹⁸

Несмотря на огромный успех «Теории»⁹⁹ начиная с «Политического либерализма» (1993) и далее, Ролз стремился разработать концепцию либерализма, которая была бы достижимой в плюралистическом обществе. Справедливость как честность теперь должна была рассматриваться как «самостоятельная» точка зрения; политическая концепция справедливости, призванная иметь дело с базовыми структурами демократического общества, не разрушая различные всеобъемлющие взгляды, составляющие то, что Хабермас называл бы жизненными мирами граждан. Ролз включает в свои более поздние идеи два оче-

видных дополнения и несколько ключевых переосмыслений, которые отличают его от предшественников. Они важны для нашего анализа, поскольку были разработаны специально для учёта факта плюрализма.

Первое дополнение — это идеал взаимодополняющего консенсуса, а второе — это форум общественного разума. Взаимодополняющий консенсус — это ситуация, когда граждане могут придерживаться противоречащих друг другу религиозных, философских и моральных взглядов, но при этом разделять общую политическую концепцию справедливости. Этот консенсус в отношении политической морали должен быть достигнут в плюралистическом обществе путём воспроизведения всеобъемлющих доктрин на форуме общественного разума, где они должны быть представлены таким образом, чтобы их могли оценить люди, придерживающиеся конкурирующих доктрин. Ролз называет соглашение о принципах общественного разума «дополнительным соглашением» к принципам справедливости, и они устанавливают критерии того, что имеет значение при обсуждении политических вопросов, особенно тех, которые затрагивают фундаментальные принципы. Таким образом, акт соглашения в договорной исходной позиции состоит из двух компонентов, причём второй напрямую связан с необходимостью интерпретировать избранные принципы таким образом, чтобы они соответствовали взглядам плюралистического общества.

«Во-первых, соглашение о принципах политической справедливости для базовой структуры (например, о справедливости как честности); во-вторых, соглашение о принципах рассуждений и правилах доказывания, в свете которых граждане должны решать, применимы ли принципы справедливости, когда и в какой степени они соблюдаются, а также какие законы и политика наилучшим образом



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

соответствуют им в существующих социальных условиях». 100

Ролз выдвигает гипотезу о том, что участники «Исходного положения» выбрали бы либеральные принципы справедливости как наилучшие для поддержания плюралистического демократического общества. В таком обществе общественный разум стал бы средством, с помощью которого граждане, руководствуясь тем, что он называет разумностью и рациональностью, оценивали бы и обсуждали достоинства предложенных суждений или руководящих принципов посредством процедуры рефлексивного равновесия. С помощью этой процедуры граждане или их представители могли бы прийти к взвешенному закону, в котором полюса суждения и принципа находятся в гармонии. Это гарантирует, что жизненный мир граждан, состоящий из обширной сети сублимированных дискурсивных образований, воспроизводится в неотчуждающих институтах, которые, в свою очередь, влияют на ценности жизненного мира, не разрушая границы между ними. Ролз считал, что политический либерализм может обеспечить стабильный «разумный плюрализм». Хотя меньшинство недовольных может изначально выступать против согласованного консенсуса, достигнутого представителями в общественной сфере, Ролз полагал, что будет достигнут баланс между миром повседневности и формальными институтами, при котором большинство граждан в конечном счёте не будут соглашаться с государством в рамках «простого» *modus vivendi*, а будут воспринимать политический либерализм как благо само по себе. Политическая культура, формируемая в более широком демократическом обществе либерализма, будет благоприятно ориентировать граждан на более глубокое принятие высших идеалов хорошо организованного общества, описанных в третьей части его более ранней «Теории».

Этот герменевтический процесс обеспечил воспроизводство жизненного мира граждан в неотчуждающих институтах, которые, в свою очередь, влияют на ценности жизненного мира, не разрушая границы между ними. Здесь стоит привести длинную цитату Ролза.

«Остаётся только указать на связь между тем, что граждане считают своё политическое общество хорошим, и его стабильностью. Чем больше они считают своё политическое общество хорошим для себя как для коллектива и как для отдельных личностей, и чем больше они ценят политическую концепцию, обеспечивающую три основных элемента стабильного режима, тем меньше они будут поддаваться зависти, злобе, желанию доминировать и искушению лишить других справедливости... Теория (стр. 86) утверждает, что те, кто вырос в обществе, где справедливость понимается как беспристрастность, у кого есть рациональный жизненный план и кто знает или обоснованно полагает, что у всех остальных есть действенное чувство справедливости, имеют достаточные основания, основанные на их благе (а не на справедливости), чтобы подчиняться справедливым институтам. 101

Сложность с этой несколько радужной картиной, как хорошо понимает Ролз, возникает из-за природы либеральных ценностей, которые он считает необходимыми для создания стабильного, разумно справедливого политического общества. Несмотря на значительно возросшую сложность, политический либерализм сохраняет присущее всем либеральным доктринам напряжение, связанное с тем, как относиться к тому, что Ролз называет «неразумными» и даже «злыми» доктринами. К ним могут относиться, по крайней мере с западной точки зрения, фундаментальные сексистские или расистские взгляды, например, радикальных исламистов или неонацистов.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

Дэвид Дайзенхаус развивает именно эту линию критики в своей статье «Либерализм после краха», где он использует мощную критику Карла Шмитта, чтобы выявить то, что, по его мнению, является фундаментальной теоретической нестабильностью в концепции либерализма Ролза. Вместе со Шмиттом Дайзенхаус утверждает, что либерализм не может решить, является ли он нейтральной или, как выразился Ролз, чисто «политической» идеологией, или идеологией, основанной на существенных философских ценностях. Эта трясина — пример того, как либерализм сталкивается с фактом плюрализма.

Шмитт считал либерализм двусмысленной доктриной, когда дело касалось политической борьбы с неоднородностью. С одной стороны, он отрицал какую-либо теологическую или метафизическую основу, которая сделала бы его несовместимым с всеобъемлющими мировоззрениями. С другой стороны, он создавал институты, например, форум общественного разума или конституцию, ориентированную на права личности, именно для того, чтобы защитить нейтралитет, не позволяя одной доктрине доминировать над другими. Тем не менее, предоставляя людям набор прав для защиты от других людей и государства, оно позволяет группам свободно и безопасно формироваться, что впоследствии может привести к принятию всеобъемлющих, потенциально нелиберальных доктрин. Ролз лучше всего обсуждает эту проблему в «Теории справедливости».

«Например, предположим, что те, кто не верит в терпимость и не стал бы терпеть других, если бы у них была такая возможность, хотят протестовать против своей меньшей свободы, апеллируя к чувству справедливости большинства, которое придерживается принципа равной свободы. В то время как те, кто принимает этот принцип, должны, как мы видели, терпеть нетерпимых, насколько это по-

зволяет безопасность свободных институтов, они, скорее всего, будут возмущаться, если им напомнят об этом долге нетерпимые, которые, если бы поменялись ролями, установили бы своё господство».102

Вопрос о терпимости становится проблематичным из-за демократического элемента либерализма, в рамках которого такие группы потенциально могут формировать большинство и приходить к власти. Либерализм пытается решить эту проблему, избегая политики с помощью закона. Судьи становятся хранителями конституции, делая те самые права, которые позволили «плюрализму процветать... неприкосновенными в отношении плюрализма». Таким образом, не избираемый народом суд правит вместо народа, обнажая зубы за кажущейся безобидной нейтральностью. По мнению Шмитта, либерализм обречён метаться между демократическим нейтралитетом, с одной стороны, и моральным авторитаризмом — с другой.

Дайзенхаус считал, что теория Ролза, несмотря на все её попытки приспособиться к плюрализму, неизбежно становится «жертвой» критики Шмитта.103 Ролз утверждает, что политический либерализм должен быть публично обоснован, но не желает довольствоваться простым *modus vivendi* из-за своей озабоченности достижением долгосрочного консенсуса. Однако эта трудность, по-видимому, заставляет его отказаться от обоснования либерализма в чисто политических терминах в пользу более широкого морального спора. Ролз пытается избежать этого противоречия, утверждая, что либеральная позиция самодостаточна, то есть оправдана сама по себе, отдельно от какой-либо всеобъемлющей концепции добра. Это, казалось бы, делает её совместимой с любой доктриной. Но в то же время, как уже было показано, Ролз понимает, что не все всеобъемлющие доктри-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

ны могут сосуществовать с либерализмом, и именно в этом пункте, по мнению Дайзенхауса, политический либерализм становится жертвой Шмитта.

Оригинальность этой критики не стоит преувеличивать, но и недооценивать её тоже не стоит. Так же неправильно переоценивать её глубину, как и отвергать её из-за нацизма Шмитта. Слабые стороны современного либерализма были замечены ещё Руссо, а затем Гегелем, которые утверждали, что современные либеральные общества должны быть чувствительны к этической составляющей своего сообщества, чтобы предотвратить фундаментальное отчуждение граждан друг от друга, возникающее из-за радикальной неоднородности субъективного инструментального разума. Вот почему он постулировал, как и сам Шмитт, но гораздо более радикально, что монарх необходим как воплощение духа в конкретном воплощении. К этому моменту романтическая критика развивалась во многих направлениях, но так и не нашла удовлетворительной философии, которая позволила бы выйти за рамки либерализма, не рискуя оправдать тиранию: либо тиранию большинства в случае Руссо и его последователей-демократов, либо более гнусную тиранию деспотов, простирающуюся от Гегеля до Шмитта.¹⁰⁸

Опираясь на критику Шмитта, Дайзенхаус утверждает, что либерализм должен «упасть» в демократию, если он хочет оставаться морально значимым, и тем самым ставит себя в рамки предположений, выдвинутых Руссо. Хотя есть ряд причин, по которым можно симпатизировать этой точке зрения, важно сначала оценить, насколько Дайзенхаус и Шмитт точны в своей критике Ролза и, соответственно, либерализма в целом. Я бы сказал, что Дайзенхаус слишком поспешно отвергает Ролза и поэтому упускает из виду важные элементы тео-

рии Ролза, которые могут способствовать развитию демократического проекта.

Диценхаус и Шмитт предполагают, что очевидное противоречие, присутствующее в большинстве либеральных доктрин, представляет собой фундаментальную теоретическую, если не практическую, нестабильность. Действительно, либералы, вслед за не менее выдающимся мыслителем, чем Гоббс, всегда утверждали, что наилучшее государство должно балансировать на тонкой грани между слишком большой свободой, с одной стороны, и слишком большой властью — с другой. Это, несомненно, трудный путь, но это не значит, что он неправильный. В частности, в случае с теорией Ролза государство, возможно, должно бороться с теми доктринами, которые оно считает неразумными, но если это делается осторожно и деликатно, то не обязательно скатываться к авторитаризму. В «Теории справедливости» Ролз утверждает, что хорошее общество — это общество обществ, без единой телеологической ориентации, где люди преследуют рациональные жизненные цели в рамках справедливости. Аналитическое различие между справедливым и хорошим является неотъемлемой частью понимания справедливости как беспристрастности. Справедливость призвана предоставить гражданам максимально возможную свободу для реализации различных равноценных жизненных планов в сообществе других людей. Хотя между справедливым и хорошим есть неоспоримое пересечение, важно не смешивать эти понятия.

«Поскольку личность реализуется в деятельности многих личностей, отношения справедливости, соответствующие принципам, с которыми согласились бы все, наилучшим образом выражают природу каждого». ¹⁰⁹

Таким образом, либерализм стремится обеспечить максимально широкое разнообра-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

зие доктрин, которые могут сосуществовать в обществе, не мешая друг другу. Хотя Ролз утверждает, что эти доктрины должны опираться на «семью» либеральных ценностей, эта «семья» достаточно гибкая и обширная, чтобы допускать множество точек зрения, в том числе довольно существенные нормативные доктрины.¹¹⁰ Достаточно взглянуть на многочисленные христианско-консервативные партии по всей Европе или на успешное внедрение либеральной демократии в Индии, стране, состоящей из сотен народов, чтобы найти эмпирические доказательства этого. Добиться гармонии между либеральными институтами и различными ценностями может быть непросто, но из этого не следует, что это невозможно или неправильно.

Это подводит меня к более глубокому вопросу в пользу либерализма. Выше было сказано, что балансирование на тонкой грани между свободой и властью вполне может привести к созданию наиболее справедливого общества. С другой стороны, интуитивно кажется правильным, что, если мы серьёзно относимся к моральным суждениям, некоторые доктрины могут не заслуживать защиты. Ролз чутко реагирует на потребности граждан в том, чтобы их этнические ценности были отражены в государственных институтах, но он готов сделать это только в том случае, если они готовы в равной степени учитывать мнения, выраженные в других разумных доктринах. То, что он никогда не даёт чёткого определения того, что представляет собой неразумная доктрина, по-видимому, указывает на то, что Ролз понимал, что чёткой границы провести невозможно. При такой оценке либеральные общества должны руководствоваться собственным пониманием добра и справедливости. Если кто-то возразит, что это несправедливо и несостоятельно, что принципы либерализма должны определять, что является

разумной доктриной, а что нет, то можно ответить, что эти принципы, по крайней мере, допускают гораздо большее разнообразие взглядов, чем большинство других доктрин. Если критик будет настаивать, следует потребовать, чтобы он показал, что всеобъемлющие доктрины, с которыми борется политический либерализм, обладают хотя бы некоторой степенью морального равенства с ним.

Я не верю, что Dyzenhaus выполнил эти условия.

Нестабильность ролсианского либерализма становится очевидной только на более глубоком теоретическом уровне, чем тот, на котором рассуждает Дайзенхаус. Ранее я упоминал, что либерализм может ответить на критику Шмитта, достигнув структурно гибкой гармонии между демократией и либеральными правами. Это можно сравнить с тем, как архитектор стабилизирует огромное давление в небоскрёбе, обеспечивая его равномерное распределение. Хотя, конечно, в случае неразумного или безжалостного правительства более подходящей аналогией может быть картонный домик.¹¹¹ К сожалению, если я прав, это означает, что либерализм должен теоретически стремиться к рассчитанному состоянию равновесия, опираясь на рассуждения, которые очень похожи на утилитаризм, которого Ролз хотел избежать. В качестве уместного примера из Канады можно привести включение раздела 1 в Хартию прав и свобод. Политический либерализм не может допустить включения ценностей в закон, если они слишком сильно отклоняются от основополагающих принципов, не выходя за рамки деонтологических предположений. Деонтологическое рассуждение, или кантовская интерпретация, как её называет Ролз, имеет тенденцию сводить на нет различие между справедливым и хорошим за счёт абсолютного акцента на индивидуальной автономии, что само по себе по-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

рождает множество философских и практических проблем, на которые лишь намекает Дайзенхаус. В противовес этому, кажется, предпочтительнее теоретизировать об обществе, в котором можно преодолеть факт плюрализма, если это можно сделать не столь навязчивым образом, чтобы не скатиться к авторитаризму или моральному релятивизму. Для этого нам нужно выйти за рамки риторики и обратиться к самим основам либерализма.

Проблема, связанная с предпочтением демократии либерализму, заключается в обеспечении индивидуальной автономии вопреки воле большинства. Как утверждает Хабермас, «...единственное решение состоит в том, чтобы тематизировать связь между формами коммуникации, которые одновременно гарантируют частную и общественную автономию в тех самых условиях, из которых они возникают». 112

Помимо обеспечения физической неприкосновенности граждан, для преодоления ограничений дисперсных культурных систем, о которых говорилось в первой части этой статьи, необходима индивидуальная автономия. Похоже, мы должны найти способ сбалансировать демократические устремления с ориентацией на индивидуализацию.

7.2 Идеи создания подлинной политической системы

Концепция индивидуализации и автономии Ролза напрямую связана с кантовской парадигмой. Действительно, между «Теорией» и главным трудом Канта по политической философии, «Метафизикой нравов» [113] есть много общего. И хотя в этом нет ничего плохого, и действительно, многие части этого проекта явно вдохновлены Кантом, это приводит к тому, что справедливость как честность становится герметично закрытой для достижения целей, которые она перед собой ставит. Гипо-

тетические ограничения концепции индивидуализации Канта и, в более широком смысле, Ролза, не позволяют им осознать освободительные возможности, заключённые в самом языке. Как мы показали, язык не только поддерживает и позволяет развивать связывающие парадигмы, но и обладает способностью критически взаимодействовать с ними посредством коммуникативной рациональности. Коммуникативная рациональность гораздо более амбициозна, чем либеральный проект, поскольку она подробно описывает, как можно прийти к истинному консенсусу по моральным вопросам, постулируя те условия, при которых мы, как участники диалога, приняли бы моральное требование.

«Демократическая процедура, которая институционализирует формы коммуникации, необходимые для формирования рациональной политической воли, должна одновременно учитывать различные условия коммуникации. Законодательство реализуется в сложной сети, которая включает в себя процессы достижения взаимопонимания, а также ведения переговоров». 114

Подлинность идёт ещё дальше, выдвигая гипотезу об онтологической точке отсчёта для всей коммуникации, то есть о вопросе самого Бытия. Этот вопрос, рассматриваемый с социологической точки зрения, предшествует любой системе парадигм и поэтому может служить универсальной конечной точкой для этической патологии и отправной точкой для развития утверждений об истине в рамках морали. Мы могли бы назвать это качество нексусальным. Нексус Бытия — это конец модальной морали и начало её формального содержания. Вместе эти два принципа становятся содержательными и реализуются подлинным образом. В этом смысле я считаю, что система, основанная на этом принципе, может обладать гибкостью, которой нет у Ролза, но



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

при этом не соглашаться с его утверждением, что добродетели подлинности «недостаточны» для построения такой этики.

Принцип аутентичности идёт дальше справедливости как беспристрастности, задавая вопрос не только о том, какие принципы люди, рассуждающие в гипотетической ситуации, выбрали бы для управления объективированным миром, но и о том, чтобы абстрагироваться даже от этих предвзятых представлений об объекте и смысле. Это даже глубже, чем завеса неведения. В этом смысле аутентичность гораздо более амбициозна, чем проект Ролза и либеральная парадигма в целом. Не решая проблемы, изложенные здесь, либерализм остаётся открытым для критики за нетерпимость. Подлинность стремится избежать этого, разрабатывая метод, с помощью которого можно выйти за рамки культуры и сферы знаний в целом, чтобы расширить горизонты человеческой свободы.

Но нам ещё предстоит ответить на вопрос: каковы последствия реализации принципа аутентичности в политике? До этого мы вкратце обсудили его этическую составляющую, но политика сопряжена с целым рядом проблем. Как можно расширить его так, чтобы избежать тех же ошибок, что и в проекте Ролза? И, что ещё важнее, как мы можем решить важные проблемы, поднятые Ролзом, не возвращаясь к предположениям, критикуемым на протяжении всей работы?

На первый взгляд может показаться, что сложно создать политическую систему, основанную на принципе аутентичности. В отличие от двух принципов справедливости Ролза, этот первый принцип не обладает такими преимуществами, как простота и пронизательность, которые позволили бы выносить взвешенные суждения. Действительно, в этой статье он рассматривается в основном в сравнении с парадигмами современности.

Хабермас говорит, что мы должны искать суть и нормативное обоснование права в самих потоках межличностной коммуникации, а не в простой эмпирической социологии или практическом разуме. Что это значит, невозможно объяснить формально, поскольку коммуникативное действие обладает динамизмом, который не поддаётся даже самым изощрённым попыткам объяснения. Самая большая проблема, конечно, заключается в разрушении социальных сфер ценностей — парадигм — и специализированной школы юридического мышления. Это болото старо, как сама теория права, и доминирует в плодотворных, но несколько исчерпавших себя дебатах между сторонниками нормативного подхода и позитивистами. 115

Чтобы преодолеть это, Хабермас придаёт праву особый статус якоря между саморефлексивным жизненным миром и позитивной правовой системой. Право призвано парить, порой неуютно, в гипотетическом пространстве между ними и, опираясь на них обоих, удерживать их вместе, не сводя их различия на нет. Именно здесь появляется его понятие прав. В отличие от Ролза и других либеральных теоретиков, оригинальность Хабермаса заключается в том, что он устраняет противоречие, присутствовавшее со времён Руссо и Канта, между правами, которые деонтологически присущи индивиду, и правами, которые, напротив, предоставляются членам сообщества государством. Исходя из структурной необходимости самой дискурсивной демократии, он составляет адекватный список прав, призванных обеспечить политическую и моральную автономию граждан, чтобы они могли участвовать в политических дискуссиях, которые должны быть воплощены в законе.

Несколько чрезмерный континентальный оттенок этого аргумента не умаляет его изобретательности. 116 Хабермас характеризует



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

право как точку пересечения жизненного мира и системы, которая может служить отправной точкой или метакоммуникативным потоком, обеспечивающим согласованность и соответствие пересекающихся, но диссонирующих парадигм современности. К сожалению, он едва ли выходит за рамки теории права, чтобы стереть границы между этими парадигмами. Нормативные утверждения, выходящие за рамки дискурса о правах, должны оцениваться только в рамках их обоснованности, которой недостаточно для обеспечения их достоверности. Ранее я рассмотрел, к чему это может привести в абстракции, теперь мы должны понять, каковы могут быть политико-правовые последствия.

Как я упоминал ранее, на более глубоком уровне принцип аутентичности — даже с учетом его включения в измененную форму коммуникативного действия — все еще кажется политически абстрактным. Как справедливо отметил Шмитт в своей работе "Концепция политического", политика "имеет свои собственные критерии, которые выражаются характерным образом. Таким образом, политика должна опираться на собственные фундаментальные различия, к которым можно свести все действия, имеющие конкретно политический смысл. 117 Если принцип аутентичности, такой как справедливость, не может быть продемонстрирован как соответствующий этим критериям, он не может служить основой для политики.

Давайте предположим — и это всего лишь догадка, — что рационалисты (здесь я буду использовать термин Ролза) действительно успешно достигли той точки, в которой они способны и хотят участвовать в подлинном диалоге об этике. Я предположил, что это позволит им прийти к наиболее всеобъемлющей из возможных систем — той, которая выходит за более узкие эпистемологические рамки кон-

курирующих доктрин. Сам Хабермас утверждает, что коммуникативная рациональность должна включать в себя как можно больше соображений в рамках социального диалога, чтобы быть полной.

«Этические и политические дискурсы должны удовлетворять коммуникативным условиям для достижения герменевтического самопонимания со стороны коллективов. Они должны способствовать подлинному самопониманию и приводить к критическому пересмотру подтверждения (аспектов) оспариваемой идентичности. Консенсус, возникающий в результате успешного поиска коллективного самопонимания, не является ни простым соглашением, достигнутым путём переговоров, как в случае компромиссов, ни рационально мотивированным консенсусом, как консенсус по фактам или вопросам справедливости. Это одновременно и саморефлексия, и решение о том, как жить... Дискурсы, направленные на достижение самопонимания, требуют, чтобы культурные традиции собственной идентичности рассматривались без тревоги, рефлексивно и с готовностью к обучению. В современном контексте особенно важно, чтобы в процессах самоутверждения не было сторонних наблюдателей; в принципе, принятие решений «да» или «нет» не может быть делегировано другим. Все участники должны иметь возможность участвовать в обсуждении, даже если не обязательно одинаково. 118

Большинство этических парадигм экзистенциально замкнуты, и даже коммуникативное действие остаётся ограниченным структурами априорных исторических представлений, не предоставляя четкой отправной точки для диалога. Подлинный диалог начинается с вневременной связи вопроса о самом Бытии. Таким образом, он может развиваться и взаимодействовать с бесконечным множеством принципов, ценностей и, наконец, законов. Эти ут-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

верждения можно сравнить с радикальными событиями между вечностью и временем, которые Жижек обсуждает в своей захватывающей книге «Хрупкий абсолют». Принцип аутентичности призван радикализировать человеческую деятельность, навсегда освободив её от оков идеологии.

«С одной стороны, акт — это, как выразились Кант и Шеллинг, точка, в которой вечность «вмешивается во время», в которой прерывается временная причинно-следственная связь, в которой «что-то возникает из ничего», в которой происходит нечто, что нельзя объяснить как результат предшествующей цепочки... С другой стороны, акт — это в то же время появление времени из вечности: как говорит Шеллинг, акт — это изначальное решение/разделение [Ent-Scheidung], которое вытесняет в вечное прошлое тупик чистой одновременности... Короче говоря, собственно акт — это парадокс вневременного/вечного жеста преодоления вечности, открывающего измерение временности/историчности. 119

Если я прав в этом утверждении, то разумно предположить, что любые принципы, выбранные для управления мыслителями, благодаря своей высокой способности к универсализации, будут обладать легитимностью, которая будет расти по мере того, как в диалоге будет участвовать всё больше справедливых и представительных участников. Чтобы достичь абсолютной легитимности, в этом диалоге должно участвовать достаточное количество мыслителей, готовых руководствоваться выбранными принципами, чтобы сформировать функционирующую социальную систему. В этом смысле подлинное общество обладает определённой однородностью — оно придерживается идеала, согласно которому все люди признают организационные политические принципы правильными, по край-

ней мере, в теории. В отличие от Ролза, я также полагаю, что, поскольку подлинный диалог абсолютно инклюзивный, он может рассчитывать на глубокую поддержку, поскольку участники диалога вовлечены в совместную деятельность и руководствуются не только личными интересами и стремлением к благу. В этой работе мы не рассматриваем «денежную выгоду», перефразируя Берлина, возникающую в результате институционализации принципа аутентичности. Мы просто заинтересованы в рассмотрении параметров справедливости как вопроса, достойного рассмотрения сам по себе, а не просто как того, что «рациональные люди, стремящиеся продвигать свои интересы, приняли бы в этой ситуации равенства для установления основных условий своего объединения». 120

Но что это за границы? В отличие от либеральной интерпретации, они не могут быть установлены раз и навсегда для всех. Поскольку аутентичность — это преобразующий, динамичный процесс, который, по моему мнению, хорош сам по себе, содержание этических принципов имеет инструментальную ценность. При пересмотре они могут быть реформированы и преобразованы либо с помощью демократических средств, либо путём инициирования коммуникативной реструктуризации параметров утверждений об истине. Тем не менее, я предполагаю, что в подлинном диалоге одни принципы, скорее всего, будут преобладать над другими, поскольку этическая модальность, которую я обрисовал, не является произвольной или излишне связанной с содержанием, из которого она выводится. Однако я не буду приводить здесь подробный план, хотя Хабермас предлагает список, который можно использовать для любой этики дискурса. 121

Из этого правила есть одно важное исключение. Как я уже упоминал, у политики есть свои задачи и параметры, которые необходи-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

мо учитывать, чтобы любая политическая система была жизнеспособной. Поскольку функционирование политики должно быть в первую очередь предметом изучения политической теории, я согласен с Ролзом в том, что некоторые соображения имеют приоритет над другими. Их необходимо учитывать, чтобы перечисленные здесь возможности были чем-то большим, чем просто предположения. Это означает рассмотрение общественного устройства, в том числе основных механизмов, необходимых для сохранения и поддержания подлинного государства. Здесь, я считаю, Ролз абсолютно прав. То, какими будут эти договорённости, здесь невозможно рассмотреть в деталях; я лишь выдвину довольно слабую гипотезу о том, что, по моему мнению, настоящие мыслители выбрали бы организационные принципы, которые во многом похожи на принципы Ролза, с той оговоркой, что они, скорее всего, не будут интерпретироваться в столь же явно либеральном ключе. Вместо применения деонтологического метода рассуждения принципы должны оцениваться в коммуникативном ключе, исходя из сути самой демократии. Хабермас приводит аналогичный аргумент, обсуждая природу гипотетической конституции идеального речевого сообщества.

«Если в условиях более или менее устоявшегося компромисса между государством всеобщего благосостояния и обществом, если кто-то хочет сохранить не только правовое государство, но и демократию, а значит, и идею самоорганизации правового сообщества, то он больше не может придерживаться либерального взгляда на конституцию как на «рамки», регулирующие в первую очередь отношения между администрацией и гражданами. Экономическую власть и социальное давление необходимо сдерживать с помощью верховенства права не меньше, чем административную власть». С другой стороны, в условиях куль-

турного и социального плюрализма конституция также не должна рассматриваться как конкретный правовой порядок, налагающий априорно тотальную форму жизни на общество в целом. Скорее, конституция устанавливает политические процедуры, в соответствии с которыми граждане могут, реализуя своё право на самоопределение, успешно осуществлять проект по установлению справедливых (то есть относительно более справедливых) условий жизни. 122

Мой аргумент в пользу этих принципов не случаен, поскольку справедливость как беспристрастность, коммуникативная рациональность и аутентичность в значительной степени опираются на кантовскую философию свободы. Аутентичность идёт дальше, чем любой из этих принципов, демонстрируя абсолютный приоритет вопроса о бытии в определении ответа на эти вопросы, и поэтому она не определяется той же эпистемологией или эпистемологическими целями. Аутентичность стремится выйти за рамки идеологий, в то время как политический либерализм стремится к их структурной гармонизации, а коммуникативная рациональность — лишь к их большей саморефлексии. Тем не менее, по-видимому, вполне возможно прийти к принципам Ролза с помощью множества различных методов рассуждений и мышления, и подлинность не является исключением.

Рассмотрим рационалистов, участвующих в подлинном диалоге об этике. Их приоритетная цель должна заключаться в том, чтобы 1) поддерживать диалог и динамизм, которые создают универсальное моральное содержание, и 2) обеспечить участие максимального числа рационалистов во всех важных решениях, которые могут повлиять как на них самих, так и на общество в целом, чтобы гарантировать, что такие законы действительно универсальны. Это единственный способ обеспечить



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

абсолютную легитимность императивов, которые должны стать законами. Принимая во внимание эти соображения, я считаю, что рационалисты в качестве организующего принципа выбрали бы тот, который гарантирует, что люди могут свободно участвовать в подлинных диалогах.

Это требует наложения как можно меньшего количества ограничений на их свободу совести — как в качестве блага само по себе, так и для инструментальной ценности их участия в этих дискуссиях. Это также означает, что такое общество будет организовано демократически, в рамках определённой республиканской гражданской культуры. Однако, поскольку активное участие каждого человека в этой демократии имеет первостепенное значение, я бы возложил на это право позитивную обязанность: оно подразумевает не просто согласие, но и участие как можно большего числа членов общества. Это означает, что принцип свободы может быть интерпретирован в нелиберальном ключе как предоставление государству права предлагать стимулы для поощрения участия в политической жизни — или, возможно, даже нестрогие механизмы принуждения, такие как предполагаемые штрафы для тех, кто не голосует по важным вопросам. В будущем это можно будет обсудить более подробно и справедливо.

Во-вторых, рационалисты были бы заинтересованы в том, чтобы у каждого человека была возможность полноценно участвовать в непрерывных дискуссиях, которые воспроизводят и оживляют общество и мир жизни, и поэтому считали бы, что для этого должны быть созданы определённые условия, чтобы у людей были необходимые ресурсы и свободное время. Это, по-видимому, требует, чтобы общество предоставляло как минимум определённый уровень базовых благ, необходимых для участия всех. Эти условия потенци-

ально могут быть выполнены любым из множества способов, будь то принцип различия Ролза, подход Сена к возможностям или многие другие системы и комбинации схем.¹²³ Наиболее подходящий способ, скорее всего, будет определяться в каждом конкретном случае, когда материальное равенство необходимо для достижения полной самостоятельности граждан в частной и общественной жизни.

К обоим этим условиям может прилагаться обширный список связанных с ними основных прав — юридических прав, демократических прав, социальных прав — в том виде, в каком они интерпретируются участниками подлинного диалога. Как упоминалось ранее, обширная интерпретация выходит за рамки этой статьи, а также за рамки моих возможностей на данный момент. Еще более сложным является вопрос о международной справедливости и правах и статусе, которыми обладают люди, живущие за пределами подлинной демократии. Я лишь попытался, пусть и в предварительном порядке, показать, как моральные выводы, к которым я пришёл в результате своей критики современности, могут развиваться в более конкретном политическом смысле: как подлинное моральное содержание, которое может служить организующими и руководящими принципами. Я прекрасно понимаю, что на этом фронте можно сделать гораздо больше.

С другой стороны, я не собираюсь отказываться от пути, который я здесь наметил. Критика Ролза была направлена на то, чтобы показать несостоятельность либерального проекта как доминирующей политической парадигмы в настоящее время. На политическом уровне либерализму не хватает гибкости, чтобы в полной мере удовлетворять демократические потребности современности, даже если его уважение к личности остаётся ключевым



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

вкладом в политическую теорию. Более того, он ещё не в полной мере реализовал потенциал человеческой свободы, привязавшись к техническому и инструментальному разуму в стремлении к экономическим целям. Я предложил, как мы можем выйти за рамки либерализма, вступив в подлинный диалог и разработав систему принципов и прав, основанную на сути и форме демократии и коммуникации. Таким образом, я надеюсь обеспечить им большую легитимность и уважение.

Но я также надеюсь, что принцип аутентичности, интерпретированный таким образом, может помочь в достижении давней цели политической теории — создании идеальных граждан, взаимодействующих друг с другом как личности в рамках действительно действующего и признанного закона. Идеология слишком долго сохранялась как ложное сознание, которое диктует развитие человеческих знаний и представлений. Будучи более всеобъемлющей философской теорией, она призвана преобразовать общество более радикально, чем либеральная концепция Ролза, — не для того, чтобы создать монохромную однородность, а для того, чтобы вовлечь население, которое, тем не менее, будет уважительно соблюдать законы, которые они сами выбрали. Хабермас сам намекает на это в «Между фактами и нормами».

«Законность правовых актов определяется не только правильностью моральных суждений, но и, помимо прочего, доступностью, убедительностью, актуальностью и отбором информации; тем, насколько полезной оказывается такая информация; тем, насколько правильно интерпретируется ситуация и формулируется проблема, рациональностью решений, принятых путём голосования, достоверностью однозначных оценок и, прежде всего, справедливостью достигнутых компромиссов». 124

Всё это вытекает из рассмотрения основополагающего вопроса о Бытии, который служит отправной точкой для мира жизни и общества, призванных существовать вместе в постоянно развивающейся гармонии. Наиболее подходящей аналогией может быть только теория имплицитного порядка Дэвида Бома, в которой сама жизнь возникает из постоянно меняющейся внутренней логики информационной вселенной. Исходя из вопроса о Бытии, мы можем вместе создать динамичный общий мир жизни, из которого можно вывести по-настоящему универсальный закон; и мы можем сделать это как участники, а не просто как члены. Человеческий интеллект и креативность, в отличие от сторонников жёсткой парадигмы, должны быть высвобождены пугающим, но воодушевляющим образом. Это можно назвать самой смелой и глубокой реализацией принципа аутентичности.

Часть IV: Заключение: от набросков принципа аутентичности к систематической реализации

Что такое подлинность? Кажется странным задавать этот вопрос в конце статьи, само название которой, казалось бы, обещает подробное изложение. Насколько уместно или сочувственно по отношению к читателю задавать в этот момент вопрос о том, что предполагается и предлагается в принципе, когда мы уже прошли через множество утомительных страниц на пути к ответу и наконец почти добрались до конца?

К сожалению, реальность такова, что этическую аутентичность никогда нельзя объяснить в полной мере абстрактно, в отрыве от повседневной жизни. Некоторые принципы, такие как позитивный свод законов, можно понять, взбираясь на горы. Если человек достиг надлежащего интеллектуального понимания благодаря упорству и дисциплинированному



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

изучению, можно сказать, что он знает закон, его функции и методологию. Закон как таковой никогда не бывает просто позитивным законом; но как позитивный закон он может быть понят и применён последовательно и сравнительно легко.

Познать принцип аутентичности, напротив, — это всё равно что сказать, что ты знаешь другого человека. Обычно мы надеемся на постоянство и стабильность в наших отношениях, но никогда не можем на это рассчитывать — более того, иногда мы надеемся на развитие и изменения даже в фундаментальных и основных моделях поведения человека. Объект наших забот изменчив и всегда далёк — неизменным может быть только преданность и страсть, с которыми мы стремимся познать друг друга как можно лучше. Мы можем только надеяться, что, объединившись, мы сможем преодолеть барьеры, стоящие между нами, и тем самым создать живой и развивающийся план нашего общего будущего. В этом отношении, как и во всех других формах честности — интеллектуальной и иной, — принцип подлинности проистекает прежде всего из глубокого чувства всеобщего уважения и любви.

Я попытался проиллюстрировать важность такой теории, критически рассмотрев её в контексте социальной теории, опирающейся на работы Фуко, Куна, Гегеля и многих других. Современный дух, понимаемый в его диссонансе и единстве, — это не зло, которое нужно уничтожить, а просто неполное понимание. Это было справедливо для каждого периода истории, и хотя каждый человек должен критически относиться к своему жизненному укладу, мы не должны осуждать своё время, противопоставляя его какому-то другому, якобы лучшему.

Это одна из причин, по которой я предполагаю, что архив наших знаний и его развитие во времени можно правильно понять, только

изменив наше представление о времени с традиционалистской линейной модели на более динамичную и экстатическую. Время не следует рассматривать как разделённое на части, которые движутся вместе, как будто являясь частью гигантской машины, и каждый из нас занимает в ней определённое место, прежде чем исчезнуть в небытии или, возможно, оставить след. Это особенно верно, когда мы пытаемся понять развитие наших знаний, которое до сих пор слишком часто рассматривается слишком узко, как прогрессивное и ориентированное на будущее. Только если рассматривать время более широко и творчески, можно будет понять, как оно влияет на наши представления. В этом, как и во многих других случаях, полезно вспомнить теорию Канта о природе опыта и трансцендентальных условиях, на которых она основана. Время, как и всё остальное, формируется и преобразуется сознанием точно так же, как сознание формируется его физическими возможностями. И сознание, даже в эту либеральную эпоху, остаётся тесно связанным со своими предрассудками.

Язык, рассматриваемый в связи с познанием/властью во времени, является одним из важнейших объективирующих элементов в духе, а также ключом к пониманию его природы. Положительные утверждения никогда не могут быть отделены от контекста, в котором они были сделаны. Контекст не является чем-то непосредственным, он простирается неизмеримо во всех направлениях времени, сводясь к единому узнаваемому примеру. Как предполагал Хайдеггер, герменевтическая филология позволяет нам лучше понять природу нашего собственного мышления, проясняя, что мы подразумеваем под тем, что говорим, и этот огромный контекст, в котором возникает даже одно-единственное высказывание. Такое критическое отношение к языку является важ-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

ным предварительным условием для подлинного двустороннего общения с другими людьми и естественным продолжением проекта, представленного в этом очерке.

Можно было бы справедливо спросить, почему мы охарактеризовали эту работу как набросок, а не как более масштабный «Принцип аутентичности»? Отчасти это было продиктовано практическими соображениями. Здесь недостаточно места, чтобы развить даже представленные в полной мере идеи, и едва ли достаточно, чтобы дать подробное и практическое изложение, которое могло бы привести примеры, повышающие доступность работы. Я попытался привести несколько ярких или примечательных примеров, имея это в виду, но прекрасно понимаю, что мне далеко до того, что возможно и в конечном счёте необходимо. В этом я могу лишь просить о терпении и необоснованном сочувствии, поскольку я хорошо осознаю и готовлюсь к тому, что мне предстоит более трудная задача — реализовать этический проект на практике. Я уже упоминал, что моё единственное желание по отношению к каждому, кто это читает, — побудить их задуматься о возможностях, которые я здесь представил. Надеюсь, если они сочтут их стоящими, то задумаются о том, как их реализовать. Если они сочтут меня неправым, я считаю, что это даже лучше, поскольку эпистемологический и моральный приоритет, который я отдаю конструктивной критике, хорошо обоснован на этих страницах.

Но есть и другая, более широкая причина, по которой это произведение было охарактеризовано как набросок. Дело в том, что оно носит несистематический характер. Принцип аутентичности, описанный здесь, остаётся абстрактным в первую очередь потому, что он был вырван из контекста более широкой, системной реализации в рамках формальной философской и практической теории. До тех пор,

пока это не будет представлено, изложенные здесь идеи будут скорее похожи на картину импрессиониста, которая побуждает лишь задуматься о движении понятия и его эволюции, но не обретает конкретную узнаваемую форму. Действительно, нам ещё предстоит полностью преодолеть возражение Витгенштейна, высказанное в начале этой статьи, о том, что ценность должна находиться вне мира и никогда не может быть сформулирована внутри него.

Полноценный принцип аутентичности должен выйти за рамки этих возражений, указывая на единство мышления и материи, но только посредством развития двухпалатной системы, в которой не подчёркивается приоритет ни одной из сторон. При этом необходимо не только обратиться к философии и истории мышления, но и к работам творческих физиков и учёных, таких как Эйнштейн, Бом, Хокинг и другие, которые одновременно видели необходимость индивидуализации и предшествовали более творческому и широкому пониманию самих себя и нашей Вселенной. Мы также должны принимать во внимание ограниченность таких математиков, как Гедель, чьи блестящие теоремы о неполноте больше, чем кто-либо другой, подорвали предполагаемую философию аналитической математики и логического позитивизма. Мощные математические и философские возражения Геделя могут быть преодолены только путем объединения разума с материей способом, который не является химерическим или искусственно синтетическим. Для этого проекта традиционной гегелевской или любой другой диалектики будет далеко недостаточно. Таким образом, вопрос о бытии, который служит основой коммуникативной рациональности, может быть преобразован в целостную и понятную взаимосвязь. Если это звучит как призыв вернуться к более амбициозной философии, то это неслу-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Matthew McManus
Мэтью Макманус

чайно. Философия потратила слишком много десятилетий на то, чтобы оправдываться за свою историю, в то время как мало что указывает на то, что она в чём-то уступает наукам и даже математике. Действительно, если представленная здесь историография верна, то, по-видимому, всем дисциплинам не хватает фундаментальной саморефлексии, которая обеспечивает их мета-обоснованность. Философия может и должна занимать почётное место в поисках истины, но только в том случае, если люди тоже этого хотят.

Конечно, кто-то может возразить, что такие системные амбиции и предположения напоминают Гегеля, которого я постоянно критикую на протяжении всей этой статьи. И это было бы правильно, хотя я и утверждаю, что гегелевская система имеет много достоинств, которые я не успел упомянуть. Однако наша задача состоит не в том, чтобы придумать систему лучше, чем у Гегеля, а в том, чтобы создать другую, основанную на аутентичности. Это означает, что личность, находясь в определённом контексте, не должна быть настоль-

ко радикально упрощена или рассматриваться как в конечном счёте пассивный участник более масштабных движений мирового Духа. Диалектика — чрезвычайно плодотворное дополнение к человеческому пониманию, но она не достигла того уровня мышления, который необходим для осмысления Бытия и, следовательно, для создания полной когнитивной/физической модели существования.

Но это остаются далёкие амбиции и мысленные эксперименты, которые, несмотря на всё моральное и философское воодушевление, которое они могут вызвать, не должны обесценивать высказанные здесь предположения. Я попытался показать не то, как можно понимать права человека и этику и действовать в соответствии с ними, а лишь контекст, в котором мы можем начать обсуждать их возможности, обсуждать их честно и открыто. То, что для этого требуется нечто большее, чем просто благие намерения и решимость, можно увидеть в неприемлемых кровавых пятнах, которые до сих пор остаются на руках миллионов людей по всему миру.

Литература:

1. Аристофан и Платон. Четыре текста о Сократе. Издательство Корнеллского университета, США, 1998
2. Аристотель. Основные труды Аристотеля. Современная библиотека, Нью-Йорк, 2001
3. Августин, святой. «Исповедь». Издательство «Дункан Бэрд», Лондон, 2006
4. Августин, святой. О свободе воли. Издательство Хакетт, Индианаполис, 1993
5. Бом, Дэвид. О творчестве. Routledge Classics, Лондон, 2006
6. Бом, Дэвид «Квантовая теория». Библиотека Конгресса, Нью-Йорк, 1979
7. Бом, Дэвид. «Мышление как система». Routledge, Нью-Йорк, 1992
8. Бэкон, Фрэнсис. Очерки. J.M Dent and Sons Limited, Лондон, 1992
9. Кэрролл, Льюис. «Приключения Алисы в Стране чудес» и «Алиса в Зазеркалье». Паффин, Англия, 1997
10. Дэвис, Пол. «Бог и новая физика». Penguin Books, Лондон, 1983



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory
Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Matthew McManus
Мэтью Макманус

11. Эйнштейн, Альберт. «Относительность: специальная и общая теория». Three Rivers Press, Нью-Йорк, 1961
12. Фуко, Мишель. «Археология знания». Routledge, Лондон и Нью-Йорк, 2007
13. Хабермас, Юрген. Между фактами и нормами. MIT Press, Массачусетс, 1998
14. Хабермас, Юрген. «Дискурс о модерне». MIT Press, Массачусетс, 1987
15. Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том первый: Разум и рационализация общества». Beacon Press, Бостон, 1984
16. Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том второй: жизненный мир и система; критика функционалистского разума» Beacon Press, Бостон, 1984
17. Хабермас, Юрген. «Истина и оправдание». MIT Press, Массачусетс, 2005
18. Хокинг, Стивен У. Кембриджские лекции: «Работы всей жизни». Издательство «Дов Букс», США, 1996
19. Хайдеггер, Мартин. Основные труды. Харпер Сан-Франциско, США, 1993
20. Хайдеггер, Мартин. «Бытие и время». Перевод Маккуорри, Джона и Робинсона, Эдварда, издательство Harper Collins, Сан-Франциско, 1962
21. Хайдеггер, Мартин. «Рассуждения о мышлении». Харпер и Роу, Сан-Франциско, 1966
22. Хайдеггер, Мартин. «Тождество и различие». Перевод Джоан Стамбо, издательство HarperCollins, Чикаго, 1972
23. Хайдеггер, Мартин. «Время и бытие». Перевод Джоан Стамбо, издательство HarperCollins, Чикаго, 1972
24. Хайдеггер, Мартин. «Вопрос о технике» и другие эссе. Харпер и Роу, США, 1997
25. Хайдеггер, Мартин. Что называется мышлением? Перевод Грея, Дж. Гленна, Harper Torchbooks, США, 2004
26. Гегель, Георг Вильгельм. «Логика»: Часть I «Энциклопедии философских наук». Издательство Оксфордского университета, Оксфорд, 1975
27. Гегель, Георг Вильгельм. «Феноменология духа». Издательство Оксфордского университета, США, 1977
28. Гегель, Георг Вильгельм. «Философия истории». Издательство «Прометей», Нью-Йорк, 1996
29. Гегель, Георг Вильгельм. «Философия права». Издательство «Прометей», Нью-Йорк, 1996
30. Гегель, Георг Вильгельм. «Наука логики». Humanities Press International, Нью-Джерси, 1969
31. Юнг, Карл Густав. «Неоткрытое Я». Signet Books, Нью-Йорк, 2006
32. Гоббс, Томас. «Левиафан». Penguin Books, Англия, 1985
33. Юм, Дэвид. «Исследование о принципах морали». Издательство «Хакетт», США, 1983
34. Кафка, Франц. Процесс. Penguin Books, Англия, 1994
35. Кант, Иммануил. «Критика практического разума». Издательство «Макмиллан», Нью-Йорк, 1985
36. Кант, Иммануил. «Критика чистого разума». Дувр, США, 2003.
37. Кант, Иммануил. «Основы метафизики нравственности». Издательство «Харпер Торчбукс», Нью-Йорк, 1953
38. Кант, Иммануил. «Метафизика нравов». Кембридж, Нью-Йорк, 1996
39. Кант, Иммануил. «Пролегомены ко всякой будущей метафизике» Боббс-Мерилл, США, 1950
40. Кьеркегор, Сорен. Заключительный ненаучный постскрипtum к «Философским фрагментам». Издательство Принстонского университета, США, 1992



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory
Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Matthew McManus
Мэтью Макманус

41. Кьеркегор, Сорен. «Дневники: 1834-1854». Издательство «Фонтана», Великобритания, 1967
42. Кьеркегор, Сорен. «Последние годы: дневники 1853-1855». Издательство «Фонтана», Великобритания, 1967
43. Кьеркегор, Сорен. «Философские фрагменты: или фрагмент философии». Издательство Принстонского университета, Нью-Джерси, 1962
44. Кьеркегор, Сорен. «Наставший век». Издательство «Харпер Торчбукс», США, 1962
45. Кьеркегор, Сорен. «Болезнь к смерти». Penguin Books, Лондон, 2008
46. Кун, Томас С. «Структура научных революций». Издательство Чикагского университета, Чикаго, 1996
47. Милль, Джон Стюарт. «О свободе и другие эссе». Издательство Оксфордского университета, Оксфорд, 2001
48. Ницше, Фридрих. Основные труды Ницше, «Современная библиотека классики», Нью-Йорк, 2000
49. Ницше, Фридрих. Так говорил Заратустра. Издательство Оксфордского университета, Оксфорд, 2005
50. Ницше, Фридрих. «Сумерки идолов». Penguin Books, Лондон, 2002
51. Филлип, Уилрайт. Досократовцы. The Odyssey Press, Индианаполис, 1960
52. Платон. «Государство» и другие работы. Издательство «Анкор», Нью-Йорк, 1989
53. Поппер, Карл. «Предположения и опровержения». Routledge, Лондон и Нью-Йорк, 2002
54. Поппер, Карл. «Логика научного открытия». Routledge, Лондон и Нью-Йорк, 2002
55. Куайн, У. В. «Квинтэссенция: основные труды по философии У. В. Куайна». Издательство «Балкнап-Гарвард», США, 1992
56. Ролз, Джон. «Справедливость как честность: пересмотр». Издательство Гарвардского университета, Кембридж, 2001
57. Ролз, Джон. «Теория справедливости: оригинальное издание» Belknap Press, Массачусетс, 2005
58. Сен, Амартия «Развитие как свобода». Anchor, США, 2000.
59. Шмитт, Карл. «Понятие политического: расширенное издание». Издательство Чикагского университета, Чикаго и Лондон, 2007
60. Витгенштейн, Людвиг. «О достоверности». Издательство Harper Torchbooks, США, 1969
61. Витгенштейн, Людвиг. «Философские исследования». Издательство Блэквелл, Оксфорд, 2001
62. Витгенштейн, Людвиг. «Логико-философский трактат». Routledge, Лондон и Нью-Йорк, 2002
63. Жижек, Славой. Хрупкий абсолют. Verso, Лондон, 2007
64. Жижек, Славой. «Возвышенный объект идеологии». Verso, Лондон, 2008
65. Зукав, Гэри. «Танцующие мастера Ву Ли: обзор новой физики». Издательство Harper Collins, Нью-Йорк, 2001

Примечания

- 1.) См. Хайдеггер, Мартин. «Время и бытие». Перевод Джоан Стамбо, издательство HarperCollins, Чикаго, 1972
- 2.) Хокинг, Стивен У. «Бог создал целые числа». Running Press, Филадельфия, 2007, стр. 1258
- 3.) Платон. «Государство» и другие работы. Anchor Books, Нью-Йорк, 1989, стр. 136
- 4.) См. Юм, Дэвид. «Исследование о принципах морали». Издательство «Хакетт», США, 1983



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory
Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Matthew McManus
Мэтью Макманус

- 5.) Аристофан и Платон. Четыре текста о Сократе. Издательство Корнеллского университета, США, 1998, стр. 81
- 6.) Платон. «Государство» и другие работы. Издательство «Анкор», Нью-Йорк, 1989, стр. 226
- 7.) Аристотель. Основные труды Аристотеля. Современная библиотека, Нью-Йорк, 2001, стр. 957
- 8.) Кьеркегор, Сорен. «Последние годы: дневники 1853-1855». Издательство «Фонтана», Великобритания, 1967
- 9.) Августин, святой. «Исповедь». Издательство «Дункан Бэрд», Лондон, 2006, стр. 160
- 10.) Августин, святой. О свободе воли. Издательство Хакетт, Индианаполис, 1993
- 11.) Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том первый: Разум и рационализация общества». Beacon Press, Бостон, 1984, стр. 225
- 12.) Это тезис, требующий интерпретации, который нуждается в объяснении. Я рассмотрю необычную природу этого явления более систематически в разделе II.
- 13.) Гоббс, Томас. «Левиафан». Penguin Books, Англия, 1985, глава 8
- 14.) Гоббс, Томас. «Левиафан». Penguin Books, Англия, 1985, глава 15
- 15.) Недавно я начал развивать некоторые из изложенных здесь идей о времени и его связи с языком, а также о бытии в более захватывающих и абстрактных направлениях. Хотя я по-прежнему верю в изложенную здесь теоретическую концепцию, я понял, что она в некоторой степени привязана к традиционалистским представлениям, что ограничивает масштабы сделанных мной выводов. Я надеюсь более подробно рассмотреть эту тему в одной из своих будущих работ и буду рад отзывам, чтобы обеспечить её высочайшее качество.
- 16.) Хабермас, в частности, в своей социологической трактовке этого вопроса остаётся в некоторой степени историком.
- 17.) Эйнштейн, Альберт. «Относительность: специальная и общая теория». Three Rivers Press, Нью-Йорк, 1961, стр. 62
- 18.) Аристотель. Основные труды Аристотеля. Современная библиотека, Нью-Йорк, 2001, стр. 292
- 19.) Августин, святой. «Исповедь». Издательство «Дункан Бэрд», Лондон, 2006, стр. 298
- 20.) Хайдеггер, Мартин. «Время и бытие». Перевод Джоан Стамбо, издательство HarperCollins, Чикаго, 1972, стр. 14
- 21.) Гегель, Георг Вильгельм. «Наука логики». Humanities Press International, Нью-Джерси, 1969, стр. 824
- 22.) Хайдеггер, Мартин. Что называется мышлением? Перевод Грея, Дж. Гленна, Harper Torchbooks, США, 2004, стр. 105
- 23.) Ницше, Фридрих. Так говорил Заратустра. Издательство Оксфордского университета, Оксфорд, 2005, стр. 283-284
- 24.) Один из недооценённых мыслителей, который действительно отошёл от этих условностей, — это Анри Бергсон, автор «Введения в метафизику», «Творческой эволюции» и других книг.
- 25.) Филлип, Уилрайт. «Досократовцы». The Odyssey Press, Индианаполис, 1960, стр. 97
- 26.) Бом, Дэвид. О творчестве. Routledge Classics, Лондон, 2006, стр. 129
- 27.) Бом, Дэвид «Квантовая теория». Библиотека Конгресса, Нью-Йорк, 1979, стр. 155
- 28.) Кант, Иммануил. «Критика чистого разума». Дувр, США, 2003, стр. 28
- 29.) Кант, Иммануил. «Критика чистого разума». Дувр, США, 2003, стр. 32
- 30.) Витгенштейн, Людвиг. «О достоверности». Harper Torchbooks, США, 1969, стр. 52



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГТУ-МСХА



Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory
Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Matthew McManus
Мэтью Макманус

- 31.) Витгенштейн, Людвиг. «О достоверности». Издательство «Харпер Торчбукс», США, 1962
- 32.) Хайдеггер, Мартин. Что называется мышлением? Перевод Грея, Дж. Гленна, издательство Harper Torchbooks, США, 224
- 33.) Фуко, Мишель. «Археология знания». Routledge, Лондон и Нью-Йорк, 2007, стр. 146
- 34.) Фуко, Мишель. «Археология знания». Routledge, Лондон и Нью-Йорк, 2007, стр. 111
- 35.) Кун, Томас С. «Структура научных революций». Издательство Чикагского университета, Чикаго, 1996, стр. 37
- 36.) Зукав, Гэри. «Танцующие мастера Ву Ли: обзор новой физики». Издательство Harper Collins, Нью-Йорк, 2001, стр. 344
- 37.) Фуко, Мишель. «Археология знания». Routledge, Лондон и Нью-Йорк, 2007, стр. 191
- 38.) См. предисловие к книге Хайдеггера, Мартин. Основные труды. Харпер Сан-Франциско, США, 1993
- 39.) Хайдеггер, Мартин. «Бытие и время». Перевод Маккуорри, Джона и Робинсона, Эдварда, издательство Harper Collins, Сан-Франциско, 1962, стр. 26
- 40.) Хайдеггер, Мартин. «Бытие и время». Перевод Маккуорри, Джона и Робинсона, Эдварда, издательство Harper Collins, Сан-Франциско, 1962, стр. 232-238
- 41.) Как я уже упоминал в разделе о времени, мои взгляды на этот вопрос несколько расширились, и я стал рассматривать возможность языка как средства пересечения времени в традиционном понимании и вечности. В этом меня в немалой степени вдохновила концепция динамического языка Дэвида Бома.
- 42.) Бэкон, Фрэнсис. Очерки. J.M Dent and Sons Limited, Лондон, 1992
- 43.) Гоббс, Томас. «Левиафан». Penguin Books, Англия, 1985, стр. 110
- 44.) Кьеркегор, Сорен. Заключительный ненаучный постскрипtum к «Философским фрагментам». Издательство Принстонского университета, США, 1992
- 45.) Витгенштейн, Людвиг. «Логико-философский трактат», Routeledge, Лондон и Нью-Йорк, 2002, стр. 11
- 46.) Августин, святой. «Исповедь грешника». Издательство «Дункан Бэрд», Лондон, 2006, стр. 15
- 47.) Витгенштейн, Людвиг. «Философские исследования». Издательство Блэквелл, Оксфорд, 2001, стр. 20-21
- 48.) Жижек, Славой. «Возвышенный объект идеологии». Verso, Лондон, 2008, стр. 59
- 49.) Бом, Дэвид. О творчестве. Routledge Classics, Лондон, 2006, стр. 15
- 50.) Кун, Томас С. «Структура научных революций». Издательство Чикагского университета, Чикаго, 1996, стр. 122
- 51.) Кьеркегор, Сорен. Заключительный ненаучный постскрипtum к «Философским фрагментам». Издательство Принстонского университета, США, 1992, стр. 390-391
- 52.) Кафка, Франц. «Процесс». Penguin Books, Англия, 1994, стр. 164
- 53.) Здесь я хотел бы отметить, что рассуждаю в соответствии с кьеркегоровской (можно сказать, традиционной) интерпретацией Гегеля как абсолютиста. В процессе подготовки этой работы я узнал о новаторской работе Славоя Жижека, который в «Возвышенном объекте идеологии» и других книгах предпринял увлекательную и бесценную переоценку Гегеля как философа, который прежде всего уважал различия. Хотя я в корне не согласен с Жижеком по этому вопросу, здесь, несомненно, есть много



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory
Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Matthew McManus
Мэтью Макманус

плодотворных тем для обсуждения, и я с нетерпением жду возможности рассмотреть эти важные вопросы в будущей работе.

54.) Гегель, Георг Вильгельм. «Логика: Часть I «Энциклопедии философских наук», Oxford Press, Оксфорд, 1975, стр. 128

55.) Гегель, Георг Вильгельм Фридрих. «Феноменология духа». Издательство Оксфордского университета, США, 1977, стр. 12

56.) Кант, Иммануил. «Критика чистого разума». Дувр, США, 2003, стр. 303

57.) Кант, Иммануил. «Критика практического разума». Издательство «Макмиллан», Нью-Йорк, 1985, стр. 114

58.) Гегель, Георг Вильгельм. «Философия права». Издательство «Прометей», Нью-Йорк, 1996, стр. 270

59.) Гегель, Георг Вильгельм. «Философия права». Издательство «Прометей», Нью-Йорк, 1996, стр. 154

60.) Гегель, Георг Вильгельм. «Логика: Часть I Энциклопедии философских наук», Oxford Press, Оксфорд, 1975, стр. 119

61.) Гегель, Георг Вильгельм Фридрих «Феноменология духа» (издательство Оксфордского университета, США, 1977), стр. 311

62.) Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том первый: Разум и рационализация общества». Beacon Press, Бостон, 1984, стр. 256

63.) Поппер, Карл. «Логика научного открытия». Routledge, Лондон и Нью-Йорк, 2002, стр. 94

64.) Куайн, У. В. «Сущность квантовой механики» (The Belknap Press издательства Гарвардского университета, Кембридж, Массачусетс, 2004) на 50

65.) См. Фуко, Мишель. «Читатель Фуко» Пантеон, США, 1984

66.) Хайдеггер, Мартин. «Вопрос о технике» и другие эссе. Харпер и Роу, США, 1997, стр. 109

67.) Гегель, Георг Вильгельм. «Философия права». Издательство «Прометей», Нью-Йорк, 1996, стр. 240

68.) Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том второй: жизненный мир и система; критика функционалистского разума» Beacon Press, Бостон, 1984, стр. 340

69.) Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том второй: жизненный мир и система; критика функционалистского разума» Beacon Press, Бостон, 1984, стр. 355

70.) Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том второй: жизненный мир и система; критика функционалистского разума» Beacon Press, Бостон, 1984, стр. 397

71.) Теория имплицитного порядка Дэвида Бома — один из многообещающих источников, поскольку она радикально по-новому рассматривает язык, науку и связь между разумом и миром. Другой многообещающий источник — работы Алена Бадью, который в таких трудах, как «Бытие и событие», «Концепции» и других, впервые возвращается к философии как к философии.

72.) Кьеркегор, Сорен. Заключительный ненаучный постскрипtum к «Философским фрагментам». Издательство Принстонского университета, США, 1992, стр. 339

73.) Хайдеггер, Мартин. «Бытие и время». Перевод Маккуорри, Джона и Робинсона, Эдварда, издательство Harper Collins, Сан-Франциско, 1962, стр. 1

74.) Кьеркегор, Сорен. «Философские фрагменты: или фрагмент философии». Издательство Принстонского университета, Нью-Джерси, 1962 стр. 45



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory
Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Matthew McManus
Мэтью Макманус

- 75.) Кьеркегор, Сорен. Заключительный ненаучный постскрипtum к «Философским фрагментам». Издательство Принстонского университета, США, 1992, стр. 190
- 76.) Кьеркегор, Сорен. Заключительный ненаучный постскрипtum к «Философским фрагментам». Издательство Принстонского университета, США, 1992, стр. 224
- 77.) Гегель, Георг Вильгельм. «Феноменология духа». Издательство Оксфордского университета, США, 1977, стр. 277
- 78.) Кьеркегор, Сорен. Заключительный ненаучный постскрипtum к «Философским фрагментам». Издательство Принстонского университета, США, 1992, стр. 253
- 79.) Кьеркегор, Сорен. «Болезнь к смерти». Penguin Books, Лондон, 2008, стр. 40
- 80.) Кьеркегор, Сорен. Заключительный ненаучный постскрипtum к «Философским фрагментам». Издательство Принстонского университета, США, 1992, стр. 328
- 81.) Кьеркегор, Сорен. «Последние годы: дневники 1853-1855». Издательство «Фонтана», Великобритания, 1967, стр. 152
- 82.) Хайдеггер, Мартин. «Рассуждения о мышлении». Харпер и Роу, Сан-Франциско, 1966, стр. 46
- 83.) Хайдеггер, Мартин. Что называется мышлением? Перевод Грея, Дж. Гленна, Harper Torchbooks, США, 2004, стр. 244
- 84.) Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том второй: Жизненный мир и система; критика функционалистского разума» Beacon Press, Бостон, 1984, стр. 98
- 85.) Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том второй: Жизненный мир и система; критика функционалистского разума» Beacon Press, Бостон, 1984, стр. 75
- 86.) Хабермас, Юрген. «Философский дискурс современности». MIT Press, Массачусетс, 1987, стр. 137
- 87.) Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том первый: Разум и рационализация общества». Beacon Press, Бостон, 1984, стр. 287
- 88.) Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том второй: Жизненный мир и система; критика функционалистского разума» Beacon Press, Бостон, 1984, стр. 75
- 89.) Хабермас, Юрген. «Теория коммуникативного действия. Том первый: Разум и рационализация общества». Beacon Press, Бостон, 1984, стр. 389-391
- 90.) [90] Хабермас, Юрген. Между фактами и нормами. MIT Press, Массачусетс, 1998, стр. 121
- 91.) Кэрролл, Льюис. «Приключения Алисы в Стране чудес» и «Алиса в Зазеркалье». Паффин, Англия, 1997, стр. 237.
- 92.) Учитывая критику расчётливого и инструментального разума, которой пронизана большая часть этой работы, было бы разумнее сосредоточиться на теории Миллса, учитывая её сильное утилитаристское обоснование и широкое применение этих методов. Однако книга Ролза предлагает более плодотворный дискурс, поскольку большая её часть посвящена обоснованию многих из тех же принципов с помощью другой, в основном деонтологической, методологии. Поэтому необходимо показать, как даже этот мощный вариант либерализма связан с представлениями о современности, которые я проследил ранее, или с новыми представлениями, созданными им самим, если мы хотим двигаться дальше.
- 93.) Ролз, Джон. «Теория справедливости». Издательство Гарвардского университета, Массачусетс, 2001, стр. 519-520
- 94.) Ролз, Джон. «Теория справедливости». Издательство Гарвардского университета, Массачусетс, 2001, стр. 302



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАСУ-МСХА



Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory
Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Matthew McManus
Мэтью Макманус

- 95.) Ролз, Джон. «Теория справедливости». Издательство Гарвардского университета, Массачусетс, 2001, стр. 102
- 96.) Ролз, Джон. «Теория справедливости». Издательство Гарвардского университета, Массачусетс, 2001, стр. 565
- 97.) Кант, Иммануил. «Метафизика нравов». Кембридж, Нью-Йорк, 1996, стр. 30
- 98.) Ролз, Джон. «Теория справедливости». Издательство Гарвардского университета, Массачусетс, 2001, стр. 17
- 99.) Книга считается возрождающей англо-американскую традицию политической философии и самой влиятельной теорией со времён Сиджвика и Миллса.
- 100.) Ролз, Джон. «Справедливость как честность: новое утверждение». Издательство Гарвардского университета, Кембридж, 2001, стр. 89
- 101.) Ролз, Джон. «Справедливость как честность: новое изложение». Издательство Гарвардского университета, Кембридж, 2001, 202
- 102.) Ролз, Джон. «Теория справедливости». Издательство Гарвардского университета, Массачусетс, 2001, стр. 388
- 103.) Дайзенхаус, Дэвид. «Либерализм после падения». Философия и социальная критика, том 22, № 3, 9-37, 1996 на
- 104.) Ролз, Джон. «Теория справедливости». Издательство Гарвардского университета, Массачусетс, 2001, стр. 352
- 105.) Дайзенхаус, Дэвид. Либерализм после краха. Философия и социальная критика, том 22, № 3, 9-37, 1996, стр. 16
- 106.) Дайзенхаус, Дэвид. Либерализм после падения. Философия и социальная критика, том 22, № 3, 9-37, 1996 стр. 17
- 107.) Шмитт, Карл. «Понятие политического: расширенное издание». Издательство Чикагского университета, Чикаго и Лондон, 2007, стр. 93
- 108.) Хабермас несколько эзотерически прослеживает демократическую традицию вплоть до Аристотеля, вторя сочувственному отношению Арендт к полису. Я считаю, что отношение к демократии у этого мыслителя более спорное, чем они признают, особенно учитывая сильную ориентацию на перфекционизм в «Никомаховой этике» и других работах, и поэтому предпочитаю вести генеалогию от Руссо, чья теория формирования воли мощно сочетает в себе современные и античные ценности.
- 109.) Ролз, Джон. «Теория справедливости». Издательство Гарвардского университета, Массачусетс, 2001, стр. 565
- 110.) См. Ролз, Джон. «Идея общественного разума: вновь обращаясь к теме
- 111.) Отличным примером может служить недавнее решение правительства Харпера приостановить работу парламента, несмотря на протесты оппозиции.
- 112.) Хабермас, Юрген. Между фактами и нормами. MIT Press, Массачусетс, 1998, стр. 409
- 113.) Это не следует путать с «Прелюдией к метафизике нравов», которая является более известной работой Канта, в которой изложены основы того, что сейчас известно как деонтология. Я имею в виду убеждение Канта в том, что права призваны обеспечивать гармонию свободы и автономии граждан, существующих в рамках государства, как это сформулировано в первой части книги «Учение о праве».
- 114.) Хабермас, Юрген. Между фактами и нормами. MIT Press, Массачусетс, 1998, стр. 180



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Technology and Justice: The Philosophy of Authenticity and Democratic Theory
Технология и правосудие: философия аутентичности и демократическая теория

Matthew McManus
Мэтью Макманус

115.) Я не решаюсь охарактеризовать эту дискуссию как традиционную полемику между сторонниками теории естественного права и позитивистами, поскольку я не считаю, что мощная современная теория правовой герменевтики, наиболее ярко выраженная в теории права как целостности Дворкина, сводится к традиционным теориям естественного права.

116.) Возможно, он слишком много опирается на континентальную социологию, не принимая во внимание убедительные аргументы Ролза в части III «Теории».

117.) Шмитт, Карл. «Понятие политического: расширенное издание». Издательство Чикагского университета, Чикаго и Лондон, 2007

118.) Хабермас, Юрген. Между фактами и нормами. MIT Press, Массачусетс, 1998, стр. 182

119.) Жижек, Славой. «Хрупкий абсолютизм». Verso, Лондон, 2007. Я также прочитал его книгу «Возвышенный объект идеологии», которая открыла для меня всю область психоанализа. Между нашими критическими подходами много общего, и я надеюсь провести более тщательное исследование в будущем.

120.) Ролз, Джон. «Теория справедливости». Belknap Press, Массачусетс, 2005, стр. 118

121.) См. Хабермас, Юрген. «Между фактами и нормами». MIT Press, Массачусетс, 1998, глава 3.3

122.) Хабермас, Юрген. Между фактами и нормами. MIT Press, Массачусетс, 1998, стр. 263

123.) См. Ролз, Джон. «Теория справедливости». Belknap Press, Массачусетс, 2005, Сен, Амартия «Развитие как свобода». Anchor, США, 2000. Доктрина Генри Шу о правах с двойным дном также многообещающая.

124.) Хабермас, Юрген. «Между фактами и нормами». MIT Press, Массачусетс, 1998, стр. 23.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии ПТАУ-МСХА



Pathological Withdrawal Syndrome: A New Kind of Depression? Патологический абстинентный синдром: Новый вид депрессии?

Katelynn V. Healy
Кейтлинн В. Хили

Pathological Withdrawal Syndrome: A New Kind of Depression?

*Katelynn V. Healy
graduated in 2022 with a Masters degree in Philosophy from
University of Alberta in Edmonton, Canada.*

ABSTRACT.

Marion Godman makes the argument that Pathological Withdrawal Syndrome (PWS) makes the case for psychiatric disorders as a natural kind. Godman argues that we can classify kinds according to their shared 'grounding', but we need not know what the grounding is to know that the natural is a natural kind. However, I argue that Godman erroneously classifies PWS as its own natural kind when it is in fact a variant of depression, which is its own natural kind. Cooper highlights culture-bound syndromes, which can explain the discrepancy between the different diagnosis rates for psychiatric disorders among different cultures. Taking culture-bound syndromes into account, I conclude that PWS is a type of depression that is culture-specific..

KEYWORDS:

Pathological Withdrawal Syndrome, Culture-bound Syndrome, Natural Kinds, Psychiatric Kinds

Патологический абстинентный синдром: Новый вид депрессии?

Кейтлинн В. Хили
в 2022 году получила степень магистра философии в
Университете Альберты в Эдмонтоне, Канада.

Аннотация.

Мэрион Годман утверждает, что синдром патологической абстиненции (СПА) доказывает, что психические расстройства являются естественным видом. Годман утверждает, что мы можем классифицировать виды в соответствии с их общей «основой», но нам не нужно знать, что это за основа, чтобы понимать, что естественное — это естественный вид. Однако я утверждаю, что Годман ошибочно классифицирует СПА как отдельный естественный вид, в то время как на самом деле это разновидность депрессии, которая является отдельным естественным видом. Купер выделяет синдромы, связанные с культурой, которые могут объяснить различия в частоте диагностики психических расстройств в разных культурах. Принимая во внимание синдромы, связанные с культурой, я прихожу к выводу, что PWS — это тип депрессии, характерный для определённой культуры.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Pathological Withdrawal Syndrome: A New Kind of Depression? Патологический абстинентный синдром: Новый вид депрессии?

Katelynn V. Healy
Кейтлинн В. Хили

Ключевые слова: Патологический Абстинентный синдром, Синдром, связанный с культурой, Естественные Виды, Психиатрические виды

Введение

Марион Годман (2013) утверждает, что естественные виды необходимы для сбора эмпирических данных и обобщений о видах. По мнению Годман (2013), существует основа, которая объединяет представителей вида, но нам не нужно знать, что это за основа, чтобы классифицировать что-то как естественный психический вид. Годман (2013) использует в качестве примера апатичных детей, или синдром патологической замкнутости (СПЗ), чтобы проиллюстрировать свою точку зрения. Цель этой статьи — не оспаривать вывод Годман; на самом деле, я согласен с её общим выводом о том, что PWS — это психическое расстройство. Однако в этой статье я буду утверждать, что Годман (2013) ошибочно классифицирует PWS как отдельное психическое расстройство, в то время как его следует классифицировать как разновидность депрессии, которая сама по себе является психическим расстройством. Я считаю, что Годман (2013) упускает из виду некоторые важные моменты, которые отмечает Рэйчел Купер (2010) в отношении культурно обусловленных синдромов. Купер (2010) объясняет различия в симптомах психических расстройств в разных культурах, в частности разницу в частоте постановки диагнозов в странах, охваченных войной, что соответствует аргументации Годмана (2013). Я прихожу к выводу, что общие симптомы PWS и депрессии достаточно схожи, чтобы их можно было объединить под общим названием «депрессия», при этом оставляя место для симптомов и методов лечения, характерных только для PWS.

Прежде чем приступить к анализу PWS Годмана (2013) как естественного вида, необходимо разобраться в понятии «естественный вид». Как объясняет Халиди (2013), люди естественным образом классифицируют вещи, и один из способов сделать это — классифицировать по естественным видам. Естественный вид — это вид, который «соответствует группировке, отражающей структуру мира природы, а не интересы и действия людей» (Бёрд и Тобин, 2018). Эти естественные виды могут относиться ко многим различным научным и социально-научным дисциплинам. В этой статье я проанализирую, как естественные виды могут применяться в области психиатрии. Цель этой статьи — доказать, что, хотя психиатрия включает в себя множество естественных видов, Годман (2013) ошибочно классифицировал PWS как отдельный вид, в то время как анализ депрессии показал, что PWS лучше классифицировать как естественный вид депрессии. Используя концепцию естественных видов, можно удобно группировать пациентов-психиатров, чтобы продолжать изучать эти расстройства и лучше понимать их природу и способы лечения.

Богочеловек и патологический Абстинентный синдром

Чтобы показать, что психические расстройства могут быть естественными видами, Годман (2013) предполагает, что у представителей психического вида есть общая основа, которая позволяет классифицировать их как вид. Годман (2013) выделяет два типа основы: внутреннюю/внешнюю основу и историческую основу. Внутренняя модель предполагает, что представители вида обладают общим внутренним



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Pathological Withdrawal Syndrome: A New Kind of Depression? Патологический абстинентный синдром: Новый вид депрессии?

Katelynn V. Healy
Кейтлинн В. Хили

свойством, которое объединяет их как вид и позволяет нам делать обобщения о виде. Однако в некоторых случаях, когда на все элементы вида влияет внешнее свойство, например гравитация в случае метеорологических видов, необходима внешняя основа. С другой стороны, историческая основа позволяет нам делать обобщения о видах на основе их генеалогического древа. Годман (2013) приходит к выводу, что эти два типа основы позволяют дать допустимое объяснение природным видам, применимое ко многим видам научных исследований, например в психиатрии. В совокупности эти два типа обоснования объясняют совокупность свойств (и индуктивных обобщений), присущих представителям определённого вида.

Цель Годман (2013) состоит не только в том, чтобы показать, что заземление объединяет представителей одного вида, но и в том, что нам не нужно точно понимать заземление, чтобы классифицировать представителей одного вида как представителей этого вида. Годман (2013) использует пример «Апатичных детей», чтобы объяснить свою точку зрения. «Апатичные дети» — это группа детей, которые в период с 2002 по 2006 год страдали от синдрома патологической замкнутости (СПЗ). Все дети были беженцами, искавшими убежища в Швеции, и приехали из охваченных войной стран, таких как Казахстан, Киргизия, Узбекистан, Армения, Азербайджан и бывшая Югославия. Дети, страдавшие синдромом Ретта, замыкались в себе, теряли аппетит, испытывали вспышки агрессии, эмоциональные срывы и панические атаки, пытались покончить с собой, пренебрегали гигиеной и иногда впадали в коматозное состояние, «напоминающее спячку» (Годман, 2013, стр. 147). Кроме того, медицинские работники обнаружили, что единственным эффективным методом лечения синдрома Ретта является отдых под наблюдением и предоставление детям безопасного места для укрытия. По сути, у всех

детей наблюдалась одна и та же закономерность ухудшения состояния, и, следовательно, в каждом случае был «один и тот же набор определяемых свойств, которые присущи [...] психическому расстройству» (Годман, 2013, стр. 151). Годман (2013) использует болезнь Альцгеймера, которая также характеризуется закономерностью ухудшения состояния, чтобы показать, что все психические расстройства основаны на этих определяемых свойствах, присущих всем представителям вида. Это означает, что все представители психического вида должны обладать одинаковыми предсказуемыми свойствами. Наконец, синдром Прадера-Вилли и болезнь Альцгеймера — это «базовые виды», которые относятся к «высшему виду», то есть ко всем психическим расстройствам (Годман, 2013).

Синдромы, связанные с культурой

Рейчел Купер (2010) рассуждает о синдромах, связанных с культурой, к которым относится синдром Прадера-Вилли. Синдромы, связанные с культурой, характерны для определённых культур в определённых географических регионах. Купер (2010) объясняет, что синдромы, связанные с культурой, часто вызывают сомнения в том, что они являются реальными расстройствами. Расстройства, связанные с культурой, очевидно, не являются универсальными, и поэтому их сложнее наблюдать, учитывая, что они встречаются только в определённых географических регионах. Поэтому из-за недостаточного количества таких расстройств сложно собирать эмпирические данные. Однако Купер (2010) утверждает, что это не означает, что синдромы, связанные с культурой, не являются реальными расстройствами. Это связано с тем, что во многих культурах существуют разные поведенческие нормы, поэтому в разных культурах частота постановки диагнозов отличается. Это объясняет, почему у детей с синдромом



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Pathological Withdrawal Syndrome: A New Kind of Depression? Патологический абстинентный синдром: Новый вид депрессии?

Katelynn V. Healy
Кейтлинн В. Хили

Прадера-Вилли диагноз был поставлен только в Швеции: они попали в другую культуру с другими взглядами на психические расстройства. Расхождения в диагностических критериях создают иллюзию культурно обусловленных синдромов (Cooper, 2010), поскольку шведские психиатры не были знакомы с культурными и социальными условиями, в которых ранее жили дети.

Анализ

Несмотря на то, что Купер (2010) смог объяснить существование синдрома Прадера-Вилли как расстройства, синдромы, связанные с культурой, тем не менее проблематичны для аргументации Годмана (2013). Моя цель не в том, чтобы сказать, что PWS — это не настоящее расстройство просто потому, что оно связано с культурой. Скорее, я считаю, что описание Купером (2010) синдромов, связанных с культурой, даёт мне основание утверждать, что Годман (2013) ошибочно утверждает, что PWS — это отдельное психическое расстройство, в то время как на самом деле это разновидность депрессии. Я пришёл к такому выводу, основываясь на рассуждениях Купера (2010) о классификации расстройств путём построения графика на основе их соответствующих качеств или, другими словами, симптомов. Это может показать, насколько различные расстройства похожи на другие расстройства. Таким образом, этот метод полезен для группировки психических расстройств по естественным видам, поскольку группировка основана на их естественных качествах, которые наблюдаются во всех случаях, как утверждает Годман (2013) применительно к естественным видам.

Как я уже упоминал ранее, Купер (2010) объясняет, что разница в показателях диагностики в разных странах и культурах часто обусловлена различиями в культурных стандартах поведения. В случае с детьми-апатиками это

были дети, приехавшие из раздираемых войной стран и жившие в регионе с западной медициной. Это важно, потому что западные психологи часто не учитывают различные социальные и культурные факторы, влияющие на психические расстройства (Cooper, 2010). Если говорить более конкретно, шведские психологи диагностировали у детей новое расстройство — PWS, вместо того чтобы рассматривать возможность того, что дети страдают от другого известного расстройства. Однако существует чёткая связь между глубокой депрессией и нестабильными, охваченными войной странами, а это значит, что у детей с PWS, вероятно, были все те же симптомы и расстройство было диагностировано только после того, как они столкнулись с другими культурными нормами (Саяр и Косе, 2012). Поскольку шведские психологи не были знакомы с тем, как проявляется депрессия у жителей нестабильных стран, они ошибочно диагностировали у детей синдром Ретта, хотя симптомы, которые проявляли дети, были очень похожи на симптомы депрессии.

Я считаю, что на данном этапе важно провести различие между синдромами, связанными с культурой, и эффектом классификационной петли, описанным Хакингом (1999). Я считаю это важным, потому что распространённая критика в отношении «Детей-апатиков» заключается в том, что дети сознательно имитировали расстройство, чтобы получить убежище, а не действительно страдали от него. Эффект петлевого замыкания, описанный Хакингом (1999), заключается в том, что некоторые представители вида К осознают свою принадлежность к виду К и испытывают причинно-следственную перестройку своего поведения, чтобы соответствовать своей принадлежности к виду К. Хотя могут быть случаи культурно обусловленных синдромов, которые являются примерами петлевого замыкания, я не считаю, что дети-беженцы с синдромом Прадера-Вилли были



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГСУ-МСХА



Pathological Withdrawal Syndrome: A New Kind of Depression? Патологический абстинентный синдром: Новый вид депрессии?

Katelynn V. Healy
Кейтлинн В. Хили

примерами петлевого замыкания. Я пришёл к такому выводу из-за высокой распространённости депрессии в странах, охваченных войной (Саяр и Косе, 2012), и у детей, вероятно, были симптомы до постановки диагноза. Кроме того, Годман (2013) утверждает, что психиатры утверждают, что некоторые симптомы синдрома Прадера-Вилли трудно вызвать намеренно. Например, довольно сложно заставить своё тело войти в коматозное состояние. Более того, аргумент Хакинга (1999) о классификационной петле для депрессии основан на психиатрическом лечении, которое меняет поведение пациента и, следовательно, меняет наше представление о депрессии. Однако пациенты с PWS выздоравливали при соблюдении постельного режима под наблюдением врача, а любое другое психиатрическое лечение было безуспешным. Таким образом, несмотря на то, что типичные психиатрические методы лечения, при которых пациент знает о своём диагнозе, могут укреплять веру в то, что некоторые психические расстройства подвержены классификационной петле, PWS не соответствует этим требованиям из-за специфического лечения, необходимого пациентам, а также из-за высокой вероятности депрессии у граждан стран, охваченных войной. Таким образом, этот культурно обусловленный синдром — это не то же самое, что классификационная петля Хакинга (1999), как предполагают некоторые критики.

Теперь я поясню свою точку зрения, рассмотрев симптомы синдрома Прадера-Вилли и депрессии. Как уже говорилось ранее, у детей, участвовавших в исследовании, наблюдалась социальная изоляция, потеря аппетита, эмоциональные всплески, панические атаки, попытки самоубийства, пренебрежение гигиеной, а иногда и коматозное состояние (Годман, 2013). Национальный институт психического здоровья (без даты) описывает общие симптомы депрессии как постоянную грусть, тревогу, «пустое на-

строение», раздражительность, потерю аппетита, потерю интереса к жизни и социальную изоляцию, а также попытки самоубийства. Эти симптомы совпадают со всеми симптомами PWS, кроме одного. Единственным симптомом PWS, который не похож на общую депрессию, — это коматозное состояние, в которое впадали некоторые дети, но и это можно объяснить. Существует много видов депрессии, таких как сезонная депрессия (сезонное аффективное расстройство), биполярная депрессия, послеродовая депрессия, психотическая депрессия и т.д. Каждый из этих типов депрессии характеризуется согласованием с общими симптомами депрессии, но также включает определяющие симптомы. Например, пациенты с биполярной депрессией испытывают все обычные симптомы депрессии и переживают как экстремальные взлёты, так и экстремальные падения (Национальный институт психического здоровья, без даты). Другой пример: люди с сезонной депрессией испытывают симптомы депрессии почти исключительно или наиболее интенсивно в те месяцы, когда солнечного света меньше. Синдром Прадера-Вилли также подходит под это описание. У детей с синдромом Прадера-Вилли наблюдались все симптомы общей депрессии, но они также могли впасть в коматозное состояние. Проведя этот анализ, я могу сделать вывод, что PWS является разновидностью депрессии, поскольку соответствует тем же критериям, что и многие другие виды депрессии. PWS соответствует всем общим симптомам депрессии и демонстрирует некоторые отличительные особенности, как и другие формы депрессии, такие как сезонная депрессия или биполярная депрессия. Кроме того, PWS как разновидность депрессии соответствует модели Годмана (2013), поскольку у неё есть определённый набор определяемых свойств, но она классифицируется как разновидность депрессии, поскольку это имеет смысл, учитывая сходство.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Pathological Withdrawal Syndrome: A New Kind of Depression? Патологический абстинентный синдром: Новый вид депрессии?

Katelynn V. Healy
Кейтлинн В. Хили

Учитывая мои аргументы, я предлагаю внести поправку в классификационную модель Годмана (2013). Как было сказано ранее, Годман (2013) считает PWS «базовым видом», который относится к «высшему виду» психических расстройств. Годман (2013) также утверждает, что болезнь Альцгеймера соответствует описанию базового вида, и я бы также поспорил, что депрессия соответствует описанию базового вида, учитывая, что все типы депрессии соответствуют «одному и тому же набору определяемых свойств, которые присущи [...] психическому расстройству» (стр. 151), то есть общим симптомам депрессии, которые я ранее описал. Однако, учитывая мой анализ сходства между PWS и депрессией, с особым вниманием к симптомам, характерным только для PWS, я бы предложил Годману (2013) изменить её модель, включив PWS в качестве разновидности депрессии, а не отдельного расстройства. Таким образом, PWS — это своего рода подвид депрессии (как основного вида), наряду с биполярной депрессией, сезонной депрессией и т. д. По причинам, которые я приводил ранее, я считаю, что это более точно.

Однако моё предложение по модели Годмана (2013) не подразумевает, что к детям с синдромом Прадера-Вилли следует относиться как-то иначе или объединять их в группу людей с депрессией. Как предполагает Купер (2010), если расстройство является вариантом другого расстройства, это не мешает ему быть отдельной категорией. Я считаю, что было бы проблематично просто считать этих детей депрессивными, потому что это может игнорировать травматический компонент их заболевания, который отличает их от других случаев депрессии. Это важно, потому что в ходе исследования синдрома Прадера-Вилли учёные обнаружили, что существует очень специфический способ лечения этого заболевания, а любые другие методы лечения бесполезны для помощи этим детям

(Годман, 2013). Поэтому крайне важно рассматривать случаи синдрома Прадера-Вилли как разновидность депрессии, а не просто как депрессию, чтобы лечение пациентов было правильным. Это похоже на разницу в планах лечения других видов депрессии. Например, людям, страдающим биполярной депрессией, могут помочь типичные методы лечения депрессии, но они часто также принимают лекарства, которые специфичны для их состояния и не помогут другим пациентам с депрессией. Было бы неэффективно лечить людей с биполярной депрессией так же, как тех, кто страдает от другого типа депрессии, поэтому она выделяется как отдельный тип депрессии. Поэтому, хотя я считаю, что биполярная депрессия — это разновидность депрессии, необходимое и специфическое лечение людей с этим расстройством требует, чтобы его не относили к депрессии.

Заключение

В этой статье я утверждаю, что классификационная модель Годмана (2013) не учитывает культурные особенности, которые, несомненно, делают синдром патологического отказа (СПО) похожим на депрессию. На самом деле, согласно критериям Годмана (2013), психиатрический вид является видом из-за его способности соответствовать набору определяемых свойств, что подразумевает, что СПО в целом соответствует тому же набору определяемых свойств, что и депрессия, за исключением одного симптома. Однако различные типы депрессии объясняют существование этого уникального симптома, и поэтому в модели Годмана (2013) для психиатрических расстройств PWS рассматривается как разновидность депрессии. Тем не менее, если рассматривать PWS как разновидность депрессии, это не отменяет возможности психиатров лечить это расстройство в соответствии с его особенностями, что необходимо для детей с PWS, учитывая их прошлые травмы. Таким об-



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА



Pathological Withdrawal Syndrome: A New Kind of Depression? Патологический абстинентный синдром: Новый вид депрессии?

Katelynn V. Healy
Кейтлинн В. Хили

разом, модель Годмана (2013) можно скорректировать, рассматривая PWS как разновидность депрессии, а не как отдельное психиатрическое расстройство.

Литература:

1. Бёрд, А. и Тобин, Э. (2018). Естественные виды. Стэнфордская философская энциклопедия. Получено с <https://plato.stanford.edu/entries/natural-kinds/#NatKinBio>.
2. Купер, Р. (2010). Являются ли культурно обусловленные синдромы такими же реальными, как и повсеместно встречающиеся расстройства? Исследования в области истории и философии биологических и биомедицинских наук, 41, 325-332. DOI: <https://doi.org/10.1016/j.shpsc.2010.10.003>.
3. Годман, М. (2013). Психиатрические расстройства как естественные виды: случай «апатичных детей». Биологическая теория, 7, 144-152. DOI: <https://doi.org/10.1007/s13752-012-0057-z>.
4. Хаккинг, И. (1999). Социальное конструирование чего? Издательство Гарвардского университета.
5. Халиди, М. А. (2013). Естественные категории и виды людей: классификация в естественных и социальных науках. Издательство Кембриджского университета.
6. Национальный институт психического здоровья. (без даты). Депрессия. Получено с <https://www.nimh.nih.gov/health/topics/depression>
7. Саяр К. и Косе С. (2012). Психопатология и депрессия на Ближнем Востоке. Журнал расстройств настроения, 2(1), 21-27. DOI: 10.5455/jmood.20111217094801.



Современная зарубежная философия
Выпуск 3
Москва, 2025
Кафедра философии РГАУ-МСХА





**Современная зарубежная философия.
Сборник переводных статей.
Выпуск 3.**

Издательство «Перо»

109052, Москва, Нижегородская ул., д. 29-33, стр. 15, ком. 536

Тел.: (495) 973-72-28, 665-34-36

Подписано к использованию 28.02.2025.

Объем Мбайт. Электрон. текстовые дан. Заказ 211.