

МЕЖДУНАРОДНАЯ КОНФЕРЕНЦИЯ  
«ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ  
И СОЦИОКУЛЬТУРНЫЙ КОНТЕКСТ–II»  
(24–25 декабря 2012, Москва)

ОБЗОР

В Москве, на философском факультете Российского государственного гуманитарного университета 24–25 декабря 2012 г. состоялась традиционная уже конференция под названием «*История философии и социокультурный контекст–II*». Она была *восемнадцатой* в ряду аналогичных мероприятий, регулярно проводимых на этом факультете. Заседания конференции проходили в 7-ом корпусе РГГУ, в аудитории 273.

Работу форума открыла, выступив с приветственным словом, *Светлана Александровна Коначева* (РГГУ). За ее выступлением последовал доклад *Альберта Ивановича Алешина* (РГГУ) под названием «*История философии: о значении социокультурного контекста*». В нем Алешин сформулировал несколько тезисов относительно роли социокультурного контекста, значимых, с его точки зрения, для любого историко-философского исследования. 1) Сознательное отстранение от социокультурного контекста при интерпретации традиции не является продуктивным. 2) Социально значимый контекст философской мысли всегда дифференцирован. В него включены: а) традиция, б) интеллектуальные противотечения, в) событийный ряд (политические, экономические события), г) смысловая атмосфера. При этом следует понимать, что социокультурный контекст — это не сама реальность, а описание реальности, и типов описаний реальности может быть очень много. 3) В связи смысловых реальностей и философских концепций есть среднее звено — *мотивационный комплекс*: личные проблемы, сверхидея, верховный замысел. Следующий доклад под названием «*Деструкция времени и пространство истории: критический анализ хайдеггеровского понятия историчности*» представил *Виктор Игоревич Молчанов* (РГГУ). Здесь

© А. Паткуль, 2013

внимание слушателей было обращено на несколько дилемм, касающихся понятия историчности вообще и, в частности, — в онтологии М. Хайдеггера. Во-первых, история для последующих поколений людей является всегда «учительницей жизни», но вместе с тем именно она составляет самый опасный продукт «химии интеллекта». Историю всегда следует предостерегать от превращения ее в идеологию. (Молчанов даже предложил сформулировать обращенную к истории максиму, по аналогии с одной из ньютоновских максим: «*История, берегись идеологии!*»). Во-вторых, что касается главной книги М. Хайдеггера «Бытие и время», то она, с одной стороны, должна быть признана великой книгой, но, с другой стороны, эта книга нередко подвергалась и продолжает подвергаться жесткой критике у философов самых разных направлений. К ним можно отнести и Гуссерля, охарактеризовавшего стиль «Бытия и времени» как «неясную глубокомысленность», и Адорно, и Карнапа. По мнению Молчанова, вся беда заключается в том, что второй раздел первой части книги, в котором Хайдеггер как раз пытается провести онтологическое обоснование историчности, на поверку содержит в себе исключительно риторику. В этом он заметно отличается от первого раздела, в котором Хайдеггером излагается серьезная философская концепция: описание бытия-в-мире, мира как экзистенциального понятия, пространственности Dasein, со-бытия с другими и т. д. В этом смысле второй раздел представляет собой лишь попытку повторить анализ (*Wiederholung*) того, что уже было сделано в первом, исходя из экзистенциального понятия времени. Но именно это понятие Хайдеггеру не удается удовлетворительным образом ввести и феноменологически удостоверить. В-третьих, согласно Молчанову, из этого возникает апория истории как описания и истории как действия. Остается непонятным, как найти действие в истории, как обнаружить его собственного субъекта. Чтобы избежать этой дилеммы, как, впрочем, и других, с точки зрения докладчика, следовало бы согласиться с тем, что реальной основой дескрипции должно выступать не экзистенциально понятое время, а значимое пространство. Подход, который был намечен Хайдеггером в первом разделе «Бытия и времени», но затем был искажен им же во втором разделе труда, возобновляющим интерпретацию достигнутого в первом разделе именно из горизонта временности. Так, история имеет дело ближайшим образом не со временем, но с *многообразием значимых пространств*. Пересмотр основы историчности именно в данном направлении мог бы, по мысли докладчика, привести в дальнейшем к формированию так называемых *неагрессивных пространств*.

Далее, *Александром Викторовичем Марковым* (МГУ им. М. В. Ломоносова) был прочитан доклад, озаглавленный «*Августин и Деррида: к экстатической социальности*». Свое сообщение он построил как основанный на

определенном материале ответ на вопрос: «*В какой мере философы могут быть современниками своего социокультурного контекста?*». Постановку данного вопроса мотивирует, в частности, изменения в самом статусе философских произведений. Они, как это отмечает Ж. Деррида, в 80-е годы XX столетия были неразрывно связаны с контекстом деятельности международных организаций (например, ЮНЕСКО), но уже в 90-е годы деятельность философов встраивается обратно в университетскую систему. В более общей связи вопрос может быть связан с формированием институций, в которых создается философия в Новое время вообще. В противоположность этому периоду обычно принято говорить об опыте греческого полиса как истоке гражданского участия. Именно греческий полис учит нас, что политическое возникает там, где участие каждого гражданина в политике становится полноценным (Х. Арендт). В этом смысле, как считается, современное понимание политической жизни могло бы опираться на опыт античности, но при условии, что этот опыт — опыт полисной жизни — будет дополнен деятельностью международных организаций. Правда, по мнению Маркова, ссылающегося при этом на Ж. Деррида, подобная формула современной политической жизни на деле приводит к прямо противоположной тенденции. И основывается такое удаление на неэкстатическом, систематизирующем прочтении Августина. Именно этот философ-богослов, как показывает Деррида, открывает возможности для современного мышления политического, т.к. именно теперь философия больше всего ожидает экстатического воздействия будущего. Философ же сейчас может оказываться и производителем знания, и медийной фигурой.

Следующий докладчик — *Григорий Геннадьевич Шевакин* (РГГУ) — в своем докладе «*Уго Спирито и социокультурный контекст итальянской философии XX века*» рассказал о превратностях интеллектуальной биографии этого философа. Будучи учеником Джовани Джентиле, Спирито со временем выступил с последовательной критикой «актуального идеализма» своего учителя. Сам он, во многом благодаря такой критике, сформировал концепцию проблематизма. В связи с этим в докладе обсуждалась конкретная связь таких установок мышления Спирито, как актуализм и фашизм. Шевакин предложил также анализ основных терминов философии Спирито, таких как: 1) неуверенность, 2) неудовлетворенность, 3) надежда. Он отметил также, что Уго Спирито принадлежит разделение всех философов на «философов окна» и «философов дороги». Первые из них склонны к теоретизированию, незаинтересованному созерцанию мира. Вторые — принимают непосредственное участие в жизни. Самого Спирито можно отнести именно к философам дороги.

Следующим в своем докладе «*История философии эмпирическая криминология и метафизика преступности*» *Владимир Олегович Лобовиков*

(Институт философии и права Уральского отделения РАН, Екатеринбург) произвел противопоставление понятий «массив фактов» и «тотальность ценностей». Последняя из них представляет собой мир, всецело трансцендентный миру в том смысле, в каком он определяется в «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейна. Такая трансцендентность мотивирует постановку следующего вопроса: *если ценности существуют, то в чем смысл того, что они не принадлежат миру фактов*. Докладчик предложил искать ответ на этот вопрос посредством построения ценностной функции. В зависимости от значений, принимаемых данной функцией, которые были представлены Лобовиковым в соответствующей таблице, можно говорить о нормальности или ненормальности в ее исполнении. Некоторые отклонения от нормы были обозначены автором доклада как «перспективные уроды» — то, что сейчас представляется ненормальным, но на деле является «нормой будущего». К этой категории относятся и значительные философы, меняющие традиционные для их времени системы категорий, выполняя тем самым аномальную функцию. В итоге, по мнению докладчика, подобная стратегия могла бы привести к созданию алгебры формальной аксиологии. После этого доклада с сообщением на тему «*Этика чистого образа мыслей Канта*» выступила Людмила Эдуардовна Крыштоп (РГГУ). Она обосновывала тезис о том, что этику Канта можно трактовать не только в качестве ригористической и формальной — что произошло в силу чрезмерной акцентуации понятия долга у этого философа. Кант же четко различает поступки «сообразно долгу», которые могут быть связаны с чувственными склонностями, и поступки «по долгу», мотивированные исключительно уважением к моральному закону. (Именно это различие лежит в основе другого кантовского различия — различия, соответственно, легальности и моральности). Ключевым понятием в связи с этими различиями у Канта, по мнению Крыштоп, оказывается понятие образа мыслей (*Gesinnung*) — внутренней наполненности действия. Образ мыслей — это именно внутренняя, невидимая нам в чувственном мире интеллигибельная составляющая поступка. Докладчица вкратце проследила историю употребления этого понятия в трудах Канта, указывая на то, что он лишь со временем приобрел у философа строгое терминологическое значение. Особое значение термин приобретает в «Религии в пределах только разума» (1793). Здесь обнаруживается, что образы мыслей — это «первое субъективное основание принятия максим»; максима, которая определяет принятие всех остальных максим. Исходя из сказанного, Крыштоп пришла к выводу, что этику Канта, можно, пожалуй, даже считать формальной и ригористической, но с той оговоркой, что Кант — и это показывает анализ его понятия образа мыслей — требует не полного соответствия наших максим моральному закону, а неукоснительного стремления к нему. После Л. Э. Крыштоп с докладом на тему «*Понятие*

*жеста в работах Дж. Г. Мида и М. Мерло-Понти*» выступила Антонина Владимировна Манучарова (РГГУ). В нем докладчица представила реконструкцию трактовки указанного понятия у этих двух мыслителей. Для Мида, в целом отталкивавшегося от психологии Вундта, жест — это любое символическое действие, встроенное в систему взаимодействий. Жест в его социальном аспекте, с точки зрения Мида, не может быть полностью объяснен бихевиористской схемой «стимул/отклик». У Мерло-Понти в его понимании жеста очень много сходного с мидовским пониманием, хотя центральные положения учения Мерло-Понти в отношении этого понятия иные. Для Мерло-Понти первичным является индивидуальный, личностный опыт жеста и его постижения, хотя по-настоящему он может быть понят только в культуре, для Мида же — социальный опыт первичнее, чем индивидуальный.

Вечернее заседание первого дня работы конференции было открыто докладом Натальи Владимировны Пуминовой (РГГУ) на тему «*Дискуссии о “внешней мудрости” в отечественной мысли конца XVI–XVII вв.*». В нем докладчица выделила основные пункты критики римско-католической церковной и интеллектуальной традиции со стороны православных авторов указанного периода. А именно римско-католическая традиция подвергалась такой критике за стремление к внешней красоте текста, за использование силлогистики и склонность к риторике. В качестве примера Пуминова предложила реконструкцию воззрений таких православных авторов, как Василий Суражский, Иван Вишенский, Григорий Скибинский. Однако и в самом православии можно проследить два направления — киевское православие, т.е. православную мысль западнорусских земель, и православие московское. И если в западнорусском богословии со временем противостояние римской церкви сглаживается, то в московском направлении к ней сохраняется устойчиво негативное отношение. В итоге, по мнению Натальи Владимировны, формируется противостояние латинствующей и грекофильской партий в православии и в самой Москве. Затем свой доклад под названием «*Бог Кириллова: заметки на полях “Бесов” Достоевского*» прочитал Игорь Николаевич Зайцев (СПбГУ). В нем Игорь Николаевич предложил свое объяснение тому, почему такой персонаж романа Достоевского «Бесы», как Кириллов, является самоубийцей из идеи. Для этого докладчик использовал понятие «рефлексивного персонажа», введенное О. М. Ноговицыным. Рефлексивный персонаж — это тот, для которого важно не то, что происходит, а то, как он воспринимает и переживает то, что происходит. Ставрогин и Кириллов — два типичных рефлексивных персонажа. О них можно сказать, что их «съела идея». Быть съеденным идеей означает в данном случае быть поглощенным некоторой абстракцией. Так, Ставрогин захвачен абстракцией извинения. Кириллов же «съеден» абстракцией бога. Абстракцией — именно потому,

что идея бога предстает у Кириллова в качестве одного только гипостазированного атрибута бога — своеволия. Именно абстракцией своеволия съеден Кириллов. Самоубийство Кириллова имеет только одну цель — показать свое своеволие. Следующий доклад на тему «Русский философ в Берлине (1922–1937): “действительный”, “фактический” и “реальный” контексты» был прочитан Анной Игоревной Резниченко (РГГУ). Он был посвящен жизни Семена Людвиговича Франка в Берлине в указанные в его названии годы. Ссылаясь на письмо Франка Бинсвангеру, в котором тот пишет, что Берлин часто представляется ему пустыней, Резниченко поставила вопрос о том, как именно следует пониматься пустыня в смысле Франка — буквально, как пустое пространство, в котором не происходит никаких событий, или как пустынь — место, где ведется сосредоточенная духовная работа. Отвечая на поставленный ею вопрос, докладчица выделила три стадии или, скорее, три уровня жизни Франка в Берлине тех лет. Фактический — внешние обстоятельства жизни философа, действительный — то, что по настоящему с ним происходило, в противоположность только кажущемуся, иллюзорному, и, наконец, реальный — сущностный уровень, то, что самим Франком сближается с понятием света. Затем Кирилл Евгеньевич Мурышев (Институт Физики Атмосферы им. А. М. Обухова Российской Академии Наук, Москва) прочитал доклад «Религиозно-философская концепция И. А. Ильина и ее соотношение с традиционным православным учением». Докладчик в своем сообщении акцентировал резко отрицательное отношение Ильина к таким фигурам в истории русской философии, как Н. А. Бердяев, С. Н. Булгаков, Л. П. Карсавин. Сам Ильин источником своего учения считал «евангельскую школу», а себя — настоящим православным философом. Основным вопросом для Ильина заключался в том, возможно ли для человека еще в земной жизни единение с богом. А основным концепт — концепт божественной благодати. Мурышев в общих чертах воспроизвел также учение Ильина о самозабвении, вопреки которому философ все равно со временем пришел к выводу о том, что в земной жизни для человека единение с богом невозможно. Опираясь на Г. Паламу, Ильин учил, что мы соединяемся не с сущностью бога, но с его нетварной энергией. Но мы ни онтологически, ни космологически не имманентны богу. Поэтому Ильин с подозрением относился к термину «обожение» («теозис»). Итог размышлений Ильина таков, что вся земная жизнь представляет собой, хотя и творческую, но все же трагедию. Реконструкцию философского наследия этого русского мыслителя продолжил Михаил Алексеевич Белоусов (РГГУ) в своем докладе «Феноменологические аспекты интерпретации гегелевской философии у И. Ильина». По его мнению, Ильин прочитывает Гегеля во многом через призму Гуссерля. Это заметно в таких аспектах ильинской интерпретации гегелевской философии, как, во-первых,

придание им историко-философской реконструкции значения дескрипции определенного переживания, а, во-вторых, в использовании результатов имманентной критики как материала для критики догматической. Кроме того, Ильин, очевидно, особо отмечает интуитивный характер философии Гегеля. Основное заблуждение Гегеля для него — феноменологическая ошибка, пренебрежительное отношение к гносеологической рефлексии. Различие между гегелевским и гуссерлевским вариантами феноменологии состоит в том, что Гегель представляет систему актов мышления с объективным смыслом, с мыслимым. Тогда как Гуссерль проводит строгое разведение момента временного акта и идеального содержания в интенциональном отношении. Кроме того, Гегель в своей философии не знает трансцензуса как такового. Итог «имманентной критики» Ильиным Гегеля докладчик сформулировал в трех пунктах: 1) у Гегеля происходит смешение мышления и смысла; 2) Гегель отождествляет также историчность мышления и историчность смысла; 3) у Гегеля отсутствует различие трансцендентного и имманентного. Обращение к интерпретации Ильиным философии Гегеля важно, с точки зрения Белоусова, еще и потому, что она, будучи осуществленной под влиянием феноменологии Гуссерля, способна пролить дополнительный свет на эволюцию феноменологии самого Гуссерля — эволюцию, приведшую этого философа к разработке столь значимой и для Гегеля проблемы историчности. Следующий доклад, озаглавленный «*Концепции истории в русском неокантианстве: Н. В. Болдырев и Я. И. Горин*» был также посвящен истории русской философии и также был связан с проблемой философского постижения историчности. Его подготовила и прочитала *Нина Анатольевна Дмитриева* (МПГУ). Она вкратце очертила традицию анализа понятия истории в русском неокантианстве, начиная с М. М. Рубинштейна, выступившего в 1905 г. с критикой гегелевской концепции истории именно с неокантианских позиций. Общая неокантианская трактовка истории в отличие от гегельянской состояла в том, что история не завершается, она вечна и бесконечна в своем творчестве. Позднее тема истории отходит на второй план, даже С. И. Гессен интересовался, скорее, проблемами методологии истории как науки, нежели конституитивными чертами исторической реальности. Интересной фигурой в связи с философией истории может считаться А. С. Лаппо-Данилевский с его идеей ряда, объединенного законом ряда. В своем изложении воззрений на сущность истории в русском неокантианстве Дмитриева, как явствует и из заглавия ее доклада, более подробно остановилась на позициях Болдырева и Гордина. Первому из них история представлялась эволюционным целым — этот термин идет еще от Г. Когена. Многое он почерпнул и у Лаппо-Данилевского: исторические явления для него — это ряды, объединенные законом ряда, а идеал истории — этическое

накопление. Человек для Болдырева — это всегда человек, включенный в сообщество, *Mitmensch*. Второй же предлагает переосмыслить понятие исторического прогресса, предлагая трактовать его как развертывание смысла, т. е. для Гордина, бога, в истории. Конец истории, согласно этому философу, — регулятивная идея. По сути, в его понимании нет начала и конца истории, а есть идея бесконечного развития и самореализации. Следующий доклад, называвшийся «*Философия сознания М. Мамардашвили: говорить о сознании на языке самого сознания*» был представлен вниманию слушателей Дианой Эдиковной Гаспарян (НИУ — ВШЭ, Москва). В своей презентации она выделила несколько пунктов, существенных, по ее мнению, в том, как описывал сознание Мамардашвили. С ее точки зрения, упорядоченное описание воззрений этого философа крайне важно именно сейчас, когда развиваются многочисленные позитивные направления в учении о сознании, оппозицией к которым могла бы выступать теория Мамардашвили. Ведь если эти учения зачастую подходят к изучению сознания в перспективе третьего лица, то, следуя Мамардашвили, о сознании можно было бы говорить только в перспективе первого лица — от лица самого сознания. Тем не менее, зарубежные коллеги еще плохо знакомы с творчеством этого отечественного философа: оно более или менее известно в Европе, но значительно меньше в Америке. Таким образом, во-первых, согласно Мамардашвили, не может быть никаких позитивных теорий сознания — они противоречили бы сами себе. Отрицание такого рода теорий у Мамардашвили включает в себя критику физикализма и редукции сознания к языку. Во-вторых, предположение о том, что рефлексия — прозрачный процесс, неверно, с точки зрения Мамардашвили. Конструкция «сознание сознания» является для этого мыслителя крайне шаткой. В качестве допустимого ответа на вопрос о возможности описания сознания в терминах философии Мамардашвили Диана Эдиковна указала на понятие *факта сознания* — ни к чему не редуцируемого, принципиально спонтанного, радикального сингулярного события его действительности.

Последним в первый день работы конференции выступал Алексей Эдуардович Савин (ЮГУ, Ханты-Мансийск). Его доклад назывался «*О развитии понятий эпохе и редукции в трансцендентальной феноменологии Гуссерля*». Здесь Савин проследил трансформацию значений названных терминов у основателя современной феноменологии на четырех этапах его философской эволюции. В «Идее феноменологии» 1907 г. Гуссерль понимает их как картезианское ниспровержение мира. Здесь можно различить два смысла редукции — позитивный и негативный. В «Идеях I» 1913 г. можно обнаружить уже три компонента метода: 1) эпохе, 2) «предварительные трансцендентальные рассуждения» и 3) редукцию. В курсе лекций «Первая философия»



1923–1924 гг., по мнению Савина, можно найти коллизию между картезианским и психологическим путями к трансцендентальной редукции, т. к. к этому времени Гуссерль уже не был полностью удовлетворен сугубо картезианской трактовкой эпохи и редукции. Понимание редукции в «Первой философии» отличается от прежних ее трактовок в следующих моментах: 1) она не осуществляется сразу, а вводится опосредованным образом; 2) редукция осуществляется за счет приостановки бытийных полаганий также и в сфере интенциональных импликаций, так что она распространяется и на «импликацию, заключающую в себя все импликации» — мир-в-целом; 3) трансцендентальная редукция начинает рассматриваться как рефлексивная операция. В итоге в этих лекциях трансцендентальная редукция предстает как реактивация бытийного полагания мира как универсального горизонта и как предпосылки позитивности. Наконец, в период создания «Кризиса европейских наук» 1936–1937 гг. эпоха и редукция осуществляются посредством выявления связи габитуализации и горизонта в аспекте связи между естественной установкой как пра-привычкой с ее верой в бытие мира и горизонтом всех горизонтов, миром. В свою очередь это связано с проблемой интерсубъективности и образования трансцендентальных сообществ. Типом таких сообществ, являющимся ключевым для генетически-феноменологической теории эпохи и редукции, оказывается у позднего Гуссерля европейская «сверхнация». Ее становление и есть способ реализации трансцендентального эпохи и редукции у позднего Гуссерля. В заключение своего сообщения Алексей Эдуардович подчеркнул, что трактовка эпохи и редукции у Гуссерля на разных этапах его философской эволюции неразрывно связана с его концепцией *интенциональной импликации*.

Работа второго дня конференции была открыта докладом *Алены Михайловны Харитоновой* (РГГУ) под названием «*Проблема психофизического взаимодействия у Хр. А. Крузия*». По ее мнению, философия Крузия во многом представляла собой наследство картезианской метафизики. Таким образом, т. н. проблема психофизического взаимодействия для этого философа выступала, прежде всего, в качестве проблемы взаимодействия субстанций в человеке. Ведущим вопросом Крузий считал в этой связи вопрос, каково основание того, что *ощущения подстраиваются под состояния тела*. К концу XVIII в. сформировалось три гипотезы, объясняющие взаимодействие души и тела в человеке: 1) теория естественного влияния, 2) теория окказиональных причин, 3) теория предустановленной гармонии. Теорию окказиональных причин (учение о непосредственном воздействии бога как причине взаимодействия протяженной и мыслящей субстанций), хотя она и была сформирована Декартом, а далее развита Мальбраншем и другими последователями Декарта, Крузием не принималась. Такая теория ограничивала бы,

с его точки зрения, собственную человеческую деятельность и имела бы неприемлемые теологические и моральные следствия. Крузий также выдвигает ряд аргументов против теории предустановленной гармонии — как в ее варианте, разработанном Лейбницем, так и в версиях его последователей. Главный — априорный — аргумент Крузия против названной теории заключается в том, что теория эта на деле ведет к отрицанию подчиненной роли материи, коль скоро душа сама по себе, с этой точки зрения, вообще не может влиять на тело. Сам Крузий склоняется, скорее, к теории *естественного влияния*, приписываемой Лейбницем и Вольфом схоластам, согласно основному тезису которой имеет место возможность непосредственного воздействия субстанций друг на друга. Крузий также формулирует ряд контраргументов в отношении критики этой позиции, проведенной Лейбницем и Вольфом. Следующий доклад, прочитанный *Дарьей Евгеньевной Фетисовой* (РГГУ), был посвящен теме «*Закон достаточного основания в немецкой философии конца XVII — первой половины XVIII века*». В нем отмечалась неоднозначность трактовки данного тезиса в немецкой философии, после его формулировки Г. В. Лейбницем. Уже сам его автор называет таковой не законом, а принципом, который не доказывается, но обосновывается эмпирически. Основные позиции в трактовке закона достаточного основания докладчица связала с именами Лейбница, Х. Вольфа и Х. А. Крузия. У Лейбница и Вольфа — в силу их опоры на учение о множественности возможных миров — понятие возможности оказывается ключевым в трактовке данного принципа. Впрочем, по мнению Фетисовой, уже Вольф во многом отклоняется от трактовки принципа Лейбницем, связывая в его формулировке, данной в «Немецкой метафизике», онтологические и логические аспекты этого принципа — само *существование* некоторого нечего и того, *почему* нечего существует. Кроме того, Вольф, в отличие от Лейбница, *доказывает* закон достаточного основания, выводя его из принципа непротиворечия. Крузий, будучи главным оппонентом Вольфа, считает, что правильнее этот закон следовало бы называть законом детерминирующего основания. Этот закон мыслится как нечто противоположное свободной причинности, но именно из-за этого — пусть и в отрицательном виде — в его формулировку у Крузия уже входит понятие свободы. Кроме того, в отличие от Лейбница и Вольфа для Крузия онтологически первичным при интерпретации данного закона оказывается понятие *действительности*, а не возможности. Затем *Анатолием Витальевичем Чусовым* (МГУ им. М. В. Ломоносова) был прочитан доклад на тему «*Онтологические аспекты понимания категорий у Аристотеля, Канта и Гуссерля*». По мнению Чусова, следует указать три направления, в которых может быть раскрыта проблематика онтологического понимания категорий у разных мыслителей. А именно: 1) методологический аспект,

включающий в себя наряду с онтологическими также и эпистемологические проблемы; 2) аспект актуального бытия; 3) аспект проблемы мира. Именно эти аспекты позволяют выделить онтологический смысл трактовки категорий у Аристотеля, Канта и Гуссерля. Так, уже внимательное прочтение трактата Аристотеля «Категории» показывает, что категориальные определения у этого философа имеют прямой онтологический смысл, они характеризуют онтические структуры. Это непосредственно видно уже по тому, что у Аристотеля собственные и несобственные определения напрямую связаны с типами существования — идущими еще от Ксенократа определениями «по себе» и «к тому», «в отношении к другому». У Аристотеля первичным смыслом собственного существования обладает первая сущность, тогда как роды и виды для него онтологически вторичны. Современная логическая трактовка аристотелевских «Категорий», согласно которой род, вид и признаки онтологически выше категорий, сложилась только благодаря Порфирию. Кант радикально меняет сферу применения категорий. Для него они суть сфера истины. Категории — это то, что определяет истинные суждения, это определенные формы синтеза, так или иначе, их свойства и отношения между ними для этого мыслителя связаны с данностью. Категории у Канта подчинены идеям, и в этой связи их необходимо соотносить также с понятиями мира и природы, но не надо забывать и того, что статус самих идей у Канта остается весьма неопределенным. Основным отличием трактовки категорий у Гуссерля является то, что у него категориально определяется уже не выражения и не суждения, а законы и сущности, идеи. Категории определяют формы предметности. У Гуссерля различие категорий выступает основанием различия формальной и материальных онтологий: категории каждого региона получаются из базисных истин. *Олег Мухтарович Мухутдинов* (УрФУ им. Первого президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург) прочитал затем доклад на тему «*Аналитика категорий Канта в феноменологической и аналитической традиции*». Докладчик в нем отметил, что критика Канта со стороны Гегеля и неокантианцев состояла, в частности, в том, что, по их мнению, Кант не показывает принципа, из которого возникает его таблица суждений, а, следовательно, и категорий. В современной философии, особенно в ее аналитическом изводе, очень сильна тенденция трактовать категории как результат языковой деятельности; при этом также практикуется логический подход к сущности самого языка. Но у Канта, очевидно, категории связываются не с деятельностью языка, а с деятельностью рассудка. Отчасти поэтому у Канта возникают дистинкции, расходящиеся с формально-логическим учением: так если обычная логика делит суждения по качеству на утвердительные и отрицательные (дихотомическое деление), то у Канта мы находим подобное деление на утвердительные, отрицательные и бесконеч-

ные суждения (трихотомическое деление). А в списке видов суждений у Канта нельзя обнаружить общепринятые сейчас конъюнктивные суждения или суждения эквивалентности. Это связано с тем, что категории как продукт рассудка суть не чисто логические образования, но категории естественного сущего, т.е. имеют онтологический смысл. Категории — трансцендентально-логические, а не просто логические определения. Мухутдинов предложил также свой вариант объяснения параллелизма таблицы суждения и таблицы категорий у Канта: он считает, что в этой связи следует говорить о равноправии названных таблиц у Канта, поскольку этот философ исходил не из таблицы суждений самой по себе, а из факта синтетических суждений априори. Мешающим для понимания сказанного обстоятельством отчасти выступает то, что у Канта порядок исследования не совпадает с порядком изложения, поэтому создается иллюзия, что виды категории должны дедуцироваться из видов суждений. Олег Мухтарович указал на то, что феноменология Э. Гуссерля, в частности, феноменологическое учение об интенциональности, может быть весьма продуктивной для решения вопроса о конституции категорий как трансцендентальных структур рассудка. После О. М. Мухутдинова выступил Андрей Борисович Паткуль (СПбГУ) с сообщением «Доклад “Об источнике вечных истин” Ф. В. Й. Шеллинга в контексте его проекта позитивной философии». В нем шла речь о позднем докладе Шеллинга в Берлинской академии наук, прочитанном философом в январе 1850 г. — перевод текста доклада на русский язык был подготовлен Паткулем. В частности, в его сообщении были воспроизведены основные пункты интерпретации Шеллингом позиций своих предшественников по вопросу об источнике вечных истин — Фомы Аквинского, Дунса Скота и скотистов, Декарта и Бейля. Особое внимание было уделено сложностям интерпретации Шеллингом учения Лейбница о зависимости вечных истин от божественного интеллекта и учения Канта об идеале разума. Собственная позиция Шеллинга была реконструирована в докладе как учение о присущности вечных истин богу в качестве атрибутивных предикатов, необходимо ему присущих, но не входящих в его определение, что, по выражению Шеллинга, в случае бога «оставляет его сущность свободной». Особый акцент в докладе был сделан на шеллинговском истолковании тезиса о единстве бытия и мышления: согласно Шеллингу в этом единстве приоритет находится на стороне бытия, мышление же — это только второе или последующее. Переводчик «Доклада “Об источнике вечных истин”» поделился также трудностями, возникшими при передаче некоторых шеллинговских терминов на русский язык — таких, как *die Zufälligkeit*, *die Existenz*, *der Wille* и *das Wollen*, и наконец, различия *das Was* и *das Daß*. Следующий докладчик, Алексей Николаевич Крюков (СПбГУ; Бард Колледж, Нью-Йорк, США) в своем сообще-

нии «*Философия и искусство у Шеллинга*» продолжил обращение к шеллинговской философии. Но в отличие от предыдущего доклада, основным материалом его выступления была философия не позднего, а раннего Шеллинга. Главный упор Крюков сделал на трактовку искусства у философа в «Системе трансцендентального идеализма», ведущие положения которого в отношении искусства он последовательно воспроизвел, дав им оригинальную интерпретацию. Искусство или, точнее, эстетическое созерцание, интересно у Шеллинга, по мнению Крюкова, поскольку способно объективировать и представить, говоря современным языком, интерсубъективно то, что в философии может быть дано только субъективно, в акте интеллектуального созерцания. Такой акт не может быть объективирован и, стало быть, непосредственно предъявлен другим — он всегда совершается только в сфере сознания философствующего. Гениальное произведение искусства, напротив, способно сделать содержание этого акта независимым от субъективности философа. Тем самым именно эстетическое созерцание у Шеллинга удостоверяет всю историю самосознания, в ходе которой Я не является, а только появляется. Критерием этого удостоверения выступает чувство *внутреннего умиротворения*. Следующим с сообщением по теме «*“Фрустрация” Гегеля-теолога у Жана Валя*» выступил *Иван Сергеевич Курилович* (РГГУ). Этот исследователь рассказал о судьбах французского неогегельянства, особо обратив внимание на интерпретацию гегелевской философии у Жана Валя, который вернул интерес к фигуре Гегеля в ситуации почти полного ее забвения во Франции после Первой мировой войны. В отличие от Виктора Кузена, популяризовавшего систему Гегеля во Франции еще в XIX в., прочитывая Гегеля в духе самого Гегеля, Валь Гегеля «расколдовывает». Валь считал, что на самом деле гегелевская мысль содержит в себе интуитивный момент; что она может быть понята из традиции немецкой мистики. Философия Гегеля предстает для Валя попыткой рационализации тех глубин, которые сами по себе не доступны разуму. По большому счету, она оказывается не чем иным, как рефлексией над религиозным чувством. Именно поэтому у Валя ключевым при интерпретации гегелевской философии является понятие *несчастливого сознания*. Такое раздвоенное сознание выступает в случае Гегеля мотивом любого диалектического противоречия. Докладчик сравнил также интерпретацию Гегеля Валем с интерпретацией Койре, отметив, что последний не признавал особой важности ранних теологических произведений Гегеля, как это делал Валь, (что, по мнению Койре вело к отрицанию значения «Логики» Гегеля). Койре также не считал, в отличие от Валя, религиозность корнем всей гегелевской мысли. С точки зрения Койре, Валь психологизирует гегелевскую систему, уже не видя Гегеля-философа за Гегелем-человеком. И все же, по мнению Куриловича, в прочтении Гегеля Ва-

лем сохраняется то важное, что способно послужить и дальнейшим исследованиям в гегелеведении, т. к. Валь не оставляет места для представления об абстрактности и статичности мышления Гегеля. *Анна Владимировна Ямпольская* (РГГУ) представила далее доклад на тему «*Койре и Хайдеггер*», в котором она обосновала тезис о том, что Александр Койре был одним из тех авторов, которые во многом ввели в интеллектуальный контекст Франции философию Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера. Но в отличие от многих своих коллег, рецепция Хайдеггера Койре была во многом скептической, хотя тот и признавал значимость хайдеггеровской философской работы. Возражения Койре Хайдеггеру могут быть обобщены в трех пунктах: 1) он не согласен с хайдеггеровским пониманием ошибки как «блуждания к истине»; 2) хайдеггеровская концепция истории, по мнению Койре, является солипсистской; 3) хайдеггеровское отождествление истины с условиями ее возможности упускает автореферентность истины. Концепция истины и, соответственно, не-истины у Хайдеггера, с точки зрения Койре, уводит от подлинного понимания политического измерения, которое должно быть понято, скорее, как абсолютная открытость. Объявление же себя мудрецом, как полагает этот мыслитель, равнозначно объявлению себя тираном.

Вечернее заседание второго дня работы конференции было открыто докладом *Светланы Александровны Коначевой* (РГГУ) под названием «*Проблема взаимной непереводимости философского и теологического языка (на примере диалога христианской теологии XX века с идеями Хайдеггера)*». Докладчица, ссылаясь на проект «Словаря непереводимостей» *Барбары Кассан*, указала на то, что существует непереводимость не только национальных философских языков, но и языков различных дисциплин. Даже тех, которые изначально могут показаться близкими друг другу. Например, в богословии можно найти двойственное толкование отношения богословского языка к языку философии. С одной стороны, здесь декларируется зависимость языка богословия от философского языка (от Климента Александрийского до Рудольфа Бульмана). С другой стороны, речь идет о принципиальной «философской наивности» богословия. (Например, у Карла Барта, настаивавшего на том, что истиной веры может быть Христос и только Христос). Ответ на вопрос о соотношении теологии и философии дает и сама философия, как это, например, происходит у Хайдеггера. Этот философ в период разработки своей фундаментальной онтологии определяет теологию как науку о вере, предполагающую верующий способ бытия (*Wiedergeburt*) человеческого сущего. Теология трактуется Хайдеггером как — в отличие от философии — одна из позитивных наук, но при этом отличается от них тем, что она не обосновывается в философии. Философия по отношению к теологии как науки веры представляет собой исключи-

тельно возможность онтологического *корректива*. Обращение к хайдеггеровской философии прозвучало и в докладе «*Поэтическое слово как фигура пустоты (онтология поэтического языка в философии Мартина Хайдеггера)*», с которым выступила Мария Владимировна Козлова (Литературный институт им. А. М. Горького, Москва). В частности, она отметила, что для Хайдеггера, уже начиная с 30-х годов, выйти к бытию оказалось возможным только в языке. Причем язык, в традиции И. Г. Гердера, В. фон Гумбольдта, романтизма понимается у философа в качестве *поэзии*. В такой трактовке данности бытия в языке можно усмотреть как положительный, так и отрицательный моменты. Положительное заключается именно в том, что делает язык как поэзия: слово поэта — это слово, в котором совершается истина. Поэзия — это именование. Поэтому в своих поздних работах Хайдеггер утверждает, что нужно мыслить о языке, находясь внутри языка. Но с другой стороны, язык — это слово, которое само по себе не есть. Говоря словами Мандельштама, поэзия — это тайна несказанного. Положительное и отрицательное в языке у Хайдеггера — это открытие, именование и утаивание, сокрытие. Именно в единстве этих моментов поэзия оказывается единственной мерой исторического пребывания человека в мире. Поэзия — это всегда поэзия бытия. Доклад Евгении Александровны Шестовой (РГГУ) был посвящен теме «*Проблема трансцендентального языка: О. Финк и Э. Гуссерль*». В нем докладчица исходила из ведущего вопроса т. н. VI «Картезианской медитации», созданной Финком при участии Гуссерля: пригоден ли язык для описания феноменологической предметности. Этот вопрос приводит Финка к проблеме т. н. трансцендентального языка вообще. Сам Гуссерль скептически относился к трансцендентальной функции языка, считал проблему трансцендентального языка преувеличенной. Для Финка же язык — медиум познания; для него не существует сущего, свободного от языка. При этом Финк не постулирует существование трансцендентального языка, а говорит о нем лишь в проблематическом ключе. Так или иначе, и Финк, и Гуссерль по-разному мыслят то, как приспособливается естественный язык для нужд феноменологических дескрипций. Так, Финк для описания такого применения языка использует термин «перенятие» (*Übernahme*): по его мнению, естественный язык, формирующийся в естественной установке, сохраняется и после редукции. Гуссерль же критически относится к финковскому понятию перенятия и считает, что в действии редукции естественное Я редуцируется к трансцендентальному эго, а язык трансформируется в его выражение, сводясь к первоначальной эгологической сфере. Затем Татьяна Валерьевна Литвин (СПбГУ, ВРФШ, Санкт-Петербург) был прочитан доклад «*Помнить настоящее: психологические и схоластические аспекты феноменологии сознания времени*». С точки зрения докладчицы, проблема

времени у Гуссерля — это, прежде всего, проблема живого настоящего. Терминология же для описания темпоральных объектов была разработана уже К. Штумпфом и А. Мейнонгом. На этом фоне Т. В. Литвин сформулировала свой тезис, который, как она полагает, многое объяснил бы в феноменологической теории темпорального объекта, а именно: *настоящее как акт сознания оказывается своего рода типом памяти*. Этот тезис, по ее мнению, восходит к учению Августина о времени. Для него память, являющаяся условием времени, — это фундамент мышления как такового. Живое же настоящее предстает в таком случае в образе времени, который создается посредством саморефлексии субъекта. Таким образом, Гуссерль, наследуя августиновскую идею памяти настоящего, создает модель времени, в которой онтологизируется эстетика восприятия и которая позволяет заново сделать осмысленной традицию сущностного усмотрения. После этого доклад на тему «Феноменология неравновесия хроно-логики и возможная методология историко-философского исследования» прочитал Тимур Игоревич Шемонаев (УрГУПС, Екатеринбург). Он показал в докладе, что важнейшим вопросом является вопрос об общих основаниях различных проявлений философского дискурса. В феноменологии таким основанием считается интенция приведения к очевидности определенных положений вещей. Осуществление этой интенции предполагает: 1) понимание некоторого положения вещей; 2) опыт дескрипции; 3) опыт интерпретации. Выяснение соотношения между этими условиями призвано выявить границу между дескриптивным и интерпретативным опытом сознания. Докладчик представил также в своем докладе реконструкцию дескриптивного подхода на примере фрагментов второго тома «Логических исследований» Гуссерля и интерпретативного подхода на материале некоторых параграфов «Бытия и времени» Хайдеггера. В этой связи им было особо обозначено понятие «положение вещей», которое было введено К. Штумпфом, А. Мейнонгом, Э. Гуссерлем, и позднее играло важную роль у представителей Мюнхенского кружка Т. Липпса, но восходило, по сути, к схоластическим понятиям «*status*» Петра Абеляра, «*enuntiabile*» анонимного автора трактата «*Ars Meliduna*», «*quod est*» Гильберта Порретанского, «*haecceitas*» Дунса Скота. В ходе исторического рассмотрения использования этих понятий, осуществленного во многом в опоре на работы А. де Либера, Шемонаев пришел к выводу о том, что можно говорить о концептуалистской (Абеляр, Гуссерль) и реалистской (Райнах, мюнхенские феноменологи) хроно-логике положений вещей.

Следующий доклад на тему «*Восприятие в контексте логических исследований “раннего” и “позднего” Гуссерля*» прочитала Анна Александровна Шиян (РГГУ). В нем она высказала мысль о том, что для Гуссерля восприятие является основным модусом сознания. Но такое особенное положе-



ние восприятия для этого феноменолога во многом обусловлено способом его разработки проблемы обоснования логики, что очень хорошо видно по гуссерлевскому тексту «Опыт и суждение». В центре логики, по Гуссерлю, стоит учение о предикативном суждении. Восприятие же — это тот модус сознания, каким сознанию может быть дан предмет так, чтобы о нем можно было бы вынести очевидное суждение. Опыт восприятия — это предданность предметов для суждения о них. При этом нужно постоянно иметь в виду нетипичность значения термина «суждения» у Гуссерля; как, впрочем, и то, что это значение постоянно уточнялось в разное время и у самого философа. На примере «Опыта и суждения» видно, что для Гуссерля любой объективирующий акт есть акт суждения. Отличительным признаком суждения оказывается наличие какой-либо сознательной активности. В этом смысле даже восприятие, в которое включена такая активность, как внимание, уже является в известном смысле суждением, хотя и непредикативным. На допредикативном опыте восприятия базируются уже собственно предикативные суждения. В связи с этим, по мнению Анны Александровны, должен быть поставлен вопрос о том, что в случае Гуссерля следует понимать под конституированием смысла в суждении — опознавание уже данного смысла, продуцирование его или его конструирование. Последний в рамках работы конференции доклад был представлен вниманию публики *Алексеем Геннадьевичем Кисловым* (УрФУ им. Первого президента России Б. Н. Ельцина, Екатеринбург) на тему «*Онтологический статус отрицательных суждений и проблема кантовского деления суждений по качеству*». Докладчик в нем выделил два типа понимания природы отрицательных суждений. Во-первых, это гносеологическое их понимание, т. е. трактовка их как суждений о суждениях, а не о фактах. Такой трактовки отрицательных суждений придерживались Дж. Ст. Милль, Х. Зигварт, А. Бергсон, У. Джеймс, М. Шлик. Позицию Канта в трактовке отрицательных суждений принято относить именно к данному направлению. Во-вторых, это их онтологическое понимание, считающее отрицательные суждения независимыми от соответствующих утвердительных суждений. К этой традиции в трактовке суждений указанного типа принадлежали: Б. Больцано, Ф. Brentano, А. Мейнонг, Э. Малли, Б. Рассел периода философии логического атомизма, отчасти ранний Витгенштейн, А. Райнах. Особенно Кислов отметил в своем докладе позицию Н. А. Васильева, который предлагал различать гносеологический и онтологический (эмпирический — в терминах самого Васильева) уровни законов логики. Докладчик, основываясь на собственной интерпретации трактата Канта «Новое освещение первых принципов метафизического познания» (1755), показал, что Кант придерживался гносеологической трактовки отрицательных суждений только в свой критический период (логика

Канта в этот период в терминологии Васильева может быть обозначена как одномерная логика). В докритический же период — как видно из названного трактата — философ недвусмысленно признавал автономию отрицательных суждений. Это, в свою очередь, говорит о том, что Кант был близок к тому, что в терминологии Васильева можно назвать двумерной логикой.

В заключение работы конференции *Тарас Александрович Шиян* (РГГУ) в качестве председателя ее оргкомитета подвел основные итоги работы форума и наметил перспективы дальнейшей совместной работы ее участников.

Сборник материалов конференции в электронном виде в формате pdf доступен для скачивания в сети интернет по адресу: [http://ff-rggu.ru/istoriya\\_filosofii\\_i\\_sociokulturnyj\\_kontekst\\_ii/](http://ff-rggu.ru/istoriya_filosofii_i_sociokulturnyj_kontekst_ii/)

Обзор подготовил *Андрей Паткуль*