

Analytica

2025

10

Главный редактор

Дмитрий Анкин — д. филос. н., профессор кафедры онтологии и теории познания, УрФУ, Екатеринбург, Россия

Приглашённый редактор выпуска

Артём Юнусов — к. филос. н., научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН, Москва, Россия

Редакционная коллегия

Лев Ламберов — заместитель главного редактора, к. филос. н., заведующий кафедрой онтологии и теории познания, УрФУ, Екатеринбург, Россия

Илья Гущин — ассистент кафедры онтологии и теории познания, УрФУ, Екатеринбург, Россия

Ольга Козырева — к. филос. н., старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания, УрФУ, Екатеринбург, Россия

Виктория Сухарева — к. филос. н., младший научный сотрудник, Институт философии и права УрО РАН, Екатеринбург, Россия

Редакционный совет

Юрий Балашов — Ph. D., профессор факультета философии, Университет Джорджии, Атенс, США

Евгений Борисов — д. филос. н., главный научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия

Вадим Васильев — д. филос. н., член-корреспондент РАН, заведующий кафедрой истории зарубежной философии, Московский государственный университет, Москва, Россия

Марина Вольф — д. филос. н., директор, Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия

Джереми Гудмэн — Ph. D., адъюнкт-профессор факультета философии, Университет Южной Калифорнии, Лос-Анджелес, США

Елена Драгалина-Чёрная — д. филос. н., заведующая международной лабораторией логики, лингвистики и формальной философии, НИУ «Высшая школа экономики», Москва, Россия

Давид Дубровский — д. филос. н., главный научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва, Россия

Дмитрий Иванов — д. филос. н., научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва, Россия

Артур Каримов — д. филос. н., заведующий кафедрой социальной философии, Казанский (Приволжский) федеральный университет, Казань, Россия

Валентин Карпович — д. филос. н., ведущий научный сотрудник, Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия

Всеволод Ладов — д. филос. н., профессор кафедры онтологии, теории познания и социальной философии, Томский государственный университет, Томск, Россия

Эйстейн Линнебо — Ph. D., профессор факультета философии, Университет Осло, Осло, Норвегия

Елена Лисанюк — д. филос. н., профессор кафедры логики, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

Владимир Лобовиков — д. филос. н., главный научный сотрудник, Институт философии и права УрО РАН, Екатеринбург, Россия

Сергей Никоненко — д. филос. н., профессор кафедры онтологии и теории познания, Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия

Андрей Родин — д. филос. н., старший научный сотрудник, Институт философии РАН, Москва, Россия

Валерий Суровцев — д. филос. н., заведующий кафедрой истории философии и логики, Томский государственный университет, Томск, Россия

Тимоти Уильямсон — Ph. D., Уикэмский профессор логики, Оксфордский университет, Оксфорд, Великобритания

Виталий Целищев — д. филос. н., научный руководитель, Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия

Editor-in-Chief

Dmitry Ankin — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at the Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

Guest Editor

Artem Iunusov — Candidate of Sciences in Philosophy, Research Fellow at the Department of History of Western Philosophy, RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia

Editorial Board

Lev Lamberov — Deputy Editor, Candidate of Sciences in Philosophy, Head of Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Yekaterinburg, Russia

Ilya Gushchin — Assistant Lecturer at the Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

Olga Kozyreva — Candidate of Sciences in Philosophy, Senior Lecturer at the Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Ural Federal University, Yekaterinburg, Russia

Victoria Sukhareva - Candidate of Sciences in Philosophy, Junior Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Yekaterinburg, Russia

Advisory Board

Yuri Balashov — Ph. D., Professor in the Department of Philosophy, The University of Georgia, Athens, USA

Evgeny Borisov — Doctor of Sciences in Philosophy, Principal Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia

Vadim Vasiliev — Doctor of Sciences in Philosophy, Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences, Head of Chair of the History of World Philosophy, Moscow State University, Moscow, Russia

Marina Wolf — Doctor of Sciences in Philosophy, Head of the Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia

Jeremy Goodman — Ph. D., Associate Professor in the Department of Philosophy, University of Southern California, San Francisco, USA

Elena Dragalina-Chernaya — Doctor of Sciences in Philosophy, Head of the International Laboratory for Logic, Linguistics, and Formal Philosophy at National Research University “Higher School of Economics”, Moscow, Russia

David Dubrovsky — Doctor of Sciences in Philosophy, Principal Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Dmitry Ivanov — Doctor of Sciences in Philosophy, Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Artur Karimov — Doctor of Sciences in Philosophy, Head of the Chair of Social Philosophy, Kazan Federal University, Kazan, Russia

Valentin Karpovich — Doctor of Sciences in Philosophy, Leading Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia

Vsevolod Ladov — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at the Chair of Ontology, Theory of Knowledge, and Social Philosophy, Tomsk State University, Tomsk, Russia

Øystein Linnebo — Ph. D., Professor in the Department of Philosophy, University of Oslo, Oslo, Norway

Elena Lisanyuk — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at the Chair of Logic, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Vladimir Lobovikov — Doctor of Sciences in Philosophy, Principal Researcher, Institute of Philosophy and Law of the Ural Branch of the Russian Academy of Sciences, Yekaterinburg, Russia

Sergey Nikonenko — Doctor of Sciences in Philosophy, Professor at the Chair of Ontology and Theory of Knowledge, Saint Petersburg State University, Saint Petersburg, Russia

Andrey Rodin — Doctor of Sciences in Philosophy, Senior Researcher, Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences, Moscow, Russia

Valery Surovtsev — Doctor of Sciences in Philosophy, Head of the Chair of History of Philosophy and Logic, Tomsk State University, Tomsk, Russia

Timothy Williamson — Ph. D., Wykeham Professor of Logic, University of Oxford, Oxford, United Kingdom

Vitaly Tselishchev — Doctor of Sciences in Philosophy, Scientific Director, Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia

Содержание / Contents

Логинов Е. В.

К истории аналитико-континентального разрыва

1

Loginov E. V.

Towards a History of the Analytic-Continental Divide

Гаспаров И. Г.

Аналитическая философия сегодня: между триумфом и кризисом

76

Gasparov I. G.

Analytic Philosophy Today: Between Triumph and Crisis

Юнусов А. Т.

О трёх аналитических философиях

90

Iunusov A. T.

On the Three Analytic Philosophies

Джохадзе И. Д.

К вопросу об антиисторизме аналитической философии и её эволюции в XX–XXI вв.

141

Dzhokhadze I. D.

On the Anti-Historicism of Analytic Philosophy and Its Evolution in the 20th–21st Centuries

Некаев А. В.

«Холивар не выдержит двоих»: о границе между аналитической и континентальной философией

158

Nekhaev A. V.

«Holy War Can't Carry Double»: On the Border Between Analytical and Continental Philosophy

Фролов К. Г.

О некоторых гипотезах по поводу доктринальных различий между аналитической и континентальной философией

Frolov K. G.

On Some Hypotheses Regarding Doctrinal Differences between Analytic and Continental Philosophy

244

Черкасов Г. В.

Аналитическая философия как интерактивный вид: руководство пользования (осторожно, может не работать)

Cherkasov G. V.

Analytic Philosophy, an Interactive Kind: A User Manual (Warning: May Not Work)

264

Маслов Д. К.

Подспудное плетение духа: размышления о сущности аналитической философии

Maslov D. K.

The Dull Weaving of Spirit: Reflections on the Nature of Analytic Philosophy

323

Ханова П. А.

К имманентной рефлексии аналитико-континентального разрыва

Khanova P. A.

Towards an Immanent Reflexion of the Analytic-Continental Divide

360

Евгений Владимирович Логинов

К истории аналитико-континентального разрыва

Аннотация. Статья посвящена историческому анализу аналитико-континентального разрыва в современной философии. Исследуются некоторые эпизоды взаимодействия и конфликтов между представителями аналитической и континентальной традиций, иллюстрирующие процесс их разделения. Показывается, как этот разрыв сформировался из цепи случайных событий, определивших различия в философском каноне, методах и стилях. Рассматриваются взгляды таких философов, как Витгенштейн, Хайдеггер, Карнап, Адорно, Райл и др. Аналитическая философия определяется через преемственность от Фреге, Мура и Рассела, континентальная — от Бергсона, Гуссерля и Хайдеггера. Подчёркивается постепенное формирование различий под влиянием философских, политических и личных факторов. Работа не претендует на полный охват причин разрыва, но выявляет его историческую обусловленность.

Ключевые слова: аналитическая философия, континентальная философия, философский разрыв, история философии.

Для цитирования: Логинов, Е. В. (2025). К истории аналитико-континентального разрыва. *Analytica*, 10, 1–75.

Реальность разрыва между аналитическим и континентальным подходом в современной философии — это то, что некоторым из нас дано в ощущениях. Однако выразить эту разницу в суждениях порой бывает довольно непросто. Один из возможных путей, на которых мы можем искать понимания того, как этот разрыв стал возможен, — исследование истории этого разрыва. В этой статье я сосредоточусь на некоторых сюжетах, в которых аналитические и континентальные философы прошлого будут сталкиваться друг с другом и выражать удивление, негодование и возмущение тем, что противоположная сторона думает о философии. Основная моя гипотеза состоит в том, что историческая причина этого разрыва — цепь относительно случайным

образом связанных друг с другом событий, которые вместе привели к формированию разных представлений о философском каноне, философских методах и стилях философии¹. Чтобы придать гипотезе правдоподобности, я просто покажу в этом тексте некоторые эпизоды, в которых края некоторых звеньев этой цепи видны почти невооружённым взглядом. Я не думаю, что можно вскрыть все факторы, которые привели к расколу, — их просто слишком много. Но мы можем собрать несколько исторических эпизодов, участники которых сами будут прямо противопоставлять себя друг другу как аналитические и континентальные философы, и тем самым очертить контуры разрыва.

Для подобного исследования нам нужны будут какие-то рабочие определения. Под «аналитической философией» я здесь понимаю сеть исторической преемственности, которая восходит прежде всего к Готлобу Фреге, Дж. Э. Муру и Берtrandу Расселу, а под «континентальной» — сеть исторической преемственности, которая восходит прежде всего к Анри Бергсону, Эдмунду Гуссерлю и Мартину Хайдеггеру. Такая историографическая концепция природы двух направлений в современной философии полагается на важность чего-то вроде *апостольского преемства* в философии: именно от своих учителей философы обычно получают образцы философствования, пантеон или канон своей дисциплины и идею о том, в чём суть занятий философией. И хотя из этого обобщения есть много значимых исключений, я полагаю, что оно всё же достаточно надёжно, чтобы служить нам навигатором в лабиринтах философии прошлого столетия.

Я должен предупредить читателя, что первые два эпизода я по даю как скорее интересные пересечения, которые могли повлиять на историю философии XX века, но не повлияли. Действительные примеры разлома я начну обсуждать, начиная с эпизода III.

Эпизод I. О заботе перед Великой войной и после

В 1912 году Людвиг Витгенштейн пишет своему учителю Берtrandу Расселу, что книга Уильяма Джеймса «Многообразие религиозного опыта» ему очень помогает в деле избавления от *Sorge* в том смысле, в каком это слово используется в «Фаусте» Гёте. С точки зрения молодого философа, суть религиозного опыта состоит в том, чтобы от *Sorge* избавляться, понять, что ничего плохого произойти не может, и обрести смелость (Монк, 2018, 67, 83). *Sorge*, то есть тревога, забота или печаль, — это аллегорический персонаж второй части

¹ Говоря это, я признаю, что внутри аналитической философии (как и внутри континентальной) действуют более одного набора канонов, методов и стилей.

«Фауста», представляющий душевное смятение человека, вызванное тщетностью его стремлений и достижений. И Витгенштейн порой обращается к этому мисту из трагедии (см., напр.: Ms-119, 82r[2]). Среди ужасов войны философ про *Sorge* не забывал. Так, 6 октября 1914 года Витгенштейн пишет в своём дневнике: «Ни о чём не заботься!! (*Sorge dich nicht!!*). Только что пришёл приказ отплыть в Россию. Так что всё снова становится серьёзно! Бог со мной» (Ms-101,34v[2]). Впрочем, тут это, возможно, простое немецкое слово, без большого культурного донеска.

В 1923 году, уже после войны, этот сюжет из Гёте становится предметом специального рассмотрения Конрада Бурдаха в статье «Фауст и забота», на которую ссылается в «Бытии и времени» Мартин Хайдеггер (§42), пересказывая басню о заботе Гая Юлия Гигина, которая, через Гердера, стала источником для Гёте. Прямо в предшествующем параграфе Хайдеггер показывает, что забота истолковывается им как бытие *Dasein*², а временность понимается как онтологический смысл заботы. *Dasein* не выступает как подручное, как нечто, чем озабочиваются³. Именно это отличает *Dasein* от молотка или, скажем, смартфона. То есть забота выступает ключом как к объяснению бытия, так и к объяснению времени. Конечно, Хайдеггер трактует это не в отношении житейских хлопот, не онтически, т. е. не в отношении вещей, а онтологически, т. е. в отношении смыслов. Басня же Гигина

² Иными словами, забота понимается как бытие человеческого сущего (Михайлов, 1999, 89, 204), вопрошающего и опрашиваемого сущего, см. «Бытие и время», §2 (Хайдеггер, 1997, 7). Вот что Хайдеггер пишет примерно в тот же период: «Слово "Dasein" не обозначает для нас, как для Канта, способ бытия природной вещи, и вообще не обозначает никакого способа бытия, а, напротив, обозначает определённое сущее, которое есть мы сами, а именно *человеческое Dasein*. Мы всегда есть некоторое (*ein*) *Dasein*. Это сущее, которое есть *Dasein*, как и всякое другое, обладает своим особым способом бытия. Способ бытия *Dasein* мы определяем термином *Existenz*» (Heidegger, 1975, 36). Поне говоря, «Хайдеггер определяет *Dasein* как то сущее, которое может заниматься онтологией», т. е. отвечать на вопрос о смысле бытия (Thonhauser, 2022, 26). Потом Хайдеггер несколько сместит акценты при рассмотрении этого слова, станет говорить о том, что это не то сущее, которое зовется человеком, это бытийно-историческое основание сущности людей (Heidegger, 2009, 140); станет указывать на то, что хотя *Dasein* всегда понапачалу высказывается как «человеческое *Da-sein*», надо понимать разницу между человеческим бытием («*Mensch-sein*») и *Da-sein*, потому что *Dasein* не есть человеческое *Dasein* («*menschliches Dasein*») в смысле жизни рационального животного, ведь такая человеческая сущность установлена метафизикой (Heidegger, 2009, 206-207), от которой и получают свои смыслы естественно-научное и социогуманитарное рассмотрение человека. Я обычно оставляю *Dasein* без перевода, чтобы сохранить слово «присутствие» для «*Anwesenheit*» (см. «Бытие и время», §6) и не допустить коннотаций пассивности, которые есть в русском «присутствие» и которые неуместны в данном случае.

³ В этом смысле забота у Хайдеггера — это эквивалент интенциональности у Гуссерля с поправкой на то, что Хайдеггера занимает бытие, а Гуссерля — познание.

повествует о том, что человек был создан Заботой из земли, а Юпитер даровал ему дух, из чего делается вывод о том, что, поскольку забота человека сформировала, то пусть она и владеет им при жизни. Это Хайдеггер подаёт как подтверждение его собственного понимания заботы против онтического, обыденного понимания её как тревожности (Хайдеггер, 1997).

Итак, для Витгенштейна *Sorge* — это то, от чего нужно избавляться во имя религии, а для Хайдеггера — основа человеческого бытия. Причём эти походы имеют общий исток у Гёте. Конечно, можно сказать, что *Sorge* у Витгенштейна понимается скорее в онтическом смысле. И, вероятно, так оно и есть. Но всё же связь с религией с одной стороны, с Гёте с другой стороны, с решимостью перед лицом опасности с третьей заставляют в этом сомневаться. Если бы Витгенштейн понял и решил принять онтологическое различие между сущим и бытием, то смог бы он, явясь вдруг такое желание, убедить Хайдеггера, что его, Витгенштейна, забота есть нечто онтологическое? Ответ на этот вопрос не кажется мне очевидным.

Тем более, мы знаем от Фридриха Вайсмана, что Витгенштейн в целом не без симпатии относился к тому, что слышал о проекте «Бытия и времени». По сообщению Вайсмана, он говорил, что, возможно, понимает, что Хайдеггер пишет о бытии и страхе. Как же он это понимал? С точки зрения Витгенштейна, Хайдеггер, видимо, рассуждает так. Человек может удивиться тому, что что-то существует. И это удивление нельзя выразить в форме вопроса⁴. Задавая вопрос о бытии, Хайдеггер, как до него Кьеркегор, наталкивается на границу языка. То же самое происходит с этическим вопрошанием о благе; в этом контексте Витгенштейн ссылается на тезис Мура о том, что благому нельзя дать определение (Wittgenstein, 1967, 68–69; см. об этом: Бибихин, 2005, 315–355).

Есть и другое свидетельство, которое можно представить как некоторую готовность Витгенштейна к диалогу с Хайдеггером. В 1932 году автор «Логико-философского трактата» обращается к знаменитому «ничто ничтит». Мы ещё вернёмся к анализу этой фразы, когда дойдём до полемики Карнапа и Хайдеггера, но сейчас нам важно подчеркнуть, что Витгенштейн готов рассматривать эту фразу всерьёз, намерен «отдать должное» её автору. Правда, отдавать должное у Витгенштейна получается несколько специфическим образом: он берётся лечить

⁴ Тут, очевидно, имеется в виду концепция раннего Витгенштейна о том, что вопрос — это то, у чего может быть ответ. И в этом смысле вопрос о бытии в стиле Хайдеггера — это, конечно, не вопрос (см. ЛФТ 6.51, а также 6.52), так как на него нельзя ответить высказыванием типа «на столе лежат очки» или «кошка у окошка», т. е. высказыванием, которое описывает, или «изображает», положение дел.

Хайдеггера от языковой болезни и объявляет, что «ничто ничтит» — это что-то вроде неартикулированного звука (The Voices of Wittgenstein, 2003, 68–76).

Основываясь на этой оценке Витгенштейна, Георгий Чернавин так описывает возможный диалог между двумя философами:

Получается странный вид философского диалога, при котором наш собеседник только мычит, но мы достаточно щедры, чтобы не списывать его со счетов. «Беседа» двух таких мычащих философов явно будет построена не по принципу обмена аргументами, а скорее по принципу резонанса (Чернавин, 2019, 497).

С этой оценкой я согласен; впрочем, на мой взгляд, разговоры Витгенштейна с другими философами редко представляли собой что-то, что я бы называл обменом аргументами⁵. И всё же по меркам Витгенштейна в его двух кратких отзывах о работе Хайдеггера мы видим некоторую слабую заинтересованность в словах автора «Бытия и времени». Возможно, при других исторических обстоятельствах их диалог мог бы случиться, а история философии — пойти по иному пути. Впрочем, это маловероятно⁶.

Эпизод II. Фреге и будущее европейской мистики

Готлоб Фреге часто рассматривается либо как непосредственный предшественник аналитического движения, либо как первый аналитический философ. Я принимаю нечёткость границ экстенсионалов историографических терминов, поэтому не думаю, что мы принуждены выбирать между этими альтернативами. Однако бесспорным является тот факт, что Фреге не считал себя аналитическим философом, мы лишь ретроспективно записываем его в число представителей этого движения. Этот эпизод не о том, как аналитики и континенталы встретились друг с другом, а о том, что вся история философии XX века могла быть иной, если бы у одного студента были другие склонности, а у одного преподавателя — другие навыки.

⁵ См., например, эпизод общения Витгенштейна и Рассела про аргументы, когда первый сообщил второму, что «аргументы испортят всю красоту. Это как брать цветок грязными руками» (Монк, 2018, 69).

⁶ Я благодарю Дмитрия Владимировича Бугая, Егора Валерьевича Фалёва, Вадима Валерьевича Васильева, Леонида Юрьевича Корнилаева и Марию Борисовну Укову за обсуждение некоторых идей, изложенных в этом эпизоде.

В немногочисленных имеющихся у нас свидетельствах о Фреге как преподавателе говорится, что он не был особо популярен среди студентов: они не слишком активно записывались на его курсы, а сам Фреге не особо старался быть понятным. Мы знаем это, например, от Рудольфа Карнапа, который посещал занятия автора «Записи понятий» в 1910–11 и 1913 годах, и будущего теоретика педагогики Вильгельма Флитнера, которого Карнап привлёк, чтобы лекции вообще могли состояться: для этого на них должны были присутствовать как минимум три человека, считая лектора (Бирюков, 2000, 16–17; Kreiser 2021, 276–278). Лотар Крайзер, автор монументального исследования жизни философа, предполагает, что это чуть ли не все наши свидетельства об этом аспекте деятельности Фреге (кроме пары формальных отзывов начальников — отрицательного и положительного). Однако это не так.

Есть как минимум одно свидетельство о Фреге как лекторе, причём, в отличие от мнения Карнапа и его друга, положительное. При этом исходит оно вовсе не от аналитического философа, математика или логика. Оно принадлежит еврейскому интеллектуалу и крупному историку каббалы Гершому Шолему и содержится в его воспоминаниях о Вальтере Беньямине, марксисте, мистике и культурологе, близком к Франкфуртской школе:

В университетах у нас обоих не было, по существу, учителей в полном смысле слова, мы занимались самообразованием, каждый на свой лад. Не припомню, чтобы кто-то из нас с энтузиазмом говорил о ком-то из преподавателей, а если мы кого и хвалили, то это были чудаки и неудачники, скажем, языковед Эрнст Леви со стороны Беньямина и Готлоб Фреге с моей. Доцентов по философии мы всерьёз не воспринимали — может быть, самонадеянно. … Зато меня привлекли два резко противостоявших друг другу преподавателя. Одним из них был Пауль Ф. Линке, неортодоксальный ученик Гуссерля, побудивший меня к изучению значительной части «Логических исследований» Гуссерля, о которых Беньямин в свой мюнхенский период имел лишь неопределённое представление. Другой — Готлоб Фреге, чьи «Основы арифметики» я тогда читал наряду со сходными сочинениями Бахмана и Луи Кутюра («Философские принципы математики»). Я прослушал часовую лекцию Фреге о «Записи понятий». Математическая логика тогда представляла для меня большой интерес — с тех пор, как

в одном берлинском антикварном магазине я обнаружил «Лекции по алгебре логики» Шрёдера. Эти и сходные с ними попытки перейти к чистому языку мышления сильно меня волновали. В основном семинаре Бауха мы читали логику Лотце, которая оставила меня равнодушным. Я написал семинарский реферат в защиту математической логики против Лотце и Бауха, встреченный молчанием последнего. Лингвистически-философская составляющая понятийного языка, полностью очищенная от мистики, как и сами границы этого языка, казались мне ясными. Я сообщил об этом Беньямину, а тот попросил меня прислать ему упомянутый реферат. Тогда я колебался между двумя полюсами математической и мистической символики — гораздо сильнее, чем Беньямин, чья математическая одарённость была небольшой и который тогда и ещё долго потом зависел от исключительно мистических представлений о языке. У Фреге, который был почти столь же стар, как и Эйкен, и, подобно Эйкену, носил седую бороду, мне нравились совершенно непомпезные манеры, столь выгодно отличавшиеся от манер Эйкена. Однако в Йене мало кто принимал Фреге всерьёз (Шолем, 2014, 47–48, 89–90)⁷.

Если позволить себе немного фантазии, то можно представить, как Шолем (или даже через него — Беньямин) продолжает занятия символической логикой, позже присоединяется к Венскому кружку, участвует в обсуждении «Логико-философского трактата», бежит от нацистов в Америку и там занимает кафедру где-то на Среднем западе, оставляя после себя пару сборников статей по философии науки и десяток талантливых учеников. Но в нашем мире всё случилось иначе. Шолем занялся религиозной философией и оказал влияние не только на немецких интеллектуалов типа Теодора Адорно, но и, например, на Жака Деррида (Bielik-Robson, 2023). Беньямин совершил самоубийство во время попытки выехать из оккупированной Франции и стал культовой фигурой в гуманитарных науках и континентальной философии⁸.

Эпизод III. Логика, позитивизм и Хайдеггер

В 20-е и 30-е годы XX в. немецкоязычная философия активно искала способы защитить свою предметную область, критиковала

⁷ Впрочем, Крайзеру этот источник был известен (Kreiser 2001, 467).

⁸ Я благодарю Роберта Хаузлла за обсуждение этого эпизода.

психологизм, вырабатывала разные исследовательские программы, чтобы остаться в университете. И разные люди, разумеется, делали это очень по-разному. Один из возможных путей был предложен Хайдеггером, который развивал свою деструкцию онтологии. Он спрашивал о бытии, рассуждал о ничто и других интересных вещах. Позднее Хайдеггера причислят к континентальной философии. А другую линию, оппозиционную Хайдеггеру, развивали разнообразные философы, которых принято условно объединять под именем движения логического позитивизма, которое мы сегодня обычно считаем частью аналитического течения в философии (подробнее об этом см. Friedman, 2000). Позитивисты, как и Хайдеггер, выступали против метафизики и против психологизма, но они опирались на новейшие исследования в логике и активнейшим образом интересовались современными открытиями в физике. Хайдеггер же в основном отталкивался от неокантианства (см., например, Корнилаев, 2021), феноменологических штудий Гуссерля и своих размышлений об истории философии (Фалёв, 2014).

Эта разница в методах во многом проистекала из различного отношения к логике или, во всяком случае, была тесно с этим различием связана. Позитивисты были верны логической революции Фреге и Рассела, а некоторые из них, такие как Рудольф Карнап и Альфред Тарский, и сами внесли в математическую логику немало нового. Хайдеггер же был куда более сдержаным в своих оценках философского значения достижений логической революции конца XIX – начала XX века. В своих текстах он этот новый философский инструментарий не применяет совсем, а логические позитивисты, в свою очередь, не оценили его герменевтические опыты. Однако нельзя сказать, что в оценках Хайдеггера современной логики не было нюансов. Нюансы были.

Так, в работе 1912 года «Новые исследования по логике» молодой Хайдеггер высоко оценил вклад Фреге. Хайдеггер считал, что немецкий логик и математик Фреге в принципе преодолел психологизм, а его логико-математические работы ещё не оценены в их истинном значении, не говоря уже о том, чтобы исчерпать их. То, что Фреге изложил в статьях «О смысле и значении» и «О понятии и предмете», должно стать предметом пристального внимания тех, кто занимается философией математики и общей теорией понятия. Очень высокая оценка! Однако логика Рассела Хайдеггеру не нравилась. С его точки зрения, «логистика» применима только в области математики, она не затрагивает философских проблем логики. Причина этому в том, что к собственно логическим проблемам нельзя применять понятие функции и другие математические понятия. Новая логика скрывает в тени глубокий смысл принципов логики, а исчисление высказываний не более чем

арифметика с высказываниями; она оставляет подлинные проблемы теории высказываний нетронутыми (Heidegger, 1978, 20, 41–43).

На мой взгляд, если кто-то считает приведённые слова Хайдегера справедливыми, то он должен считать их столь же применимыми и против Фреге, так как именно последний был автором функционального анализа суждений и понятий. Возможно, вся разница тут для Хайдеггера в том, что Фреге — именно *немецкий* математик, что будущий автор «Бытия и времени» не забыл отметить. В конце концов, в начале 1930-х годов Хайдеггер рассуждает о том, что «лишь немец способен заново создавать от истока и высказывать бытие — он один вновь завоюет сущность *θεωρία* и наконец создаст *логику*» ((Хайдеггер, 2016, 34); перевод изменен по (Heidegger, 2014, 27)). В 1934-ом, согласно некоторым данным, философ мечтал о том, что «в логику также можно ввести образ (die Gestalt) *вождя*» (Фай, 2021, 649, перевод скорректирован)⁹. В тот же период в курсе «Логика как вопрос сущности языка» Хайдеггер повествует о восстановлении «народа в чистоте его племенной природы (seiner Stammesart)» (Фай, 2014, 234), перевод скорректирован¹⁰. Словом, логические позитивисты и Хайдеггер несколько по-разному относились к логике.

Не разделяя общего взгляда на важность современной логики, Хайдеггер и позитивисты были согласны с тем, что метафизику в философии надо в каком-то смысле преодолеть. Но Хайдеггер преодолевал её так, что у людей, которые мыслили философию скорее как научную или хотя бы помогающую науке дисциплину, возникали вопросы относительно того, имеют ли смысл собственные слова Хайдеггера, не являются ли они метафизической бессмыслицей. С их точки зрения, Хайдеггер не опровергал метафизику, а порождал новую метафизику (Иванов, 2009, 101). И примером такой метафизики один из венцев, Рудольф Карнап, выбрал фразу Хайдеггера «ничто ничтит». Представьте себе это как научное высказывание! И в 1931 году Карнап опубликовал против Хайдеггера знаменитую статью «Преодоление метафизики логическим анализом языка», в которой показывал, что если к Хайдеггеру и его текстам подойти с меркой современных (с точки зрения Карнапа)

⁹ Конечно, можно сказать, что слово «Führer» в немецком означает что-то невинное; это, конечно, так и есть, но и слово «вождь» в русском имеет нейтральное значение само по себе. Наверное, это даёт нам некоторые основания считать, что советские философы 30–40-х порой увлечённо рассуждали о гениальности некоторых лидеров американских индейцев и их вкладе в науку.

¹⁰ Фай настаивает, что тут речь идёт про «расу», а не «род» или «племя», и это порой возмущает любителей Хайдеггера. Но даже если понять это чуть более снисходительно, становится лучше, по-моему, разве что совсем чуть-чуть. См. (Heidegger, 1998, 61).

представлений о суждении, которые выработались как раз в процессе логической революции, то мы поймём, что это даже не ложное суждение, а буквально бессмыслица (Carnap 1931; Карнап 1998). Почему это так?

В принципе, многим людям бессмысличество таких фраз не надо специально доказывать, она и так очевидна. Но Карнап всё же объясняет. Вот один из его аргументов. С точки зрения Карнапа, такие слова, как «ничто», «все», «некоторые» и т. п., относятся к кванторным выражениям, это не имена. Вот пример нормального употребления слова «ничто»: «ничто не предвещало беды». Это значит, что не существует такого события, которое мы могли бы счесть знаком приближающейся беды в какой-то конкретный момент, о котором идёт речь. Но во фразе «ничто ничтит» слово «ничто» стоит не на месте квантора, а на месте логического субъекта, того, кто действует, на месте имени. Сравните фразы: «ничто ничтит» и «дождь идёт». Слово «дождь» употребляется референциалью, т. е. оно указывает на реальный физический феномен, доступный нашим чувствам. Проще говоря, «дождь», как и, например, «Сократ», — это имя. А слово «ничто» не таково: его нельзя употреблять референциалью (потому что оно кванторное), и оно не указывает на что-то в опыте¹¹.

¹¹ Это рассуждение довольно простое и одновременно эффектное, а поэтому многим философам, в том числе современным, интересно оценить его успешность. Например, Алексей Михайлович Гагинский, симпатизирующий Хайдеггеру, считает, что ничто в данном контексте нужно понимать как имя или предикат, а не как квантор, как, с его точки зрения, ошибочно, это понял Карнап (Гагинский, 2023, 91). Он, увы, никак не обосновывает эту точку зрения. Обоснование схожей точки зрения можно найти в обстоятельной статье Екатерины Васильевны Востриковой и Петра Сергеевича Куслия, в которой утверждается, что предпосылки рассуждения Карнапа эмпирически ложны (Вострикова & Куслий, 2019). Они считают (среди прочего), что русские предложения типа «Ничто случилось» и «Ничто вечно» выражают определённую мысль, хотя тут «ничто» используется референциалью, а не кванторно: кванторное употребление требовало бы, с их точки зрения, ещё одного «не»: «Ничего не случилось» и «Ничто не вечно». С моей точки зрения, как носителя русского языка, утверждение о том, что предложение «Ничто случилось» выражает определённую мысль, является сомнительным. Я не понимаю, какую мысль оно выражает и выражает ли вообще. Вострикова и Куслий также отмечают, что выражение типа «Ты ничто» в смысле «Ты — пустое место» вполне осмыслены. Это верно. Но я не вижу, как это помогает Хайдеггеру: он не может, насколько я понимаю, представить «ничто» в «ничто ничтит» как множество индивидов, которые ничего не добились (или как нечто аналогичное). Кажется, что когда говорится, что «ужасом приоткрывается ничто» и т. п., не говорится о том, что ужас способствует лучшему пониманию ничтожества.

Вострикова и Куслий добавляют: «Очевидно, что слово "ничтить" обладает интуитивным смыслом» (Вострикова & Куслий, 2019, 91). Я не считаю, что у этого слова есть интуитивной смысл. Я даже проводил небольшой опрос, который показал, что 66% респондентов-носителей русского языка согласны со мной, а 34% — с Востриковой и Куслием. Всего в опросе приняли участие 714 человек

Вывод Карнапа: метафизики, в том числе Хайдеггер, — это просто неумелые поэты или музыканты без музыкальных способностей. Если бы у них был талант, они бы стали хорошими поэтами или музыкантами. А поскольку они люди бесталанные, а чем-то заниматься им надо, метафизики и занимаются бессмыслицей в буквальном смысле

(<https://t.me/philosophycafemoscow/2220>). Конечно, я не считаю, что этот опрос был хоть сколько-то научным, однако некоторые поводы для размышлений он всё же даёт. Впрочем, авторы статьи помогают подобным мне людям, людям без хорошего чувства родного языка, предоставляя несколько возможных смыслов слова «ничтить»: «превращать в ничто», «отрицать», «добавлять немного ничего» (по аналогии с «солить») и т. п. Это весьма остроумно, но кажется мне иррелевантным по отношению к вопросу об успешности аргументации Карнапа. Даже если мы скажем «Ничтожество добавляет немного ничего», то вряд ли это сильно поможет осмысленности тезиса Хайдеггера. Вряд ли он имел в виду, что люди, которые не добились большого успеха, внесли весьма незначительный вклад в историю. Вострикова и Куслий пишут, что то, «[о]смыслено это предложение или нет, зависит от того, какое значение вкладывается Хайдеггером в слово "ничто" и в слово "ничтит"». И если он не вкладывает в них гарантированно противоречивый смысл, то структурных проблем с осмысленностью его утверждений возникать не должно» (Вострикова & Куслий, 2019, 92). Однако проблемы, увы, возникают. Значит ли это, что Хайдеггер вкладывал туда противоречивый смысл? Мне так не кажется. Я вообще не уверен, что Хайдеггер вкладывал какое-либо предметное значение в слово «ничто»: ничто открывается, как говорят, жутью, трезвым ужасом, беспричинным страхом, тревогой, решимостью; какое уж тут значение «ничто» как «имя некой субстанции» (Вострикова & Куслий, 2019, 91). Иными словами, я согласен с тем, что аргументы Востриковой и Куслия показывают, что слово «ничто» может употребляться референциально в естественном языке, но не согласен, что этот факт влияет на успешность аргумента Карнапа.

Я согласен с Виктором Игоревичем Молчановым в том, что аргумент Карнапа про незаконный переход от кванторного использования слова «ничто» к референциальному не зависит от принятия верификационизма в отношении значения; «Хайдеггер вполне согласился бы с Карнапом, что логики здесь нет, но тем хуже для логики...» (Молчанов, 2020, 16–17). Относительно интуитивного, с точки зрения Востриковой и Куслия, значения слова «ничтить» Молчанов пишет: «Очевидно, что авторы "ничтят" здесь русский язык, во всяком случае, не читят его» (Молчанов, 2020, 18). Для целей моей статьи важно, что Молчанов видит ситуацию в терминах философских традиций: Вострикова и Куслий как представители аналитической философии, защищая Хайдеггера от аналитического философа Карнапа, допускают, что метафизика и Ничто проникают во враждебный им в прошлом аналитический лагерь (Молчанов, 2020, 19). В принципе, аналитическое хайдегерианство — это вполне распознаваемое историографическое явление, к которому Куслия можно даже осторожно отнести ((Куслий, 2022); см. также работы Хьюберта Дрейфуса, Роберта Брэндома, Джона Ходжлenda, Стивена Краузэлла, Сачи Голоба и др.). К словам «тем хуже для логики» присоединяется Андрей Борисович Паткуль, который считает, что онтология должна подчиняться логике, а наоборот, а поэтому критика Карнапа Хайдеггеру не опасна (Паткуль, 2022, 157; см. также Паткуль 2014). В этом отношении Хайдеггер оказывается противоположностью Рассела, работы которого лежали в основе логического позитивизма: если Рассел считал, что философские системы отличаются друг от друга прежде всего логиками, на которых они основаны, и это хорошо видно, например, у Лейбница (Russell, 1988, 162), то Хайдеггер наоборот считал, что пример Лейбница показывает зависимость логики от онтологии.

слова. В результате этой статьи Карнапа (хотя, наверное, не только её) имя Хайдеггера для движения логических позитивистов стало синонимом бессмыслицы, как это видно, например, у Айера (Айер 2010, 61).

Выпад Карнапа против Хайдеггера имел и политическое измерение. Хайдеггер был крайне правым¹², в 30-е годы он на короткое время стал нацистским ректором и всячески способствовал различным гитлеровским инициативам. Венцы же по большей части держались либеральных или даже социалистических воззрений. И многие из них оказались вынуждены уехать из немецкоязычных стран, спасаясь от преследований со стороны нацистов.

Можно ли сказать, что тут мы уже видим противостояние аналитиков и континенталов? Причём в таком случае ранние аналитики были бы левыми мыслителями, а ранние континенталы — правыми¹³; можно было бы даже сделать смелое предположение, что во второй половине века всё стало ровно наоборот: «левизна» перешла к континенталам во главе с Фуко и Деррида, а аналитиков возглавил консервативный Куайн. Однако это не более чем излишне смела фантазия.

Мы лишь ретроспективно вписываем этот выпад Карнапа в историю аналитико-континентального разрыва: на момент его совершения такового просто ещё не существовало. И как раз на примере «Преодоления...» это хорошо видно: если в 1931 году Карнап критиковал Хайдеггера, называя его метафизиком, а его философию — метафизикой, то в 1963 году, уже будучи в Америке, Карнап стал называть то, что происходило 30 лет назад, континентальной философией, которая исходила из немецкого идеализма и была в XX в. представлена текстами

¹² Или, говоря то же самое прямо, он был нацистом. Даже если его нацизмом заразили студенты, как говорит Нелли Васильевна Мотрошилова (Мотрошилова, 2012), всё же он был носителем именно этой идеологии. Я не буду тут приводить ярких цитат про национал-социализм автора «Бытия и времени» или писать о его антисемитизме. Вместо этого я обращаю внимание на один пример политического мышления Хайдеггера: «...государствование "общества" в государстве мало что значит, коль скоро государство стало лишь орудием, подчиненным единственной партии; сама же партия — орудием Советов, а они, в свою очередь, — пространством игры Немногих. Для них самих характерно оставаться безымянными, а часто упоминаемых (Сталина и его публично действующее окружение) терпеть лишь в качестве представителей» (Хайдеггер, 2018, 223); см. также (Бурдье, 2003; Фалёв, 2016; Миронов & Миронова, 2018; Митлянская, 2021; Фай, 2021). Критическую перспективу в отношении радикальной позиции Фая поможет сформировать следующий текст — (Fried, 2019)).

¹³ Тот факт, что в эту схему явно не вписывается политически консервативный мыслитель Фреге, не обязательно должен нас смущать. Так, один из крупнейших отечественных специалистов по Фреге Борис Владимирович Бирюков считает, что Фреге не был аналитическим философом *именно потому*, что аналитические философы Рассел, Витгенштейн и Карнап придерживались, с его точки зрения, «левакской политической ориентации» — (Бирюков, 2000, 62). Противоположную оценку Витгенштейна см. (Блур, 2002).

посткантианских немецких идеалистов, Бергсона и Хайдеггера (Carnap, 1963, 874–875). Но при этом, обратите внимание, в 1931 году он всё же не воспринимал этот конфликт как борьбу между аналитической и континентальной традициями. Это была вполне локальная история внутри немецкоязычной философии того времени, более локальная, чем разрыв, который сегодня существует в академии в разных точках света. И только в американский период Карнапа ситуация несколько изменилась.

Заметил ли Хайдеггер критику Карнапа? Начало «Чёрных тетрадей» (т. е. *Намёки к размышлению* (II)) полно раздражения против науки и научной философии (Хайдеггер, 2016), однако ничего из этого не направлено именно против Карнапа, а может равно относиться как к позитивизму, так и к феноменологии с неокантианством. Может быть, Хайдеггер (как в будущем другой континентальный философ, Жиль Делёз (Делёз & Парне, 2025)), воздерживался от полемики сознательно, потому что он «наполнен борьбой — против не-сущности бытия» (Хайдеггер, 2016, 100)? Впрочем, в тех же начальных «Чёрных тетрадях» он сокрушается о том, что «Бытие и время» не принесло ему ни одного великого врага, и вообще у него мало врагов (Хайдеггер, 2016, 15).

В одной из своих рукописей 1935 года Хайдеггер всё же не упустил шанса прямо сослаться на «Преодоление метафизики...». С его точки зрения, на примере Карнапа мы наблюдаем уплощение традиционной теории суждения под видом математической научности. Именно таким Хайдеггер видит завершение того движения мысли, начало которой находится в работах Декарта. Сутью этого движения является отход от того, что Хайдеггер считает открытостью истины, и замена её достоверностью. Результатом этого является и отход от Бога. В лице Карнапа для Хайдеггера выступает целое движение мысли (*Denkrichtung*) современного математико-физического позитивизма, институционализированное в журнале логических позитивистов *«Erkenntnis»*, где и была опубликована изначально статья Карнапа. Не случайно, продолжает член нацистской партии, что такого рода «философия» (он берет это слово в кавычки тут) внутренне связана с русским коммунизмом и прижилась в Америке (Heidegger, 1983, 227–228).

Третий текст, к которому я обращусь, — это работа Хайдеггера с интересным названием «Преодоление метафизики», которая была написана около 1942 года (Фай, 2021, 29). Теперь, когда мы уже знаем, что Хайдеггер заметил критику Карнапа, сложно не подозревать, что это название было выбрано неслучайно. В этом тексте Хайдеггер рассуждает о том, что человек, существо разумное и — о ужас — трудающееся,

не просто должен отрицать метафизику как некоторое учение, а должен блуждать «через пустыню опустошения земли, и это могло бы быть знаком того, что метафизика из самого бытия и преодоление (*Überwindung*) метафизики как переживания¹⁴ (*Verwindung*) бытия совершаются» (Heidegger, 2000, 70). Новоевропейская форма онтологии — это трансцендентальная философия, которая становится теорией познания, рассматривая бытие сущего как присутствие для обеспечивающего представления, где сущее понимается как объектность. Теория познания исследует возможность присутствия объекта в познании, однако эмпирико-позитивистское понимание теории познания как объяснения процесса познания ошибочно (*Mißdeutung*), так как оно является лишь следствием понимания бытия как объектности, а появление логистики (т. е. математической логики) — просто обратная сторона этой позитивистской ошибки (Heidegger, 2000, 73). Таким образом, Хайдеггер прямо включает логический позитивизм в свою бытийную историю, трактуя его как один из финальных и прискорбных этапов забвения бытия.

Из этого мы видим, что и Карнап, и Хайдеггер осознавали свою столкновение как противостояние двух разных философских движений. Но в 1930-е они ещё не назывались «аналитическая» и «континентальная» философия.

Эпизод IV. Гость из-за океана. 1935

В 1935 году американский философ Эрнест Нагель посетил Кембридж, Вену, Прагу, Варшаву и Львов, общался там с философами и написал о том отчет в двух частях (Nagel, 1936a; Nagel, 1936b). Его впечатления начинаются с противопоставления *аналитической философии* (именно такое выражение он использует) Джорджа Эдварда Мура, Бертрана Рассела, Людвига Витгенштейна, Морица Шлика, Яна Лукасевича, Рудольфа Карнапа и др. и *иррационалистической философии* в Европе. Нагель сообщает своему читателю, что любой рассказ такого рода, который он сейчас предпримет, будет субъективен, но портрет аналитической философии всё равно стоит нарисовать, дабы человек, который интересуется философией как анализом, не впал в отчаяние от знакомства с интеллектуальной сценой Европы, решив, что она полностью захвачена романтическим иррационализмом. Аналитическая философия как таковая этически и политически нейтральна.

¹⁴ Вероятно, в том смысле, в каком можно пережить расставание, утрату, горе, поражение или болезнь.

Однако Нагель отмечает её подрывной потенциал против иррационализма и обскурантизма.

Он также выделяет некоторые общие для представителей описываемого им направления черты:

(1) вместо строительства философских систем аналитические философы намерены прояснить значение предложений конкретных наук;

(2) поэтому их методом является анализ, в силу этого такие философы большой упор делают на ясность метода, а не пытаются защитить ту или иную доктрину, что приводит к коллективной теоретической работе;

(3) этих философов почти не интересует история и социальное значение идей; они считают, что многие традиционные философские вопросы и проблемы лишены научного значения. Любопытно, что тут Нагель высказывает несогласие, говоря, что не уверен, что традиционная философия — это одна сплошная ошибка; более того, считает он, глубокое знакомство с историей философии удержало бы аналитических философов от серьёзных ошибок, ведь они порой просто обсуждают некоторую традиционную проблему под новым названием. Однако «в высшей степени неисторическая атмосфера, в которую я погрузился, необычайно бодрит, и она принесла мне отрадное облегчение от трансцендентальной позы, которую принимают столь многие американские авторы при подходе к систематической философии» (Nagel, 1936, 7);

(4) аналитические философы склонны к натурализму и здравому смыслу, они не считают наш мир иллюзией.

Интересно впечатление Нагеля от венской философии:

Лекции профессора Шлика читались в огромной аудитории, переполненной студентами обоих полов, а на его семинаре случайному посетителю повезло, если ему не приходилось сидеть на подоконнике. Содержание лекций, хотя и простое, было на высоком уровне; они были посвящены изложению теории значения как способа верификации утверждений. Мне пришло в голову, что, хотя я был в городе, переживающем экономический упадок, а в обществе царила реакция, взгляды, столь убедительно представленные с кафедры, были мощным интеллектуальным вызовом. Я задавался вопросом, как долго такие доктрины будут терпеть в Вене. И я подумал, что частично понял причину живучести (vitality) и привлекательности аналитической философии. Аналитическая

философия *формально* этически нейтральна; её профессора *не* навязывают студентам догмы о жизни, религии, расе или обществе. Но аналитическая философия — это интеллектуальное упражнение в особой области, и если путь интеллекта становится для человека привычным, то никакие доктрины и институты не защищены от критического переосмысливания. Поскольку традиционная философия часто практиковалась как разновидность мракобесия, она стала *bête noir*¹⁵ Венского кружка. Напряжение между профессорами спекулятивной и аналитической философии можно заметить и за пределами Центральной Европы; мне рассказывали, что в Англии некоторые пожилые философы были ошеломлены и шокированы, когда на публичном собрании блестящий молодой сторонник Венского кружка пригрозил им скорым исчезновением, поскольку «армии Кембриджа и Вены уже наступают». Я убеждён, что это напряжение существует не только из-за того, что традиционная спекулятивная философия часто культивирует мистификацию и сознательный иррационализм в вопросах строгой философии, но и потому, что это имеет последствия для социальной теории и практики, как показали недавние события. Таким образом, аналитическая философия выполняет двойную функцию: она предоставляет тихие зёленьные пастища для интеллектуального анализа, где её последователи могут укрыться от неспокойного мира и заниматься своими интеллектуальными играми с шахматным безразличием к его ходу; и она также является острым сияющим мечом, помогающим рассеять иррациональные убеждения и сделать очевидной структуру идей. Это одновременно занятие отшельника и чрезвычайно серьёзное приключение: она стремится сделать максимально ясным то, что мы действительно знаем (Nagel, 1936a, 9).

Если сопоставить эту оценку путешественника с тем, что мы уже обсудили про Хайдеггера и Карнапа, то можно лучше понять тот исторический контекст, в котором рождалось различие аналитической и континентальной философии. Но нас скорее интересует, что Нагель, в чём-то наблюдатель со стороны, подмечает оппозицию рационального, научного, ясного, аисторического, натуралистического и

¹⁵ Т. е. главным врагом.

иррационального, романтического, туманного, традиционного, системного, спекулятивного. Впрочем, самого автора книг по логике и научному методу сложно заподозрить в полной нейтральности в этом вопросе.

Эпизод V. Райл и Франкфуртская школа

В 1934 году Теодору Адорно удалось бежать от нацистов в Оксфорд, где он провёл четыре года в Мёртон-колледже (Джеффрис, 2018, 209). Научным руководителем Адорно назначили оксфордского аналитического философа Гилберта Райла¹⁶, одного из немногих в университете профессоров, которые были хотя бы как-то знакомы с работами Романа Ингардена, Гуссерля и Хайдеггера, т. е. тем, чем интересовался сам Адорно. Райл даже написал на «Бытие и время» рецензию. Что же там написано?

Райл признает Хайдеггера «пожалуй, самым сильным и оригинальным учеником Гуссерля» (Ryle 1929, 355), восхищается им как важным, тонким, смелым, оригинальным мыслителем (Ryle 1929, 367). Однако при этом Хайдеггер и вся феноменология — это «шаг к катастрофе» (Ryle 1929, 355). Он предрекает, что закончится эта история либо «саморазрушительным субъективизмом, либо болтливым мистицизмом (Ryle 1929, 370). По тону текста ясно, что Райлу нравится отвержение Хайдеггером различия сознания и тела, субъекта и объекта, но Райл сомневается в приписываемой им автору «Бытия и времени» гипотезе о том, что обыденный язык («language of the village and the nursery») больше подходит для философии, чем технический язык, хотя бы частично уже избавленный от метафоричности. Интересно, что это сомнение исходит от человека, которого в будущем будут знать как философа обыденного языка.

Другое возражение британского философа состоит в том, что надежде проникнуть в смыслы допознавательной жизни не суждено сбыться, так как самое обыденное отношение к миру уже подразумевает определённое знание. И, наконец, ещё один его довод, направленный против феноменологии в широком смысле слова, состоит в том, что хотя мы действительно получаем доступ к вещам посредством их данности сознанию, ошибочно считать, что сущность вещей может быть раскрыта благодаря анализу этой данности. Напротив, для этого надо анализировать сами вещи. Впрочем, Райл признает, что Хайдеггер ставит перед

¹⁶ Если бы Адорно выбрал другого профессора, Р. Дж. Коллингвуда, то история философии могла бы пойти по иному пути. Коллингвуд был более открыт историческому изменению философии, чем Райл.

читателем «пугающую (*alarming*) задачу понимания совершенно новой терминологии¹⁷» (Ryle 1929, 364), так что многие из выводов Хайдеггера оксфордец «должен оставить непрояснёнными из-за того, что я их не понял» (Ryle 1929, 355). Особенно туманными Райлу представляются разделы про временность. Его можно понять.

Теперь, когда мы ознакомились с некоторыми взглядами научного руководителя, самое время вернуться к его «ученику». Райлу, судя по всему, до Адорно не было никакого дела. Адорно платил той же монетой: в Оксфорде ему очень не нравилось. Он был вынужден обедать в общей столовой, а многие люди в университете были настроены пронацистски (об этом см.: Schad, 2007). В такой трудной обстановке Адорно работал над критикой Гуссерля. В Англии эта тема мало кому была интересна, хотя Адорно и пытался объяснить её, «опускаясь до детского уровня» (Müller-Doohm, 2004, 193). Есть мнение, что «Адорно удалось продвинуться в направлении аналитической философии, поскольку он сосредоточился на концептуальном анализе идей Гуссерля, отказавшись от каких-либо дополнительных исторических объяснений» (Müller-Doohm, 2004, 192). Возможно, это правда. Но Оксфорд его так и не принял: ни один университетский клуб не пригласил его выступить (Джеффрис, 2018, 210). Хотя сам он ходил на собрания Джоуиттовского общества и Философского общества. Адорно также вступил в Музикальное общество (Müller-Doohm, 2004, 193).

Полезно посмотреть на оксфордские годы Адорно и с другой стороны. Айер, тоже ученик Райла и тоже критик Гуссерля и Хайдеггера, на семь лет моложе Адорно, описывает его так:

...он казался нам комической фигурой с его щегольскими манерами и внешностью, с его беспокойным стремлением узнать, получили ли другие беженцы привилегию обедать за Высоким столом, которой он до сих пор не удостоился. В нашем философском аскетизме нас также скорее позабавило, чем впечатлило то внимание, которое он в то время уделял философии джаза. Возможно, это не вполне наша заслуга, что мы почти не интересовались ни

¹⁷ Так, *Dasein* Райл понимает как мыслящее, спрашивающее и использующее методы Я, в том числе его, Райла, Я (Ryle 1929, 364–365). Учитывая, что мотивация развивать экзистенциальную аналитику *Dasein* у Хайдеггера связана, насколько я могу судить, с идеей дотеоретической и дорефлексивной практической жизни, то вряд ли толкование Райла можно признать полностью адекватным. С другой стороны, он верно указывает, что сущностью бытия *Dasein* является забота (*being-about*), проницательно отмечая, что речь идёт не об эмоции, а скорее о переосмыслинении гуссерлевской интенциональности.

эстетикой, ни марксистской философией, хотя к концу десятилетия Исаия написал отличную вводную книгу о Марксе¹⁸. Так как в Оксфорде для него ничего не нашлось, Адорно нашел приют в Соединенных Штатах, а после войны вернулся в Германию. В конце концов он стал жертвой студенческих волнений, пережив сердечный приступ, когда некоторые из его учениц обнажили грудь и танцевали вокруг него в насмешку» (Ayer, 1977, 153).

Этическую сторону этого замечания Айера я оставлю в стороне, отмечу только, что Адорно умер от инфаркта не «когда» ему показали грудь, а лишь спустя некоторое время после этого события¹⁹.

Айер противопоставляет Адорно другому беженцу с континента, Эрнесту Кассиреру, отмечая вежливость и хороший английский автора «Философии символических форм». На его лекции по Лейбничу оксфордские философы ходили, хотя когда они задавали сложные вопросы, то Кассирер отвечал, что такие вопросы озадачили бы и самого Лейбница, и шел дальше. В конце концов, как и Адорно, Кассирер уехал в США. Комментируя бедственное положение Адорно в Оксфорде, Нихил Кришнан пишет: «Адорно не принял анализ; ни один марксист того десятилетия не принимал его, предпочитая историю и экономику этому стилю философии» (Krishnan, 2023, 65). Из воспоминаний Айера видно, что в Оксфорде лишь позднее узнали, что у них учился знаменитый неомарксист. Но это их особо не впечатлило (Кузнецов, 2005).

Сам Адорно позднее, уже в 60-е годы, оценивал оксфордскую философию того времени следующим образом:

...интеллектуальный подход, который фактически ввёл Конт, теперь претендует на то, что нашёл образцовую научную формулировку в современной теории логического позитивизма, которая представляет эти вещи с математической точки зрения самым передовым и изощренным образом. И именно здесь, в этом логическом позитивизме, мы обнаруживаем, что одним из критерии осмыслинности пропозиций является то, что они могут быть представлены в терминах повседневного языка, так что эта теория также очень близко подходит к категории легко понятного или легко доступного для понимания.

¹⁸ Видимо, речь идёт о книге (Berlin, 1996).

¹⁹ Благодарю анонимного рецензента за то, что он обратил моё внимание на эту важную деталь.

Здесь мы видим, как такая категория, как «повседневный язык», чреватая бесчисленными социальными предпосылками, невольно предстаёт так, как будто она каким-то образом существует до или за пределами общества, а именно в пространстве логических построений. Однако именно здесь позитивная наука, и в частности социология, имела бы все основания для скептицизма и, несомненно, пожелала бы подвергнуть эту категорию дальнейшему критическому изучению (Adorno, 2022, 46–47).

Тут мы видим, что для Адорно оксфордская философия обыденного языка — это часть позитивизма, и она опирается на функцию абстрактного обыденного языка, слепая к социальным условиям его воспроизведения. Даже работу Витгенштейна Адорно и его коллега и соавтор Макс Хоркхаймер (см. также: O'Neill & Uebel, 2004) воспринимали как часть позитивизма и отвергали его как плоское позитивное мышление, полную противоположность философии (см.: Freyenhagen, 2023, 134; Whymann, 2023)²⁰.

В принципе в похожем духе Герберт Маркузе, другой представитель Франкфуртской школы, высказывался в книге «Одномерный человек» (1964). Он называл аналитическую философию — используя этот термин — одномерной, это «академический садо-мазохизм», которому присуща «фамильярность уличного прохожего». С точки зрения Маркузе, «анализ направляется даже не обыденным языком, но скорее раздутыми в их значении языковыми атомами, бессмысленными обрывками речи, которые звучат как разговор ребёнка» (Маркузе, 1994, 230). Насколько я понимаю, главной претензией представителей Франкфуртской школы к аналитической философии является то, что она некритически относится к действительности, пытается разобраться с тем, что есть, а не хочет изменить мир. А потому аналитическая философия якобы подозрительно относится к разного рода отклонениям от нормы. Цитируя оксфордского философа обыденного языка Дж. Л. Остина, Маркузе замечает, что рассуждения Остина совершенно ясны, полностью точны и верны, но этого не только недостаточно, а это

²⁰ Восприятие Витгенштейна в континентальной философии — это отдельная большая тема, которую я тут не могу развивать подробно. В целом, есть тенденция использовать идеи Витгенштейна (так действуют, на мой взгляд, Жан-Франсуа Лиотар, Карл-Отто Апель и Юрген Хабермас), а есть те, для кого, как и для Адорно, Витгенштейн является антифилософом (Жиль Делёз, Ален Бадью). Есть также множество интересных и не очень попыток прочертить какие-то связи Витгенштейна с Гуссерлем, Хайдеггером и Деррида, но я не буду их обсуждать в этой работе.

разрушительно для философии (Маркузе, 1994, 232)²¹. Анализу Остина Маркузе противопоставляет революционное рассуждение Ленина про диалектику стакана. Методы аналитической философии, с точки зрения Маркузе, исключают политический анализ: «...самая заумная метафизика не демонстрировала таких искусственных хлопот с жаргоном, вроде тех, которые возникли в связи с проблемами редукции, перевода, описания, означивания, имён собственных и т. д.», — констатирует пророк новых левых (Маркузе, 1994, 246). «Аналитическая философия часто создаёт атмосферу обвинения и комиссии по расследованию. Интеллигенты вызываются на ковер. Что вы имеете в виду, когда говорите...?» (Маркузе, 1994, 252)²².

Я должен признать, что текст Маркузе обнаруживает достаточно хорошее знакомство с оксфордской философией середины XX века (а

²¹ Адорно тоже не был большим поклонником ясности: «Концепция ясности взята из отдельных дисциплин, в которых она сохранилась как догма, и заново применена к философии, которая давно подвергла её критическому осмысливанию и поэтому не должна беспрекословно ей следовать» (Adorno, 1993, 95–96). В принципе, знаменитая неясность или неопределённость языка континентальной философии — это порой действительно результат совершенно сознательного выбора, который тут обосновывает Адорно. Иногда континентальные авторы даже высказывают мнение, что главное в философии — это метафоры (см., например: *Фёдор Гиренок, континентальный философ*: «Я полагаю, что философия — это вообще метафоры одни. Любой философ — это одна-две метафоры. И больше ничего нет. ... Философия — это метафоры по сути своей. И никакой какой-то точной философии не существует»; *Вадим Васильев, аналитический философ*: «Только такая философия и есть! Точная философия, никакой другой быть не может!» (Васильев & Гиренок, 2007), или что нельзя упрекать кого-то за использование метафор («Когда писатель порицает употребление метафор в философии, он этим только обнаруживает, что не знает ни что такое философия, ни что такое метафора. Ни одному философу не пришло бы в голову осудить метафору. Метафора — необходимое орудие мышления, форма научной мысли» (Ортега-и-Гассет, 1990, 68). Полагаю, большинство аналитических философов тоже ничего не имеют против метафор, если они используются для украшения речи или в дидактических целях. Думаю, большая часть аналитиков будет согласна, что метафоры можно «расшифровать», возможно прямо сказать то, что мы ради стиля или риторики выражали с помощью метафор.

²² В принципе, при желании можно считать, что резкость слов Маркузе объясняется в том числе и внешними причинами, а именно маккартизмом. Дело в том, что с конца 40-х годов по 60-е в Америке очень сложно было быть политическим философом левых взглядов, а аналитическая философия активно развивалась. Иногда даже предполагают, что маккартизм, убрав со сцены философов-марксистов, сформировал аналитическую философию как таковую (Schuringa, 2023). Чтобы оценить правомерность этой гипотезы, нужно понимать, насколько популярен был марксизм в американской философии до маккартизма, заняли ли аналитические философы места уволенных марксистов и насколько это было массовое явление. Такими данными я не располагаю, хотя в целом гипотеза кажется мне интересной. Однако есть примеры, которые заставляют меня в ней сомневаться. Во-первых, жертвой маккартизма были и аналитические философы, например, Карнап. Во-вторых, аналитические философы довольно активно участвовали в защите Анджелы Дэвис. Но я не буду развивать эту тему тут.

также с поздней философией Витгенштейна) и в целом подмечает немало характерных черт, которые присущи манерам аналитических философов, насколько они мне известны (в том числе и из самонаблюдения). С другой стороны, обвинение в том, что аналитические философы «всё оставляют как есть», что они в своей мысли политически нейтральны или консервативны, может быть справедливо для некоторых аспектов философии Витгенштейна или Остина, но не может быть применено к более радикально настроенным аналитическим философам. К таким «радикалам» можно отнести, например, из наших современников Питера Сингера, Дерека Парфита или Дерка Перебуума. Не был политически пассивным и Рассел. Эти философы имеют вкус к влиянию на общественные мнения и настроения. Но при этом их исследования относятся к теоретической философии. Разумеется, сегодня существует и аналитический марксизм, и аналитический анархизм. (Но почему-то пока нет аналитического фашизма.)

А если кого-то интересует только чистая метафизика? Например, только вопрос о бытии Бога, проблема сознания или тождества личности во времени. Я не вижу, зачем при подобных предметах исследования кому-то нужно было бы обращаться к критической рефлексии в марксистском или психоаналитическом стиле. На мой взгляд, истинность теизма или атеизма, дуализма, материализма, идеализма или панпсихизма, компатибилизма или его отрицания и т. п. не зависит от устройства нашего общества. Хотя, конечно, то, что мы думаем про эти вопросы, от общества в определённой мере и сложным образом зависит. Но факт этой зависимости не влияет на истинность сам по себе.

На примере взаимодействия франкфуртской школы и аналитических философов можно увидеть продолжение конфликта Хайдеггера и позитивистов. Тут политический ландшафт совсем иной, но суть взаимных претензий, кажется, имеет преемственность: отношение к современной логике, отношение к ясности, вопрос о том, что актуально в философии, можно ли опираться на здравый смысл и обыденное употребление языка, или мы должны обращать на эти вещи логику эпистемологического подозрения.

К этому эпизоду нужно добавить ещё два подсюжета, чтобы разрыв не представлялся излишне драматическим. Во-первых, в архиве Адорно хранятся три письма, которые добавляют некоторые новые штрихи к нашей теме. Первое из них написано Райллом Адорно в 1938 году, когда Адорно уже уехал в США. Райл пишет, что рад слышать, что Адорно удалось устроиться на работу в Америке. Он выражает надежду, что эта новость не значит, что он никогда Адорно более не увидит, и не означает, что он более не получит от Адорно вестей. Это ясно

показывает, что некоторая личная связь у этих двух философов всё же была, и там было что-то, кроме взаимного отторжения или презрения. Два других письма относятся к 1968 году, когда Адорно уже вернулся в Европу. В первом письме Райл сообщает, что давно он не пил немецкого вина²³ и не игнорировал музенирования Адорно²⁴. И он намерен скоро увидеть своего коллегу. Адорно отвечает, что ему очень приятно получить весть от Райла после столь долгого перерыва, и он с нетерпением ждёт визита британского коллеги во Франкфурт. Он также сообщает, что ко времени визита должна выйти некая книга²⁵ о противоречиях между диалектикой и позитивизмом в немецкой социологии. Адорно выражает надежду, что Райл сможет познакомиться с аргументами и контраргументами, представленными в этой книге, и заключает, что в мире мало людей, с которыми ему хотелось обсудить этот вопрос так же сильно, как с Райлом²⁶.

Во-вторых, иронично, что следующее поколение Франкфуртской школы, прежде всего Юрген Хабермас, уже будет пытаться интегрировать континентальную социальную философию и элементы аналитической философии обыденного языка (Соболева, 2002; Юнусов, 2020).

Эпизод VI. Айер и Батай. 1951

Теперь переместимся в Париж января 1951 года. Тут мы сможем застать столкновение между французским философом Жоржем Батаем и английским позитивистом, аналитическим философом Альфредом Айером. Если посмотреть на наиболее известные тексты Айера, то можно подумать, что нет ничего более далёкого от континентальной философии. Это простая и ясная английская проза, полная прямолинейных, порой даже слишком прямолинейных, рассуждений. Но при этом Айер был связан с Францией едва ли не больше, чем все другие британские философы его поколения. Он с критическим интересом относился к экзистенциализму Сартра и вообще к влиянию

²³ Возможно, это как-то связано с тем, что отец Адорно был крупным виноторговцем.

²⁴ Я не уверен, что знаю, как это следует понимать: это издёвка? локальная шутка? и то, и другое?

²⁵ Возможно, Адорно пишет о книге «Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie» (1969). Адорно также обсуждает позитивизм в социологии в рамках цикла лекций «Введение в социологию» (1968).

²⁶ Akademie der Künste, Berlin, Heinrich-Mann-Archiv, no. 420, Br 1275. Я благодарю Архив Адорно за возможность изучить эти письма. Увы, современные биографии Райла не дают нам информации о его связи с Адорно. См., например, (Vrijen, 2007).

немецкой феноменологии и немецкого же экзистенциализма (в широком смысле слова) на французскую мысль. При этом Айер уважал работы Анри Планкаре по философии науки, работы Жана Нико и даже считал важными ранние работы Анри Бергсона о сознании и его же поздние работы по этике (но не его теорию времени). При этом Айер заметил для себя, что эти люди не получали признания в современной ему французской философской академии. После войны, считал Айер, во Франции победила философия, которая ориентировалась на немецкие образцы. При этом внимание к немецкой философской культуре французы сочетали с крайней политизированностью, что было непривычно для философов с британских островов. Это Айер считает причиной того, что англичане не интересуются французской философией после Декарта. При этом сам Айер этой закрытости не разделял и приезжал во Францию читать лекции (Ayer, 1985, 23–27). И в ходе одного из визитов на лекцию к Айеру пришел Батай.

Жорж Батай был исключительно примечательным персонажем тогдашней французской философской, социологической и литературной сцены: исследователь насилия, мистик без Бога, человек, который собирался перевернуть основы экономической науки, автор эротической литературы, который намеревался победить немецкий фашизм, спланировав человеческое жертвоприношение²⁷. Андре Бретон во «Втором манифесте сюрреализма» представил его как человека, который отказывается рассматривать «что-либо ещё, кроме самых гнусных, самых отвратительных и самых испорченных вещей» (цит. по Декс, 2010, 283). Отчасти это правда. Но Батай при этом исследовал и разрабатывал довольно любопытную версию материалистической философии, находясь под влиянием одновременно Гегеля, Ницше и Льва Шестова. Разрабатывал он и социологические идеи Дюркгейма и полевых антропологов. Иными словами, это был исследователь со славой порнографа.

И вот такой человек оказался 11 января 1951 года на лекции Айера «Идея истины и современная логика». Там же был и знаменитый французский феноменолог Морис Мерло-Понти, с которым Айер дружил (Ayer, 1985, 23–24). Правда, они сознательно ограничили свою дружбу предметами, которые не касались философии — слишком непродуктивными были их попытки обсуждать теоретические проблемы (Ayer, 1977, 285). Впрочем, Айер поспособствовал тому, что «Феноменология восприятия» Мерло-Понти появилась на английском (Ayer, 1985, 189). На лекции также был другой друг Айера — Жан Валь (подробнее о нём см.: Кузнецов, 1982; Курилович, 2019), историк

²⁷ Составить себе представление об этом выдающемся авторе можно из этих работ: (Фокин, 2002; Тимофеева, 2009; Вайзер, 2009; Зенкин, 2014; Зыгмонт, 2018).

философии, один из знатоков в том числе и ранней аналитической философии и один из тех немногих, кто мог в то время во Франции компетентно рассказывать что-то про идеи Мура и Рассела (Wahl, 1920, 214–225)²⁸.

Во второй части своих воспоминаний Айер описывает лекцию об истине, которую устроил Валь после войны в Философском колледже. Айер не приводит точной даты, но, возможно, речь идёт именно об интересующем нас тут событии. Айер пишет:

Моя ортодоксальная трактовка проблемы, облекающая корреспондентскую теорию в семантические одежды, ставшие модными по крайней мере среди аналитических философов благодаря Альфреду Тарскому, заинтересовала аудиторию не столько как источник просвещения, сколько как театральное зрелище. Одна английская подруга, оказавшаяся в аудитории, сказала мне потом, что её соседи оценили это в основном как выдающееся проявление английского юмора (Ayer, 1985, 29).

После этой лекции Айер, Батай, Мерло-Понти и физик Жорж Амброзино²⁹ оказались в баре и проспорили там до трёх утра³⁰. Судя по всему, это была не первая встреча Батая и Айера. Они, видимо, встречались ещё в 40-е годы. Айер в то время пытался убедить Батая в

²⁸ Для Валя Мур и Рассел — это, прежде всего, реалисты и критики идеализма, выступающие в союзе с американскими реалистами и прагматистами. Судя по всему, интерес Жиля Делёза к Расселу и Уильяму Джеймсу возник в связи с этой книгой Валя. Позднее Валь присутствовал на семинаре Мура в Колумбийском университете. Вот как он описывает своё впечатление: «Я хотел бы вспомнить семинар Мура, который я посещал в Колумбийском университете, где в течение двух часов мы обсуждали то, что могли бы обсудить сейчас [т. е. на семинаре в Руайоне, см. ниже эпизод VIII]: является ли высказывание "Истинно, что на этом столе стоят две пепельницы" тем же самым, что и "На этом столе стоят две пепельницы". Дискуссия длилась два часа. Мур был настоящим Сократом, и мы так и не пришли к выводу. Я думаю, он считал, что "Истинно, что..." излишне, и что достаточно сказать: на столе две пепельницы (il y a) ... В этом и был весь смысл дискуссии» (La philosophie analytique, 1962, 35). Насколько я понимаю, Валь мог посещать семинары Мура в Нью-Йорке во время своего пребывания там в начале Второй мировой войны. На этих семинарах присутствовал и молодой Мортон Уайт, который ощущал их как глоток свежего воздуха и блистательный свет (Morton, 1999, 52–59).

²⁹ Зыгмонт называет его специалистом по ядерной физике и соратником Батая по общественным делам (Зыгмонт, 2018, 57), см. также об участии Амброзино в разных объединениях с Батаем (Фокин, 2002, 176, 199). Согласно самому Батая, Амброзино был научным сотрудником Лаборатории рентгеновских лучей; он благодарит его за совместную работу над «Проклятой частью» (Батай, 2006, 113).

³⁰ Саймон Джеймс недавно опубликовал фантазию о том, что нужно добавить к этой группе философа-мадхьямика (James, 2019).

следующем тезисе: время — это не только человеческое изобретение. Но тогда он не достиг никакого успеха (Ayer, 1977, 288). В 1951 году в баре после лекции Айер и французы говорили на очень похожую тему. На следующий день лекцию читал уже Батай. Она называлась «Последствия незнания». Её текст опубликован в «Собрании сочинений» философа (Bataille, 1976)³¹. Я должен признаться, что этот документ довольно сложен для понимания³². Но попробую всё же выделить из текста то, что можно, но, как отмечает сам Валь в своей первой реплике после дискуссии о лекции, «обсуждение [этих идей] затруднительно» (Bataille, 1976, 197).

Из текста мы узнаем, что ночью в баре философы обсуждали тезис о том, что Солнце существовало до появления людей. Этот тезис предложил Айер. Батай говорит, что обсуждение вызвало некоторый скандал, показавший, что между французскими философами и английскими философами существует своего рода пропасть (*abîme*), которой нет между французскими философами и немецкими философами (Bataille, 1976, 191). В чём же состояли позиции сторон?

Айер не видел никаких оснований сомневаться в этом тезисе. Мы не знаем точно, какой довод он приводил, но очень вероятно, что это были какие-то естественно-научные соображения: у нас есть проверяемые геологические, астрономические и другие данные, позволяющие нам оценить это утверждение как скорее всего истинное. А может быть, здесь было некоторое влияние Мура и его философии здравого смысла, потому что Мур утверждал, что подобного рода высказывания являются частью здравого смысла (Moore, 1925; Мур, 1998).

Французы не соглашались с этим тезисом. Амброзино говорил, что солнца не существовало до появления мира³³ (*le monde*). Для Батая суждение Айера указывало на совершенную бессмыслицу (*le parfait non-sens*) (Bataille, 1976, 190)³⁴. Вот как он это обосновывает (или

³¹ Я благодарю Михаила Гарнцева, Анну Стрельчук и Никиту Архипова за помощь в исследовании этого текста Батая. От Анны Стрельчук я узнал, что недавно это сочинение обсуждал в своих учебных курсах в Сорбонне Квентин Мейясу в рамках разбора связи между реализмом и феноменологией, которая интересует Мейясу в связи с критикой корреляционизма. Я также благодарю Семёна Ларина и Алексея Зыгмента за комментарии к рукописи этого раздела.

³² Через два года в том же собрании Батай прочитает доклад «Незнание, смех и слезы». Это название очень точно описывает внутреннее состояние некоторых читателей Батая во время знакомства с его идеями.

³³ Что это в точности означает, я не знаю. Можно строить предположения, но изучение мировоззрения Амброзино не входит непосредственно в сферу моих научных интересов.

³⁴ Чисто грамматически можно прочитать так, что Батай оценивает как бессмыслиц не слова Айера, а слова Амброзино. Но не думаю, что в этом есть смысл, учитывая то, что говорится дальше.

поясняет?): «Здравый смысл³⁵ должен иметь полный смысл в том смысле, что любое высказывание в принципе подразумевает наличие субъекта и объекта. В высказываниях: было Солнце, а людей нет, есть субъект, но нет объекта (*il y avait le soleil et il n'y a pas d'hommes, il y a un sujet et pas d'objet*)», поэтому³⁶ «невозможно представить существование Солнца без людей» (Bataille, 1976, 191). К обсуждению этой таинственной фразы я ещё вернусь³⁷.

Позицию Мерло-Понти Батай не формулирует чётко, но из контекста можно предположить, что он тоже с Айером не согласился. Андреас Врахимис предполагает, что мы можем более-менее надёжно реконструировать, почему Мерло-Понти не согласился, если не согласился, с тезисом Айера (Vrahimis, 2013, 99–100). В уже упомянутой «Феноменологии восприятия» мы находим рассуждения на похожие темы (Мерло-Понти, 1999, 546)³⁸. Их можно понять в том смысле, что сами научные процедуры, которыми мы могли бы верифицировать это утверждение Айера про Солнце, возникают в рамках определённой культуры, опосредованы нашим обыденным отношением к миру, и в этом смысле ничего не могло существовать до бытия человека. Иными словами, если в каком-то смысле Солнце существует благодаря нам, то утверждение, что оно существовало до нас, будет в этом смысле просто ложным³⁹.

Но для Батая, насколько я понимаю его философские симпатии и антипатии, такой ход рассуждений закрыт, потому что он описывает феноменологию как практически туниковой ветвь рассуждений:

³⁵ «*Un sens commun*». Врахимис переводит как «common meaning», но кажется, что речь о другом (Vrahimis, 2013, 104).

³⁶ Не могу поручиться, что первое суждение тут у Батая действительно обосновывает второе, однако этот вариант прочтения после многих раздумий кажется мне по меньшей мере допустимым.

³⁷ Образ (и иногда даже что-то вроде понятия) Солнца является важным для творчества Батая, и обсуждается в таких произведениях как «Солнечный анус», «Гнилое солнце», «Проклятая часть» и других. Алексей Зыгмонт пишет, что «[н]авязчивые фантазии на тему того, что с солнцем что-то не так, преследовали Батая с раннего детства» (Зыгмонт, 2018, 30). Батая привлекала в Солнце его двойственность: оно даёт энергию жизни, но само является для нас смертельно опасным. Эта двойственность аналогична двойственности насилия, жертвоприношения и, в итоге, сакрального: они парадоксальным образом сочетают в себе жизнь и смерть, благо и зло. Возможно, реакция Батая частично связана с особенностью примера Айера, а вовсе не с его содержанием. Если бы он привёл не Солнце, а, скажем, Суалокин, то вечер 11 января 1951 года несколько философов могли провести и иначе. См. также (Зенкин, 2014, 336).

³⁸ Оригинал вышел в 1945 году. Сам Айер знал релевантные пассажи и цитировал их в своём позднем тексте о Мерло-Понти (Ayer, 1984, 226).

³⁹ Точки зрения Мерло-Понти защищает Тед Тоадвайн (Toadvine, 2014).

С некоторых пор немецкая философия — единственная живая форма философии — стала стремиться к тому, чтобы сделать познание последней ступенью внутреннего опыта. Но феноменология оценивает познание как цель, которая достигается опытом. Подобное сочетание хромает: на долю опыта в нём приходится и слишком много, и слишком мало. Те, кто идёт на это, должны понимать, что возможность опыта неизмеримо превосходит определённое ему применение. Философию явно спасает то, что опытам феноменологов недостает остроты. Она не переживает игры опыта, когда тот достигнет края возможного (Батай, 1997, 25)⁴⁰.

Иными словами, опыт для феноменологов сводится к познавательной активности, а Батай считает это недостаточно радикальным, и поэтому феноменология для его целей не годится.

Впрочем, восприятие феноменологии в батаевских кругах тех лет было во многом связано с весьма оригинальным толкованием Гегеля Александром Кожевым, который был склонен сближать спекулятивную философию Гегеля и феноменологию Гуссерля (Кожев, 2013). А Гегель был для Батая важным автором. Поэтому исключать определённое влияние Гуссерля на слова Батая против Айера я не буду. В этом случае можно считать, что для Батая Солнце является субъектом, действующим на человечество, а человечество — объектом действия Солнца, и они связаны взаимным жертвоприношением: Солнце даёт людям свет и тепло, а люди, во всяком случае, некоторые, отдают ему кровавые жертвы⁴¹. В этом прочтении Батай говорит, что существует необходимая связь между Солнцем и людьми, и одно не может быть без другого. В таком случае, говоря о бессмысленности, он мог иметь в виду просто ложь. И в таком случае его позиция совпадает с позицией Мерло-Понти, хотя последний вряд ли ссылался на жертвы.

Итак, Мерло-Понти считал или мог бы считать утверждение Айера скорее ложным на указанных выше основаниях. Но Батай идёт

⁴⁰ Оригинал вышел в 1954, т. е. несколько после спора с Айером.

⁴¹ Это толкование предложил Данила Волков. Мне кажется, что оно находится в напряжении с тем, что Батай вроде бы прямо говорит, что дело тут не в Солнце, а в любом объекте вообще. А не со всяkim объектом нас связывают жертвы. Но если всё же развивать тему уникальности именно Солнца, то для Батая могло быть важно, что этот объект часто рассматривается как сакральный, а о любом сакральном объекте ничего ясного сказать нельзя, можно только кричать в немом экстазе. Но я не вижу, как отсюда следует, что высказывание Айера про Солнце является бессмысленным и тем более почему в нём нет объекта, но есть субъект — в случае мистического опыта разве не должен отсутствовать как субъект, так и объект?

несколько дальше и объявляет его примером бессмыслицы рациональных высказываний. Как же это можно обосновывать? Для того чтобы лучше понять точку зрения Батая, нужно вернуться к его замечанию про субъект и объект.

Батай говорит, что в каждом суждении должен быть субъект и объект. А в суждении «было солнце, но нет людей» есть субъект, но нет объекта. На первый взгляд может показаться, что заявление Батая просто абсурдно. Перед нами *сложное высказывание* (потому что там *два* разных высказывания, которые соединены союзом), а субъект-предикатная структура бывает только у некоторых *простых*. Таким образом, при логико-грамматическом прочтении этого тезиса ничего осмыслиенного не получается. Но, возможно, речь идёт о субъекте и объекте не в грамматическом, а эпистемологическом смысле. В таком случае надо прочитывать это как высказывание о познающем субъекте и познаваемом объекте. Эта гипотеза не сразу добавляет ясности. Кажется, что рассматриваемое нами высказывание описывает ситуацию, когда есть объект, т. е. Солнце, но нет субъекта, т. е. человека или людей. Батай же почему-то говорит, что нет тут именно объекта. Как это понять?

Из текста лекции видно, что Батай осознает, что его позиция не является самопонятной, и пытается объясниться. В принципе, дело тут не только в Солнце как таковом. Высказывание Айера не является чем-то особенным⁴². Думаю, с этим Айер был полностью согласен. В принципе, разъясняет нам Батай, о любом объекте я могу говорить, если он находится передо мною; когда же объект передо мною, то «он входит в меня» («*objet entre en moi*») постольку, поскольку я делаю себя зависимым от него⁴³. Что же нам это говорит? Возможно, мы должны

⁴² Возможно, поэтому тут дело нельзя было исправить, заменив Солнце на Суалокин.

⁴³ «Если для более ранней (условно, до-гегелевской) философии взгляд означает познание объекта, отличного от субъекта, то для Батая взглянуть на солнце — значит стать солнцем, а смотреть на него — быть им (Зыгмонт, 2018, 59–60). У меня есть сомнения в том, что для Гегеля (и других философов после него), смотрение на Солнце делает меня им. Но если принять такую точку зрения на восприятие, то действительно, можно вместе с Батаем предположить, что, смотря на Солнце, человек сам становится Солнцем. И если мы уже так далеко зашли, то можно задаться вопросом: «будучи солнцем, можно ли ещё говорить?» (Зыгмонт, 2018, 73). Ответить на этот вопрос можно разве что в крике (Зыгмонт, 2018, 224). См. также (Фокин, 2002, 56), а также интереснейшие рассуждения о теменном глазе человека, который соответствует анальной концепции солнца (Фокин, 2002, 63). Возможно, восприятие Солнца тут в квазиплатоновском духе выступает метафорой познания, но мне всё равно не кажется верным, что до Гегеля предполагалось, что мы можем познавать только отличные от себя объекты, а тезис о том, что познать истину означало бы стать истиной, что невозможно, а потому нужно кричать, удачным.

предположить следующее: когда я говорю, что было Солнце без людей, субъект есть, так как есть я, говорящий это высказывание, а объекта нет, потому что это Солнце никак в меня не входит, потому что в описываемой ситуации просто нет людей. При буквальном понимании этого рассуждения это означало бы, что мы можем говорить о чём-то осмысленно только в том случае, если предмет прямо нам дан. Например, сыр, лежащий в моём холодильнике сейчас, «в меня не входит», потому что я сижу в зале за компьютером; поэтому моё суждение «сыр в холодильнике, а я нет» бессмысленно. Это настолько неправдоподобно, что вряд ли стоит считать это толкование разумным⁴⁴.

Но также мы можем понять слова Батая и в духе Гегеля, истолкованного через труды Кожева (Фокин, 2002, 19; Тимофеева, 2009, 15). Жак Деррида даже называл философию Батая «невоздержанным гегельянством» (Деррида, 1994). Следуя толкованию гегельянства, которое дал Кожев, Батай, по-видимому, мог считать, что время должно появиться после появления человека. Почему? Потому что природа как таковая до появления людей знает лишь покой. Суть таких существ, как мы — это отрицание, в том числе этого покоя, которое и запускает мировой процесс: другие животные, кроме людей, просто не могут быть не согласны с положением дел, и, самое главное, они не изготавливают орудий, т. е. того, что не является собственной целью. Это учение на свой лад Батай выражает в очень запоминающейся ёмкой фразе из «Теории религии»: «Всякий зверь пребывает в мире, как вода в воде» (Батай, 2006, 56). Эту мысль можно понимать так: до появления человека не существует никаких различий, и поэтому мир просто не может быть

Думаю, Батаю было бы приятно узнать, что принцип «ex contradictione quodlibet» (который, на мой взгляд, и управляет всеми этими рассуждениями) называется несколько трансгрессивным словом «взрывоопасность».

⁴⁴ На мой взгляд, Врахимис несколько запутался в рассуждениях Батая, что, впрочем, совершенно неудивительно. Батай говорит, что «пока мы остаёмся в рамках дискурсивных соображений, мы можем бесконечно говорить, что до человека не могло быть Солнца; однако мы также можем чувствовать себя неловко из-за этого» (Bataille, 1976). Врахимис думает, что в этом месте грамматическое рассмотрение меняется на рассмотрение с точки зрения незнания, и теперь проблема с субъект-объектной формой становится проблемой с неловкостью. Однако тут меняется и предмет рассмотрения, а не только точка зрения Батая. Говоря про субъект и объект, он говорит про суждение «было солнце, но было людей». Говоря про неловкость, он говорит про суждение «до человека не было солнца». В этом втором суждении солнце не является, как считает Врахимис, «бессубъектным объектом», потому что оно как раз эквивалентно суждению «всегда, когда было солнце, был и человек», т. е. Солнце как объект всегда связано с субъектом, т. е. человеком (Vrahimis, 2013, 106). А неловким Батаю тут кажется то, что фраза «до человека не было солнца» связана с необходимостью говорить о молчании.

разделен на Солнце и то, что Солнцем не является. И поэтому бессмыс-ленно говорить о Солнце до появления человека⁴⁵.

Если Батай действительно думал нечто подобное, то, при всём уважении к Батаю и людям, которым он нравится, я могу описать эту позицию только как субъективный идеализм⁴⁶. Тут я, быть может, следую фразеологии советской критики буржуазной философии, но я не могу найти иных выражений, которые казались бы мне правильными. Логический позитивизм тоже имеет идеалистическую тенденцию, полагая, что *неверифицируемые* фактуальные высказывания буквально не имеют смысла, даже если они утверждают то, как обстоят дела на самом деле⁴⁷. Из рассуждений же Батая следует, что смысла нет и у таких *верифицируемых* высказываний, если они говорят о чём-то за пределами человеческого обитания. Это довольно радикальная точка зрения⁴⁸.

Но Батай идёт дальше. Он пишет, что вообще его претензии к Айеру связаны даже не с этими рассуждениями про объект. А с тем, что незнание появляется, когда мы думаем над любым высказыванием, в том числе над высказыванием Айера. Почему нельзя сказать, что мы реально знаем что-то? Потому что если бы у нас было абсолютное знание, то мы перестали бы чего-то желать, в чём-то нуждаться. А раз у нас к чему-то сохранился интерес, то такого знания у нас нет. Но из нашего незнания мы даже не можем задать правильный вопрос. Вопрос Хайдеггера «почему есть нечто, а не ничто» Батаю кажется недостаточным⁴⁹. Сам он спрашивает: а почему есть то, что я знаю? В каком смысле это нужно понимать? Этого текст нам не говорит. Но это и неважно: Батай утверждает, что фундаментальный вопрос был задан только тогда, когда никакие формулы невозможны, когда абсурдность мира слышна в тишине. Только молчание может выразить то, что вы хотите сказать, сообщает нам месье Батай.

В этой точке рассуждения Батая, на мой взгляд, покидают субъективный идеализм, потому что его суждения в принципе становятся почти не интеллигibleными⁵⁰. Он говорит о том, что ищет непознаваемое внутри себя, что он существует в мире, который ему непонятен. И

⁴⁵ Этот образ философии Батая может сложиться после ознакомления с «Проклятой частью».

⁴⁶ Это, конечно, совместимо с тем, что принято описывать позицию Батая как материалистическую.

⁴⁷ См. обсуждение т. н. случаев Мура (Логинов, 2018; Логинов и др., 2019, Логинов, 2021).

⁴⁸ Врахимис считает, что тут Батай пытается подражать верификационизму Айера или пародировать его, но я не вижу оснований для этой точки зрения (Vrahimis, 2013, 105).

⁴⁹ Это, разумеется, вопрос Лейбница, который задаёт и Хайдеггер. Впрочем, это неважно.

⁵⁰ Во всяком случае для меня: поверьте, я сделал всё, что мог.

это приводит его в отчаяние. Это отчаяние Батай через серию неясных мне аналогий сравнивает со смертью. В его речи появляется человек, который не знает, что находится в запертом сундуке, который он не может открыть. Тот, кто думает, что что-то знает, — это дети. Важность не-знания иллюстрируется также эротическим примером: если мужчина будет пытаться составить о некоторой понравившейся ему женщине точное психологическое знание, это отдалит его от неё, а не приблизит. Вместо этого Батай рекомендует «познавать её через отношение к смерти», потому что любовное желание отрицает смертность любимой и понимает её как нечто священное⁵¹ (*sacré*). Упоминает Батай и свою любимую тему — жертвоприношение, которое совершается с неутилитарными целями, а потому разрушает наши обыденные представления, то, что мы считаем своим знанием. Но молчание всё ещё важно: «...единственным способом выразить себя было бы промолчать», «я предстаю перед вами как болтун, приводящий все основания, по которым я должен был бы молчать», что приводит Батая к неловкости говорить о необходимости молчания, и «это противоположность тому, что вызывает беспокойство в первой пропозиции, в предложении, которое послужило поводом для дискуссии с Айером» (Bataille, 1976, 194–195).

Возможно, с этой точки зрения суть бездны, которую увидел Батай между французско-немецкой философией и английской, состояла в том, что Айер просто говорит некоторые тривиальные вещи, а Батая интересует то, что не может быть выражено в языке прямо. Сравнивая это с тем, что мы уже знаем из прошлых эпизодов, можно предположить, что аналитико-континентальный раскол состоит в том, что аналитики в целом имеют тенденцию полагать, что о том, о чём нельзя говорить ясно, философу говорить не следует, а континентальные мыслители полагают, что о ясном не стоит и говорить, а исследовать стоит нетривиальные темы⁵². Это, конечно, излишне резкое обобщение. Но, возможно, причина такой реакции Батая на Айера касалась не истинности каких-то высказываний, а просто Батаю хотелось говорить про пограничные состояния, а пришлось слушать про семантику, и ему показалось странным, что кому-то это может быть интересным. «Оставив Айера, Мерло-Понти и Амброзино, я в конце концов испытал чувство сожаления» (Bataille, 1976, 191).

⁵¹ Правда, с другой стороны, «сексуальное обладание [для Батая] приобретает характер осквернения, поругания священного» (Тимофеева, 2009, 53), «характеризуя объект желания, Батай подчёркивает, что он должен восприниматься как вещь» (Тимофеева, 2009, 57).

⁵² У нас на факультете я встречал такую мысль от профессоров Егора Валерьевича Фалёва и Фёдора Ивановича Гиренка (независимо друг от друга), которых можно считать континентальными философами.

Хорошая новость состоит в том, что Батай сообщает, что к трём часам ночи они всё же нашли общий язык («*je crois que la transaction s'est trouvée là*» (Bataille, 1976, 190)). Правда, что конкретно это значит, мы вряд ли когда-то узнаем.

Эпизод VII. Конгресс 1953

В этом эпизоде мы снова обратимся к стороннему наблюдателю, который заметил разрыв и почти подобрал те слова, которые нам сегодня привычны для его описания. Это Макс Ризер (Max Rieser), юрист, философ и религиовед, которому случилось побывать на 11 Международном философском конгрессе 1953 года в Брюсселе, прочитать там доклад «Методологическое исследование эпистемологических предпосылок идеализма» (Rieser, 1953)⁵³ и написать отчёт о том, что он там увидел. В нём, в частности, он сообщает:

...серьёзным был глубокий раскол между англо-американской философией, с одной стороны, и континентальной философией — с другой. В интеллектуальном, если не в социальном плане этот раскол казался ничуть не меньшим, чем между диаматчиками и остальными. На самом деле оказывается, что современная философия разделена на три группы, очень слабо связанные между собой, и ни одна из них не ведёт дискуссии с другими двумя. Континенталы философствуют сами по себе, не имея никакого отношения к англо-американской группе и не проявляя к ней интереса, и наоборот; две группы движутся параллельно, но никогда не пересекаются. История философии может привести лишь несколько примеров такого раскола с тех пор, как философия стала международным делом на Западе. Между этими двумя группами нет реальной дискуссии, и на Конгрессе её не было. ... Каковы были различия и разногласия между теми, кто занимался им в прошлом, философский поиск всегда был о познании: это было рациональное мышление о вещах или о мыслях. Но в настоящее время континентальная

⁵³ Как можно понять из тезисов, его рассуждения в чём-то похожи на мурковское опровержение идеализма. Ризер говорит, что в тезисе Беркли «у нас есть знание наших ощущений» путаются ощущение и знание: у нас нет знания идей, только знание внешних вещей посредством ощущений. То же самое можно сказать про тезис «для идеи существовать значит быть воспринимаемой». На самом деле бытие идеи состоит в восприятии чего-то ещё. Впрочем, на Мура он не ссылается.

философия, несмотря на всю свою глубокомысленность и искусственную словесную структуру, по сути своей является эмоциональной философией настроения, проявлением установки, совершенно чуждой более трезвым мыслителям атлантической сферы. ... И не следует забывать, что утверждения «экзистенциальной философии» — это не пропозиции. Отнюдь не имея столь низкого статуса, они являются «решениями». ... Это философия настроений, но ни британцы, ни американцы не разделяют этого настроения. Как они могут это понять? Нахождение общего языка для обсуждения на этом уровне между Англией и Америкой, с одной стороны, и континентом — с другой, окажется чрезвычайно трудным (Rieser, 1954, 100–104).

Кто такие «англо-американцы» (аналитики⁵⁴), континенталы и диаматчики в контексте этого эпизода?

Легче всего решить вопрос в отношении последних. Сторонники диамата, как отмечает сам Ризер, отсутствовали, и уже поэтому Конгресс не был представителен по отношению к мировой философии⁵⁵. У этого отсутствия есть объяснение: советские философы предприняли некоторые аппаратные усилия, чтобы там не оказаться, хотя их туда приглашали. Академик Г. Ф. Александров составил служебную записку о том, что на таких конгрессах собираются враги СССР и материализма, в том числе такой поджигатель войны как Берtrand Рассел. Рассела на том Конгрессе, правда, не было. Сергей Николаевич Корсаков предполагает, что Александров сделал это, потому что идеологический климат последних месяцев жизни Сталина делал небезопасным сотрудничество с зарубежными философами (Корсаков, 2009).

Кто же был на Конгрессе? Были люди в той или иной степени связанные с логикой и тем, что мы теперь знаем как аналитическую философию: Айер, Ян Лукасевич, Альфред Юинг, Бела Юхос, У. В. О. Куайн, Карл Поппер, Джон Уиздом, Стивен Тулмин, Георг Хенрик фон Вригт, Лео Апостел, Фредерик Фитч, Джон Хик, Эверт

⁵⁴ Ризер не употребляет этого термина, но вообще на Конгрессе он, видимо, звучал, см., например, (Ofstad, 1953) и доклады других выступающих, таких как Габриэль Нухельманс, Пула Тирупати Раджу, Эвриало Каннабрава и т. п.

⁵⁵ Впрочем, другой источник сообщает, что философы из-за железного занавеса (но не из России) в количестве десяти всё же прислали тезисы, хотя и не явились на конференцию. «Они показались мне менее догматически марксистскими, чем некоторые их коллеги на Западе» (Cerf, 1955, 282). Однако, как я укажу ниже, два русских эмигранта в работе Конгресса всё же участвовали.

Виллем Бет, Роберт Фейс, Артур Пап, Георг Крайзель, Ричард Брейтуэт, Йегошуа Бар-Хиллел, Аренд Гейтинг, Хаим Перельман⁵⁶. Был прагматист Сидней Хук, был издатель философских работ Пол Артур Шилл и Ричард МакКеон. К континентальной философии с некоторой осторожностью можно отнести Жана Валя, Германа Ван Бреду, Людвига Ландгребе, Ханса Йонаса, Мориса Недонселя, Вильгельма Вайшеделя (см. о нём: Коначева, 2019, 134–138), Энцо Пачи, Герберта Шпигельберга, Николая Онуфриевича Лосского, Якоба Таубеса, Аарона Захаоровича Штейнберга⁵⁷, Пьера Адо⁵⁸. Опять же осторожно предположу, что аналитическая сторона была представлена более серьёзно. Ризер также обращает внимание на то, что не было ведущих философов. Вот его список: Рассел, Карнап, Хайдеггер, Ясперс, Маритен⁵⁹.

Он также сообщает, что имел место языковой барьер, но более важным был барьер терминологический:

Континентальные философы, погруженные в терминологию феноменологии и её экзистенциалистского пасынка, используют как само собой разумеющееся множество понятий, которые вызывают недоумение и недоверие у англоязычных философов (Rieser, 1954, 101).

В качестве примера он приводит обсуждавшееся в докладе иезуитского философа Йоханнеса Б. Лоца различие между онтическим и онтологическим, которое некоторые континенталы предлагали против

⁵⁶ Корсаков указывает, что советские философы подготовили для начальства характеристики под руководством Конгресса в том духе, что все они католики-реакционеры-схоласти. И только на Перельмана ничего найти не вышло, как предполагает Корсаков, из-за ошибки переводчика, который «Чайт» прочитал как «Шарль», а не «Хаим». (На самом деле, Перельман регулярно публиковался как «Charles», так что никакой ошибки у переводчика не было.) И хотя в версии философов просто говорилось об отсутствии сведений, на стол к М. А. Суслуову лег документ, где уже было сказано, что к зловредным католикам примкнул «сионист Перельман» (Корсаков, 2009).

⁵⁷ Он рассуждал о влиянии истории как дисциплины на современный исторический опыт и заметил, что, хотя диаматчики любят называть себя сторонниками материалистического понимания истории, «изучающий историю философии, однако, может без труда распознать в учениях Маркса, родоначальника русской школы "диалектического материализма" те наследственные черты, которые пришли от Гегеля...» и ссылается на Сергея Булгакова (Steinberg, 1953).

⁵⁸ См. Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy. Amsterdam, North-Holland Pub. 1953. в 14 томах.

⁵⁹ Список великих отсутствующих другого обозревателя, Серфа: Рассел, Мур, Карнап, Ясперс, Хайдеггер, Сартр, Маритен (Serf, 1955a, 282).

позитивизма как доктрины, признающей только онтическое, и понятие «созерцание»:

...восторженное, но, казалось бы, бесплодное экзистенциальное созерцание собственного пупка и так называемое *Wesensschau*. Процедура имеет сильный оттенок ориентализма, несмотря на своё западное происхождение; кажется, она ближе к индуистскому созерцанию, чем к рациональному анализу. Эти восточные черты современной континентальной философии, по-видимому, ускользнули от всеобщего внимания. Это странный и поразительный факт, и, кстати, Хайдеггер, как известно, отвергает сократовскую и постсократовскую философию как aberration» (Rieser, 1954, 104).

Но несмотря на всё это, текст Ризера заканчивается надеждой на то, что «нынешний раскол (schism) временный» (Rieser, 1954, 104).

Можно допустить, что наш источник сгущает краски, и никакого раскола на Конгрессе заметить было на самом деле нельзя. Да, конечно, часть докладов состояла из символов математической логики, а другая касалась бытия человека в мире. Но само по себе это ещё не говорит о расколе. Может быть, это просто разница в предметах научного интереса. Однако есть и другие признаки разрыва. Так, немецкий философ из Оксфорда Фриц Хайнеманн прислал тезисы с названием «Мета-анализ». В них он говорит, что современная британская философия захвачена анализом: формализмом логических позитивистов Карнапа и Рассела и школой Витгенштейна, философией обыденного языка. Эти люди хотят заменить философию логическим анализом. И это находится в русле современных тенденций в естественных науках, математике и образовании. «Во всех них доминирует аналитический подход. "Анализируй! Анализируй!"» (Heinemann, 1954, 124). Это угрожает, считает Хайнеманн, как самой философии, так и творческому потенциалу человека, уничтожая ценность целого и грозя нашей цивилизации смертью. Противостоят аналитическим философам экзистенциалисты, которые занимаются философией, а не логическим анализом. Но это ошибка, потому что для решения философских проблем анализ всё же нужен. Поэтому мы должны заниматься и анализом, и философией.

Схожее мнение высказывает ещё один обозреватель работы Конгресса — Уолтер Серф. В своём обзоре он пишет, что философы

упускают возможности, которые даёт им международный философский Конгресс: познакомиться с другими традициями:

Это тревожащее отсутствие общения связано не с разницей в языках. Даже если бы существовал только один официальный язык, взаимное невежество и презрение всё равно преобладали бы, экзистенциалисты собирались бы вокруг экзистенциалистов, а эмпирики — вокруг эмпириков (Serf, 1955a, 280).

Он также сетует на то, что качество докладов на Конгрессе было очень низким, и предлагает ввести отбор на уровне национальных философских ассоциаций. Однако сам себе возражает, что тут есть опасность:

Немецкий комитет может отказаться принять любую статью, в которой не упоминается «онтологическое различие»; английский комитет — любую статью, которая не опирается на «обыденное использование языка»; или итальянский комитет — любую статью, в которой не упоминается «*lo spirito*» (Serf, 1955a, 281).

Серф жалуется на то, что многие докладчики подверглись искушению говорить не о проблемах философии, а о самой философии, но отмечает, что в первом томе материалов конгресса, который специально посвящён теориям философии, только одна заявка из англоязычной сферы, и она касается узкой проблемы, рассмотренной техническим образом⁶⁰. Проблема состоит в том, характеризуются ли философские высказывания самореференций. «Так как я ничего не понимаю в предмете, я лучше ничего про это говорить не буду» (Serf, 1955a, 282–283). Это Серф пишет про свои тезисы. Больше всех, по его мнению, искушению поддались итальянцы, среди которых выделяется вклад Паоло Филиаси-Каркано. «Он представляет собой довольно редкий образец континентального философа, знакомого с современными англо-американскими тенденциями» (Serf, 1955a, 283). А вот совсем другой портрет: «Петер фон Харденберг — жалкий (deplorable) молодой немец⁶¹,

⁶⁰ Комментируя том материалов по логике, Серф пишет: «Я был поражён количеством психов и простофиль, которые смогли проникнуть в неприступную фалангу логиков и аналитиков» (Serf, 1955a, 286).

⁶¹ Антипатия Серфа к современной ему немецкой философии видна и в другом его тексте 1955 года «Экзистенциалистский маньеризм и образование», где он описывает свой опыт пребывания в германских университетах. Фактически это публичный донос о

который ... кричит от псевдоромантической боли, потому что ему не говорят, в чём смысл существования человека» (Serf, 1955a, 283). В подобном духе он несколько раз противопоставляет в основном англоязычную⁶² эмпирическую и логическую мысль континентальной, экзистенциалистской и туманной. Там же, где ему нравится французская работа, он хвалит её за то, что картезианский дух выжил в эпоху экзистенциализма. Уже известное нам выступление иезуита Лоца он характеризует так: «интересная философская карикатура как на католицизм, так и на экзистенциализм, всем, кто интересуется состоянием континентальной философии, следует внимательно её прочитать» и ссылается на оценку Ризера (Serf, 1955a, 283). С другой стороны, он упрекает англоязычных авторов в незнании работ Гуссерля.

Во второй половине статьи Серф сам иронизирует над тем, что рекомендовал прислушиваться к мыслителям из других традиций, а сам только и ругался на философов «с континента, особенно на экзистенциалистов» (Serf, 1955a, 284). Так что он намерен «восстановить баланс».

тому, что немецкие философы вместо культивирования рациональной дискуссии в американском стиле занимаются экзистенциализмом, а значит не воспитывают в студентах навык морального сопротивления, а значит молодое поколение немцев будет столь же уязвимо к новому Гитлеру, как старое было к старому, в приходе которого тоже частично виноваты профессора философии. Интересно, что сам Серф признает, что нельзя рационально обосновать необходимость в рациональной дискуссии, но из этого экзистенциалисты делают абсурдный вывод о том, что рациональность сама иррациональна и ложна. Экземплярным немецким философом выступает «самый оригинальный философ континента» Хайдеггер, стиль которого «глубоко выражает собственный исключительный гений», и такой стиль не может быть перенят другими мыслителями, не превратившись в маньеризм. И менее гениальные немцы повинны как раз в подобном эпигонстве. Им всем не хватает «аналитической ясности», они «заменили аргументацию сомнительными этимологиями» (Serf, 1955b). На статью Серфа достойно ответил упомянутый выше в общем списке Людвиг Ландгребе. Он пишет, что Серф просто плохо осведомлен о положении дел в германском университете. Во-первых, никакого доминирования экзистенциализма нет, даже если, что совершенно ошибочно, отнести к этому направлению Хайдеггера, чьи «последние публикации носят столь эзотерический характер, что, в противоположность "Бытию и времени", не имеют никакого широкого влияния». Куда большим влиянием пользуется Кант или Гуссерль, которых трудно обвинить в иррационализме. Во-вторых, Серф просто не знает, что базовые процедуры рациональности, изучаемые в англоязычных университетах, в Германии преподаются в старшей школе, поэтому в университете студенты слушают сложные лекции профессоров-исследователей и обучаются навыку толкования классических текстов; и всё это является продуманной образовательной традицией, ставшей результатом многих обсуждений, так что советы Серфа просто неуместны (Landgrebe, 1955). Справедливости ради я должен отметить, что книга самого Ландгребе, посвящённая обзору современной европейской философии, в последней главе обсуждает именно Хайдеггера, причём с опорой в том числе и на эти якобы лишенные влияния поздние публикации (Landgrebe, 1966). Оригинал книги вышел в 1952 году.

⁶² Впрочем, это весьма условно, потому что примерами «англо-американского анализа» у Серфа выступают Карнап и Витгенштейн.

Ради этого он выделяет три главных течения в современной ему философии: эмпиристское, экзистенциалистское и католическое. «Эмпиристское течение главным образом британское, американское и скандинавское; экзистенциалистское, в целом, континентальное и южноамериканское; и только католицизм представлен интернационально, хотя его главная сила во Франции, Германии и Италии» (Serf, 1955a, 294). С эмпиризмом он связывает ясность, логичность, точность и строгость, избегание эмоций и образов.

Далее Серф делает следующее наблюдение:

Читатель, для которого пишет эмпирист, — это типичности, к которому он сам стремится, человек, чье мышление свободно от эмоциональных ассоциаций и указаний воли; который считает себя *animal rationale* с акцентом на разумность; чья главная мотивация в философствовании — «Больше света!»....

Собственно, именно эта тяга к ясности определяет, по Серфу, то, что современный эмпиризм стал логическим, т. е. стал логическим позитивизмом, который озабочен проблемой значения. Противоположностью современного эмпиризма, пишет он, является не старый рационализм, который в него включён, а экзистенциализм. И различие теперь касается не статуса априори, а концепции человека. Для экзистенциалистов человек является не рациональным существом, а скорее существом смертным.

То, что побуждает экзистенциалиста философствовать, — это не поиск ясности, точности и строгости — этих парадигмальных примеров рациональных ценностей. Его побуждает опыт, подобный тому, который интерпретирует Диотима, описывает Кольридж, и который пытаются вызвать Кьеркегор, Хайдеггер и Сартр,

вместо рациональных аргументов они принимают дискурс «эмоционального убеждения, увещевания и назидания, иногда с сатанинской ухмылкой» (Serf, 1955a, 296). Если для эмпирика анафемой и устаревшим романтизмом является экзистенциализм, то для экзистенциалиста таковым является логика, лингвистика, наука, здравый смысл и старомодный рационализм.

Серф прямо пишет, что два лагеря испытывают друг к другу отвращение («*abhorrence*»). Возможна ли дискуссия? Вместо ответа на

этот вопрос Серф совершает, как говорят мои континентальные коллеги, демарш: он говорит, что если экзистенциалисты хотят участвовать в общих конференциях, то им придётся объяснять свои аргументы и прояснить свои термины, т. е. работать по правилам эмпириков. Но, возможно, дискуссия просто не входит в их планы.

На примере рассмотренных в этих эпизодах текстов мы видим, что самые разные люди ощущали, что в середине 50-х годов философия раскололась на два направления. Но ясно, что термины, которые тут используются, были неадекватны. Ризер говорит не только про «англо-американскую философию», а Серф — не только про «эмпиризм». Также ясно, что слово «экзистенциализм» не является уместным хотя бы потому, что сложно найти экзистенциалиста, кроме Сартра, а Хайдеггер, как известно, прямо отказывался от этого титула. Таким образом, потребность в словах «аналитическая и континентальная философия» вполне назрела. Интересно, что третьей силой выступает то диамат, то католицизм. Что-то в этом есть.

Эпизод VIII. Руайомон 1958

В апреле 1958 года произошло событие, которое позволяет нам уверенно говорить о том, что аналитическая и континентальная философия уже сформировались, а имена уже закрепились за этими историческими линиями преемственности. Это конференция, или коллоквиум, в Руайомоне, недалеко от Парижа. Там приняли участие аналитические философы Бернард Уильямс, Гилберт Райл, Питер Строссон, У. В. О. Куайн, Дж. Л. Остин, Р. М. Хэр, Патрик Новелл-Смит и другие. Также участвовали Апостел⁶³, Перельман, Аллан Гевирт, Чарльз Тейлор, Филипп Дево, Ю. М. Боченский⁶⁴ — философы, в разном отношении близкие к аналитической традиции. Со стороны континентальной традиции был Жан Валь, Герман Ван Бреда, Эрик Вейль, Морис Мерло-Понти, Фердинанд Алкье, Люсъен Гольдман, Рене Пуарье, Андреа Галимберти и другие. Сам этот семинар назывался

⁶³ Вот оценка его выступления Остином: «...Я хотел бы сказать здесь от своего имени и, уверен, от имени всех моих британских коллег, что мы получили огромное удовольствие, слушая, как он занимается своей темой в духе, который во многих отношениях напоминает то, что делаем мы» (*La philosophie analytique*, 1962, 230).

⁶⁴ К этому времени у него уже вышла книга «Современная европейская философия», где обсуждались и ранние аналитические философы, и Бергсон, Гуссерль, Кроче, Хайдеггер, Сартр, Марсель, Ясперс и др., и диалектический материализм. Рассела, Мура, Броуда и др. он называет, как тогда было принято, «неореалистами» и пишет: «Неореалистическая школа — это подлинная аналитическая школа» (*die analytische Schule*), что у него означает следование «микроскопическому методу», т. е. решение отдельных проблем шаг за шагом (Bochenski, 1947, 53).

«Аналитическая философия». Материалы коллоквиума опубликованы (*La philosophie analytique*, 1962). В этом эпизоде мы их разберём⁶⁵.

Короткое предисловие к тому материалов написано человеком по имени Лесли Бек. Насколько я понимаю, это историк философии, написавший несколько работ о Декарте и по крайней мере какое-то время работавший в Оксфорде (Beck, 1952). Почему именно такой автор был выбран для написания предисловия? Этого мне не удалось установить⁶⁶. Но в этом коротком тексте сказано, что коллоквиум представлял собой

попытку диалога между двумя философиями, которые в течение многих лет, казалось, игнорировали друг друга: философией так называемой «аналитической», английской оксфордской школы, взятой вместе с другим, представленным Америкой, направлением, и философией «континенталов» (*La philosophie analytique*, 1962, 7).

И Бек признается: сомнительно, что диалог на самом деле получился. Оппозиции были резкими (*tranchées*), а расстояние между ними большим. Он также приводит пример диалога, в котором Мерло-Понти спрашивает Райла о том, не одна ли и та же у них философская программа, и получает несколько хамский ответ: «Надеюсь, что нет». (К этому мы ещё вернёмся.) Однако Бек считает, что стоит похвалить аналитиков за прямоту, потому что в эпоху формальной академической вежливости те не стали прятаться за примирительными формулами и прямо выражали свои мысли. В конце предисловия мы встречаем финальную шпильку: аналитики не знают истории философии⁶⁷.

Однако ясно, что это предисловие написано уже после семинара. А сам семинар, видимо, начался с короткой речи Жана Валя. Вот то, что он среди прочего сказал:

⁶⁵ Я благодарю Никиту Архипова за помощь в работе с этим источником.

⁶⁶ Бек был на коллоквиуме и модерировал некоторые сессии. В других его работах можно также заметить враждебность по отношению к аналитической философии: «Утверждать, что в философии существует прогресс, может показаться предприятием безнадёжным и даже безумным. Действительно, уже очень давно философию упрекают в топтании на месте; в то время как другие формы познания продвинулись вперёд, по крайней мере в Новое время, она остаётся тем, чем была всегда, — упорно предлагая свои древние и устаревшие проблемы, свои тщетные и пустые ответы или даже отрекаясь от собственного права на существование посредством "аналитического харакири"» (Beck, 1964, 115)

⁶⁷ Это довольно нелепое замечание. Остин писал работы по античной философии; позднее Райл опубликует книгу о Платоне, Уильямс — о Декарте (и доклад его был о том же), а Стросон — о Канте. Мои мысли о предполагаемой антиисторичности аналитической философии см. (Логинов, 2024, 230–233)

Нет страны, которая в каком-то смысле была бы дальше от Франции, чем Англия. И нет страны, которая была бы ближе во многих отношениях и во многих смыслах, чем Англия. Итак, существуют трудности, философские трудности, поэтому я считаю, что это настоящие трудности; но на самом деле мы гораздо ближе, чем многие из нас думают. Некоторое время назад я прочитал статью испанского философа Ферратера Моры о философиях, которые спорят за землю. Есть диалектический материализм; затем плохо определённая философия, которая называется континентальной философией в её различных формах: феноменология или экзистенциализм⁶⁸; а затем есть аналитическая философия, логический позитивизм, неопозитивизм, как бы это ни называли. И речь идёт о том, чтобы выяснить, каковы отношения между этими тремя философиами (La philosophie analytique, 1962, 9).

Он несколько шутливо, как мне показалось, говорит, что сходства есть, в том числе он видит сходства между работой Райла и феноменологов, и, возможно, даже однажды он заметит его среди феноменологов в Лёвене⁶⁹.

Насколько я знаю, это первый источник, в котором прямо и не-двумысленно противопоставлены *именно* аналитическая и континентальная философия, причём в том смысле, в каком мы сейчас это понимаем (за тем исключением, что в континентальную, конечно, не входит постструктурализм в силу того, что его ещё не существует).

⁶⁸ Матье Марион считает, что в Руайомоне участники конференции «очевидно использовали слово "континентальный" в его географическом значении», хотя «возможно, что путаница между географическим значением слова "континентальный" и выдуманным философским смыслом возникла из-за Руайомона, когда некоторые участники невольно называли себя "континенталами"». Таким образом, Руайомон, если бы это было так, можно было бы рассматривать как веху в истории этого искусственного разделения» (Marion, 2018, 200). С моей точки зрения, слова Бека, Валя, Алкье и некоторых других участников показывают, что слово «континентальный» используется ими в современном историографическом значении: это философия, которая наследует Бергсону и Гуссерлю, не испытывая сильного влияния Рассела и Мура; обычно под этим словом понимают феноменологов, экзистенциалистов, представителей критической теории, людей, связанных со структурализмом, спекулятивных реалистов. Во всяком случае, именно такое значение этого термина меня интересует в этой статье. Я прямо отрицаю, что существует какой-то общепризнанный философский, теоретический, смысл у терминов «аналитическая и континентальная философия», и что нам стоит такой учреждать.

⁶⁹ В этом городе хранился архив Гуссерля под руководством Ван Бреды.

Прежде чем мы пойдём дальше, нужно уделить некоторое внимание каталонскому философи Хосе Ферратеру Море, который после гражданской войны в Испании был вынужден уехать в США. Он действительно написал эссе о трёх философиях, которое прочитал на конференции в Париже в 1957 году⁷⁰. Видимо, там его и слышал Валь. В 1960 году на английском вышла книга «Философия сегодня», развившая изложенные в эссе идеи (Mora, 1960). С точки зрения Ферратера Моры, планету делят «колossalные философские империи», связи между которыми чрезвычайно слабы. Он условно называет их гуманистарной, научной и социальной. Существуют дискуссии внутри этих направлений, но почти нет дискуссий между ними.

Советская философия — это социальная философия, во главе которой стоит Общество, тут заменили субъективность и объективность на партийность и призывы к странной смеси диалектики с механицизмом; для русских философия есть форма политической деятельности. Источники знания Ферратера Моры о советской философии — это статья Джорджа Л. Клайна, человека, который позднее популяризирует на Западе стихи Бродского, а также выступление профессора МГУ Юрия Константиновича Мельвиля на философском конгрессе 1958 (такие подробности появляются в книге, но в статье их нет). Исходя из того, что я знаю о советской философии, могу сказать, что это довольно меткое наблюдение⁷¹.

Гуманистическую философию, с точки зрения Моры, развивали Хайдеггер, Ясперс, Марсель, Кроче, Сартр и Гуссерль. Правда, в отличие от Валя, он называет её «европейской», а не «континентальной». С точки зрения Ферратера Моры, его современники могут быть свидетелями возрождения метафизики после сухого и бесплодного периода позитивизма. Для европейцев философия есть что-то личное, и поэтому они часто обращаются к литературе.

И, наконец, англо-американская философия есть научная философия, в центре которой стоит не человек, не общество, а природа. К ней он относит Рассела, Мура, Райла, Айера, Куайна. Это философия, понятая как строгая академическая деятельность, в которой

⁷⁰ Испанский текст можно прочитать тут <https://www.filosofia.org/hem/dep/clc/n25p021.htm>

⁷¹ У меня давно была гипотеза о том, что одно из риторических изобретений Ленина состояло в том, что любая позиция, отличная от той, которую он лично занимал в текущий политический момент, уничтожалась либо как правый уклон (механицизм), либо как левый (диалектика). Многие советские авторы, на мой непросвещенный взгляд, усвоили этот приём, позволяющий ничего содержательного не говорить, но всегда чувствовать себя весьма уверенно.

философское дело отделено от жизни философа, как у физиков или химиков обычная жизнь отделена от их научной карьеры.

Вернёмся в Руайомон. Первым был доклад историка философии и философа Джеймса Урмсона об истории аналитической философии. Он кратко разобрал концепции анализа у Рассела, Витгенштейна и в Оксфорде. Во время обсуждения английский антимарксист Гарри Берроуз Эктон сделал замечание, что он зря не разобрал идеи Мура, а Уильямс сказал, что в Оксфорде есть и не-аналитическая философия. Со всем этим Урмсон согласился. Жан Брюн спросил его о том, могут ли аналитические философы заниматься эстетикой, и Урмсон ответил, что да, и добавил:

поскольку Вы пытаетесь оправдать философское исследование иного порядка, выходящее за рамки аналитического метода, что, я полагаю, и является истинным смыслом Вашего выступления, всё, что я могу сказать, это то, что аналитическая философия в том виде, в каком она понимается в Оксфорде, никоим образом не мешает Вам это делать, и если бы Вы пришли к выводу, что существуют виды философских исследований, которые выходят за рамки аналитического метода, я думаю, философ-аналитик ответил бы вам: это вполне возможно! Есть важные проблемы, которых мы не касаемся. Мы не претендуем на то, чтобы затронуть все. Мы также не претендуем на то, чтобы навязать всем наш метод. Мы лишь утверждаем, что то, что мы делаем с нашей стороны, имеет смысл (*La philosophie analytique*, 1962, 37).

Вторым было выступление Уильямса про когито, в дискуссии французские философы Валь, Фердинанд Алкье⁷² и Гастон Берже⁷³ уточняли вопросы интерпретации, а Куайн указал на логическую ошибку, с чем Уильямс согласился.

Третьим выступал Райл с докладом «Феноменология против "Понятия сознания"»⁷⁴. В нём говорилось, что проект Гуссерля, хотя разговор про исследование сущностей и самонадеянно звучит для английского уха, родился из той же научной среды, что и работы

⁷² Историк философии, специалист по Декарту и Спинозе, исследователь сюрреализма, будущий учитель Делёза.

⁷³ Феноменолог, футуролог и научный администратор.

⁷⁴ «Понятие сознания» (1949) — книга Райла, в которой он выступает против дуализма сознания и тела и пытается показать, что всё ментальное в конечном счёте может быть представлено в терминах поведения.

Майнонга, Фреге, Брэдли, Пирса, Мура и Рассела. Ключевым в этом климате был антисихологизм. Однако «...путь Гуссерля привёл его в пропасть (*abîme*), в то время как эпистемологические труды его английских современников, несомненно, завели их в болота, но болота, из которых можно было выбраться на более твердую почву» (*La philosophie analytique*, 1962, 67). Ошибка Гуссерля была в том, что он так поверили в свои платоновские сущности, что решил учредить ради них науку наук, по отношению к которой все остальные будут вассалами. Причём внутри философии он главной сделал именно философию сознания. В противоположность этому в Англии антисихологизм не раздился до таких масштабов, и была проведена чёткая граница между философскими и научными исследованиями: философия и научные дисциплины, по Райлу, не находятся в какой-то иерархии.

Забавно, в чём он видит причину такой разной эволюции:

Я полагаю, что наши мыслители были невосприимчивы к идеи философии как основной науки, главным образом благодаря тому, что их повседневная жизнь в колледжах Кембриджа и Оксфорда протекала в личном контакте с истинными людьми науки. Всякое притязание на роль фюрера исчезает, когда начинаются шутки за сырной тарелкой и десертом. Гуссерль всегда писал так, как будто никогда не встречал ни одного учёного и не слышал от учёных ни одной остроты (*La philosophie analytique*, 1962, 68).

Аналогично: в Англии философия сознания не заняла какого-то особого места, более высокого, чем философия математики, физики, биологии, исследования познания, этики, права, эстетики или политики. «Мы не озабочены тем, кто из философов должен стать фюрером» (там же). Но, продолжает Райл, если бы мы всё же задались таким вопросом, то ответили бы, что логика, а не сознание, должна направлять концептуальные исследования. Но для этого логику надо знать, а современную логику на континентальных философских факультетах, кроме Вены и Польши, просто не знают. «Этот прогресс отчасти является причиной большой пропасти (*large gouffre*), отделяющей в этом столетии англо-саксонскую философию от континентальной философии» (там же).

Далее Райл повторяет общие места из истории аналитической философии от Рассела до позднего Витгенштейна, показывая, что, начав с платонической веры в сущности, аналитические философы постепенно поняли, что таких сущностей нет, а язык вовсе не является изоморфным

миру. Описывать можно только вещи, но значения выражений не являются объектами. А так как философия занимается значениями (например, таких слов как «существовать» или «наслаждаться»), а не вещами (ими занимаются эмпирические науки), то «философское описание понятия с неизбежностью будет завершаться заиканием (bégaiement)» (La philosophie analytique, 1962, 75).

Правда, Райл не говорит, что это его собственная точка зрения — любой читатель его работ знает, что там есть многое, но заикание там найти непросто. Райл приводит это яркое положение, говоря про Витгенштейна. Ранее в тот день его уже спрашивали о том, какова связь между его идеями и подходом позднего Витгенштейна. Райл ответил:

Витгенштейн говорит так, будто философские проблемы — это симптомы болезни, от которой его пациенты должны излечиться. Со своей стороны, я считаю признаком ничтожной глупости не испытывать никакого смущения перед лицом этих проблем. В результате мой язык, скажем так, менее клинический, чем у Витгенштейна, и я менее склонен к хирургическому вмешательству, чем он. И отчасти по этой, а отчасти по другим причинам я не стесняюсь говорить, что некоторые вещи, которые говорят философы, истинны, а некоторые ложны. Последних, конечно, большинство (La philosophie analytique, 1962, 29).

Также в основной своей лекции он говорит, что пытался создать позитивную теорию воображения, но от собственных же предложений ощутил концептуальную неловкость (*une gène conceptuelle*), что является верным признаком того, что что-то пошло не так. Далее в дискуссии он прямо говорит, что, согласно «Логико-философскому трактату», из-за того, что философских объектов не существует, философам не о чем говорить; Райл эту точку зрения не разделяет (La philosophie analytique, 1962, 91). Иными словами, думаю, что будет неверно сказать, что Райл сводит философию к заиканию.

В финальной части своего выступления Райл критикует теорию о том, что воображение — это что-то вроде типа наблюдения. Он также считает, что юмовский тезис о том, что идеи и впечатления отличаются интенсивностью, абсурден. Тут он берет себе в союзники Сартра, который разворачивал схожую критику в работе «Воображаемое. Феноменологическая психология воображения» (1940). Интересно, что

тут он называет «Понятие сознание» «феноменологическим эссе», а свои исследования — «феноменологией».

И самая последняя мысль Райл, особенно актуальная в связи с современными спорами об иллюзионизме и интроспекции (Беседин и др., 2021), касается идеи об эпистемологической непогрешимости интроспекции. Райл находит её странной. Когда мы рассуждаем о знании, то говорим о том, что мы узнали, выяснили или доказали. Однако нельзя сказать, что «у меня есть хорошие основания считать, что мне больно» или «я обнаружил, что я подавлен». Мы не являемся экспертами по собственной боли, нам, несколько загадочно завершает Райл, просто больно.

Думаю, часть речи Райла была просто невежливой по отношению к принимающей стороне. Весьма правдоподобно, что использование слова «фюрер», учитывая исторические обстоятельства послевоенной Франции, было ничем иным, как желанием уколоть. И особенно неуместным, учитывая личную историю Гуссерля с нацистами: говори Райл всё то же применительно к Хайдеггеру или другому пособнику Гитлера, дело обстояло бы несколько иначе. Показательно, что Бек приводит в качестве примера перепалки именно ответ Райла Мерло-Понти. Но сейчас мы увидим, что этим словам Бека верить, видимо, не стоит.

Что же происходило в дискуссии? Во-первых, обращает на себя внимание тот факт, что, судя по материалам, на дискуссии не было модератора, в отличие от первых двух обсуждений. Сразу выступил Ван Бреда, начавший с того, что Райл в частной беседе упрекал его в том, что Ван Бреда слишком много читает Гуссерля, а сам Ван Бреда сейчас будет упрекать Райла в том, что тот слишком мало читал Гуссерля. (Из моего опыта: это типичная манера поведения феноменологов и в наши дни.) Он согласен, что пропасть (*gouffre*) между континентальными и англосаксонскими философами действительно есть (*La philosophie analytique*, 1962, 85), но всё же удивлён тем, что Райл сводит идеи Гуссерля к построениям Платона. Из современного состояния гуссерлевских исследований ясно, что это не так⁷⁵. Напротив, это оксфордские аналитики гипостазируют понятия, думая, что они анализируют язык.

Далее: Гуссерль, конечно, писал без юмора, но неверно, что он не был знаком с учёными или науками: он сам был математиком и другом Георга Кантора, Давида Гильберта и Макса Планка. Что касается логики на континенте, то не стоит забывать, говорит Ван Бреда, что Венский кружок был именно в Вене (хотя Райл только что об этом сказал),

⁷⁵ О связи Платона и Гуссерля можно узнать, например, из (Семёнов, 2012).

сильные логики есть и были и во Франции, Голландии, Швейцарии, Бельгии, и «некоторые из них находятся здесь».

Райл в своём ответе говорит, что ему в общем-то всё равно, насколько правильно он представил идеи Гуссерля. Термин «язык» он вообще не использует, а поэтому вряд ли он что-то гипостазирует. Он рад узнать что-то новое о жизни Гуссерля, но уповаёт на то, что коллоквиум не превратится в очередной семинар об этом философе. После этого Райл, Куайн и Айер обменялись мнениями по техническому вопросу теории значения, который нас тут не интересует.

Следующая реплика, довольно обширная, принадлежит Мерло-Понти:

Слушая господина Райла, я тоже почувствовал, что то, что он говорит, не так уж чуждо нам, и что расстояния, если и существуют, то это он устанавливает их, а не я констатирую их, слушая его. Но, естественно, возможно, в этом есть оптимистическая иллюзия. ... я всё время поражался тому факту, что он сам расширял, развивая свои размышления, рамки, которые он сначала представил нам как рамки английской аналитической философии. ... Работа с таким термином, как «если», например, не может быть представлена концептуальным анализом термина «если». ... Слушая его в тот момент, я сказал себе: я не совсем понимаю, что нас разделяет (*La philosophie analytique*, 1962, 93–94).

Рассуждениям (*réflexions*) аналитической философии Мерло-Понти противопоставляет имманентное исследование лингвистического феномена⁷⁶.

Мерло-Понти поставил целый ряд вопросов, из которых я выделию два. Согласен ли Райл, что есть разница между вопросами «есть ли Бог», «является ли предложение "Бог есть" грамматически правильным» и «что вы имеете в виду, когда говорите про Бога»? Соответствует ли райловская программа исследований взаимосвязей между понятиями исследовательской программе Рассела и Витгенштейна? И ещё одно замечание касается воображения: позиция Райла не является результатом

⁷⁶ Интересно, что значит заглянуть «под капот» слова «если» и увидеть его сущность? Впрочем, тут речь, видимо, не про феноменологию, а про лингвистику, во всяком случае Мерло-Понти говорит, что наброски таких исследований можно найти в лингвистической науке. Правда, в каком смысле лингвистические методы имманентны?

концептуального анализа, она указывает на безмолвный опыт воображаемого.

Райл в своём ответе говорит, что его различие концептуальных и фактуальных исследований очень просто: химик и астроном изучают факты с помощью приборов, а философ рассуждает, сидя в кресле (*fauteuil*). Что касается вопроса про Рассела и Витгенштейна, то Райл говорит: *надеюсь, нет, не соответствует*. Это место вступает в конфликт со свидетельством Бека, и, кажется, мы должны последнее отринуть. А на вопрос про Бога Райл замечает только, что грамматическая корректность его не волнует.

После этого выступил Жан Валь. Он начал с того, что лекция называлась «Феноменология против "Понятия сознания"», но уже很明显но, что феноменология не против «Понятия сознания». Это «Понятие сознания», быть может, против феноменологии. Также он заметил, что считает вполне возможным сказать: «Я обнаружил, что подавлен» (*La philosophie analytique*, 1962, 101). И вообще, после серии вопросов Валь заключил: «...мне хотелось бы немного больше анализа от философов анализа. И я прошу прощения за то, что я только что сказал...» (*La philosophie analytique*, 1962, 102). Райл в своём ответе согласился, что надо анализировать разные понятия дальше, но не признал осмысленным предложение про обнаружение у себя подавленности. К обсуждению подключился Алкье, сказав, что нужно особенно выделять высказывание «я мыслю» (*je pense*), которое является условием всех других высказываний. Райл ответил, что «я мыслю» (*I think*) не является условием для «мне больно» или «я подавлен», а означает, скорее, «размышлять»; возможно, лучше говорить о «я со-знаю» (*I'm conscious of*), но так говорят редко, и звучит это неуклюже.

После прозвучал доклад Стросона «Анализ, наука и метафизика», где среди прочего он говорил, что обыденное использование языковых выражений является для философа единственным средством соприкосновения с концептуальной реальностью, которую он хочет понять. Этот тезис привлек внимание нескольких континентальных философов, в том числе Ван Бреды. Он сказал, что вот уже много лет «следит за движением аналитиков» и находит «поразительным» (*saisissante*) отсутствие понимания между мыслителями континента и многими представителями англосаксонских и т. п. философских кругов. Он сам, продолжает Ван Бреда, представляет феноменологическое движение, и для участников этого течения совершенно невозможно сказать, что философ соприкасается с реальностью только через языковое употребление («В отношении этого тезиса я, со своей стороны, не вижу никаких доказательств» (*La philosophie analytique*, 1962, 127)), и невозможно понять,

зачем философу изучать концептуальную реальность, когда нужно изучать мир, в котором мы живем (*la réalité conceptuelle / le monde*). В этом и состоит недопонимание (*malentendu*) между двумя группами. Ван Бреда извиняется за то, что подчёркивает различия между «нами, "континенталами"» и аналитиками.

В ответ Стросон говорит, что Ван Бреда не оспаривает тезис о том, что если нашей целью является прояснение концептуальной структуры, которая управляет нашим обычным способом думать о мире, то нам нужно анализировать язык, потому что в нём этот способ и проявляется, а потому этот тезис он не будет оборонять. Центральный вопрос состоит в том, является ли это главной задачей философии, или же, скорее, вместо этого нужно заняться второстепенной (*marginale*) деятельностью по пониманию мира и нашего существования в нём. Ван Бреда поправляет Стросона: нужно говорить про «отношение к миру», потому что «существование в мире» — это уже другой философский жаргон. Стросон, видимо, пожимая плечами: ни то, ни другое мне неясно, возможно, это просто вопрос психологии. Но Ван Бреда так не думает; он упирает на то, что Стросону известен хотя бы один из способов бытия-в-мире: схватывание мира в понятиях. Феноменолог предполагает, что для Стросона это главный способ. Но есть ведь ещё и другие: любовь, религия или эмоции. Стросон признает, что он знает, что всё это есть, но это предмет изучения историков или социальных учёных; но эти науки не изучают, например, идею причинности в истории. Такими-то вещами и занимается философия. Ван Бреда протестует: бытие, реальность, мир не сводимы к понятиям, говорить так — значит просто обеднять философию, которую интересует тотальность исторического сущего.

В перепалку вступает Жан Валь, который пытается примирить стороны. Он обращает внимание на то, что во всяком случае сейчас они говорят друг с другом, а потому использование обыденного языка неизбежно. Он высказывает разумное предположение: может быть, «концептуальная реальность» Стросона — это просто реальность, а любую реальность люди понимают в понятиях, которые, конечно, отражаются и в обыденном языке. Если это так, то то, что Ван Бреда использует для раздора, можно, напротив, применить для поиска согласия. Ван Бреда не против, но в таком случае, по его мнению, мы покидаем область аналитической философии. Валь продолжает примирительную линию: «не покидают ли сами аналитики анализ? Это вполне возможно. И тогда, возможно, согласие [между нами] куда глубже, чем кажется на первый взгляд» (*La philosophie analytique*, 1962, 132). В ответ Стросон говорит, что он и не думал сводить реальность к понятиям,

слова «концептуальная реальность» означает только «факты о наших понятиях».

Далее Куайн представил свои теперь хорошо нам известные рассуждения против значения. У нас нет сведений о том, что про это подумали континенталы, а дискуссия с Айером и другими лежит за пределами моего фокуса в этой статье. Однако некоторый интерес всё же представляет реплика Бохеньского, которого теперь принято относить к аналитическому томизму (и антимарксизму). Он сказал, что признает существование т. н. эйдетьического значения:

...Ваше отношение к Вашим оппонентам показывает нам, что у Вас есть мировоззрение, в которое эти эйдетьеские категории не входят. Но предположим, что у кого-то в этой дискуссии есть другой взгляд на мир, и это мой случай, в котором есть не только вещи, но и смыслы, содержание объектов, ну что ж, философ, который думал бы так же, как я, вернул бы Вам комплимент. Он сказал бы Вам, что Ваш взгляд упрощённый, абсурдный, мифологический и т. д. (*смеётся*). И это было бы концом любого обсуждения (La philosophie analytique, 1962, 185).

Ссылки на бритву Оккама, к которым мог бы прибегнуть тут Куайн, Бохеньскому кажутся недостаточными: неочевидно, что натуралистическая система Куайна действительно проще, чем система с эйдосами.

Далее были доклады Лео Апостела и Эверта Виллема Бета. В дискуссии Апостел обсудил с Остином, нужно ли изучать обыденное употребление не только в английском (никто не против). Бет разобрал со Стросоном, Райлом и Куайном соотношение аналитической философии языка в оксфордском стиле и формального метода (дополняют друг друга, но не подменяют). В конце высказался Бохеньский: проблема соотношения «аналитического» и «формального» подходов возникает только для определённого типа философов,

и я знаю, что среди нас есть те, кто рассматривает философию как своего рода мышление, граничащее с грёзами (*rêve*), как поэтическую деятельность: для них программа профессора Бета не имеет никакого значения. Но есть и те, кто, как и он, и я добавлю, как и я, относится к области научной философии, кто считает, что функция философа состоит в том, чтобы предоставлять разумные основания,

сделать смыслы терминов как можно более ясными; тогда мне кажется, что есть очень веские аргументы в пользу этой программы ... (*La philosophie analytique*, 1962, 269).

Далее следует выступление Остин про перформативы. В дискуссии Филипп Дево утверждал, что высказывание «закрой дверь» может быть истинным или ложным «как действие, о котором говорится в высказывании» (*La philosophie analytique*, 1962, 291). Остин этому, видимо, немного удивился, сказав, что действия могут быть разумными или нет, но не истинными или ложными. Валь задаёт, как он сам говорит, «недовлетворительный вопрос»: философия — это остров или мыс? Слушая аналитиков, он ощущает, что движется по узкой полоске земли, зная, что за её пределом что-то есть. Видимо, имеется в виду, что аналитики искусственно ограничивают себя языком, признавая, что реальность к языку не сводится. Например, возьмём высказывание «у меня есть часы». Чтобы оно было осмысленным, должны быть категории времени и обладания. «Я полагаю, что даже в Оксфорде изучают категории» (*La philosophie analytique*, 1962, 292). Валь задаётся вопросом о том, есть ли какое-то объяснение такого самоограничения аналитических философов. Марксистские или психоаналитические объяснения не кажутся ему правдоподобными.

В ответ Остин говорит, что философия — это не остров и не мыс, она скорее похожа на беспорядочную поверхность Солнца, потому что представляет собой свалку проблем, которые остаются после применения всех нормальных научных методов, и когда философы находят какой-то хороший метод, то появляется новая научная дисциплина: так было с математикой, физикой, психологией, математической логикой, возможно, лингвистикой.

Последним выступал Хэр про то, что тезис «ничто не важно», который он связывает с Камю, важен для тех, кто его заявляет. В дискуссии Алкье спросил его о Канте, в связи с которым «континентальные философы» ставят вопрос о ценностях (*La philosophie analytique*, 1962, 321); Алан Монтефьоре, который в будущем станет проводником Деррида в мир английской философии, сказал, что у Хэра получился какой-то лингвистический трюк; Уильямс с Монтефьоре в целом согласился.

Последней частью коллоквиума была общая дискуссия, которую модерировал Перельман. Он начал с вопроса о том, что такое для аналитиков аналитическая философия, какова цель этого метода и предполагает ли она что-то за пределами языка?

Для Остина аналитический метод можно описать как анализ обыденного языка, направленный на пошаговое прояснение отдельных вопросов, а не на построение систем. Такое занятие предполагает коллективную работу и внимание к деталям. Работа эта прежде всего касается каталогизации выражений: как мы сказали бы то-то и то-то в таких-то и таких-то обстоятельствах. Почему важен язык? Потому что многообразие языковых выражений отражает нюансы опыта. Изучая их, философы выявляют сложность тех вещей, о которых мы с помощью языка говорим. Противопоставляя язык и вещи, тут Остин прямо отсылает к уже известному нам выражению Ван Бреды о том, что аналитическая философия ограничивается языком.

Райл говорит, что аналитической он станет называть философию, которая может решать проблемы следующего вида. Пусть два человека с одинаково хорошим зрением смотрят на газету, которая видна им одинаково хорошо. На листе написано слово «Парриж». Один из них разбирается в орфографии, а второй нет. И первый видит опечатку, а второй нет. Как это возможно, если они видят одно и то же?

Айер говорит, что они уже не занимаются анализом в смысле Рассела, потому что это трудно, и в таком подходе есть элемент произвола. При этом он также отказывается от верификации, определяя её как поиск опровержений. Вместо анализа в стиле Рассела аналитики занимаются анализом таких слов, как «убеждения», «знания», «воля» и соответствующих им феноменов (он говорит прежде всего о «Понятии сознания» Райла). Никаких эйдетических значений они не постулируют. При этом такую деятельность равно плохо назвать как «феноменологией», так и «анализом языка», потому что первое наводит на мысль о Гуссерле, а второе — о лингвистике; а это не то, что надо.

Услышав про Гуссерля, Ван Бреда просит лучше разъяснить только что проведённое Айером различие. Вместо этого Айер говорит, что они не занимаются эмпирическими исследованиями разницы между диалектизмами, и определяет философию:

...деятельность, имеющая дело с языком, и мы убеждены, что философия не в состоянии напрямую конкурировать с науками; это деятельность, если можно так выразиться, второго порядка, то есть она имеет дело не непосредственно с фактами, а с тем, как мы выражаем факты. И вот почему мы [т. е. аналитические философы — Е. Л.], которые в других отношениях, как вы видели, сильно расходимся, находим здесь полное согласие. Нет никаких оснований считать, что то, что французы

называют «философской рефлексией», может быть рефлексией, имеющей дело непосредственно с фактами, а не с тем, как эти факты описываются. Другими словами, с нашей точки зрения, философия не является некой сверхнаукой» (*La philosophie analytique*, 1962, 339–340).

Куайн говорит, что с оксфордской философией его объединяет фокус на языке. С его точки зрения, философы должны заниматься языком главным образом для того, чтобы избежать чисто словесных споров друг с другом и прояснить те пресуппозиции, которые мы принимаем, беря на себя те или иные онтологические обязательства. Поэтому вместо того, чтобы прямо изучать реальность, мы переносим своё внимание на прагматические аспекты разных теорий о реальности.

Некоторые нотки разлада появляются в реплике Валя, который говорит, что не совсем понял, почему Куайн собирается чего-то избегать, потому что ему, Валю, было трудно следить за ходом мысли, которая, с точки зрения бихевиористов, сводится к «быстрому движению губ». Этот безобидный укол открывает дорогу для выступления Ван Бреды:

Прежде всего, я хотел бы выразить своё удовлетворение тем, что мой друг Айер открыто подчеркнул неприятие (*l'attitude négative*) аналитической философии по отношению ко всем начинаниям континентальной философии. Это, разумеется, абсолютное право английских философов — не интересоваться тем, что происходит в других местах. Но откровенное признание этого весьма проясняет дискуссию. Довольно часто звучал намёк: «Вы, конечно, занимаетесь чем-то другим — продолжайте, если вам это интересно. Ради бога (*C'est très bien*)». Лично я полагаю, что здесь кроется неявная оценка, существующая, впрочем, с обеих сторон, и которую полезно высказать открыто. Когда мы встречаемся, мы порой излишне вежливы и говорим весьма неискренне. Чистая правда, думается мне, заключается в том, что многие континентальные философы не испытывают ни малейшего подлинного интереса к вашей философии. И, осмелюсь сказать, у вас царит то же самое в отношении континентальных философов (*La philosophie analytique*, 1962, 344).

Я должен сказать, что не нашёл в материалах коллоквиума реплику Айера, на которую тут ссылается Ван Берда. Но, конечно, вряд ли он просто её придумал, хотя недопонимание всё же исключать нельзя. Фразы про «занимаетесь другим — продолжайте» действительно звучали от аналитиков.

Адресуясь к Остину, Райлу, Айеру и Куайну, Ван Бреда ставит перед ними вопрос: «что делает проблему философской?» (*quand un problème est-il philosophique?*). С его точки зрения, аналитики эту проблему затрагивали, но при этом умудрились от ответа уклониться. А ведь это важный вопрос, которого нельзя избежать. И нельзя просто солаться на то, что мы по историческим причинам изучаем то-то, а вы то-то: в прошлом философы тоже расходились во взглядах на природу философии, но все они были философы; «я не утверждаю, будто ваша школа не ведает характеристик философского как такового; но, признаюсь, лично я не могу разглядеть их отчетливо» (*La philosophie analytique*, 1962, 345).

Добавляет иронии и следующая реплика Перельмана, который говорит Остину в ответ на предложение заниматься обыденным языком, что у него, Перельмана, сложилось мнение, что за пределом Англии тоже есть разумные и владеющие языком существа, а поэтому выражения, используемые этими существами, тоже можно изучать.

Первым отвечал Райл. Его ответ мне кажется несколько раздражённым. Ван Бреду не устроил ни пример философской проблемы про газету (что, с моей точки зрения, неудивительно), ни объяснение соотношения философии и науки, «поэтому он предлагает нам найти какую-нибудь гениальную формулу, которая заставит аудиторию содрогнуться...» (*La philosophie analytique*, 1962, 346).

Остин в свою очередь говорит:

Нас спрашивают, почему мы делаем то, что пытаемся делать, когда ведём себя так, как мы себя ведём. Когда мне задают этот вопрос, я чувствую себя немного в положении одного моего коллеги, отца семейства, который каждый раз, собираясь наказать своих детей, останавливал себя тем, что не мог вспомнить ни одной причины, по которой следует наказывать детей. Со мной происходит то же самое. Когда меня спрашивают, почему я делаю то, что делаю, я замолкаю. ... Лучше всего [чтобы] добиться прогресса философии — *Е. Л.*] сделать так: выбрать себе некоторое количество коллег с острым умом и

придирчивым характером (*La philosophie analytique*, 1962, 348).

Он также вписывает свой проект лингвистической философии в широкий исторический контекст: внимание к классификации речевых выражений проявлял уже Сократ, за что его стали называть шарлатаном, а Аристофан высмеивал его за внимание к скачкам блох. Но если бы другие после него тратили своё время на измерение этих скачков, они изобрели бы физику несколькими веками ранее, и то же верно для лингвистической философии. Остин ещё раз соглашается с Перельманом в том, что надо изучать и другие языки, кроме английского.

Айер сказал, что Остин уже ответил на все интересные вопросы, а Куайн, по сути, повторил свою прошлую реплику с некоторыми вариациями.

Вторая часть дискуссии начинается с того, что Перельман ещё раз просит Райла и Остина ответить на вопрос Ван Бреды. Вместо этого Райл ответил на вопрос самого Перельмана про то, как связаны аналитический метод и философия; ответ состоял в повторении примера про газету и указании на то, что его нельзя рассматривать с точки зрения оптики. Остин сказал, что философия есть чулан (*fourre-tout*), в который мы вкладываем все проблемы, для которых ещё нет нормальных методов решений, и аналитический метод есть просто метод уборки этого чулана. Это очень немного, но мы, говорит Остин, и сами скромные.

После этого слово взял Алкье. Он сообщил, что в результате коллоквиума сделал вывод, что то, что отличает «нас, континенталов» от аналитиков, — это постоянное обращение к истории мысли. «Для нас философия — это прежде всего то, что сказали Декарт, Спиноза, Кант и т. п.», а аналитические философы крайне редко ссылаются на этих авторов⁷⁷ (*La philosophie analytique*, 1962, 355). Он попросил аналитиков больше указывать на связь их идей со «знакомой нам» английской философией: с Беркли и Юном. Он подчеркнул, что, следуя этим авторам, мы не должны забывать о разнице между анализом слов и опорой на интуицию и опыт.

Рене Пуарье, тоже упомянувший аисторизм аналитической философии, произнёс большую речь о том, что аналитики похожи на фрейдистов: фрейдисты считают, что само осознание проблемы ведет к лечению, аналитики же полагают, что понимание того, как мы говорим

⁷⁷ «Философия, по Алкье, — это прежде всего интеллектуальный подход, и в этом смысле он говорил о том, что для понимания философской истины необходимо тщательное следование за историей каждого автора классического труда» (Кротов, 2018, 385).

про проблемы, их излечит; как можно понять, ему представляется это сомнительным: «никакая грамматика, никакой словарь никогда не дадут нам "истинного" употребления таких слов, как "бог", "ум", "я", "тело", "душа" или каких-либо других важных слов» (*La philosophie analytique*, 1962, 362). С его точки зрения, разница между логическими позитивистами и оксфордскими аналитиками невелика: первые объявляют бессмысленным всё, кроме тавтологий и того, что можно верифицировать, вторые указывают на разнообразие языка. Собственно, аналитики кажутся Пуарье симпатичнее позитивистов лишь своей меньшей агрессивностью по отношению к метафизике. Остин, как ему показалось, не интересует то, что за пределами языка (и это после того, как Остин несколько раз сказал прямо обратное).

Итальянец Андреа Галимберти отметил, что дискуссии на коллоквиуме напоминают ему средневековую схоластику: дух Оксфорда наследует номинализму, тогда как континент сохраняет реализм; самым ожесточённым (*acharné*) критиком аналитиков он называет Ван Бреду.

Перельман передаёт слово Райлу, которому нужно успеть на самолёт. Тот отвечает на слова Алкье, соглашаясь, что философия на континенте есть история идей. А история философии обычно есть «эксгумация трупов всех известных философов и проведение вскрытия. Результат в лучшем случае будет напоминать сборник некрологов» (*La philosophie analytique*, 1962, 366). Что касается Юма и Беркли, то они просто ещё не отличали собственно философские, концептуальные, вопросы от психологических, научных; хотя он признает огромный вклад этих мыслителей в собственно философию. Райл сам формулирует разницу между философами, близкими к аналитическому движению, и континентальными (он называет их «классическими»): аналитики погружены в детали, тогда как континенталы игнорируют детали и намерены создавать системы, причём каждый из них притворяется, что обрёл волшебный ключ от всех дверей. Завершая свою речь, Райл сказал:

Прошедшие здесь дискуссии, организованные с тщательностью, которую мы все оценили, дали нам важное и пугающее откровение (*la révélation précieuse et redoutable*) о точках сближения, которые нас объединяют, и о различиях, которые нас разделяют (*La philosophie analytique*, 1962, 368).

Следующим говорил американец Аллан Гевирт, который подчеркнул, что, как не англичанин и не житель континента, он присутствует на

семинаре как нейтральный наблюдатель. И то, что он пронаблюдал, привело его в смятение. С одной стороны, англичане говорят разумные вещи и показали, что они вовсе не одержимы языком, в чём их обвиняли. С другой стороны, чем дальше шли дебаты, тем менее ясными ему казались различия между сторонами дискуссии. Со своей стороны он видит различие между аналитической и континентальной философией не в стилях, а в подходах к философии. Это различие почему-то подаётся англичанами в резкой форме (*de façon négative*), выливается в презрение (*mépris*) по отношению к философии, которую развивают за пределами их острова; они не испытывают ничего, кроме недоверия (*méfiance*) к начинаниям Хайдеггера; это кажется Гевирту необоснованным.

... историю аналитического движения можно было бы написать, по крайней мере в значительной степени, прослеживая последовательно критерии, которые философы-аналитики выдвигали на протяжении почти ста лет, чтобы отвергать, осуждать или критиковать иные, отличные от их собственного, способы понимания философии. Одним из наиболее известных примеров такого критерия является теория верификации, применённая к значению (*signification*). ... она служила удобным оружием для логических позитивистов, чтобы клеймить всех, кто мыслил иначе. Как может Гегель, как может Хайдеггер, как мог бы кто угодно другой проверить хотя бы одно из своих утверждений? (*La philosophie analytique*, 1962, 370).

Теперь, правда, верификация у аналитиков вышла из моды, и у них нет одного критерия против всех остальных, что приводит к путанице.

В ответ на это Остин сказал следующее:

Он начал с того, что обвинил нас в том, будто мы клеймим философов, мыслящих иначе, чем мы, особенно тех, кто происходит из Европы. Я не считаю, что можно утверждать, будто мы, по крайней мере большинство из нас, проводим большую часть времени, занимаясь порицанием кого-либо. Однако, полагаю, нас можно упрекнуть в грехе невнимания к окружающим, словно мы не замечаем людей на улице. Согласен, в некотором смысле это более серьёзный промах, чем прямая провокация. Можно

ссылаясь на смягчающие обстоятельства: мы слишком заняты. Мы гордимся тем, что нашли себе увлекательное занятие, которое, как нам кажется, приносит некоторую пользу (profit). К тому же бросать вызов людям в лицо, что, согласен, в конечном счёте лучше, чем игнорировать их приветствия на улице, — означает рисковать ввязаться в неприятный спор. А споры, как известно, ни к чему не ведут: они лишь отнимают драгоценное время в решающий момент. ... Если мы и составляем некое движение — или если можно считать, что мы представляем отдельное течение в современной философии, — то это потому, что мы, вероятно ошибочно, пришли к убеждению, будто спорить стоит лишь с нашими ближайшими коллегами, единственными, с кем, по нашему мнению, такой спор имеет смысл (La philosophie analytique, 1962, 372).

В целом, на этом мероприятие и завершилось.

Как видно из этого изложения, семинар в Руайомоне был местом, где были не только впервые, насколько я могу судить, прямо терминологически противопоставлены аналитическая и континентальная философия, но и многократно тематизированы основные линии этого противопоставления: детальность и системность, ориентированность на проблемы и историчность, опора на обыденный язык и учёт личного опыта, логика и онтологическая интуиция. Нужно отметить, что хотя Ван Бреда, Райл и Остин постоянно подчёркивали различия, Мерло-Понти и Валь пытались нашупать что-то общее. Из нашего настоящего можно сказать, что у них это скорее не получилось.

Как можно понять из всех приведённых тут эпизодов, различие между двумя традициями формировалось постепенно, не в изоляции одной от другой, было подвержено как философским, так и политическим обстоятельствам. Большую роль играли личные неприязни и, видимо, национальные предрассудки. Разумеется, в этой работе я не претендую на то, чтобы описать все факторы, которые привели к разрыву.

Список литературы

- Айер, А. (2010). *Язык, истина и логика*. Москва: Канон+.
Батай, Ж. (1997). *Внутренний опыт* (С. Л. Фокин, пер.). Санкт-Петербург: Axioma/Мифрил.

- Батай, Ж. (2006). *Проклятая часть. Сакральная социология* (С. Зенкин, пер.). Москва: Ладомир.
- Беседин, А. П., Волков, Д. Б., Кузнецов, А. В., Логинов, Е. В. & Мерцалов, А. В. (2021). Интроспекция: современные подходы и проблемы. *Эпистемология & философия науки*, 58(2), 195–215.
- Бибихин, В. В. (2005). *Витгенштейн: смена аспекта*. Москва: Институт философии, теологии и истории св. Фомы.
- Бирюков, Б. В. (2000). Введение. Готтлоб Фреге: современный взгляд. В Б. В. Бирюков & З. А. Кузичева (Ред. и пер.), *Г. Фреге. Логика и логическая семантика* (с. 8–62). Москва: Аспект-Пресс.
- Блур, Д. (2002). Витгенштейн как консервативный мыслитель. *Логос*, 5–6, 47–65.
- Бурдье, П. (2003). *Политическая онтология Мартина Хайдеггера* (А. Т. Бикбова & Т. В. Анисимова, пер.). Москва: Праксис.
- Васильев, В. В. & Гиренок, Ф. И. (2007). Помогает ли Хомский понять сознание? *Историко-философский альманах*, 2, 45–62.
- Вайзер, Т. (2009). *Этика сообщества: Ж. Батай и Ю. Хабермас* [Кандидатская диссертация]. Москва.
- Вострикова, Е. В. & Куслий, П. С. (2019). Преодоление критических аргументов Карнапа против метафизики с помощью логического анализа естественного языка. *Эпистемология и философия науки*, 56(4), 78–98.
- Гагинский, А. М. (2023). Хайдеггер, Ничто и преодоление страха смерти. *Философский журнал*, 16(3), 85–102. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2023-16-3-85-102>.
- Декс, П. (2010). *Повседневная жизнь сюрреалистов. 1917–1932*. Москва: Молодая гвардия, Палимпсест.
- Делёз, Ж. & Парне, К. (2025). *Зачем нужны разговоры* (Н. Архипов, пер.). <https://insolarance.com/point-of-talking/>
- Деррида, Ж. (1994). Невоздержанное гегельянство. В *Танатография Эроса. Жорж Батай и французская мысль середины XX века* (с. 133–174). Санкт-Петербург: Мифрил.
- Джеффрис, С. (2018). *Гранд-отель «Бездна». Биография Франкфуртской школы*. Москва: Ад Маргинем Пресс.
- Зенкин, С. Н. (2014). *Небожественное сакральное: Теория и художественная практика*. Москва: РГГУ.
- Зыгмонт, А. И. (2018). *Святая негативность. Насилие и сакральное в философии Жоржа Батая*. Москва: Новое литературное обозрение.
- Иванов, Д. В. (2009). Судьба метафизики в аналитической философии: Карнап, Куайн, Крипке. *Философские науки*, (4), 99–113.
- Коначева, С. А. (2019). *Бог после Бога. Пути постметафизического мышления*. Москве: РГГУ.

- Кожев, А. (2013). *Введение в чтение Гегеля*. Санкт-Петербург: Наука.
- Корнилаев, Л. Ю. (2021). «Поворот к онтологии» в неокантианстве (П. Наторп и Э. Ласк). *Философский журнал*, 14(2), 51–65. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2021-14-2-51-65>
- Корсаков, С. Н. (2009). XI Всемирный философский конгресс (Брюссель, 1953) в истории отечественной философии. *Философские науки*, (4), 123–131.
- Кротов, А. А. (2018). *Философия истории философии во Франции (проблема закономерностей в развитии интеллектуальной культуры)*. Москва: Издательство Московского университета.
- Куслий, П. С. (2022). Истина как соответствие и непотаённость без самообмана и мистики. *Философия. Журнал Высшей школы экономики*, 6(1), 308–320. <https://doi.org/10.17323/2587-8719-2022-1-308-320>.
- Курилович, И. С. (2019). *Французское неогегельянство: Ж. Валь, А. Койре, А. Кожев и Ж. Ипполит в поисках единой феноменологии Гегеля-Гуссерля-Хайдеггера*. Москва: РГГУ.
- Кузнецов, В. Н. (1982). *Французское неогегельянство ('Критика современных буржуазных теорий')*. Москва: Издательство Московского университета.
- Кузнецов, М. М. (2005). Теодор В. Адорно: основные этапы жизненного и творческого пути. *История философии*, 12, 3–44.
- Логинов, Е. В. (2018). Оправдание прагматизма Дж. Э. Муром. *Историко-философский альманах*, 6, 138–149.
- Логинов, Е. В. (2021). Ч. С. Пирс и Дж. Э. Мур об истине. В *История и теория культуры. Альманах. Т. 3* (с. 322–336). Москва: Издательство Московского университета.
- Логинов, Е. В. (2024). Селларс, Кант и философия сознания. В В. Е. Семёнов (Ред.), *Иммануил Кант и философия сознания* (с. 226–269). Калининград: Издательство БФУ им. И. Канта.
- Логинов, Е. В., Мерцалов, А. В., Юнусов, А. Т., и др. (2019). Пролегомены ко всякой будущей теории истины. *Финиковый Компот*, 14, 1–89.
- Маркузе, Г. (1994). *Одномерный человек*. Москва: Refl-book.
- Мерло-Понти, М. (1999). *Феноменология восприятия* (И. С. Вдовина & С. Л. Фокин, Ред. и пер.). Санкт-Петербург: Ювента Наука.
- Михайлов, И. А. (1999). *Ранний Хайдеггер: между феноменологией и философией жизни*. Москва: Прогресс-Традиция.
- Митлянская, М. Б. (2020). «Чёрные тетради» Мартина Хайдеггера: бытийная история и метаполитика. *Философские науки*, 63(4), 132–151. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2020-63-4-132-151>.

- Миронов, В. В. & Миронова, Д. (2018). Ein Knabe, der träumt, или Опьянение властью. *Логос*, 28(3), 149–182. <https://doi.org/10.22394/0869-5377-2018-3-149-182>.
- Молчанов, В. И. (2020). Метафизика Ничто и знаки препинания: Хайдеггер, Кант, Карнап. *Философский журнал*, 13(3), 5–22. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2020-13-3-5-22>.
- Монк, Р. (2018). Витгенштейн. Долг гения. Москва: Дело.
- Мотрошилова, Н. В. (2012). Интервью. *Финиковый Компот*, 2. <https://datepalmcompote.blogspot.com/2012/12/blog-post.html>
- Мур, Дж. Э. (1998). Защита здравого смысла. В *Аналитическая философия: становление и развитие* (с. 130–154). Москва: Дом интеллектуальной книги, Прогресс-Традиция.
- Ортега-и-Гассет, Х. (1990). Две великие метафоры. В *Теория метафоры* (с. 68–81). Москва: Прогресс.
- Паткуль, А. Б. (2014). Деструкция логики в онтологии Мартина Хайдеггера. *Историко-философский ежегодник*, 29, 131–155.
- Паткуль, А. Б. (2022). Логика и онтология в свете феноменологии у Гуссерля и Хайдеггера. *Логико-философские штудии*, 20(2), 146–162.
- Семёнов, В. Е. (2012). *Доминирующие парадигмы трансцендентализма в западноевропейской философии*. Москва: Российская политическая энциклопедия.
- Соболева, М. Е. (2002). К концепции философии языка Юргена Хабермаса. *Логос*, 2, 30–48.
- Тимофеева, О. В. (2009). *Введение в эротическую философию Жоржа Батая*. Москва: НЛО.
- Фалёв, Е. В. (2014). История как истолкование и историко-философский метод М. Хайдеггера. *Вестник Ленинградского государственного университета им. А. С. Пушкина*, 2(3), 30–39.
- Фалёв, Е. В. (2016). «Чёрные тетради» и новый виток суда над Хайдеггером. *Философское образование*, 2, 35–45.
- Фокин, С. Л. (2002). *Философ-вне-себя. Жорж Батай*. Санкт-Петербург: Изд-во Олега Абышко.
- Фай, Э. (2021). *Хайдеггер, введение нацизма в философию. На материале семинаров 1933–1935 годов*. Москва: Дело.
- Хайдеггер, М. (1997). *Бытие и время* (В. В. Бибихин, пер.). Москва: Ad Marginem.
- Хайдеггер, М. (2016). *Размышления II–VI (Черные тетради 1931–1938)* (А. Б. Григорьев, Пер.; М. Маяцкий, Науч. ред.). Издательство Института Гайдара.
- Хайдеггер, М. (2018). Конец Нового времени в Истории Бытия (Н. Сафонова, Пер.). *Историко-философский альманах*, 6, 217–221.

- Чернавин, Г. (2019). «Нечленораздельные звуки» феноменологии: Витгенштейн и тезис «ничто ничтожит». *Horizon*, 8(2), 487–501.
- Шолем, Г. (2014). *Вальтер Беньямин — история одной дружбы* (Б. Скуратов, Пер.). Москва: Грюндриссе.
- Юнусов, А. Т. (2020). Понятие универсальности в моральной теории Йоргена Хабермаса. *Вопросы философии*, (10), 192–202.
- Adorno, T. (1993). *Skoteinos, or How to Read Hegel*. In T. Adorno, *Hegel: Three studies* (pp. 89–148). MIT Press.
- Adorno, T. (2022). *Philosophy and Sociology*. Medford, MA: Polity Press.
- Ayer, A. J. (1977). *Part of My Life*. London: Collins.
- Ayer, A. J. (1984). *Philosophy in The Twentieth Century*. London: Unwin.
- Ayer, A. J. (1985). *More of My Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Bataille, G. (1976). Les Conséquences du Non-Savoir. In *Œuvres complètes: Vol. VIII. L'Histoire de l'érotisme — Le surréalisme au jour le jour — Conférences 1951–1953 — La Souveraineté — Annexes* (pp. 190–198). Paris: Gallimard.
- Beck, L. J. (1952). *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*. Oxford: Clarendon Press.
- Beck, L. J. (1964). Progrès et Philosophie. In *Études sur L'Histoire de la Philosophy En Hommage A Martial Gueroult* (pp. 115–125). Paris: Fishbacher.
- Berlin, I. (1996). *Karl Marx: His Life and Environment*. Oxford University Press.
- Bielik-Robson, A. (2023). *Derrida's Marrano Passover: Exile, Survival, Betrayal, and The Metaphysics of Non-Identity*. London: Bloomsbury Academic.
- Bochenksi, J. M. (1947). Europäische Philosophie der Gegenwart. Bern: A. Francke.
- Carnap, R. (1931). Überwindung der Metaphysik Durch Logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 2(1), 219–241.
- Carnap, R. (1963). Replies and Systematic Expositions. In P. A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (pp. 859–1013). La Salle, Ill.: Open Court.
- Cerf, W. (1955a). Existentialist Mannerism and Education. *The Journal of Philosophy*, 52(6), 141–152.
- Cerf, W. (1955b). The Eleventh International Congress of Philosophy. *The Philosophical Review*, 64(2), 280–299.
- Freyenhagen, F. (2023). The Linguistic Turn in The Early Frankfurt School: Horkheimer and Adorno. *Journal of the History of Philosophy*, 61(1), 127–148.

- Fried, G. (2019). A Letter to Emmanuel Faye. In G. Fried (Ed.), *Confronting Heidegger: A Critical Dialogue on Politics and Philosophy* (pp. 1–51). London, New York: Rowman & Littlefield International.
- Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court.
- Heidegger, M. (1978). *Frühe Schriften (1912–1916)* [GA 1]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* [GA 40]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie. (Sommersemester 1927)* [GA 24]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934)* [GA 38]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze* [GA 7]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Das Ereignis* [GA 71]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)* [GA 94]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heinemann, F. H. (1953). Meta-Analysis. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 5. Logic. Philosophical Analysis. Philosophy of Mathematics* (pp. 124–131). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- James, S. P. (2019). Madhyamaka, Metaphysical Realism, and the Possibility of an Ancestral World. *Philosophy East and West*, 68(4), 1116–1133.
- Kreiser, I. (2001). *Gottlob Frege: Leben–Werk–Zeit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Krishnan, N. (2023). *A Terribly Serious Adventure: Philosophy at Oxford 1900–60*. Random House.
- La Philosophie Analytique. (1962). Paris: Les Éditions de Minuit.
- Landgrebe, L. (1957). The Study of Philosophy in Germany: A Reply to Walter Cerf. *The Journal of Philosophy*, 54(5), 127–131.
- Landgrebe, L. (1966). *Major Problems in Contemporary European Philosophy, from Dilthey to Heidegger*. New York: F. Ungar Pub. Co.
- Marion, M. (2018). Was Royaumont Merely a Dialogue de Sourds? An Introduction to the Discussion Générale. *Philosophical Inquiries*, 6(1), 197–214.
- Mora, J. F. (1960). *Philosophy Today: Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*. New York: Columbia University Press.

- Moore, G. E. (1925). A Defence of Common Sense. In J. H. Muirhead (Ed.), *Contemporary British Philosophy. 2nd series* (pp. 191–224). London: George Allen and Unwin.
- Morton, W. (1999). *A Philosopher's Story*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Müller-Doohm, S. (2004). Adorno: A Biography. Malden, MA: Polity Press.
- Nagel, E. (1936a). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24.
- Nagel, E. (1936b). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. II. *The Journal of Philosophy*, 33(2), 29–53.
- O'Neill, J., & Uebel, T. (2004). Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate. *European Journal of Philosophy*, 12(1), 75–105.
- Ofstad, H. (1953). Analyses of: «P Could Have Decided Differently In The Situation S». *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 14. Additional* (pp. 128–135). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Rieser, M. (1953). A Methodological Investigation Into the Epistemological Assumptions of Idealism. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 2. Epistemology* (pp. 150–156). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Rieser, M. (1954). Remarks on the Eleventh International Congress of Philosophy. *The Journal of Philosophy*, 51(3), 99–105.
- Russell, B. (1988). Logical Atomism. In *The Collected Papers of Bertrand Russell: Vol. 9. Essays on Language, Mind and Matter 1919–26*. (pp. 160–179). London: Unwin Hyman.
- Ryle, G. (1929). Review of Sein und Zeit, by M. Heidegger. *Mind*, 38(151), 355–370.
- Schad, J. (2007). *Someone Called Derrida: An Oxford Mystery*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Schuringa, C. (2023). The Birth of Analytic Philosophy out of the Spirit of McCarthyism. *Jacobin*.
- Steinberg, A. (1953). The Impact of History as a Discipline on Contemporary Historical Experience. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 14. Additional* (pp. 216–220). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Thonhauser, G. (2022). *Heideggers "Sein und Zeit": Einführung und Kommentar*. Berlin, Heidelberg: J. B. Metzler.
- Toadvine, T. (2014). The Elemental Past. *Research in Phenomenology*, 44(2), 262–279.
- The Voices of Wittgenstein: The Vienna Circle*. (2003). London & NY: Routledge.

- Vrahimis, A. (2013). *Encounters Between Analytic and Continental Philosophy*. London: Palgrave Macmillan.
- Vrijen, C. (2007). *The Philosophical Development of Gilbert Ryle: A Study of His Published and Unpublished Writings* [Unpublished doctoral dissertation]. University of Groningen.
- Wahl, J. A. (1920). *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris: Félix Alcan.
- Whyman, T. (2023). Two Sorts of Philosophical Therapy: Ordinary Language Philosophy, Social Criticism and the Frankfurt School. *Philosophy & Social Criticism*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1177/01914537231203525>.
- Wittgenstein, L. (1967). *Schriften 3. Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (B. F. McGuinness, Ed.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.

Информация об авторе: Евгений Владимирович Логинов, кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии. Философский факультет Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru.

Поступила в редакцию: 26 июля 2025 г.

Принята к публикации: 31 августа 2025 г.

Опубликована: 28 декабря 2025 г.

Evgeny V. Loginov

Towards a History of the Analytic-Continental Divide

Abstract. This article is devoted to a historical analysis of the Analytic-Continental divide in modern philosophy. It examines specific episodes of interaction and conflict between representatives of the analytic and continental traditions, illustrating the process of their divergence. The article demonstrates how this schism emerged from a sequence of contingent events that shaped differences in philosophical canon, methods, and styles. The views of philosophers such as Wittgenstein, Heidegger, Carnap, Adorno, Ryle, and others are considered. Analytic philosophy is defined through its continuity with Frege, Moore, and Russell, while continental philosophy is defined through its continuity with Bergson, Husserl, and Heidegger. The article emphasizes the gradual formation of these differences under the influence of philosophical, political, and personal factors. While this work does not claim to provide comprehensive coverage of the causes of the divide, it reveals its historical preconditions.

Keywords: analytic philosophy, continental philosophy, philosophical schism, history of philosophy.

Citation: Loginov, E. V. (2025). Towards a History of the Analytic-Continental Divide. *Analytica*, 10, 1–75.

References

- Adorno, T. (1993). Skoteinos, or How to Read Hegel. In T. Adorno, *Hegel: Three Studies*. MIT Press.
- Adorno, T. (2022). *Philosophy and Sociology*. Medford, MA: Polity Press.
- Ayer, A. J. (1977). *Part of My Life*. London: Collins.
- Ayer, A. J. (1984). *Philosophy in the Twentieth Century*. London: Unwin.
- Ayer, A. J. (1985). *More of My Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Bataille, G. (1976). Les conséquences du non-savoir. In *Œuvres complètes: Vol. VIII. L'Histoire de l'érotisme – Le surréalisme au jour le jour – Conférences 1951–1953 – La Souveraineté – Annexes* (pp. 190–198). Gallimard.
- Bataille, G. (1997). *Vnutrennii opyt [L'Expérience intérieure]* (S. L. Fokin, Trans.). St. Petersburg: Axioma/Mifril. (in Russian).

- Bataille, G. (2006). *Prokliataia chast'. Sakral'naia sotsiologiia [La Part mau-dite]* (S. Zenkin, Trans.). Moscow: Lademir. (in Russian).
- Beck, L. J. (1952). *The Method of Descartes: A Study of the Regulae*. Oxford: Clarendon Press.
- Beck, L. J. (1964). Progrès et Philosophie. In *Études sur L'Histoire de la Philosophie: En Hommage A Martial Gueroult* (pp. 115–125). Paris: Fishbacher.
- Berlin, I. (1996). *Karl Marx: His Life and Environment*. Oxford: Oxford University Press.
- Bielik-Robson, A. (2023). *Derrida's Marrano Passover: Exile, Survival, Betrayal, and the Metaphysics of Non-Identity*. London: Bloomsbury Academic.
- Birukov, B. V. (2000). Vvedenie. Gottlob Frege: Sovremennyi vzgliad [Introduction. Gottlob Frege: A Contemporary View]. In B. V. Birukov & Z. A. Kuzicheva (Eds. & Trans.). *G. Frege, Logika i logicheskaiia semantika. Sbornik trudov [G. Frege, Logic and logical semantics: Collected works]* (pp. 8–62). Moscow: Aspekt-Press. (in Russian).
- Bloor, D. (2002). Wittgenstein kak konservativnyi myslitel' [Wittgenstein as a Conservative Thinker]. *Logos*, 5–6, 47–65. (in Russian).
- Bochenski, J. M. (1947). *Europäische Philosophie der Gegenwart*. Bern: A. Francke.
- Bourdieu, P. (2003). *Politicheskaiia ontologiiia Martina Khaideggera [L'ontologie politique de Martin Heidegger]* (A. T. Bikbova & T. V. Anisimova, Trans.). Moscow: Praksis. (in Russian).
- Carnap, R. (1931). Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache. *Erkenntnis*, 2(1), 219–241.
- Carnap, R. (1963). Replies and Systematic Expositions. In P. A. Schilpp (Ed.), *The Philosophy of Rudolf Carnap* (pp. 859–1013). La Salle, Ill.: Open Court.
- Carnap, R. (1998). Preodolenie metafiziki logicheskim analizom iazyka [Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache]. In A. F. Griaznov (Ed.), *Analiticheskaiia filosofia: stanovlenie i razvitiye [Analytic Philosophy: Formation and Development]* (pp. 69–90). Moscow: Dom intellektual'noi knigi, Progress-Traditsiia. (in Russian).
- Cerf, W. (1955a). Existentialist Mannerism and Education. *The Journal of Philosophy*, 52(6), 141–152.
- Cerf, W. (1955b). The Eleventh International Congress of Philosophy. *The Philosophical Review*, 64(2), 280–299.
- Deleuze, G. & Parnet, C. *Zachem nuzhny razgovory [Les entretiens, qu'est-ce que c'est, à quoi ça sert?]* (N. Arkhipov, Trans.). Insolarance. <https://insolarance.com/point-of-talking/>. (in Russian).

- Derrida, J. (1994). Nevozderzhannoe gegel'ianstvo [Un hegelianisme sans réserve]. In *Tanatografia Erosa. Zhorzh Batai i frantsuzskaia mysl' serediny XX veka* [Thanatography of Eros. Georges Bataille and mid-20th Century French Thought] (pp. 133–174). St. Petersburg: Mifril. (in Russian).
- Dex, P. (2010). *Povsednevnaiia zhizn' siurrealistov. 1917–1932* [Les Surrealistes. 1917–1932]. Moscow: Molodaia gvardiia, Palimpsest. (in Russian).
- Falëv, E. V. (2014). Iстория как истолкование и историко-философский метод М. Хайдеггера [History as Interpretation and Heidegger's Method in the History of Philosophy]. *Vestnik Leningradskogo gosudarstvennogo universiteta im. A. S. Pushkina* [Pushkin Leningrad State University Journal], 2(3), 30–39. (in Russian).
- Falev, E. V. (2016). “Chernye tetradi” i novyi vitok suda nad Khaideggerom [“Black notebooks” and a New Round of Heidegger's Trial]. *Filosofskoe obrazovanie* [Philosophical Education], (2), 35–45. (in Russian).
- Faye, E. (2021). Khaidegger, vvedenie natsizma v filosofiiu. Na materiale seminarov 1933–1935 godov [Heidegger, l'introduction du nazisme dans la philosophie Autour des séminaires inédits de 1933–1935]. Moscow: Delo. (in Russian).
- Fokiv, S. L. (2002). *Filosof-vne-sebia. Zhorzh Batai* [The philosopher-outside-himself: Georges Bataille]. St. Petersburg: Izdatel'stvo Olega Abyshko. (in Russian).
- Freyenhagen, F. (2023). The Linguistic Turn in the Early Frankfurt School: Horkheimer and Adorno. *Journal of the History of Philosophy*, 61(1), 127–148.
- Fried, G. (2019). A Letter to Emmanuel Faye. In G. Fried (Ed.), *Confronting Heidegger: A Critical Dialogue on Politics and Philosophy* (pp. 1–51). London, New York: Rowman & Littlefield International.
- Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court.
- Gaginskii, A. M. (2023). Khaidegger, Nichto i preodolenie strakha smerti [Heidegger, Nothingness and Overcoming the Fear of Death]. *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 16(3), 85–102. (in Russian).
- Heidegger, M. (1978). *Friühe Schriften (1912–1916)* [GA 1]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1983). *Einführung in die Metaphysik* [GA 40]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1998). *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [GA 38]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.

- Heidegger, M. (2000). *Vorträge und Aufsätze* [GA 7]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2009). *Das Ereignis* [GA 71]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (2014). *Überlegungen II–VI (Schwarze Hefte 1931–1938)* [GA 94]. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann.
- Heidegger, M. (1997). *Bytie i vremia [Sein und Zeit]* (V. V. Bibikhin, Trans.). Ad Marginem. (in Russian).
- Heidegger, M. (2016). *Razmyshleniya II–VI (Chernye tetradi 1931–1938) [Überlegungen II–VI]* (A. B. Grigor'ev, Trans.; M. Maiatskii, Ed.). Izdatel'stvo Instituta Gaidara. (in Russian).
- Heidegger, M. (2018). Konets Novogo vremeni v Istorii Bytiiia [Das Ende der Neuzeit in der Geschichte des Seyns] (N. Safronova, Trans.). *Istoriko-filosofskii al'manakh [Historical-Philosophical Almanac]*, 6, 217–221. (in Russian).
- Heinemann, F. H. (1953). Meta-Analysis. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 5. Logic. Philosophical Analysis. Philosophy of Mathematics* (pp. 124–131). North-Holland Publishing Company.
- Ivanov, D. V. (2009). Sud'ba metafiziki v analiticheskoi filosofii: Carnap, Kuain, Kripke [The Fate of Metaphysics in Analytic Philosophy: Carnap, Quine, Kripke]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]*, (4), 99–113. (in Russian).
- James, S. P. (2019). Madhyamaka, Metaphysical Realism, and the Possibility of an Ancestral World. *Philosophy East and West*, 68(4), 1116–1133.
- Jeffries, S. (2018). *Grand-otel «Bezdna». Biografiia Frankfurtskoi shkoly [Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School]*. Ad Marginem Press. (in Russian).
- Kachanova, S. (2019). *Bog posle Boga. Puti postmetafizicheskogo myshleniya [God after God: Paths of Postmetaphysical Thinking]*. RGGU. (in Russian).
- Kreiser, I. (2001). *Gottlob Frege: Leben–Werk–Zeit*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Kojève, A. (2013). *Vvedenie v chtenie Hegelia [Introduction à la lecture de Hegel]* (A. F. Filippov, Trans.). St. Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Kornilaev, L. Iu. (2021). “Povorot k ontologii” v neokantianstve (P. Natorp i E. Lask) [“The Turn to Ontology” in Neo-Kantianism (P. Natorp and E. Lask)]. *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 14(2), 51–6. (in Russian).
- Korsakov, S. N. (2009). XI Vsemirnyi filosofskii kongress (Brussel', 1953) v istorii otechestvennoi filosofii [The XIth World Congress of Philosophy (Brussels, 1953) in the history of Russian philosophy]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]*, (4), 123–131. (in Russian).

- Kotov, A. A. (2018). *Filosofia istorii filosofii vo Frantsii (problema zakonomernosti v razvitiu intellektual'noi kul'tury)* [The Philosophy of the History of Philosophy in France (the Problem of Patterns in the Development of Intellectual Culture)]. Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (in Russian).
- Kuslyi, P. S. (2022). Istina kak sootvetstvie i nepotainennost' bez samoobmana i mistiki [Truth as Correspondence and Unconcealment without Self-deception and Mysticism]. *Filosofia. Zhurnal Vysshei shkoly ekonomiki* [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics], 6(1), 308–320. (in Russian).
- Kurilovich, I. S. (2019). *Frantsuzskoe neogeigel'ianstvo: Zh. Val', A. Koire, A. Kozhev i Zh. Ippolit v poiskakh edinoi fenomenologii Gegelia-Gusserlia-Khaideggera* [French Neo-Hegelianism: J. Wahl, A. Koyré, A. Kojève and J. Hyppolite in Search of a Unified Phenomenology of Hegel-Husserl-Heidegger]. Moscow: RGGU. (in Russian).
- Kuznetsov, M. M. (2005). Teodor V. Adorno: osnovnye etapy zhiznennogo i tvorcheskogo puti [Theodor W. Adorno: Main stages of Life and Work]. *Istoriia filosofii* [History of Philosophy], 12, 3–44. (in Russian).
- Kuznetsov, V. N. (1982). *Frantsuzskoe neogeigel'ianstvo (Kritika sovremennykh burzhuaznykh teorii)* [French Neo-Hegelianism (Critique of Modern Bourgeois Theories)]. Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (in Russian).
- Landgrebe, L. (1957). The Study of Philosophy in Germany: A Reply to Walter Cerf. *The Journal of Philosophy*, 54(5), 127–131.
- Landgrebe, L. (1966). *Major Problems in Contemporary European Philosophy, from Dilthey to Heidegger*. New York: F. Ungar Pub. Co.
- La philosophie analytique*. (1962). Les Éditions de Minuit. Paris.
- Loginov, E. V. (2018). Oproverzhenie pragmatizma Dzh. È. Murom [G. E. Moore's Refutation of Pragmatism]. *Istoriko-filosofskii al'manakh* [Historical-Philosophical Almanac], 6, 138–149. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2021). Ch. S. Pirs i Dzh. È. Mur ob istine [C. S. Peirce and G. E. Moore on Truth]. In *Istoriia i teoriia kul'tury. Al'manakh. T. 3* [History and Theory of Culture: Almanac. Vol 3] (pp. 322–336). Izdatel'stvo Moskovskogo universiteta. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2024). Sellars, Kant i filosofia soznaniiia [Sellars, Kant and the Philosophy of Mind]. In V. E. Semenov (Ed.), *Immanuil Kant i filosofia soznaniiia* [Immanuel Kant and the Philosophy of Mind] (pp. 226–269). Izdatel'stvo BGU im. I. Kanta. (in Russian).
- Loginov, E. V., Merzhalov, A. V., Iunusov, A. T., et al. (2019). Prolegomeny ko vsiakoi budushchei teorii istiny [Prolegomena to Any Future Theory of Truth]. *Finikovyi Kompot* [Date Palm Compote], 14, 1–89.

- Marion, M. (2018). Was Royaumont Merely a Dialogue de Sourds? An Introduction to the Discussion Générale. *Philosophical Inquiries*, 6(1), 197–214. <https://doi.org/10.4454/philinq.v6i1.193>.
- Markuse, G. (1994). *Odnomernyi chelovek [One-dimensional Man]* (A. Iutkevich, Trans.). Moscow: Refl-book. (in Russian).
- Merleau-Ponty, M. (1999). *Fenomenologija vospriiatiia [Phénoménologie de la perception]* (I. S. Vdovina & S. L. Fokin, Eds. & Trans.). St. Petersburg: Iuventa, Nauka. (in Russian).
- Mikhailov, I. A. (1999). *Rannii Khaidegger: mezhdu fenomenologiei i filosofiei zhizni [Early Heidegger: Between Phenomenology and Philosophy of Life]*. Moscow: Progress-Traditsiia.
- Mitlianskaia, M. B. (2020). “Chernye tetradi” Martina Khaideggera: bytiinaia istoriia i metapolitika [“Black notebooks” of Martin Heidegger: History of Being and Metapolitics]. *Filosofskie nauki [Philosophical Sciences]*, 63(4), 132–151. <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2020-63-4-132-151>. (in Russian).
- Mironov, V. V., & Mironova, D. (2018). Ein Knabe, der träumt, ili Op'ianenie vlast'iu [Ein Knabe, der träumt, or Intoxication with power]. *Logos*, 28(3), 149–182. (in Russian).
- Molchanov, V. I. (2020). Metafizika Nichto i znaki prepinaniia: Khaidegger, Kant, Carnap [The Metaphysics of Nothing and Punctuation: Heidegger, Kant, Carnap]. *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 13(3), 5–22. (in Russian).
- Monk, R. (2018). *Vitgenshtein. Dolg geniia [Wittgenstein: The Duty of Genius]*. Moscow: Delo. (in Russian).
- Moore, G. E. (1925). A Defence of Common Sense. In J. H. Muirhead (Ed.), *Contemporary British Philosophy* (2nd series, pp. 191–224). London: George Allen and Unwin.
- Moore, G. E. (1998). Zashchita zdravogo smysla [A Defence of Common Sense]. In *Analiticheskaiia filosofiiia: stanovlenie i razvitiie [Analytic Philosophy: Formation and Development]* (pp. 130–154). Moscow: Dom intellektual'noi knigi, Progress-Traditsiia. (in Russian).
- Mora, J. F. (1960). *Philosophy Today: Conflicting Tendencies in Contemporary Thought*. New York: Columbia University Press.
- Morton, W. (1999). *A Philosopher's Story*. University Park, PA: Pennsylvania State University Press.
- Motroshilova, N. V. (2012, December). Interv'iu [Interview]. *Finikovyi Kompot Blog [Date Palm Compote Blog]*. <https://datepalmcompote.blogspot.com/2012/12/blog-post.html>. (in Russian).
- Müller-Doohm, S. (2004). *Adorno: A Biography*. Malden, MA: Polity Press.

- Nagel, E. (1936a). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24.
- Nagel, E. (1936b). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. II. *The Journal of Philosophy*, 33(2), 29–53.
- O'Neill, J. & Uebel, T. (2004). Horkheimer and Neurath: Restarting a Disrupted Debate. *European Journal of Philosophy*, 12(1), 75–105.
- Ofstad, H. (1953). Analyses of: «P Could Have Decided Differently In The Situation S». *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 14. Additional* (pp. 128–135). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Ortega y Gasset, J. (1990). Dve velikie metafory [Two Great Metaphors]. In *Teoriia metafory [Theory of Metaphor]* (pp. 68–81). Moscow: Progress. (in Russian).
- Patkul', A. B. (2014). Destruktsiia logiki v ontologii Martina Khaideggera [The Destruction of Logic in Martin Heidegger's Ontology]. *Istoriko-filosofskii ezhegodnik [History of Philosophy Yearbook]*, 29, 131–155. (in Russian).
- Patkul', A. B. (2022). Logika i ontologiiia v svete fenomenologii u Gusserlia i Khaideggera [Logic and Ontology in the light of Phenomenology in Husserl and Heidegger]. *Logiko-filosofskie shtudii [Logical-Philosophical Studies]*, 20(2), 146–162. (in Russian).
- Rieser, M. (1953). A Methodological Investigation Into the Epistemological Assumptions of Idealism. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 2. Epistemology* (pp. 150–156). Amsterdam: North-Holland Publishing Company.
- Rieser, M. (1954). Remarks on the Eleventh International Congress of Philosophy. *The Journal of Philosophy*, 51(3), 99–105.
- Russell, B. (1988). Logical Atomism. In *The Collected Papers of Bertrand Russell: Vol. 9. Essays on Language, Mind and Matter 1919–26* (pp. 160–179). London: Unwin Hyman.
- Ryle, G. (1929). [Review of Sein und Zeit, by M. Heidegger]. *Mind*, 38(151), 355–370.
- Schad, J. (2007). *Someone called Derrida: An Oxford mystery*. Liverpool University Press.
- Scholem, G. (2014). *Val'ter Ben'iamin — istoriia odnoi druzhby [Walter Benjamin – die Geschichte einer Freundschaft]*. Grundrisse. (in Russian).
- Schuringa, C. (2023). The Birth of Analytic Philosophy out of the Spirit of McCarthyism. *Jacobin*.
- Semenov, V. E. (2012). *Dominiruiushchie paradigmy transsentalizma v zapadnoevropeiskoi filosofii [Dominant Paradigms of Transcendentalism in Western European Philosophy]*. ROSSPEN. (in Russian).

- Soboleva, M. E. (2002). K kontseptsii filosofii iazyka IUrjena Khabermasa [On Jürgen Habermas's Concept of the Philosophy of Language]. *Logos*, 2, 30–48. (in Russian).
- Steinberg, A. (1953). The Impact of History as a Discipline on Contemporary Historical Experience. *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy: Vol. 14. Additional* (pp. 216–220). North-Holland Publishing Company.
- Thonhauser, G. (2022). *Heideggers "Sein und Zeit": Einführung und Kommentar*. Berlin, Heidelberg: J. B. Metzler.
- Timofeeva, O. (2009). *Vvedenie v erotichnui filosofiiu Zhorza Bataia [Introduction to the Erotic Philosophy of Georges Bataille]*. Moscow: NLO. (in Russian).
- Toadvine, T. (2014). The Elemental Past. *Research in Phenomenology*, 44(2), 262–279.
- Vasilyev, V. V., & Girenok, F. I. (2007). Pomogaet li Chomskii poniat' soznanie? [Does Chomsky Help us Understand Consciousness?]. *Istoriko-filosofskii al'manakh [Historical-Philosophical Almanac]*, 2, 45–62. (in Russian).
- Vrahimis, A. (2013). *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*. London: Palgrave Macmillan.
- Vrijen, C. (2007). *The Philosophical Development of Gilbert Ryle: A Study of His Published and Unpublished Writings [Unpublished doctoral dissertation]*. University of Groningen.
- Waizer, T. (2009). *Etika soobshchestva: Zh. Batai i Ju. Khabermas [Ethics of Community: G. Bataille and J. Habermas]* [Doctoral dissertation]. Moscow. (in Russian).
- Wahl, J. A. (1920). *Les philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. Paris: Félix Alcan.
- Whyman, T. (2023). Two Sorts of Philosophical Therapy: Ordinary Language Philosophy, Social Criticism and the Frankfurt School. *Philosophy & Social Criticism*. Advance online publication. <https://doi.org/10.1177/01914537231203525>.
- Wittgenstein, L. (1967). *Schriften 3. Ludwig Wittgenstein und der Wiener Kreis* (B. F. McGuinness, Ed.). Frankfurt a. M.: Suhrkamp Verlag.
- Zenkin, S. N. (2014). *Nebozhestvennoe sakral'noe: Teoriia i khudozhestvennaia praktika [The Non-divine Sacred: Theory and Artistic Practice]*. Moscow: RGGU. (in Russian).
- Zygmont, A. (2018). *Sviataia negativnost'. Nasilie i sakral'noe v filosofii Zhorza Bataia [Holy Negativity: Violence and the Sacred in the Philosophy of Georges Bataille]*. Moscow: NLO. (in Russian).

Author's Information: Evgeny Vladimirovich Loginov, C.Sc. (Ph.D.) in Philosophy, Associate Professor, Department of World Philosophy. Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, e-mail: loginov.ev@philos.msu.ru.

Received: 26 July 2025

Accepted: 31 August 2025

Published: 28 December 2025

Игорь Гарифович Гаспаров

Аналитическая философия сегодня: между триумфом и кризисом

Аннотация. В статье предлагаются некоторые размышления о том, что такая аналитическая философия и какие изменения происходят с ней сегодня. Сложилось немало стереотипных представлений об аналитической философии, которые не способствуют её развитию в России, а, напротив, делают её предметом агрессивной и неадекватной критики, отрицания или игнорирования. Это резко контрастирует с тем положением, которое аналитическая философия занимает в современном философском сообществе, поскольку несомненным фактом является то, что начиная с 50-х годов прошлого столетия аналитическая философия всё шире распространяется по всему миру. Статья делится на три части. В первой показано, что большинство стереотипов, сложившихся об аналитической философии, не имеет оснований в реальной практике философов, называющих себя аналитическими. Во второй части сформулированы некоторые соображения по поводу позитивного содержания аналитической философии. В третьей предложено несколько критических замечаний, касающихся тех внутренних ограничений, с которыми сталкивается сама аналитическая философия.

Ключевые слова: аналитическая философия, отечественная философия, методология философии, философия сознания, проблемы философии, метафилософия.

Для цитирования: Гаспаров, И. Г. (2025). Аналитическая философия сегодня: между триумфом и кризисом. *Analytica*, 10, 76–89.

В данной статье я предлагаю некоторые размышления о том, что такая аналитическая философия и какие изменения происходят с ней сегодня. Эти размышления представляют собой не столько результат систематического исследования, сколько впечатления человека, который занимается ей уже более двадцати лет. Несомненно, многие утверждения, высказанные в этой статье, носят, если так можно

выразиться, полемический характер, что вполне в духе аналитической философии, которая живёт дискуссией. В российской философии сложилось немало стереотипных представлений об аналитической философии, которые, к сожалению, не способствуют её процветанию в нашей стране, а, напротив, делают её предметом агрессивной и неадекватной критики, отрицания или игнорирования. Такой образ резко контрастирует с тем реальным положением, которое аналитическая философия занимает в современном философском сообществе, поскольку несомненным фактом является то, что начиная с 50-х годов прошлого столетия аналитическая философия всё шире распространяется по всему миру. Данная статья делится на три части. В первой я попытаюсь показать, что большинство стереотипов, сложившихся об аналитической философии, не имеет оснований в реальной практике философов, называющих себя аналитическими. Во второй части я попробую сформулировать свои соображения по поводу позитивного содержания аналитической философии. В третьей я предложу несколько критических замечаний по поводу тех внутренних ограничений, с которыми сталкивается сама аналитическая философия.

1. Мифы об аналитической философии и их опровержение

В любой культуре существуют мифы. Философия часто принимала на себя функцию критики мифов, однако сама философская культура, или субкультура, несвободна от них. Российская философская культура также не является исключением из этого правила. На мой взгляд, невозможно не принимать во внимание ту роль, которую те или иные мифы играют в формировании культуры, в том числе философской. При этом нельзя не отметить, что эта роль может быть как положительной, так и отрицательной. В том случае, если миф схватывает тот или иной аспект сущности своего предмета, его можно считать культурно позитивным, даже если эта сущность представляется в нём некоторым фантастическим образом. В том же случае, когда сущность предмета искажается, миф о нём следует считать скорее культурно негативным, поскольку он мешает нам приблизиться к истине как к ценности. К сожалению, аналитической философии в России не повезло в том смысле, что вокруг неё сложился целый слой культурно негативных мифов, мешающих понять, что это такое, людям, которые ещё не сформировали своё представление об этом предмете. Вот некоторые из

этих мифов, которые, на мой взгляд, являются наиболее распространёнными¹:

- (1) Аналитическая философия — это *всего лишь одно* из многочисленных философских направлений.
- (2) Аналитическая философия — это не более чем логика.
- (3) Аналитическая философия подменяет подлинные философские проблемы концептуальным анализом.
- (4) Аналитическая философия — это философия языка.
- (5) Аналитическая философия носит аисторичный характер, пре-небрегая философским наследием прошлого.
- (6) Аналитическая философия игнорирует «экзистенциальные» проблемы.
- (7) Аналитическая философия — это сциентизм.
- (8) Аналитическая философия — это материализм.

Утверждения (1)–(8) представляют собой ложные в том или ином аспекте предложения, искажающие образ аналитической философии в том виде, в котором она существует сегодня. Более того, такой образ аналитической философии не является адекватным и с исторической точки зрения. Я полагаю, что необходимо пояснить, в чём именно заключается ложность каждого из этих утверждений.

Утверждение (1) релятивизирует значение аналитической философии, пытаясь представить её всего лишь одним из направлений современной философской мысли. Однако аналитическая философия вовсе не является философской школой наряду с другими, как, например, марксизм, экзистенциализм, неотомизм и т. п., так как не существует практически ни одного философского или даже метафилософского тезиса, который бы были обязаны разделять все аналитические философы для того, чтобы быть таковыми.

Утверждение (2) настаивает на том, что аналитическая философия не занимается философскими проблемами по существу, а предлагает только «логический анализ» этих проблем. Действительно, метод логического анализа широко применяется в разных областях аналитической философии для прояснения сущности этих философских проблем, отделения настоящих вопросов от псевдовопросов. Однако аналитические философы не рассматривают этот метод как единственно

¹ Надо признать, что данный перечень основан на личном опыте бесед и дискуссий с разными людьми, происходившими в течение достаточно долгого периода времени. В силу этого он не может претендовать на полную объективность, но, несмотря на это, обладает той степенью достоверности, которым обладает свидетельство.

возможный или даже как необходимый для занятий аналитической философией. Кроме того, следует отметить, что само слово «логика» используется в весьма различных смыслах: от теории логического следования до исследования априорных связей между понятиями, а иногда и самими вещами. Аналитическая философия пользуется достижениями логической науки для решения философских задач настолько, насколько это необходимо как в нормативном, так и в прагматическом аспекте, оставаясь при этом дисциплиной, автономной по отношению к логике как к науке.

Утверждение (3) отличается от утверждения (2) тем, что здесь один из методов выдаётся за всю аналитическую философию. «Концептуальный анализ» действительно популярен в аналитической философии (Parfit, 1987), но далеко не все философы, называющие себя аналитическими, видят в нём «царский путь» к философской истине. Среди аналитических философов есть немало людей, настроенных к нему скептически и даже враждебно (Quine, 1972, 488–497; Wilkes, 1988). С другой стороны, между аналитическими философами нет консенсуса относительно того, что такое концептуальный анализ. Одни полагают, что это скорее некая априорная процедура, выявляющая фундаментальное содержание наших понятий. Другие считают, что это разновидность эмпирических исследований. Третий называют так исследование наших интуиций по поводу воображаемых случаев. Как бы то ни было, можно быть аналитическим философом и не занимаясь концептуальным анализом или занимаясь им постольку-поскольку. А можно заниматься им, не относя себя к числу аналитических философов.

Утверждение (4) отождествляет аналитическую философию с философией языка. Это утверждение легко спутать с той истиной, что в аналитической философии язык является предметом пристального философского внимания и отдельным предметом исследования. Однако было бы неверно думать, что все аналитические философы полагают, что анализ языка даст ответы на все интересующие нас философские вопросы. Например, многие аналитические философы признают, что вопросы в области философии сознания или метафизики не связаны непосредственно с языком и не решаются путём лингвистического анализа. Другое дело, что анализ языка позволяет нам более ясно формулировать философские проблемы, тем самым способствуя поиску их решения.

Утверждение (5) отрицает связь аналитической философии с философским наследием прошлых эпох. На деле современная аналитическая философия весьма традиционна как в том, что касается

проблематики, так и в том, что касается содержательных позиций. Аналитические философы обсуждают практически все метафизические, эпистемологические и моральные проблемы, известные в истории философии. Примером довольно экзотической проблемы в современной аналитической философии может служить *scientia media* (Flint, 1998). Менее экзотические примеры: проблема универсалий, существование Бога, природа времени, природа знания и скептицизм, природа морали. Более того, в современной аналитической философии можно найти достаточно большое количество сторонников традиционных тезисов по этим вопросам: начиная от платоников (Balaguer, 2025) и (нео)аристотеликов (Loux, 1978; Fine, 1994; Koslicki, 2008), заканчивая буддистами (Parfit, 1987; Siderits, 2003; Flanagan, 2011), стоиками (Павлов, 2021; Nussbaum, 1994; Bobzien, 2021) и эпикурецами (Feldman, 2004). Среди современных аналитических философов есть и те, кто вдохновляется Хайдеггером (McDaniel, 2009).

Утверждение (6) обвиняет аналитическую философию в том, что она игнорирует «экзистенциальные» проблемы, такие как смерть, смысл жизни и т. п. Наверное, тон её рассуждений об этих предметах действительно не отличается «экзистенциальным» пафосом, но то же самое можно сказать и о многих сочинениях древних авторов. Тем не менее сами темы присутствуют в достаточном количестве (Nagel, 1987; Bradley, Feldman & Johansson, 2013; Pereboom, 2014).

В утверждении (7) аналитическая философия приравнивается к сциентизму. Здесь многое зависит от того, как понимается этот термин. Согласно наиболее узкому толкованию сциентизма, это философский тезис, согласно которому только эмпирическая наука способна открывать истины о мире. В этом смысле многие аналитические философы сциентистами не являются. Второе толкование термина «сциентизм» предполагает, что это тезис, согласно которому сама философия является наукой, а не, например, искусством. Вероятно, многие аналитические философы сказали бы, что философия — это наука в том смысле, что её целью является универсальная, общезначимая истина, но вряд ли многие считают, что единственными или даже основными методами аналитической философии являются эмпирические методы. Наконец, согласно третьему пониманию, сциентизм — это внимание к достижениям современных естественных наук и использование ссылок на научные данные и теории в философской аргументации. В этом современная аналитическая философия «повинна» больше всего, но вряд ли было бы правильно считать это большим грехом против философии. Кроме того, кажется, что любая философия должна развиваться в

диалоге с другими областями человеческой культуры и в особенности с наукой, поскольку с ней философию объединяет тождество цели.

В связи с вышеизложенным, утверждение (8), согласно которому аналитическая философия предполагает материализм или физикализм, очевидно ложно, поскольку среди её представителей можно встретить сторонников самых разных позиций: от идеализма (Foster, 1982; Sprigge, 1983; Robinson, 2022) до аналитического томизма (Paterson & Pugh, 2006) или субстанциального дуализма (Zimmerman, 2010; Swinburne, 2013).

2. Что же такое аналитическая философия?

Предыдущие размышления показали, что едва ли возможно найти какой-либо общий содержательный или даже методологический тезис, который бы разделяли все аналитические философы. Тем не менее складывается отчётливое впечатление, что между ними есть нечто общее, что делает их аналитическими философами. Если задать вопрос, что же это такое, то, я полагаю, наиболее адекватным ответом будет следующий: всех их объединяет то, что они воплощают в себе этос подлинного философствования в современном мире, являются наследниками исконной традиции философствования как поиска истины посредством разума, которую они стремятся продолжать всеми теми средствами, которые доступны для нас сегодня. Это, конечно, не означает, что любой аналитический философ подпишется под моими словами, но если посмотреть на всю ситуацию в целом, то мне кажется, что многие могли бы с ними согласиться. Философия изначально стремилась к рациональному постижению истины как таковой в её наиболее полном и общем виде. В аналитической философии такое стремление присутствует в явном виде. История аналитической философии началась отчасти с идеи преодоления метафизики путём логического анализа языка. Но, развиваясь, эта идея постепенно привела к возрождению интереса к проблемам метафизики, философии сознания, эпистемологии, этики и эстетики. Неожиданным такой поворот может быть только для тех, кто не понимает изначального мотива первых аналитических философов, а именно поиска истины как таковой всеми доступными для философии средствами.

3. Границы аналитической философии

При чтении предыдущего текста может сложиться впечатление, что это триумфалистская апология аналитической философии, смысл

которой сводится к тому, что аналитическая философия — это и есть единственная настоящая философия. Однако это не так. Во-первых, не-обязательно, чтобы настоящая философия имела единственную форму своего проявления. Во-вторых, искренность стремления аналитических философов к истине ещё не гарантирует того, что это стремление успешно, и даже того, что у них есть все подходящие средства её достижения. Предыдущий текст был написан в 2012 году, и я по-прежнему считаю, что содержащиеся в нём утверждения являются верными. Однако за последние десять с небольшим лет на философской сцене — российской и международной — произошли серьёзные изменения. В России появилось больше молодых философов, которые с симпатией относятся к аналитической философии и даже причисляют себя к аналитическим философам. В мире, как мне кажется, философия движется в сторону синкетизма, когда деление на «аналитических» и «не-аналитических» философов становится всё менее релевантным. В современных аналитических философских текстах всё чаще можно встретить рядом аргументацию, которая содержательно может быть связана с разными философскими традициями, начиная от античных и средневековых и заканчивая феноменологией и постмодернизмом. Возможно, чистая аналитическая философия в том виде, в котором она существовала в прошлом веке, скоро станет предметом исключительно историко-философских исследований.

В то же время сама аналитическая философия испытывает некий кризис в решении тех философских проблем, которые она пытается обсуждать. В качестве примера можно привести так называемую «трудную проблему» сознания, активная фаза обсуждения которой продолжается уже почти тридцать лет, если отсчитывать от года выхода известной книги Дэвида Чалмерса «Сознающий ум» (Chalmers, 1996). Умножение числа подходов к пониманию данной проблемы и предлагаемых решений, кажется, скорее отдалило, чем приблизило нас к искомой цели объяснения сознания. Физикалистский консенсус, который раньшеочно, хотя и ошибочно, ассоциировался с аналитической философией сознания, заметно ослаб, но и его альтернативы в форме дуализма или панпсихизма не смогли одержать сколько-нибудь заметную победу. Скорее философия сознания стала разрастаться вширь: возникают всё новые и новые аспекты проблемы, а принципиального решения как не было, так и нет. Это неизбежно вызывает вопросы об эффективности того инструментария, посредством которого аналитические философы пытаются формулировать и решать интересующие их проблемы. Как было сказано выше, значительная часть проблем, обсуждаемых в аналитической философии, существовала задолго до того, как

появился ярлык «аналитическая философия». При этом её преимущество, по её собственному заявлению, состояло в том, что аналитические методы позволяют либо разоблачить некоторые древние философские проблемы как псевдопроблемы, либо предложить для них понятные и приемлемые решения. Однако на примере «трудной проблемы» сознания видно, что не произошло ни того, ни другого, то есть в данном отношении аналитическая философия показала себя не лучше других философий.

Если задаться вопросом о причине подобной ситуации, то, на первый взгляд, возможны три ответа. Во-первых, можно предположить, что дело в самой природе философских проблем: они не решаемы таким образом, что относительно их решения возможен широкий консенсус среди специалистов. Во-вторых, можно предположить, что решение проблем, которые нам кажутся прерогативой философии, на самом деле следует передать в ведение других наук или науки, понимаемой как метод познания, принципиально отличный от философии и более эффективный, чем она. В-третьих, можно предположить, что сами текущие методы аналитической философии недостаточны и требуют определённого улучшения или усовершенствования для того, чтобы справляться с проблемами, подобными «трудной проблеме» сознания. Кроме того, конечно, возможны различные комбинации вышеприведённых предположений. Лично я склоняюсь к некоторой комбинации первого и третьего предположения с большим акцентом на третьем, тогда как второе предположение мне кажется не слишком убедительным.

В пользу первого предположения говорит то, что в большинстве исторических эпох своего существования философия едва ли может похвастаться содружественным единством решений своих проблем. Философию объединяет скорее единство обсуждаемых проблем и методов, которые считаются приемлемыми для их решения. В этом аспекте ситуация в современной аналитической философии похожа на ситуации, которые имели место в прошлом. Тем не менее это не означает, что более или менее широкий консенсус невозможен. Его достижение во многом зависит от того, какие методы считаются большинством философов приемлемыми для решения тех или иных философских проблем, и насколько эти методы действительно подходят для их решения. В этом отношении современная аналитическая философия, на первый взгляд, отличается большим разнообразием, чем историческая, особенно докардезианская философия, где аристотелевский «Органон» в большинстве случаев считался методологической основой науки в целом. Сегодня же в аналитической философии методологический плюрализм является

фактом, порождающим содержательное многообразие позиций, в котором трудно сохранить обозримое единство дискурса.

Например, одни аналитические философы считают мереологию подходящим средством для формулирования и решения онтологических проблем, тогда как другие отказываются считать её таковой (Baker, 2000, 184). В этом случае трудно ожидать, что аргументы одних будут в глазах их оппонентов иметь ту же степень убедительности, какую они имеют в их собственных. Аналогично дело обстоит и с большинством других методологических инструментов, которыми пользуются аналитические философы (пропозициональная логика, логика предикатов первого порядка, теория множеств, теория вероятностей, концептуальный анализ и т. п.). Таким образом, методологический плюрализм аналитической философии является не только её богатством и сильной стороной, но и препятствием для достижения консенсуса в решении обсуждаемых проблем из-за различий в интерпретации этих методов и их доказательной силы. С этой точки зрения необходима рефлексия над методами и инструментами, которыми пользуются аналитические философы. Однако очевидно, что данная задача представляется достаточно сложным предприятием.

Надежды же многих аналитических философов на то, что другие науки решат проблемы, над которыми «безуспешно» бьётся философия, кажутся мне иллюзорными по той причине, что для того, чтобы решить философские проблемы, учёным приходится выходить за пределы своей узконаучной компетенции и вступать в другую сферу, где они волей-неволей сталкиваются с теми же трудностями, с которыми здесь сталкиваются философы.

Кроме того, философия науки XX века показала, что решить так называемую проблему демаркации, то есть критерия отличия научных предложений от тех, которые таковыми не являются, не представляется возможным, потому что наука так же, как философия, неразрывно связана с понятиями, имеющими свои корни в обыденном опыте и сознании человека. Так или иначе, если мы заинтересованы не только в научном формализме, который описывает или предсказывает поведение тех или иных объектов, но и в объяснении, то есть понимании причин такого их поведения, мы нуждаемся в понятийной системе, которая будет выходить за пределы узконаучного концептуального аппарата, а создание подобного понятийного инструмента традиционно относится к компетенции именно философии.

Список литературы

- Павлов, А. С. (2021). «Аналитическая» ветвь современного стоицизма: Л. Беккер, У. Ирвин, М. Пильюочки. *Философия. Журнал Высшей школы экономики*, 5(1), 33–52.
- Baker, L. R. (2000). *Persons and Bodies: a Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balaguer, M. (2025). Platonism in Metaphysics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2025 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/platonism/>.
- Bobzien, S. (2021). Frege Plagiarized the Stoics. In F. Leigh (Ed.), *Themes in Plato, Aristotle, and Hellenistic Philosophy: Keeling Lectures 2011–2018* (pp. 149–206). London: University of London Press.
- Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (Eds.). (2013). *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, F. (2004). *Pleasure and the Good Life: Concerning the Nature, Varieties and Plausibility of Hedonism*. Oxford: Clarendon Press.
- Fine, K. (1994). Essence and Modality. *Philosophical Perspectives (Logic and Language)*, 8, 1–16.
- Flint, T. P. (1998). *Divine Providence: the Molinist Account*. Ithaca: Cornell.
- Foster, J. (1982). *The Case for Idealism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Koslicki, K. (2008). *The Structure of Objects*. New York: Oxford University Press.
- Loux, M. J. (1978). *Substance and Attribute: a Study in Ontology*. Dordrecht: D. Reidel Pub. Co.
- McDaniel, K. (2009). Ways of Being. In Chalmers D., Manley D. & Wasserman R. (Eds.), *Metametaphysics: new Essays on Foundations of Ontology* (pp. 290–319). Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1987). *What Does It All Mean?: a Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press.
- Parfit, D. (1987). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Pereboom, D. (2014). *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Paterson, C. & Pugh, M. S. (Eds.). (2006). *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*. Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate.
- Quine, W. V. O. (1972). Review of Milton K. Munitz (Ed.), Identity and Individuation. *The Journal of Philosophy*, 69(16), 488–497.

- Robinson, H. (2022). *Perception and Idealism*. Oxford: Oxford University Press.
- Siderits, M. (2003). *Personal Identity and Buddhist Philosophy*. Burlington, VT: Ashgate.
- Flanagan, O. (2011). *Bodhisattva's Brain: Buddhism Naturalized*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sprigge, T. L. S. (1983). *The Vindication of Absolute Idealism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Swinburne, R. (2013). *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilkes, K. V. (1988). *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford: Clarendon Press.
- Zimmerman, D. (2010). From Property Dualism to Substance Dualism. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 84, 119–150.

Информация об авторе: Гаспаров Игорь Гарифович, кандидат философских наук, доцент кафедры педагогики и гуманитарных дисциплин Воронежского государственного медицинского университета имени Н. Н. Бурденко, г. Воронеж, gasparov@mail.ru.

Поступила в редакцию: 30 апреля 2025 г.

Принята к публикации: 31 августа 2025 г.

Опубликована: 28 декабря 2025 г.

Igor G. Gasparov

Analytic Philosophy Today: Between Triumph and Crisis

Abstract. The article discusses the question of what analytic philosophy is. There are many stereotypes about analytic philosophy that hinder its development in Russia, subject it to aggressive and inadequate criticism, and contribute to its denial or disregard. This is in stark contrast to the position that analytic philosophy occupies in the modern philosophical community. It is an undeniable fact that since the 1950s, analytic philosophy has been spreading increasingly widely around the world. The article is divided into three parts. The first one shows that most of the stereotypes about analytic philosophy have no basis in the actual practice of analytic philosophers. In the second part, some considerations on the nature of analytical philosophy are provided. The third part offers some critical remarks about the internal limitations that analytical philosophy itself faces today.

Keywords: analytic philosophy, Russian philosophy, methodology of philosophy, philosophy of mind, problems of philosophy, metaphilosophy.

Citation: Gasparov, I. G. (2025). Analytic Philosophy Today: Between Triumph and Crisis. *Analytica*, 10, 76–89.

References

- Baker, L. R. (2000). *Persons and Bodies: a Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Balaguer, M. (2025). Platonism in Metaphysics. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2025 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2025/entries/platonism/>.
- Bobzien, S. (2021). Frege Plagiarized the Stoics. In F. Leigh (Ed.), *Themes in Plato, Aristotle, and Hellenistic Philosophy: Keeling Lectures 2011–2018* (pp. 149–206). London: University of London Press.
- Bradley, B., Feldman, F. & Johansson, J. (Eds.). (2013). *The Oxford Handbook of Philosophy of Death*. Oxford: Oxford University Press.
- Chalmers, D. (1996). *The Conscious Mind*. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, F. (2004). *Pleasure and the Good life: Concerning the Nature, Varieties and Plausibility of Hedonism*. Oxford: Clarendon Press.

- Fine, K. (1994). Essence and Modality. *Philosophical Perspectives (Logic and Language)*, 8, 1–16.
- Flint, T. P. (1998). *Divine Providence: the Molinist Account*. Ithaca: Cornell.
- Foster, J. (1982). *The Case for Idealism*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Koslicki, K. (2008). *The Structure of Objects*. New York: Oxford University Press.
- Loux, M. J. (1978). *Substance and Attribute: a Study in Ontology*. Dordrecht: D. Reidel Pub. Co.
- McDaniel, K. (2009). Ways of Being. In D. Chalmers, D. Manley & R. Wasserman (Eds.), *Metametaphysics: New Essays on Foundations of Ontology* (pp. 290–319). Oxford: Oxford University Press.
- Nagel, T. (1987). *What Does it All Mean?: a Very Short Introduction to Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Nussbaum, M. (1994). *The Therapy of Desire*. Princeton: Princeton University Press.
- Parfit, D. (1987). *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press.
- Pereboom, D. (2014). *Free Will, Agency, and Meaning in Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Paterson, C. & Pugh, M. S. (Eds.). (2006). *Analytical Thomism: Traditions in Dialogue*. Aldershot and Burlington, Vt.: Ashgate.
- Pavlov, A. S. (2021). “Analiticheskaya” vetyv’ sovremennoogo stoicizma: L. Backer, W. Irvine, M. Pigliucci [The “Analytic” Line of the Modern Stoicism: L. Backer, W. Irvine, M. Pigliucci]. *Filosofiya. Zhurnal Vysshej shkoly ekonomiki [Philosophy. Journal of the Higher School of Economics]*, 5(1), 33–52. (in Russian).
- Quine, W. V. O. (1972). Review of Milton K. Munitz (Ed.), Identity and Individuation. *The Journal of Philosophy*, 69(16), 488–497.
- Robinson, H. (2022). *Perception and Idealism*. Oxford: Oxford University Press.
- Siderits, M. (2003). *Personal Identity and Buddhist Philosophy*. Burlington, VT: Ashgate.
- Flanagan, O. (2011). *Bodhisattva’s Brain: Buddhism Naturalized*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Sprigge, T. L. S. (1983). *The Vindication of Absolute Idealism*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Swinburne, R. (2013). *Mind, Brain, and Free Will*. Oxford: Oxford University Press.
- Wilkes, K. V. (1988). *Real People: Personal Identity without Thought Experiments*. Oxford: Clarendon Press.
- Zimmerman, D. (2010). From Property Dualism to Substance Dualism. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 84, 119–150.

Author's Information: Gasparov, Igor Garibovich, C.Sc. (Ph.D.), Associate Professor at Voronezh State Medical University named after N. N. Burdenko, Voronezh, gasparov@mail.ru.

Received: 30 April 2025

Accepted: 31 August 2025

Published: 28 December 2025

Артём Тимурович Юнусов

О трёх аналитических философиях

Аннотация. В этой статье я выделяю и отграничиваю друг от друга три различных смысла выражения «аналитическая философия» и три связанных с ним понятия, находящиеся сегодня в употреблении. Первое из них — это историческое *доктринальное* понятие аналитической философии, связанное с определённым набором содержательных утверждений, характерных для (прежде всего) англоязычных философов первой половины XX в.: сосредоточенность на анализе, доверие логическому формализму, антиметафизический настрой и т. п. Это понятие обладает исторической ценностью, но не подходит для характеристики современной аналитической философии, давно не имеющей подобной (и вообще никакой конкретной) доктринальной определённости. Признавая отсутствие какой-либо обязательной доктринальной общности у современной аналитической философии, некоторые философы для того, чтобы указать на последнюю, используют другое её понятие, которое можно назвать *генеалогическим*: они указывают на ряд отцов-основателей аналитической философии в первом смысле и говорят, что современные аналитические философы — это философы, которые по непрерывной цепи академической и личной преемственности (т. е. цепи отношений типа учитель-ученик и т. п.) связаны с этими отцами-основателями. Полученное в результате такой процедуры понятие аналитической философии даёт хорошую экстенсиональную определённость, в целом совпадающую с кругом тех, кого мы интуитивно склонны считать аналитическими философами сегодня. Но его недостатком является то, что, будучи дефляционистским, оно лишает выражение «аналитическая философия» внутреннего содержания. Третье понятие аналитической философии — это *нормативное* понятие: аналитическая философия как философия, связанная с определённым набором нормативных ориентиров, т. е. представлений о том, какой именно должна быть хорошая философия. Этими нормативными ориентирами будут такие вещи, как ясность, точность, аргументированность, обоснованность, чувствительность к рациональной критике и т. п. (В противоположность этому нормативными ориентирами континентальной философии будут такие вещи, как новизна способов мышления,

оригинальность, эффективность, способность оказать трансформирующее воздействие на читателя и на общество и т. п.). Я полагаю, что при обсуждении вопроса о том, что такое аналитическая философия, регулярно происходит смешение трёх этих понятий, которого можно было бы и следуя избегать, и что для характеристики *современной* аналитической философии именно третья, нормативное, понятие является наиболее ценным и интересным (в противоположность исторической аналитической философии, для разговора о которой наиболее важным будет доктринальное понятие).

Ключевые слова: аналитическая философия, континентальная философия, метафилософия, история философии, нормативность.

Для цитирования: Юнусов, А. Т. (2025). О трёх аналитических философиях. *Analytica*, 10, 90–140.

§ 1.

Я начну с хода, который выдаст во мне, с одной стороны, исследователя Аристотеля, а с другой стороны — энтузиаста аналитических процедур. Вот этот ход: об «аналитической философии» (далее — АФ) говорят в нескольких смыслах. Я готов выделить по крайней мере три таких смысла, которые я буду далее обозначать АФ1, АФ2 и АФ3. Не исключено, что можно было бы выделить и больше, но для моих целей будет достаточно тех трёх, обсуждением которых я ограничусь: мне кажется, что наблюдение над ними и — в ещё большей степени — над существующими между ними связями может быть чрезвычайно информативно.

Но перед тем, как я объясню, в чём эти смыслы заключаются, и каковы эти связи, я должен сделать одно предупреждение. Ни один из этих смыслов не является *правильным* смыслом выражения «АФ». В известном смысле они все одинаково правильны. Так обычно бывает в языке: когда у выражения есть несколько смыслов, это не значит, что какие-то из них являются правильными, а какие-то — ошибочными. Наша задача в случае полисемии не в том, чтобы установить иерархию подлинного и поддельного, а в том, чтобы, собственно, показать, что смыслов несколько, отличить их друг от друга и отметить, что одни уместны для одних контекстов и целей, а другие для этих целей или контекстов могут быть либо неуместны, либо по крайней мере неинтересны. В одновременном сосуществовании множества смыслов и способов употребления языковых выражений нет никакой проблемы до тех пор, пока мы не начинаем путать одни из этих смыслов с другими.

Мы можем путать их в дискуссии друг с другом — и тогда, имея в виду под одними словами разные вещи, мы будем просто говорить мимо нашего собеседника. Либо, что ещё неприятнее, мы можем путать их в своей собственной мысли — тогда, незаметно для себя подменяя один смысл другим по ходу нашего рассуждения (что, я боюсь, с нами проходит чаще, чем мы готовы были бы признать), мы оказываемся в плену заблуждений тем более опасных, что мы уверены в них в силу размышлений и доводов источника столь славного, авторитетного и надёжного, как наша собственная персона. Главная цель, которую стоит поставить перед собой в попытке различить эти смыслы, — это помочь себе и другим избежать подобной путаницы. Как бы то ни было, время перейти к самим смыслам.

§ 2.

То, что я буду называть АФ1, — это АФ в *доктринальном* смысле, то есть АФ как явление, связанное с совокупностью некоторых содержательных философских тезисов. Ради экономии места я формулирую не сами тезисы, а аббревиирующие их позиции, или установки. Речь о таких всем нам известных вещах, как антиметафизичность, привилегированная позиция аналитического метода, особенное внимание к анализу языка, доверие логическому формализму и использование его как способа установления философских истин, антиисторизм, отказ от построения больших систем и работа вместо этого с отдельными обозримыми проблемами и т. д. Стандартный набор прежде всего 30–60-х гг. XX в.: времён не столько зарождения АФ, сколько осознания ей себя как отдельной традиции¹.

Я начал с АФ1 не потому, что это самый важный смысл выражения «АФ», а потому, что для большинства в отечественном философском сообществе это не просто основной, но, пожалуй, попросту *единственный* смысл этого выражения. Это, конечно, прежде всего эффект неинформированности. Большинство российских философов не

¹ Фигуры, отстаивающие эти позиции, и даже исследования, фиксирующие их, слишком многочисленны, чтобы сослаться здесь в подтверждение моих слов на все релевантные источники, поэтому моя выборка будет весьма ограничена. Насколько можно судить, впервые список доктринальных характеристик, очень близкий к перечисленному, связывается с выражением «АФ» прямо на заре его использования применительно к тем, кого мы сегодня считаем ранними аналитическими философами, а именно в (Nagel, 1936). Наиболее острые и решительные формулировки отдельных пунктов этого списка как определяющих для АФ, по мнению историков этого движения, см., напр.: аналитический метод (Monk, 1996); лингвистическая природа исследования (Dummett, 1978, 458, 1993, 4). На русском языке перечисление большей части пунктов этого списка с хорошей подборкой релевантной литературы см. (Джохадзе, 2016, 2–4; 2018, 237–241; 2025, 142–146; Макеева, 2013; 2019).

занимаются АФ (что бы под этой формулировкой ни понималось), мало с ней соприкасаются и в целом имеют о ней достаточно смутное представление, подчерпнутое из вторых (чаще третьих или четвёртых) рук и устаревших источников. Поскольку, не интересуясь АФ, они обычно также не сталкиваются с людьми, которые в ней разбираются, ограничиваясь взаимодействием с теми, чьи познания в этой области столь же неглубоки, как их собственные, и поскольку, повторюсь, таких людей в русскоязычной философии большинство, это порождает своеобразный эффект устойчиво самоподдерживающейся иллюзии. Если я считаю достоверными ложные (или по крайней мере весьма неточные и сильно устаревшие) сведения о каком-то явлении, и если все, с кем я общаюсь и кому я доверяю, считают достоверными эти же самые сведения (и при этом сам я с этим явлением не сталкиваюсь), то у меня, разумеется, мало шансов узнать об их недостоверности. Именно в этом я склонен видеть корни широко распространённого в нашем сообществе представления о том, что, когда люди сегодня говорят об АФ, они по умолчанию говорят именно об АФ¹.

Как читатель наверняка неоднократно ещё прочитает в этом выпуске «Analytica», это представление ошибочно. Ни одна из перечисленных выше содергательных доктринальных характеристик, связанных с АФ1, не является существенным или неотъемлемым элементом *современной* АФ. Сегодня АФ не является по умолчанию антиметафизически (см., напр.: Стравуд, 1998; Glock, 2008³, 48–51; 117–121; Лакс, 2015; Лакс & Крисп, 2024; Джохадзе, 2016, 12–13) или антиисторически⁴ настроенной; не обязательно предполагает

² Следует признать, что если не полное, то существенное сведение аналитической философии к АФ1 бывает характерно не только для плохо знакомого с ней отечественного философского сообщества, но и для куда лучшего её знающего англоязычного. См., напр., свидетельство Дж. Дж. Росса, согласно которому «вплоть до сегодняшнего дня... [1998 г. — *А. Ю.*] многие критики аналитической философии исходят из допущения, что по крайней мере некоторые идеи Венского кружка всё ещё должны разделяться любым, кто считает себя аналитическим философом» (Ross, 1998, 63). См. также перемежающееся с обильной критикой очерчивание подобной доктринальной определённости в (Preston, 2010, ch. 1); ср. также (Preston, 2010, 31ff), где набор характеристик, близкий к АФ1, называется «традиционной концепцией» аналитической философии. К последнему надо, впрочем, относиться с осторожностью, поскольку он очерчивается таким образом для полемических целей, и в остатке этой своей работы Престон будет отстаивать тезис о том, что никакой доктринальной или какой-либо другой определённости у аналитической философии на самом деле нет. Я вернусь к проблеме соотношения доктринального понятия аналитической философии с другими ниже, в §§ 8 и 9.

³ Упомянутая книга Ганса-Иоганна Глокка существует в русском переводе (Глок, 2022). Ниже, как и здесь, я буду ссылаться на английское издание, поскольку не могу рекомендовать читателю этот перевод (см. Шохин, 2024, 312).

⁴ См., напр., (Glock, 2008, ch. 4). Игорь Давидович Джохадзе в (Джохадзе, 2016, 10–11) скорее согласен с Глоком, однако в (Джохадзе 2025) отстаивает прямо

сосредоточенность на анализе языка в противоположность исследованию феноменов мира⁵; не является непременно тесно связанной с логическим формализмом⁶; не считает анализ привилегированным методом философского исследования (см., напр.: Føllesdal, 1997, 3–4; Glock, 2008, ch. 6.1) и вполне бывает готова строить большие системы⁷.

противоположный взгляд; его аргументация в пользу этой позиции создаёт у меня впечатление смешения понятий «история философии» и «экстерналистская история философии»: кажется, с точки зрения Джохадзе, историей философии будет считаться только история, условно говоря, психологических влияний и социальных обстоятельств, приводящих к возникновению философских текстов, но не история учений, аргументов и их внутренней логики (интерналистская история философии). Стоит признать, что интерналистская история интересует АФ больше, чем экстерналистская, но я не вижу причин не считать первую историей философии. Некоторые современные исследователи даже говорят об «аналитической истории философии» (см. напр. Вольф, 2024), хотя лично мне эта формулировка кажется несколько неясной в том её употреблении, в котором её предлагаю эти авторы.

⁵ См., напр., (Rorty, 1992, 374; Glock, 2008, ch. 5.2). Анонимный рецензент данной статьи высказал опасение, что многие современные аналитические философы, которые всё-таки считают, что исследование языка является существенным и определяющим признаком АФ (в частности, речь о современных русских аналитических философах; ещё конкретнее — об определённой части авторов антологии (Никоненко, ред., 2025)), окажутся вовсе не аналитическими философами, если мы признаём, что анализ языка не является определяющей характеристикой АФ. Это опасение напрасно. Чего-то подобного можно было бы опасаться, если бы я утверждал, что если кто-то занимается анализом языка или считает, что АФ должна заниматься прежде всего анализом языка, то это дисквалифицирует его как аналитического философа. Но я этого, конечно, не утверждаю. Если кто-то считает, что определяющей чертой АФ является ориентация на анализ языка, он, с моей точки зрения, лишь имеет некоторые ошибочные метафилософские взгляды. Если он при этом наделен какими-то другими характеристиками, обладание которыми причисляет его к аналитическим философам (вроде тех, которые я укажу ниже, в § 4), то обладание этими ошибочными взглядами никак не мешает ему быть аналитическим философом. Подобно тому, как можно быть математиком, имея ложные представления о природе математики, можно быть аналитическим философом, имея ложные представления о природе АФ. В частности, если отстаиваемый мной в этой статье взгляд на природу АФ окажется ложным, то это, я надеюсь, не извергнет меня из рядов аналитических философов.

Mutatis mutandis сказанное здесь об анализе языка применимо и ко всем остальным разбираемым в этом параграфе предполагаемым доктринальным характеристикам АФ.

⁶ Например, в работах Дерека Парфита, одного из самых важных аналитических философов второй половины XX в., нет ни одной логической формулы. Парфит, испытывавший особенную антипатию к формализму (Edmonds, 2023, 248–249), в этом отношении экстремален, но не исключителен: большая часть современной аналитической философии практически совершенно не прибегает к формальным методам (если, конечно, не считать таковыми использование буквенных переменных в качестве сокращения языковых выражений). Ср. также (Ламберов, 2010, 30–31) и особенно (Черкасов, 2025, § 2.3).

⁷ (Glock, 2008, 164–168) замечает, что к числу систематических философов следует среди прочих отнести Рассела (несмотря на его эксплицитные высказывания против систематизма), Стросона, Куайна, Дэвидсона, Патнэма и Даммита. Однако всё-

Более того, уместен будет даже более сильный тезис: у современной АФ вообще нет *никакой* доктринальной определённости⁸. Нет никакой совокупности содержательных доктринальных философских позиций, которых придерживались бы все без исключения аналитические философы или их большинство, которые были бы неотъемлемы для АФ и не придерживаясь которых нельзя было бы (или по крайней мере, было бы очень странно) считаться аналитическим философом⁹.

таки наиболее ярким примером здесь будут философские системы Дэвида Льюиса и Дэвида Армстронга. Стоит признать, что эти системы, как правило, строились шаг за шагом именно посредством решения отдельных ограниченных проблем (но (Glock, 2008, 166) показывает, что это не так, например, в случае Куайна), но в этом аналитики мало отличаются от многих систематических философов прошлого (например, Аристотеля, Декарта или Юма). Факт постепенного, проблема за проблемой как кирпич за кирпичом, продвижения в построении философских конструкций, кажется, также является правдоподобным объяснением для того, почему мыслителей со всеобъемлющими системами в аналитической философии и правда не слишком много: дело (по крайней мере на данном историческом этапе; ещё лет 70 назад всё было, судя по всему, иначе, см., например, (Логинов, 2025, 52–53)) не в антипатии к системам как таковой, а в том, что построить связную и когерентную систему, внутри которой хорошо артикулирован и аргументирован каждый её элемент, просто чрезвычайно сложно — и, разумеется, тем сложнее, чем этих элементов больше. Но многие современные аналитические философы работают одновременно в нескольких областях философского исследования, и, насколько им хватает на это сил и времени жизни, они склонны пытаться согласовывать результаты работы в одной области с результатами работы в другой: я, пожалуй, не могу назвать ни одного теоретика, который бы с безразличием относился к тому, как то, что он говорит в одних своих работах, соотносится с тем, что он говорит в других. Это если и не системность, то, по крайней мере, протосистемность.

⁸ Ср., напр., (Føllesdal, 1997, 4; Leiter, 2004, 11; Glock, 2008, ch. 5; Васильев, 2019, 153–154; Гаспаров 2025, 78; Нехаев 2025, 167). Иногда этот факт рассматривается как симптом упадка аналитической философии (Джохадзе, 2016; 2025, 149; ср. также подборку источников в Glock, 2008, 1) или как свидетельство утраты ей своего общего ядра, после которой более не имеет смысла говорить об аналитической философии как о едином явлении (Preston, 2007, 26–27). Как читатель увидит ниже, подобного рода вердикты кажутся мне поспешными.

⁹ Константин Фролов обратил моё внимание на то, что переход от тезиса о том, что распространённые утверждения о доктринальной определённости АФ не являются истинными, к тезису о том, что у АФ вообще нет *никакой* доктринальной определённости, не является обоснованным: той краткой отрицательной индукции, которую я произвёл, недостаточно для перехода к столь сильному общему тезису. С тем фактом, что в общем случае краткая индукция недостаточна для установления общего тезиса, стоит согласиться. Наш случай отличен от общего тем, что предложенная отрицательная индукция опровергает все до сих пор предложенные сколько-нибудь распространённые контрпримеры к тезису о том, что у АФ нет доктринальной определённости. Это делает такую индукцию существенно более весомой, чем она была бы в общем случае. Все известные мне кандидаты на роль содержательных доктринальных тезисов, общих для всех аналитических философов, в действительности не являются таковыми. Кроме того, я не вижу никаких оснований считать, что какая-то доктринальная общность у АФ должна иметься, потому что считаю, что доктринальная общность не является существенной для АФ характеристикой.

Этот доктринальный смысл «АФ» поэтому имеет прежде всего исторический интерес: не в том смысле, что он должен оставаться в прошлом, а в том смысле, что он полезен для обсуждения исторических, а не актуальных сюжетов в философии. Говоря об «АФ» в смысле АФ1, мы обозначаем определённые реалии — круг авторов, их тексты, географию их проживания, период времени, в который они были активны и правили бал, и т. п. — для которых характерны подобные доктринальные позиции. Сама по себе такая генерализация — т. е. причисление всех этих фигур на протяжении всего этого времени и т. п. — к «АФ» в смысле АФ1 может быть не беспроблемной¹⁰. Например, Рассел и Мур явно не были настроены антиметафизически (только антиидеалистически); у Мура к тому же не обнаруживается особенного пристрастия к логике. Примеры можно умножать. И всё же для общих целей классификации и наведения хотя бы в первом приближении порядка в разнородном и, разумеется, всегда сопротивляющемся широким обобщениям историческом материале это, кажется, вполне уместный, удобный и легитимный термин, который можно использовать, указывая на совокупность доктринальных тезисов и людей, которые придерживаются этих тезисов и выделяют их таким образом на общем фоне философской мысли их эпохи. Но, повторю, это использование будет носить исторический характер, и его нельзя будет распространить за

Безусловно, я могу ошибаться. Но что ещё я бы мог в данном случае сделать для того, чтобы показать основательность тезиса об отсутствии у АФ доктринальной определённости? Кажется, бремя доказательства в данном случае лежит на тех, кто считает, что к этому тезису можно привести контрпример. Фролов пытается привести такие контрпримеры в своей статье в этом номере «Analytica» (Фролов 2025). Они не кажутся мне убедительными, но должен признать, что чтобы утверждать, что у АФ нет никакой доктринальной определённости со всей уверенностью, мне необходимо было бы также разобрать и опровергнуть предложенных им кандидатов на роль общих для всех аналитических философов доктринальных тезисов. К сожалению, для этого у меня в рамках этой работы нет места.

¹⁰ См. перечисление исследований, в которых указываются проблемы такой генерализации, сопровождающееся неоправданно пессимистичной оценкой её возможности (Preston, 2007, 42 ff.). Пессимизм Престона является следствием необоснованно высокого стандарта единства, который он предъявляет: он утверждает, что об общем понятии аналитической философии можно говорить лишь тогда, когда есть некоторые центральные тезисы, которые разделяли все без исключения аналитические философы (а таких тезисов нет). Подобный стандарт был бы уместен, разве что если бы мы считали, что аналитическая философия представляет собой естественный вид. Полагать, что считающий понятие аналитической философии в смысле АФ1 удачной классификационной единицей должен смотреть на него как на имеющее такую степень единства, значит сооружать соломенное чучело. В случае единицы исторической классификации мы вполне можем говорить о существенном единстве, достаточном для употребления общего понятия, когда философы, на которых оно указывает, разделяют достаточное число доктринальных тезисов в любой их комбинации по принципу семейного сходства. Ср. (Макеева, 2019, 133–135; Glock, 2008, ch. 8.2).

пределы определённых исторических реалий: в частности, для характеристики современной АФ этот смысл нам совершенно не подходит.

§ 3.

Итак, с одной стороны, понятие АФ1 не подходит для характеристики *современной АФ*¹¹. С другой стороны, есть такая вещь, которая называется «АФ» именно сегодня, и хотелось бы быть в состоянии указать на содержание этого понятия в его современном употреблении, каким-то образом очертив его границы. В этих обстоятельствах некоторые люди прибегают к генеалогическому ходу. Их мысль в том, что самый простой способ очертить содержание понятия современной АФ — это указать на фигуры философов, стоящих у истоков аналитической традиции, а затем проследить сеть филиаций, простирающуюся от них к тем, кто стал «аналитическими философами» под их влиянием и вслед за ними; те, кто попадут в это генеалогическое древо философских диадохий, и будут аналитическими философами, а та философия,

¹¹ По настоянию двух анонимных рецензентов этой статьи я должен здесь сказать несколько слов о том, что я имею в виду под «современной» АФ. Я не думаю, что у понятия «современности» в этом или в других случаях имеется или должна иметься чёткая экстенсиональная определённость: «современное» — это нечёткое, или размытое (vague), понятие вроде «лысого» или «жёлтого», и точно так же, как в случае этих последних понятий, область его уместного приложения часто меняется в силу чисто прагматических соображений. Главная цель, которая стоит передо мной, когда я говорю о «современной» АФ, — отличить её от исторической АФ, эталонными примерами которой являются Рассел, Мур, Витгенштейн, философы Венского кружка и оксфордская философия обыденного языка. Дэвид Чалмерс, Тимоти Уильямсон, Кит Файн или Томас Нагель явно попадают в число современных аналитических философов в силу того простого факта, что они живы и до сих пор активно публикуются. Между этими двумя полюсами расположжен спектр убывающей/возрастающей градуэнтности, на котором философов, которых называют аналитическими, можно с большей или меньшей уместностью отнести к «историческим» или «современным». Для удобства мы можем установить в качестве операциональной границы отметку в 50 лет, отсчитанных назад от текущего момента (70-е гг. часто указываются исследователями как время окончательной потери АФ доктринальной определённости): люди, которых обычно идентифицируют в качестве «аналитических философов», большая часть карьеры которых пришлась на время до/после 1975-го, будут принадлежать скорее к исторической/современной АФ соответственно. Так, Сол Крипке, Дэвид Льюис, Дерек Парфит или Дэвид Армстронг будут принадлежать в этом смысле скорее к современной АФ, несмотря на то, что эти мыслители уже покинули нас. Питер Стросон, Майкл Даммит, Элизабет Энсиком или Дональд Дэвидсон будут хорошими примерами промежуточного случая. Факт наличия этой группы промежуточных случаев ещё раз показывает, что эта граница является нечёткой и проницаемой. Но в общих чертах она, смею надеяться, позволяет хотя бы в первом приближении уловить, кого я имею в виду, говоря о «современной» АФ в отличие от исторической (ср. также ниже прим. 51).

которой эти люди занимались или занимаются, соответственно, будет АФ¹².

Иными словами, в данном случае мы начинаем с того, что обозначаем нескольких отцов-основателей аналитической традиции. Список может несколько варьироваться, но в целом он хорошо знаком: обычно в него попадают Мур, Рассел и Витгенштейн; чаще всего к ним присовокупляют Фреге; реже — некоторые другие фигуры¹³. Далее мы говорим, что аналитические философы — это обозначенные отцы-основатели, а также их ученики, ученики их учеников, ученики учеников их учеников и т. д. Мы заранее соглашаемся, что внутри этой традиции с её множеством эстафет преемственности на протяжении более чем века существования не будет обнаруживаться никакой полноценной содержательной общности, будь то доктринальной или какой-то ещё. Какая-то содержательная общность, конечно, будет обнаруживаться на близких друг к другу участках этой цепи преемств и связей, например, непосредственно между учителем и учеником или между коллегами по кафедре. Но не следует думать, что есть что-то, что объединяло бы всё это множество философов сразу, за исключением самой их общей генетологии.

Подобный манёвр даёт нам то, что я называю АФ2, или *генеалогическим* понятием АФ. Его можно также назвать историографическим, или, если позволить себе долю озорства, ординационным. Чтобы быть христианским священником, нужно, чтобы тебя рукоположил в сан тот человек, который сам уже является священником. Чтобы быть аналитическим философом, нужно, чтобы тебя рукоположил в профессию кто-

¹² Самым ранним из известных мне авторов, прибегающих к такому ходу, является Майкл Коррадо (см. Corrado, 1975, ix–xiii). Питер Хакер утверждает, что с утратой доктринальной определённости (близкой к моему АФ1) после 1970-х гг. генеалогия — это почти единственное, что конституирует понятие АФ (Hacker, 1998, 3). Ганс Слуга принимает генеалогические определение АФ в качестве рабочего без подобных оговорок (Sluga, 1998, 17n1). Ряд влиятельных авторов выражают склонность к подобной мысли, хотя и не отдаются ей полностью, выделяя какие-то иные конститутивные, на их взгляд, для философии черты АФ (напр., Soames, 2003, xii–xiii; Фон Вригт, 2013b, 77); среди них стоит выделить Глока, который делает генеалогическую (он говорит: «генетическую») преемственность одним из двух конституирующих элементов АФ и подробно её обсуждает (Glock, 2008, ch. 8.3). Сегодня к генеалогическому ходу прибегает, например, Тимоти Уильямсон (Левин & Уильямсон, 2023, 52–54). Среди авторов нынешнего выпуска «Analytica» ему симпатизирует Евгений Логинов (Логинов, 2025, 2).

¹³ Более экзотические, чем классическая четвёрка, позиции, включают, например, Пирса (напр., фон Вригт, 2013b, 72); Брэдли (Ryle, 1956, 6–8); Больцано (Dummett, 1993, 171; однако, как верно указывает Фёллесдал, «прадедушкой АФ», как нарекает его Даммит, Больцано может быть лишь в концептуальном, но не в генетическом смысле: его историческое влияние на зарождающуюся аналитическую традицию было нулевым: Føllesdal, 1997, 6; ср. Glock, 2008, 225).

то, кто сам уже является аналитическим философом. Он в свою очередь также должен быть сам воспитан аналитическим философом и так далее, до самых отцов-основателей, которым для подтверждения права зваться аналитическими философами родословная уже не нужна.

Как и АФ1, АФ2 является вполне легитимным понятием. Оно совершенно уместно для использования в определённых контекстах и хорошо подходит для некоторых целей и задач, которые могут перед нами стоять: прежде всего классификационных и историографических. Если нам требуется быстро и не вступая в длительные споры описать, кого именно мы понимаем под аналитическими философами, то оно — ровно то, что нам нужно. Это понятие будет вполне на своём месте в рамках, например, курса по истории философии XX–XXI вв. или историографического исследования. Оно удобно тем, что позволяет быстро, довольно чётко и интуитивно правильно очертить круг тех лиц, которые, кажется, действительно являются аналитическими философами — в том, по крайней мере, смысле, что они сами себя так характеризуют, и так же их характеризуют другие аналитические философы. Использование этого понятия быстро даёт нам экстенсиональную определённость. И это весьма хорошая экстенсиональная определённость, то есть полученный таким образом экстенсионал нашего понятия, кажется, довольно точно совпадает с множеством тех, кого имеющие в этом вопросе экспертизу люди обычно интуитивно склонны были бы считать аналитическими философами. И всё это мы получаем довольно невысокой ценой: нам оказывается не нужно придумывать, что общего между всеми этими философами в теоретическом смысле.

При всех перечисленных достоинствах у понятия АФ2 есть являющийся их обратной стороной существенный недостаток. Будучи по своей природе и по своему запалу дефляционистским, оно имеет родовой дефект любого дефляционистского понятия, а именно, оно полностью вывешивает содержание того явления, экстенсионал которого оно призвано ухватить. Мы сделали дешёвый дефляционистский ход: мы решили, что мы не будем говорить, что же общего в действительности есть между всеми теми философами, которых называют «аналитическими». Аналитические философы — это просто вот эти, вот эти и вот эти философы¹⁴. Таким образом, на вопрос о том, что же между этими людьми такого общего, что делало бы нас склонными применять к ним какое-то единное наименование и группировать их в некую единую

¹⁴ Аналогия, на которую я хочу прежде всего указать здесь, разумеется, с дефляционистскими теориями истины, утверждающими, что у вещей, являющихся истинными, нет никакого содержательного общего свойства; есть просто вот эти, вот эти и вот эти способы быть истинными (см. Логинов, Мерцалов, Юнусов, 2017, § 2.5; Киркэм, 2020, гл. 10.7). См. также в целом о дефляционизме в современной АФ (Ламберов, 2013).

общность, мы не можем ответить в силу самого устройства этого понятия; мы определяем множество этих философов через филиацию, но не более того (ср. Маслов 2025, 329).

Проблема, однако, в том, что нам, кажется, всё же хотелось бы иметь ответ на подобный вопрос. Ведь непохоже, что мы считаем, что между теми современными философами, которых мы интуитивно склонны причислять к аналитической традиции, нет ничего содержательно общего; напротив, мы исходим из того, что некоторая такая общность между ними есть. Средний читатель этого журнала, если показать ему текст неизвестного ему до сих пор философа, почти наверняка сможет в большинстве случаев весьма точно классифицировать его как принадлежащего или не принадлежащего к аналитической традиции, даже не имея вовсе никаких представлений о его академической родословной. Проверив затем эту родословную, он с высокой долей вероятности убедится в том, что его собственный вердикт совпадает с тем, как этот философ должен быть классифицирован согласно критериям АФ2 (ср. Glock, 2008, 9; Макеева, 2019, 137–138). (Исключения как в уверенности атрибуции, так и в подтверждении её академической родословной АФ2, разумеется, возможны, но едва ли они будут сколько-нибудь часты.) Однако именно тот факт, что понятие АФ2 экстенсионально хорошо ухватывает тот круг философов, которых интуитивно *заранее* склонны причислять к аналитическим, видя в них некоторую содержательную общность, делает это понятие операционально удобным и классификационно притягательным. Но это означает, что та самая причина, по которой оно привлекательно, одновременно указывает на его несовершенство: оно находит своё подтверждение в наших интуициях содержательной общности между определённым кругом философов, одновременно решительно отказываясь что-то говорить о природе этой содержательной общности.

§ 4.

Таким образом, если нам хочется что-то сказать о современной АФ в содержательном смысле, нам нужно искать какое-то дополнительное, третье её понятие — ещё один смысл выражения «АФ», в котором оно содержательно используется сегодня. В этом поиске руководящим вопросом, на мой взгляд, должен быть вопрос о том, зачем мы вообще употребляем это выражение сегодня: что мы хотим *сделать* с помощью использования этого выражения (ср. Hacker, 1998, 14; Черкасов, 2025, 266, 294). Кажется, должно быть почти тривиально истинным, что, говоря об *аналитической* философии, мы хотим отличить её от каких-то *других* философий точно так же, как, например, говоря о классической

филологии, мы хотим отличить её от каких-то других филологий, или, говоря о чёрном чае, мы хотим отличить его от каких-то других чаёв. От каких других философий мы хотим отличить аналитическую? Видимо, прежде всего (хотя едва ли исключительно) — от континентальной.

Я хорошо осознаю, что выражение «континентальная философия» проблематично не в меньшей степени, чем выражение «АФ». Пожалуй, с ним проблем даже больше. Как и в случае философии аналитической, ему недостаёт содержательной определённости; однако дело усугубляется ещё и тем, что если «аналитическим» философами себя кто-то когда-то действительно охотно называл (и кто-то называет до сих пор), то ярлык «континентальная» является внешним и философами, которых причисляют к континентальным, никогда особенно не принимался¹⁵. Нет, насколько я могу судить, в случае континентальной философии и понятия наподобие АФ1, изначального, но вышедшего из употребления доктринального ядра, от которого можно вести цепь филиаций. Наконец, позиции, которые помещаются внутри «континентальной» философии, кажется, могут быть ещё более исторически, теоретически, методологически и содержательно разнородны, чем позиции внутри АФ. В той мере, в какой оппозиция «аналитическая—континентальная» является общеупотребительной и в этом общем употреблении, как правило, не подразумевает какого-то третьего члена деления наряду с этими двумя, может иногда складываться впечатление, что «континентальная» — это чисто негативный термин, призванный обозначать, игнорируя любые возможные внутренние различия, всю массу философий, общей чертой которых оказывается лишь то, что они не являются философией аналитической.

Опять же, для некоторых нужд и целей выражение «континентальная философия», вероятно, можно употреблять и так (всё сказанное выше о многообразии понятий АФ, я подозреваю, будет в равной степени приложимо и к философии континентальной). Мне, однако, не кажется, что это его типичное или сколько-нибудь интересное употребление. Кажется, что, противопоставляя сегодня современную «аналитическую» философию современной «континентальной» (а меня интересует именно этот случай), мы противопоставляем не что-то, у чего есть некоторая интуитивная определённость, всему-чemu-бы-то-ни-было остальному, а что-то, имеющее одну интуитивную определённость, чему-то, имеющему другую интуитивную определённость. Мы можем говорить о том, что какой-то текст является типичным континентальным текстом или какой-то философ является типичным

¹⁵ Хотя исторически довольно рано использовался (хотя и вынужденным образом) в качестве маркера самоописания: см. (Логинов 2025, эп. VIII).

континенталом, что, судя по всему, подразумевает, что внутри нашего интуитивного представления о «континентальности» есть градации, подразумевающие, что нечто может соответствовать этому представлению в большей и меньшей степени, быть более или менее эталонным образцом континентальной философии¹⁶. Мы также можем спорить о том, принадлежит ли некий философ или даже некоторая ветвь философии к континентальной традиции, будучи согласны, что они точно не принадлежат к традиции аналитической¹⁷. Всё это было бы проблематично, если бы «континентальная философия» была чисто негативным понятием, лишённым собственного содержания. Таким образом, та континентальная философия, которой мы противопоставляем современную АФ, когда пытаемся указать на специфику последней, — это не просто не-АФ; это философия, которая находится в оппозиции к АФ некоторым определённым образом, более сложным, чем простая негация.

Из сказанного выше следует, что деление на аналитическую и континентальную философию не является в моём понимании исчерпывающим. Но говорить ниже я буду почти исключительно именно о противопоставлении континентальной и аналитической философии, и именно руководствуясь этим противопоставлением я буду делать какие-то выводы о понятии современной АФ, которое кажется наиболее интересным мне. Отчасти это связано с недостатком места. Отчасти — со сложностью предмета. Но в наибольшей степени это является следствием наблюдения, которое также уже было сделано выше: в качестве стандартной оппозиции в интеллектуальном обиходе используется именно деление философии на аналитическую/континентальную. Это деление является настолько общепринятым, что оно, по существу, сегодня безальтернативно: нет другой расхожей оппозиции, которая бы конкурировала в этом плане с данной, равно как и нет какого-либо устойчивого кандидата на роль третьего члена деления наряду с

¹⁶ Для экстенсиональной ясности следует сказать, что «эталонными» континентальными философами (по крайней мере, в моём представлении) будут, например, представители «французской теории» (Делёз, Деррида, и т. д.) или современные спекулятивные реалисты (Харман, Мейасу и т.д.). Ник Ланд или Франсуа Ларюэль также входят в число референтных в этом смысле фигур. Поздний Хайдеггер является более эталонным континентальным философом, чем ранний.

¹⁷ Например: являлся ли диалектический материализм частью континентальной философии? Я встречал людей, которые считают, что да. Сам я в этом совершенно не уверен. (Ср. разделение современной ему философии на аналитическую, континентальную и диамат в речи Жана Валя на коллоквиуме 1958 г. в Руайоне, послужившем важной вехой в аналитико-континентальном размежевании: (Логинов 2025, 41–42).) Но ни я, ни мои собеседники, разумеется, не думаем, что в нашем споре о классификации диамата как части континентальной философии на кону в том числе то, будет ли он в случае отрицательного решения *ipso facto* определён как философия аналитическая.

континентальной и аналитической философиями¹⁸. Это кажется мне свидетельствующим о том, что именно противопоставление между ними является центральным для конституирования смыслов обоих выражений так, как они используются сегодня для отмежевания от всего, что ими не является.

Если мы считаем, что мы используем выражение «АФ» для содержательной характеристики современных фигур и текстов в отличие от каких-то других философий, прежде всего континентальной, то следующим естественным вопросом, который у нас должен возникнуть, является: по какой именно границе проходит различие между теми и другими? Каков тот содержательный признак, или ряд таких признаков, в соответствие с которыми одни философы характеризуются как аналитические, а другие — как континентальные?

Мы уже видели выше, что на эту роль не подойдёт никакой доктринальный признак, равно как и совокупность таких признаков. Границу между этими традициями иногда также пытаются провести, говоря о различиях в методах, но этот способ демаркации в первом приближении также не кажется мне удачным. Я согласен с тем, что, если говорить о *собственно* методах, применяемых в АФ, то они слишком разнообразны, чтобы можно было говорить о каком-то их общем наборе, объединяющем всех аналитических философов (ср. Макеева, 2013, 60). Иногда, однако, понятие метода при разговоре об АФ пытаются сильно обобщить, говоря об общей установке на аргументацию, обоснование, работу с конкретными проблемами и т. п.; иногда в таких случаях через запятую к «методу» добавляют «стиль» или даже говорят об одном «стиле» без «метода» (напр., Williams & Montefiore, 1966, 2–5; Williams, 1985, viii; Грязнов, 1998, 5–6; Leiter, 2004, 11; Шрамко, 2007, 91–92; Glock, 2008, chap. 6; Шохин, 2013, *passim*; Джохадзе, 2016, 9–10; Макеева, 2019, 135 ff.; Кардаш, 2021). Хотя, по существу, это движение в правильную сторону, едва ли используемые обозначения этого феномена вполне удачны. Ярлык «метода» мне кажется малоинформативным¹⁹ и проводящим границы там, где их лучше было

¹⁸ Некоторые противопоставляют АФ, помимо континентальной, «традиционную» или «традиционалистскую» (Glock, 2008, 15, 20, 85–88, и т. д.; ср. Preston, 2007, 8–17), но этот член деления не слишком популярен и определён ещё хуже, чем остальные два (ср. Шохин, 2024, 301). См. также обзор других возможных оппозиций в (Скрипник, 2021, 175–176).

¹⁹ Действительно ли уместно называть, например, аргументацию или обоснование методами? Кажется, что указавший в разделе «Методология» квалификационной или научной работы «аргументацию» или «обоснование» вероятнее всего столкнётся (в лучшем случае) с непониманием со стороны читателей и коллег.

бы избежать²⁰. «Стиль» ближе к сути дела, но и это обозначение не кажется мне вполне удачным, прежде всего в силу его размытости и всеядности. Поэтому, хотя то различие, которое я буду описывать ниже, является наиболее близким к различию в «стиле» или, если понимать его в указанном очень широком смысле, в «методе», я всё же выбрал для его описания другую терминологию, которая, как мне кажется, значительно лучше указывает на существо линии демаркации.

Различие, которое кажется лично мне наиболее релевантным в вопросе о том, чем аналитическая философия отличается от континентальной, — это *нормативное* различие. (Поэтому АФ3, третье понятие АФ, о котором я буду далее говорить, — это *нормативное* понятие АФ.) Речь о различии между АФ и другими традициями в том, что можно назвать *нормативными ориентирами*, или *нормативными идеалами*. Под нормативными ориентирами, или идеалами, я подразумеваю, в первом приближении, представления о том, какой *должна быть хорошая философия*, к чему мы *должны стремиться* в нашей философской работе, какие принципиальные *достижения*, или *добродетели*, должны обнаруживаться в наших философских текстах или выступлениях в первую очередь. И я полагаю, что аналитическая и континентальная традиции явно имеют различные нормативные ориентиры: представление о том, что прежде всего делает философию *хорошей философией*, сильно различается в случае той и другой²¹.

²⁰ Кажется, что близко к ряду тех характеристик аналитической философии, которые хотят ухватить те, кто говорит о её определении через «метод», стоят такие вещи, как интеллектуальная осторожность, открытость к критике, готовность вступать в дискуссию и т. п. Но их трудно включить в понятие «метода» даже при самой щедрой его интерпретации.

²¹ Аналитический «стиль», через который определяет АФ Лолита Брониславовна Макеева, в её представлении «в основном объединяет в себе разнообразные регулятивы, нормы и правила» (Макеева, 2019, 138) и в этом смысле близок к тому, что я называю «нормативной ориентацией». Однако, если я правильно понимаю её описание явления стиля, эти регулятивы, нормы и правила а) могут быть в том числе гораздо более специфическими, узкими и частными, чем нормативные ориентиры, о которых ниже говорю я, и б) не столько указывают в сторону того, какой должна быть «хорошая философия», сколько представляют собой имплицитные и само собой разумеющиеся представления о том, как делается философия в принципе (опять же, в т. ч. на очень повседневном и, так сказать, ремесленном уровне).

Я испытываю определённую симпатию к подходу Макеевой, однако мне кажется, что её понятие стиля слишком широко и, так сказать, всеядно: если я правильно его понимаю, то в него будет попадать всё характерное и типичное, вне зависимости от того, является ли оно важным (так, для АФ характерно, но вряд ли важно, что это англоязычная философия; меж тем я не вижу, почему это нельзя отнести к её «стилю» в смысле Макеевой). Кроме того, насколько я понимаю, одной из мотиваций Макеевой было предложить единое понятие АФ, приложимое ко всему, что традиционно считается принадлежащим к этой традиции, в то время как я полагаю, что такого единого понятия

В случае АФ нормативными ориентирами являются такие постоянно проговариваемые вещи, как ясность, точность, стремление к однозначности, интеллектуальная осторожность, аргументированность, обоснованность, открытость к рациональной дискуссии, открытость к критике, готовность работать с другими коллегами-философами в дискуссии и т. д.²²

В то же время, когда мы обращаемся к континентальной философии, особенно в самых характерных её проявлениях, то мы обнаруживаем перед собой совсем другой список нормативных идеалов. Не будучи погружён в эту традицию столь же глубоко, как в аналитическую, я испытываю меньше уверенности в том, что могу

не существует и в обиходе используются несколько понятий АФ, между которыми нам надо научиться проводить различие. Из двух этих соображений, взятых вместе, вытекает ещё одно моё сомнение: кажется, характеристика АФ с помощью понятия «стиля» может служить для историко-философских целей (подобных тем, для которых мы пользуемся «АФ1»); но, отделя *современную* аналитическую философию от *современной* континентальной, мы обычно не преследуем строго исторических целей; мы рассматриваем это различие как говорящее что-то *важное* о той или другой традиции, и важное не только в смысле существенного в противоположность акцидентальному, но и в смысле достойного внимания в отличие от тривиального (ср. ниже конец § 9). В то же время нельзя не заметить, что подход Макеевой к определению современной АФ справляется с «ревизионистскими» упреками лучше, чем тот, что предложу далее я: ср. ниже § 8.

²² Ср., напр., (Carnap, 1961, XIX–XX; Williams & Montefiore, 1966, 5; Williams, 1985, vii–viii; Cohen, 1986, ch. 2; Searle, 1996, 24; Føllesdal, 1997, 7 ff.; Soames, 2003, xiii–xv; Beckermann, 2004, 12; 106–107 Джохадзе, 2016, 2; Маслов 2025, § 5; Нехаев 2025, 179–181). Александр Феодосьевич Грязнов выделяет употребление выражения «АФ» в узком и широком смыслах (Грязнов, 1998, 5–6), где узкий (кажется?) близок к моему АФ1, а широкий — к моему АФ3, но он включает в широкий смысл не только характеристики, которые я расцениваю как нормативные («строгость, точность используемой терминологии, осторожное отношение к широким философским обобщениям, всевозможным абстракциям и спекулятивным рассуждениям»; «аргументированной убедительности, логичности выводов отдаётся явное предпочтение перед их эмоциональным (или каким-либо иным) воздействием»), но и некоторые доктринальные элементы (язык как объект исследования; использование формальной логики). Почти точно так же объединяет «стилистический» элемент (ясность и чёткость аргументации) с доктринальным (анализ языка и использование современной логики) Ярослав Владиславович Шрамко (Шрамко 2005; 4–5; 2007). Евгений Васильевич Борисов (Борисов, 2021, 145–146) также даёт комбинированное определение АФ, одной из частей которого является стилистическая (понятая нормативным в моём смысле образом: «ясность проблем, дефиниций и тезисов, строгость аргументации, отрефлексированность принимаемых посылок и лаконичность изложения»), но другой частью на этот раз оказываются исторические и институциональные особенности (вкупе примерно соответствующие тому, что конституирует АФ2). См. также характеристику «эмпирической» философии в отличие от «экзистенциальной» и «католической», данную Серфором по итогам международного философского конгресса 1953 года в Брюсселе, на котором ярко обозначился аналитико-континентальный разлом: «ясность, логичность, точность и строгость, избегание эмоций и образов» (цит. по Логинов 2025, 39)

сформулировать их достаточно точно, перечислить в достаточной степени исчерпывающе. И всё же, с учётом этой оговорки и при взгляде со стороны, а не изнутри, мне представляется, что нормативными идеалами континентальной философии являются нечто вроде новизны способов мышления²³, оригинальности идей (и способов их выражения), способности оказать трансформирующее воздействие на читателя и на мир²⁴, яркости, эффектности, интересности, и т. п.

Оба списка, я уверен, можно продолжить, но для моих целей достаточно будет намеченных в них рядов.

§ 5.

Эти два списка нормативных идеалов представляют собой предварительное и потому несколько грубое обобщение, но в общих чертах они кажутся мне вполне верными. Однако, чтобы не быть понятным неправильно, мне необходимо сделать следующие оговорки.

Прежде всего, вопрос нормативной предпочтительности — это всегда вопрос степени, а не абсолютных значений. Это вопрос степени в том смысле, что я не имею в виду, что всё, что считается нормативным ориентиром в рамках одной традиции, непременно считается чем-то плохим и нормативно избегаемым в рамках другой. Например, в рамках АФ такие вещи, как интересность или оригинальность, тоже могут считаться чем-то позитивным. Хорошо, если наша философия оригинальна и интересна: оригинальность и интересность при прочих равных, разумеется, являются достоинствами, а не недостатками философской работы. Однако они не являются нормативными ориентирами в том смысле, что они являются второстепенными, а не кардинальными достоинствами, чем-то, к чему стоит стремиться по остаточному принципу, но не в первую очередь и уж точно не в ущерб тем нормативным идеалам, которые я перечислил выше. Главное, чтобы философская работа была хорошо аргументированной, ясной и прочее, а если она при этом будет оригинальной и небывалой, то это приятный бонус, но это совершенно не главное. То же самое верно и для других нормативных ориентиров континентальной традиции. И точно так же это работает в обратную сторону: в континентальной традиции, например,

²³ Континенталы, кажется, всё время пытаются изобрести именно *новые* способы мыслить о мире, тогда как аналитикам это не очень важно. Наиболее яркой иллюстрацией этого является, пожалуй, понимание философии как творения «концептов» Делёза и Гваттари (Делёз и Гваттари, 2009).

²⁴ Ср. характерный *bon mot* Джона Остина: «я не уверен, что важность важна. Важна истина» (Остин, 2006, 301, перевод изменён). Я с трудом представляю себе континентального философа, который мог бы под этим подписаться. (Впрочем, тем легче посрамить меня, указав мне при случае на такого-го.)

аргументативность, точность или любой другой из аналитических нормативных ориентиров может считаться чем-то неплохим, но совершенно не главным²⁵.

Вторая оговорка, которую я должен сделать во избежание непонимания, состоит в том, что ставить перед собой некоторые нормативные идеалы²⁶ и достигать этих идеалов — это разные вещи. Не вызывает особенных сомнений, что, если, например, расположить аналитических философов на шкале фактической ясности их текстов, разбитой слева направо от 0 до 1, то далеко не все из них расположатся на крайне правых делениях этой шкалы. Безусловно, существуют чрезвычайно неясные аналитические философы, в случае которых бывает очень непросто понять, что именно они хотели бы сказать²⁷. Однако это не отменяет того, что в рамках сообщества в целом, кажется, идеал ясности считается нормативно чрезвычайно значимым. Об этом можно судить по тому, что отсутствие следования этому нормативному идеалу — равно как и другим идеалам, которые я перечислил, — является тем, что принято *критиковать* в аналитическом лагере. Если ваша философская работа неясна, не аргументирована (или аргументирована плохо), если вы не отзывчивы к критике и т. д., то это считается достаточным основанием для того, чтобы предъявить вам в этом упрёк. Я видел мало упрёков континентальных философов друг к другу в неясности или неаргументированности.

²⁵ Всё это само по себе неудивительно: нормативные ориентиры обеих традиций интуитивно являются чем-то хорошим и привлекательным. В самом деле, было бы странно, если бы в качестве ориентиров в том или ином случае было бы выбрано нечто, имеющее очевидно негативную нормативную окрашенность. Вопрос, однако, в том, что часто в рамках одной работы невозможно совместить все достоинства, и нам приходится выбирать, например, между аргументированностью и эффектностью. То, что мы ставим во главу угла в таких случаях, указывает на то, каковы наши нормативные ориентиры. (Последнее замечание также служит ответом на вопрос, который мог бы кому-то прийти в голову: нельзя ли придерживаться всех перечисленных мною — и аналитических, и континентальных — нормативных ориентиров *одновременно*? Кажется, в той мере, в какой одни из них неизбежно будут вступать в конфликт с другими, так что нам придётся выстраивать приоритеты и предпочитать, например, яркость точности или обоснованность оригинальности, это близко к невозможному. Либо, если мы принимаем в качестве цели тщательное и тонкое соблюдение баланса между всеми перечисленными ориентирами, то подобная нормативная эквилибристика будет создавать отдельную по сравнению с аналитической и континентальной философией нормативную ориентацию. Может быть, она-то и есть Святой Грааль философии.)

²⁶ Возможно, слово «ставить» здесь будет не самым уместным; как правило, речь не идёт о том, что мы эксплицитно формулируем для себя эти идеалы и рефлексивно, постоянно держа их в голове, придерживаемся их в своей работе.

²⁷ Мои обычные примеры в данном случае — это Майкл Даммит и Дональд Дэвидсон в начале их философских карьер.

Использование критики чужой философской работы как инструмента для выявления имплицитно разделяемых нормативных ориентиров оказывается особенно плодотворно, когда мы обращаемся к перекрёстной критике двух традиций: то есть когда мы смотрим на то, как континенталы критикуют аналитиков и как аналитики критикуют континенталов. Эта перекрёстная критика как раз хорошо указывает на то, что считается принципиально важным в той и другой традиции, отсутствие чего рассматривается как непростительное (ср. Ханова, 2025, 364–365). Классическая претензия из аналитического лагеря в адрес континентального выглядит примерно так: ваша «философия» представляет собой мутное, неясное, бездоказательное, художественное и метафорическое разглагольствование, с которым непонятно, почему и зачем кто бы то ни было должен соглашаться²⁸. Обратная классическая претензия континентально ориентированных философов в адрес аналитиков имеет примерно следующий вид: то, чем вы занимаетесь, — это скучная и пустая схоластика, интеллектуальное крохоборство, неинтересное, ничего не дающее ни уму, ни сердцу, абсолютно никак не воздействующее на мир, не нужное никому, кроме вас и вашего соседа рассуждение, которое канет в лету и умрёт в безвестности (напр., Джохадзе, 2016, 8–9; 2025, 147). Не менее характерен и следующий сюжет: аналитики обвиняют континенталов в том, что их тексты невразумительны, непоследовательны и произвольны; континенталы отвечают, что перед ними не стояло тех задач, которые им предписывают аналитики, что философия — это вообще про другое, например — про новое мышление, ухватывающее меняющийся мир (и строгость и доказательность у этого мышления тоже своя и новая)²⁹. Кажется, эта типичная критика и типичные ответы очень хорошо указывает на границы того основного разделения, через указание на которое я предлагаю определять *современную* АФ: разделения в вопросе о нормативных идеалах, которые считаются первостепенно значимыми в вопросе о том, как должна делаться хорошая философия.

§ 6.

В следующих двух разделах этого текста я попробую ответить на некоторые возражения против моей позиции: как на те, которые я лишь

²⁸ Она редко высказывается в таком виде на письме, но я многократно слышал её в личном общении.

²⁹ Из свежих примеров подобных перепалок на русском языке: характерные претензии аналитика (Анжель, 2024); характерный ответ континенталов («Почему новые реализмы важнее, чем кажется», 2024).

предвижу, так и на те, которые были действительно выдвинуты при её обсуждении с коллегами³⁰.

Я начну с того из них, которое касается одного из важных элементов списка нормативных ориентиров, через которые я определяю АФЗ, — ясности. Евгений Логинов в контексте обсуждения аналитико-континентального различия периодически замечает, что представление о ясности — в существенной степени дело тренировки и обучения. Человеку, воспитанному в одной традиции и читавшему одни тексты, будет ясен Хайдеггер, тогда как, например, текст Дэвида Чалмерса будет казаться ему совершенно неясным; для человека, получившего образование на материале совсем других книг и авторов, ситуация будет прямо обратной. А это значит, что границу между континентальной и аналитической философиами невозможно провести по такому весьма смутному критерию, как ясность: просто континентальные тексты ясны континентальным философам, а аналитические — аналитическим.

Я не намерен отрицать, что то, что именно кажется нам ясным или неясным — это во многом эффект нашего опыта, образования, культуры и т. п. Но я не думаю, что это по-настоящему релевантно для того, о чём говорю я.

Прежде всего, есть большая разница между ясностью и *стремлением* к ясности. Усилием и упражнением, как правило, можно натренировать свой взгляд таким образом, чтобы самые эзотерические тексты казались нам ясными. Но это не будет свидетельствовать о том, что писавший эти тексты стремился сделать их для кого-то ясными, прилагал для этого какие-то старания, считал это важным или релевантным элементом своей работы. Мой тезис в том, что, с точки зрения современных аналитических философов, нам следует пытаться сделать наши тексты насколько это возможно более ясными, и усилие по прояснению своей мысли — это важная часть философской работы. Это видно просто по тому, как современные аналитические философы организуют свои тексты, достаточно открыть несколько свежих монографий по философии, изданных в *Oxford University Press*. Как правило, мы увидим в них введения, довольно чётко объясняющие, зачем написана эта книга, какой вопрос в ней разбирается, что в ней может ожидать найти читатель, и к каким выводам приходит автор. Используемый автором язык будет по большей части минималистичен, насколько это возможно лишен сложных конструкций и фигуральных оборотов. Используемые в работе понятия будут довольно подробно объяснены, прежде чем будут

³⁰ Если не указано иное, упомянутые ниже возражения были выдвинуты при обсуждении выступления, лёгшего в основу этой статьи, на круглом столе «Что такое аналитическая философия?» (<https://www.youtube.com/watch?v=qCgCdNEfbjA&t=6732s>).

введены в употребление и ими начнут пользоваться. В конце глав нас будет ждать резюме, обращающее внимание читателя на то, что кажется автору наиболее важным в изложенном материале. Автор будет предпринимать отдельные усилия, чтобы предупредить неправильные интерпретации своей позиции («Сказанное не следует понимать в том смысле, что...»), и часто в попытке лучше объяснить, что он имеет в виду, будет в том числе подробно описывать позиции, похожие на обсуждаемую, и объяснять, в чём именно разница между ними и той, которая интересует его. Непростые для понимания места будут сопровождаться примерами, связь примеров с иллюстрируемой мыслью будет тщательно поясняться. И так далее, этот список можно продолжать ещё очень долго. Насколько я могу судить, в среде континентальных коллег не наблюдается аналогичного отношения к стремлению к ясности, а тексты, написанные в континентальной традиции, просто не устроены указанным образом и обычно не несут на себе атрибутов для решения задачи по активному прояснению текста для читателя: поймёт — хорошо; нет — что ж, такой читатель нам и не интересен³¹.

Это ведёт меня к следующему моменту, на который я хотел бы указать. Хотя ясность текста действительно не является вполне абсолютной характеристикой и варьируется в зависимости от глаза смотрящего, я не стал бы слишком преувеличивать и её относительность. Возможно, континентальные тексты ясны людям, выросшим на континентальной традиции, но немаловажным обстоятельством будет то, что они, как правило, не ясны почти никому больше. Они неясны неподготовленному читателю без академического бэкграунда, чего, впрочем, следовало было бы ожидать, учитывая, что философия — это всё-таки в целом довольно изощрённая дискурсивная область, требующая подготовки и выработки навыка чтения текстов соответствующего типа. Что гораздо интереснее, они неясны представителям других академических дисциплин (за исключением, возможно, тех, частью куррикулума которых служат континентальные тексты)³², что

³¹ Замечу, что описанный мной стандарт заботы о ясности происходящего для читателя характерен прежде всего именно для *современной* АФ, и в последние 50–60 лет в этом плане в ней, насколько я могу судить, произошёл потрясающий прогресс. Сегодня считается неприличным писать так, как писали (особенно ранние) Майкл Даммит или Дональд Дэвидсон. Возможно, в континентальной традиции за последние полвека тоже имел место какой-то существенный прогресс в плане ясности, который мне незамечен, поскольку я с ней хуже знаком. Те из современных континентальных классиков, с которыми я сталкивался, не создают у меня такого впечатления.

³² Ср. свидетельство Дерека Парфита о том, как он после учёбы в Оксфорде (где он ещё не изучал философию) на стажировке в Америке в качестве стипендиата программы Харкнеса «посетил лекцию <...> "континентального" философа, которая была

периодически порождает такие эффекты, как афера Сокала (Сокал & Брикмон, 2002), аналогов которым не наблюдается в случае АФ.

В существенной степени это именно следствие того, что континентальные философы, в отличие от аналитических, как правило, не склонны предпринимать целенаправленных попыток сделать свои тексты более ясными для читателя. И самому этому факту, мне кажется, не сложно предложить вполне правдоподобное объяснение, если обратить внимание на то, к какой ясности и зачем считается нужным стремиться в среде АФ. Идеал ясности, как и другие идеалы АФ3 (точность выражения, аргументированность, открытость к критике и т. д.), судя по всему, производны от цели наилучшей организации коллективного исследования. Поиск истины — задача, которую значительно больше шансов решить в сообществе, чем в одиночку. Чтобы организовать исследование в сообществе, нужно, помимо прочего, приложить усилия для того, чтобы быть понятым, быть понятым правильно, и быть понятым как можно более широким кругом потенциальных коллег, которые могли бы внести вклад в проверку и подтверждение или опровержение наших выводов. Именно это диктует стремление АФ3 к ясности, и именно в этом смысле эту ясность следует понимать (ср. Ryle, 1956, 3–4; Hare, 1972, 40 ff., особ. 43–44)³³. И именно поэтому, думаю, коллеги по академии из других областей исследования, как правило, кажется, склонны считать АФ более ясной: та значительная часть нормативных ориентиров, которыми она руководствуется, являются общими со значительной частью распространённых в других академических дисциплинах нормативных ориентиров в силу того простого факта, что они производны от понятной общей цели: наилучшей организации коллективного поиска истины.

Наконец, я не сомневаюсь, что при определённой тренировке и некоторой предрасположенности ясным можно сделать если не всё, то очень многое. Вопрос, однако, помимо прочего, в интенсивности этой тренировки, в том, насколько просто её пройти, и в том, насколько материал, на котором осуществляется эта тренировка, склонен

посвящена какой-то важной теме наподобие самоубийства или смысла жизни, но которая показалась мне чрезвычайно туманной (*obscure*). Я также посетил лекцию аналитического философа, которая была посвящена какому-то тривиальному вопросу, но которая была чрезвычайно ясной. Я помню, как я задумался, что вероятнее: изменение континентальных философов так, что они начнут обсуждать свои важные темы более ясно и аргументированно, или изменение аналитических философов так, что они станут применять свою ясность и логику к важным предметам. Я решил, что более вероятно второе и, думаю, был прав» (цит. по Edmonds, 2023, 67–68).

³³ В этом смысле я согласен с (Фролов, 2025, 251–255), когда он говорит, что многие черты АФ завязаны на стремлении к выяснению истинности тех или иных суждений, хотя его трактовка этой черты кажется мне слишком специфической и узкой.

содействовать пытающемуся приобрести навык, т. е. в целом в той дистанции, которая отделяет от ясности того, кто ей не обладает, но обладать хотел бы. А также в том, как та ясность, которая достигается в итоге, совмещается с достижением других элементов нормативной программы, предназначеннной для организации коллективного исследования: способствует ли она точности, аргументированности, обоснованности и т. п. Потому что в конечном счёте в перспективе АФЗ она, насколько я могу судить, является лишь звеном этого ряда, имеющим не слишком много ценности сама по себе, в отрыве от общего направления, в котором указывает эта совокупность нормативных ориентиров³⁴.

Несколько иначе высказывает претензию, касающуюся ясности как характеристики АФ, Глок. Приведя внушительный список апелляций аналитических философов к ясности как отделяющей их от своих континентальных коллег черте (Glock, 2008, 168–171), он замечает, что 1) аналитические философы часто неясны, 2) существуют пишущие весьма ясно континентальные философы, и вообще-то «внутри континентальной философии Гегель, Хайдеггер, Лакан, Делёз и Деррида скорее исключение, чем правило» (Glock, 2008, 173), и 3) в целом, неясно, что такое «ясность», к которой как к чему-то само собой разумеющемуся апеллируют аналитики. В том, что я говорю выше (в некоторых случаях ниже), имплицитно содержатся ответы на претензии Глока, но, поскольку его книга кажется мне одновременно важной и хорошей работой в контексте обсуждаемого вопроса, я проговорю их эксплицитно.

1) Говоря о неясности аналитических философов, Глок приводит два примера. Один из них — Витгенштейн. Я отложу обсуждение этой

³⁴ Выше (прим. 22) я говорил о том, что нормативные ориентиры АФЗ и современной континентальной философии невозможно успешно совместить, поскольку они систематически вступают в конфликт друг с другом. Но нельзя ли того же сказать о нормативных ориентирах *внутри* АФЗ? О некоторых явно можно: в частности, ясность вполне может вступать в конфликт с точностью или строгостью формулировок (взгляните на доисторическую бездну, разверзающуюся в глазах неподготовленного человека, который решил попробовать открыть (Сартар, 1961) или (Williamson, 2013)). Мне кажется, что задача наилучшей коллективной организации поиска истины как раз служит в данном случае тем регулятивным ядром, с помощью соотнесения с которым разрешаются конфликты нормативных ориентиров внутри АФЗ и отыскивается баланс требований. Важно, что и точность, и ясность важны и релевантны для самой этой задачи, тогда как нормативные ориентиры континентальной философии, описанные выше, в этом смысле в лучшем случае побочны. (Это заставляет также задаться вопросом: нет ли подобного регулятивного ядра в случае континентальной философии? Мне не приходит подходящего кандидата на эту роль, но, возможно, причина этого просто в том, что я слишком плохо знаком с этой традицией.)

фигуры до следующего раздела. Другой остроумный пример достоин того, чтобы воспроизвести его целиком.

Например, идея «когнитивной замкнутости» [Колина] Макгинна заключается просто в том, что некоторые феномены превосходят когнитивные способности таких существ, как мы. Но он объясняет её следующим образом: «Тип разума Р когнитивно замкнут по отношению к свойству С или теории Т, если и только если процедуры формирования понятий, находящиеся в распоряжении Р, не могут достичь схватывания С (или понимания Т)». Деннет замечает: «Не обманывайтесь видимостью строгости определения: автор А никогда не прибегает к его использованию И в каком-либо формальном выводе В» (Glock, 2008, 171–172).

Во-первых, это и правда очень смешно (Деннету вообще часто удаются остроты). Но, во-вторых, кажется, нeliшним будет задаться вопросом о том, почему Макгинн (и далеко не только он один) прибегает к подобным режущим глаз Глока способам выражения. Кажется, что причина этого именно в том, что он стремится донести до читателя свою мысль как можно более ясно и точно. Очень возможно, что представления Макгинна о том, что именно нужно делать для того, чтобы его текст был более понятен для читателя, ошибочны, и его попытки сделать его прозрачным наоборот приводят к его затуманиванию³⁵. Но трудно усомниться, что сам способ выражения выбран для достижения именно указанных целей. То, что кажется Глоку запутывающим и нагоняющим мрака, является результатом именно преследования нормативных идеалов АФ3.

2) Утверждение о том, что континентальные философы обычно яснее, чем те, кто приходит нам в голову при словосочетании «континентальная философия» в первую очередь, возможно, верно, а возможно, и нет. В любом случае я не хотел бы его оспаривать и готов принять как истинное. Но вопрос вновь не в том, есть ли в континентальной философии авторы более ясные, чем очень туманные; он в том,

³⁵ Мне, впрочем, так не кажется. Можно вместе с Деннетом обвинять Макгинна в том, что его способ выражения избыточен (это тоже не вполне верно: он пользуется введёнными сокращениями далее, и это делает текст чуть более обозримым), но вот уж чего он не делает, так это не напускает тумана. Глок также лукавит, подразумевая, что Макгинн выражается вычурно там, где мог бы выразиться проще и яснее: если посмотреть на отрывок текста, из которого взята цитата, Макгинн выражается и процитированным образом, и (затем) более просто и разговорно.

является ли ясность для этой традиции принципиальной целью и ценностью. Сам факт существования в этой традиции перечисленных Глоком фигур, которые считаются для неё огромными величинами (и ведь список фигур, не отличающихся от перечисленных по ясности в лучшую сторону, можно без труда продолжить), кажется, свидетельствует о том, что нет. Безусловно, в этой традиции могут писать в том числе авторы, тексты которых весьма ясны и прозрачны: напомню, я не утверждал, что ясность в континентальной философии сама по себе считается злом и чем-то, чего следует избегать. Но сравнивать надо всё же не «Лакана, Делёза и Деррида» с остальной континентальной традицией, а континентальную философию в среднем с аналитической философией в среднем же; и при этом сравнении важно обращать внимание даже не столько на актуальную ясность (хотя у меня мало сомнений в том, что нам такое сравнение покажет в этом аспекте), сколько на черты текста, свидетельствующие о попытках такой ясности достичь (пояснения, сравнения, попытки предупредить непонимание и т. д. — см. начало этого параграфа)³⁶.

3) Вопрос о том, о какой ясности речь, безусловно, нуждается в более тщательном прояснении сам, но мне кажется, что выше я сделал достаточно для того, чтобы сориентировать читателя в том, о чём я говорю, когда обсуждаю ясность. Коротко говоря, стремление к ясности в подразумеваемом мной смысле — это стремление к тому, чтобы как можно лучше донести свою мысль до читателя: убрать препятствия на пути к её правильному пониманию и предупредить её понимание неправильное³⁷. Средства и методы достижения этой цели могут быть

³⁶ Диана Гаспарян предположила, что континентальные философы также стремятся к ясности, просто те предметы, которые они пытаются обсуждать, в отличие от предметов, которые выбирают для обсуждения аналитические философы, такой ясности, к которой стремится АФЗ, сопротивляются. Похожую мысль в своей статье в этом выпуске «Analytica» высказывает Константин Фролов (Фролов, 2025, 255–258). Я должен признаться, что эта мысль не кажется мне убедительной. Во-первых, то, о чём говорят аналитические философы, — это тоже нечто сложное и сопротивляющееся ясности (то, о чём говорят философы в принципе обычно таково); ощущение, что это нечто более ясное и нечто, о чём ясно говорить проще, мне кажется, является эффектом того, что хорошие философы на протяжении многих веков предпринимали целенаправленные попытки найти способы говорить об этом яснее и во многом в этих попытках преуспели. Что возвращает меня к тому, что, во-вторых, крайне непохоже, чтобы континентальные философы подобные попытки прояснения своей мысли для читателя систематически предпринимали: даже если то, о чём мы говорим, сложно, темно и туманно, нам следует искать в этом тумане наибольшей возможной ясности, и тексты континентальных философов даже просто на уровне элементарных текстуальных атрибутов, как правило, не создают у меня впечатления, что они озабочены подобной задачей.

³⁷ Диана Гаспарян также высказала мысль, что у континентальных философов может быть другая ясность, чем у аналитических, не в том смысле, в каком об этом

различны, но конечное соображение, лежащее за мыслью о необходимости достижения ясности, насколько я могу судить, заключается в следующем: в деле коллективного поиска истины очень важно, чтобы как можно большее число тех, кто может способствовать оценке твоего вклада в это дело, правильно понимали сказанное тобой³⁸.

§ 7.

В идеале столь же подробно, как обсудил выше ясность как нормативный ориентир АФ, я должен был бы обсудить и все прочие перечисленные мной идеалы как аналитической, так и континентальной философии. Но форматные соображения не позволяют мне этого сделать: иначе говоря, у меня на это здесь просто не хватит места. Поэтому я перехожу к другим важным сюжетам, которые необходимо обсудить в связи с выдвинутыми мной выше тезисами.

Есть ещё одно возражение, которое я хотел бы упредить. Я называю его возражением «от Витгенштейна». Возражение от Витгенштейна заключается в том, что Витгенштейн явно аналитический философ, но при этом, судя по всему, он оказывается за бортом АФ, понятой как АФ3. Кажется, что его нормативная ориентация совсем другая: серьёзные проблемы со стремлением к точности и ясности, мало аргументированности (особенно у раннего Витгенштейна), пророческий тон, почти полное отсутствие ориентированности на работу с сообществом и открытости к критике и рациональной дискуссии (ср.

говорит Логинов (причитанность к определённого рода текстам), а в смысле другого типа ясности, связанного с интересом к другого рода предметам, чем те, что интересуют аналитических философов. Я не буду погружаться в объяснение и обсуждение этого тезиса, не в последнюю очередь потому, что я не слишком понимаю, о каком именно другом типе ясности идёт речь и, соответственно, будет ли удачной затеей называть то, о чём речь идёт, типом ясности. Но для простоты я готов признать, что может существовать какой-то другой тип ясности или же нечто другое, что ясностью можно было бы называть (как и в случае выражения «АФ» ни у кого нет трейдмарка на слова, и нас должны интересовать не сами выражения, а то, что за ними скрывается), и допустить, что континентальная философия к такой ясности-2 стремится, а аналитическая — нет. Это не вступает ни в какое трение с моим тезисом, что ясность-1 — та ясность, которую я попытался чуть лучше описать в основном тексте этого параграфа, — является важным нормативным идеалом аналитической философии и не является таковым для философии континентальной.

³⁸ Мария Локосова заметила, что отечественные аналитические философы не создают у неё ощущения дружелюбности к читателю или слушателю со стороны и настроенности на объяснение для него своей мысли. Во многом она, боюсь, к сожалению, права. Я склонен связывать это прежде всего с материальными реалиями существования отечественной философии, загнанной в формат журнальной статьи размером в 40 тысяч знаков — изобретения, чуждого для качественных зарубежных периодических изданий. В условиях таких ограничений с текста приходится часто срезать всё, что можно, включая то, что делало бы его более доступным для кого-то, кроме коллег-специалистов.

Glock, 2008, 176). Суммировать эти соображения можно как своеобразный *modus tollens*: если ваше понятие такое, что Витгенштейн из него выпадает, а Витгенштейн — это эталонный аналитический философ, то ваше понятие АФ должно быть неправильным (ср. Preston, 2007, 45).

Кажется, что на это возражение есть разумный и понятный ответ. Я предвижу, что этот ответ многим не понравится. И всё же вот он: Витгенштейн — это *не* аналитический философ. Следует немедленно добавить: в смысле АФ3, то есть в том смысле, в каком мы называем аналитическими философами современных представителей аналитической традиции. В другом смыслах — в смысле АФ1 и уж тем более в смысле АФ2, он, безусловно, он является аналитическим философом. Но не в смысле своей нормативной ориентации, не в том смысле, в каком, сталкиваясь с текстами современных философов, мы интуитивно классифицируем их как принадлежащих к аналитической традиции³⁹.

Я понимаю, что многие люди не готовы мириться с тем, что Витгенштейн не аналитический философ в каком бы то ни было смысле, и хотели бы настаивать, что Витгенштейн непременно должен быть аналитическим философом согласно любому приемлемому понятию АФ. Если они не предлагают нам просто поверить им в этом вопросе на

³⁹ С тем, что Витгенштейн не является аналитическим философом, согласен, например, Рей Монк (Monk, 1996, 12 ff.), которого нельзя обвинить в незнакомстве как с ранней АФ в целом, так и с Витгенштейном в частности (Монк, 2021). Сомневается в том, что Витгенштейна можно называть аналитическим философом, и столь близкий к нему человек, как Георг фон Вригт (фон Вригт, 2013а, 84). Следует признать, что в обоих случаях эксплицитно указанные причины для этого сомнения иные, чем у меня. Например, Монк вычёркивает Витгенштейна из числа аналитиков (помещая туда, однако, Мейнинга и Гуссерля) на том основании, что Витгенштейн не верил в анализ как в метод. Но когда дело доходит до иллюстрации той пропасти, которая лежит между Расселом как эталонным, с точки зрения Монка, аналитическим философом и Витгенштейном как философом вовсе не аналитическим, Монк в результате апеллирует вовсе не к анализу, а именно к их различным представлениям о том, какой может и должна быть хорошая философия: в частности, к полной незаинтересованности Витгенштейна в «научной философии» (Monk, 1996, 18 ff.). Ближе к того рода скепсису, который формулирую я, находится Фёллес达尔, который, определяя аналитическую философию через сосредоточенность на аргументации и обосновании, выражает сомнение в том, что Витгенштейн — аналитический философ, и, чтобы вернуть его в число таковых, оказывается вынужден дать очень расширительную трактовку этих двух явлений (Føllesdal, 1997, 9–12). Сомнение в том, что Витгенштейн — аналитический философ, столь часто высказывают даже те историки АФ, которые в конечном счёте эту мысль отбрасывают, что из-за одного этого нам стоило бы заподозрить, что за этой мыслью что-то есть. В ту же сторону указывают оговорки, подобные замечанию Глока: «Тот факт, что подобное определение [АФ — *A. I.O.*] исключило бы экзотические случаи вроде Витгенштейна, возможно, можностерпеть. Но тот факт, что оно также исключило бы Мура, Райла и Стросона, должно считаться решающим возражением против него» (Glock, 2008, 18).

слово (от чего я позволил бы себе вежливо отказаться), то им, вероятно, следует прибегнуть к каким-то аргументам в пользу этой позиции.

Лично мне приходит в голову только три возможных типа аргументов в пользу того, что Витгенштейн должен быть аналитическим философом. Первый заключается в том, что он стоит у истоков самой этой традиции, он один из традиционных отцов-основателей АФ⁴⁰. Второй аргумент состоит в указании на важность фигуры Витгенштейна для аналитической традиции, не исключая и современную: его идеи в ней весьма влиятельны и чрезвычайно много обсуждаются. Наконец, третий аргумент схож со вторым: в АФ до сих пор есть фигуры, которые прямо называют себя витгенштейнианцами и являются последователями этого австрийского философа⁴¹.

Мне кажется, что все эти три аргумента совсем не сложно ответить. Очень простым, но в то же время весьма эффективным ответом одновременно на последние два служит указание на тот факт, что существуют такие философы, как Кант, Юм и Аристотель, которые а) много обсуждаются в современной аналитической традиции, и идеи которых оказали на неё немалое влияние, а также б) имеют в рамках современной аналитической традиции последователей, которые эксплицитно называют себя кантианцами⁴², юмианцами⁴³ или аристотеликами⁴⁴. Однако очень мало кто готов будет согласиться с тем, что Кант, Юм и Аристотель — аналитические философы⁴⁵. В современной АФ обсуждаются все: и Гегель (см., напр., Джохадзе, 2021, а также № 2 «Логоса» за 2023 г., посвящённый аналитическим прочтениям Гегеля почти полностью), и Хайдеггер (см., напр., Casati, 2021), и Ницше (см., напр., Parfit, 2011, chap. 35), и кто угодно другой. Сам факт обсуждения и влияния

⁴⁰ См. выше § 3.

⁴¹ Ср. с тем, как обосновывает тезис о том, что Витгенштейн является аналитическим философом, Глок (Glock, 2004).

⁴² Кристин Корсаагрд, Онора О'Нил и т. д.

⁴³ Саймон Блэкберн, Хелен Биби и т. д.

⁴⁴ Майкл Лакс, Роберт Кунс и т. д.

⁴⁵ Однако см. «ревизионистскую» позицию Владимира Кирилловича Шохина, который причисляет к АФ в т. ч. Сократа и индийские даршаны (Шохин, 2013, 2015, 2018, 2024). Впрочем, Шохин должен был бы согласиться, что Витгенштейн не является аналитическим философом на других основаниях: согласно ему, аналитической философии делает не набор доктрин, а тип практики, а Витгенштейн из того типа практики, которая конституирует АФ (аргументативной, рациональной, ориентированной на дискуссию), кажется, явно выбивается. Шохин является самым заметным из русскоязычных ревизионистов, но этот взгляд имеет определённую поддержку и в зарубежном сообществе: см., напр., (Pap, 1949, vii–viii; Føllesdal 1997, 14). Я знаю, что Евгений Логинов когда-то классифицировал как «умеренного ревизиониста» и меня самого; у него были для этого основания, но равно и у меня есть основания от этого почетного титула отказываться (см. ниже § 8).

философа на современную аналитическую традицию, даже если это обсуждение широкое, а влияние значительное, не означает, что он является аналитическим философом. Этого перехода нельзя сделать в случае других фигур, и поэтому он явно некорректен и в случае Витгенштейна⁴⁶.

Оставшийся аргумент говорит, что Витгенштейн должен считаться аналитическим философом, потому что он стоит у истоков аналитической традиции. Оценка этого аргумента зависит от того, как мы понимаем в выражении «Витгенштейн стоит у истоков АФ» выражение «АФ». В соответствии со смыслами АФ1, АФ2 или АФ3, это утверждение будет либо (1) верным, но нерелевантным, либо (2) верным, но бессодержательным, либо (3) неверным.

(1) Если мы понимаем это выражение в смысле АФ1, то есть в доктринальном смысле, то это утверждение будет, вероятно, верным, но нерелевантным в контексте разговора о том, что такая современная АФ, а мы говорим именно о ней.

(3) Если мы понимаем это выражение в смысле АФ3, то есть в нормативном смысле, то, как уже было отмечено выше, оно будет неверным, поскольку неподходящим, чтобы нормативные ориентиры Витгенштейна совпадали с таковыми современной аналитической традиции.

(2) Если мы понимаем это выражение в смысле АФ2, то есть в генеалогическом смысле, то это будет хотя и верный, но тривиально верный тезис. Мы просто так определили понятие АФ2, что Витгенштейн оказался среди указанных нами отцов-основателей аналитической традиции. И, строго говоря, наше указание на те фигуры, которые мы идентифицировали как отцов-основателей, было достаточно произвольным. Мы не объяснили, почему, собственно, мы выбрали этих философов, а не каких-то других. Если же, столкнувшись с подобным вопросом, мы попытаемся объяснить, почему мы именно таким образом идентифицировали отцов-аналитиков, то мы будем вынуждены объяснить свой выбор на эту роль фигур Фреге, Рассела, Мура и Витгенштейна либо через их связь с понятием АФ1, понятием доктринальной определенности исторической АФ (и тогда это будет нерелевантно), либо через их связь с понятием АФ3, нормативным

⁴⁶ Относительно феномена «витгенштейнианцев» возможен и менее учивый аргумент: среди всех современных философов, которых в том или ином виде относят к аналитической традиции, нет авторов интуитивно менее похожих на аналитических философов, чем те, кто называют себя витгенштейнианцами. У меня есть подозрение (которое я, впрочем, не могу подтвердить никакими релевантными статистическими данными), что предложенный в § 3 слепой тест на угадывание принадлежности автора к традиции, будет давать сбой в случае витгенштейнианцев чаще, чем в любом другом.

понятием современной АФ (и тогда это будет неверным в случае Витгенштейна)⁴⁷.

Следует заметить, что Витгенштейн не может считаться фигурой, стоящей «у истоков АФ» в смысле АФ3, не только потому, что сам он не соответствует и, судя по всему, не стремится соответствовать⁴⁸ тем

⁴⁷ Строго говоря, возможно, что мы сможем объяснить наш выбор каким-то другим образом. Необходимым условием этого объяснения, однако, должна быть его релевантная и содержательная связь с каким-то из содержательных понятий АФ: т. е. наше объяснение должно показывать, что отцами-основателями АФ в смысле АФ2 уместно считать именно эти фигуры, потому что они *действительно являются* аналитическими философами (и притом самыми ранними) в каком-то смысле, отличном от АФ2. Тот факт, что я сам говорил в начале этой статьи, что не претендую на то, что множество смыслов выражения «АФ» исчерпывается теми тремя, которые я здесь выделяю, оставляет возможность того, что подобное объяснение могло бы апеллировать к какому-то гипотетическому понятию АФ4. Чтобы такая апелляция была успешной, понятие АФ4 должно содержательно объединять Витгенштейна либо со всей аналитической традицией, которую экстенсионально очерчивает АФ2, либо по крайней мере со всей современной АФ. Я не вижу подходящего понятия на роль АФ4, но буду рад рассмотреть кандидатов на его роль, если мне на них укажут.

⁴⁸ Антон Кузнецов и Евгений Логинов в личной беседе усомнились в том, что Витгенштейн не стремился соответствовать нормативным ориентирам АФ3. Их аргументация содержит два шага. Во-первых, я сам утверждаю, что стремление соответствовать нормативным ориентирам нельзя уравнивать с успехом в реализации этого стремления: некоторые философы пытаются писать ясно, аргументировано и т. п., но у них просто не получается. Если так, то тот факт, что Витгенштейн не демонстрирует добродетелей АФ3, не может быть так просто использован для того, чтобы сделать вывод, что он не является аналитическим философом: возможно, он стремится к этим идеалам, но не преуспевает в их достижении. Значит, во-вторых, смотреть следует не на реализацию тех или иных добродетелей в текстах, а на декларацию намерений. И здесь можно обратить внимание, например, на то, что во введении к «Логико-философскому трактату» Витгенштейн заявляет: «Весь смысл книги можно приблизительно выразить в следующих словах — то, что вообще может быть сказано, может быть сказано ясно, а о чём невозможно говорить, о том следует молчать» (Витгенштейн, 2008, Предисловие автора). Сюда же можно добавить афоризмы вроде 4.112, где сказано, что задача философии — прояснение наших мыслей, которые в противном случае оставались бы туманными. Всё это вполне можно рассматривать как стремление к важному для АФ3 идеалу ясности.

Мой ответ заключается в том, что декларирование какой-то позиции не является само по себе хорошим маркером того, что декларирующий её придерживается (ср. (Glock, 2008, р. 16), где в контексте обсуждения ненадёжности самоописаний Глок замечает, что Деррида описывал себя как аналитического философа, а Фодор эксплицитно отказывался так себя называть). Можно спросить меня: но что же является таким маркером, если не прямая декларация автора? Мне кажется, наиболее надёжным маркером в данном случае будут обнаруживающиеся в самом тексте непосредственные следы попыток сделать его яснее — нечто вроде попыток пояснения, указания на свой замысел, предупреждения непонимания и т. п.: см. § 6. Я не обнаруживаю таких попыток при чтении текстов Витгенштейна. Впрочем, возможно, я просто недостаточно внимателен.

Другой важный момент, на который я вновь хотел бы обратить внимание, — это то, что приверженность *лишь одному* из списка нормативных ориентиров АФ3, в отсутствие приверженности критической массе прочих ориентиров из этого списка, едва

нормативным идеалам, которые задают собой содержание АФ3. Дело также в том, что если мы посмотрим на академическую культуру вокруг Витгенштейна (а также вокруг Рассела и Мура) во время, которое обычно считают временем зарождения АФ, то мы обнаружим массу людей, которые соответствуют этим нормативным идеалам не только лучше Витгенштейна, но и также ничуть не хуже Рассела или Мура. В конце концов, мы все согласны, что ни Мур, ни Рассел, ни тем более Витгенштейн не были теми, кто придумал делать философскую работу, стремясь к обоснованности, точности, ясности и т. д. В смысле нормативной ориентации в их окружении не произошло никакой революции, когда они подняли своё восстание против идеализма. Генри Сиджвик в смысле АФ3, например, является куда более эталонным аналитическим философом не только по сравнению с Витгенштейном, но и, я полагаю, также и по сравнению с Муром⁴⁹.

§ 8.

Какой из всего сказанного можно сделать вывод? Я бы остановился прежде всего на следующем: понятие, с помощью которого мы определяем современную АФ, которое я предлагал обозначать как АФ3 — это понятие, которое фактически отлично и которое следует не

ли может сделать кого-то аналитическим философом. Если я выражаясь точно и ясно, высказывая безосновательные интересности, едва ли аналитики сочтут меня своим. Таким образом, даже если Витгенштейн на самом деле стремился к ясности, одно это не делает его аналитическим философом. Защитник Витгенштейна мог бы здесь сказать, что, возможно, Витгенштейн стремился и к остальным ориентирам АФ3, даже если ему не удавалось их вполне достичь. У меня нет возможности подробно обсуждать эту мысль; позволю себе ограничиться указанием на то, что я вновь не вижу оснований считать, что это так.

⁴⁹ Помимо возражения «от Витгенштейна», Евгений Логинов и Андрей Мерцалов в личной беседе выдвинули возражение «от Деннета». Его структура в целом аналогична: Деннет — явно аналитический философ, но он не вписывается в рамки АФ3; следовательно, АФ3 не является адекватным понятием современной АФ. В данном случае мой ответ в том, что я не согласен, что Деннет не вписывается в рамки АФ3. Деннет «Объясняющего сознания» (Деннет, 2024) или «Куайнирования квала» (Dennett, 1988) в смысле нормативной ориентации вполне похож на аналитического философа в смысле АФ3, пусть, возможно, и несколько экстравагантного. И *кроме этого* у Деннета просто есть работы, написанные в другом жанре: где-то на стыке философии, литературы и эссеистики. Самое интересное, что, насколько я понимаю, их не так много (это прежде всего эссе «Где Я?» и редакторские «размышления» в «Глазе разума» (Деннетт и Хофтадтер, 2003)); дело лишь в том, что они очень яркие. Едва ли наличие этой другой, несколько озорной стороны у Деннета может свидетельствовать о том, что он по своей нормативной ориентации чем-то отличается от других аналитических философов. В конце концов, мы с авторами возражения «от Деннета» тоже замечены в написании текстов в несколько экстравагантном жанре (см. (Логинов, Мерцалов, Юнусов и др. 2017; 2019; Логинов, Мерцалов, Юнусов & Гаврилов, 2020)), но едва ли это факт что-то говорит о том, что мы думаем о том, какой должна быть хорошая философия.

забывать отличать от того понятия, с помощью которого мы указываем на историческую АФ, которое я, в свою очередь, обозначал как АФ1. Это просто «АФ» в двух *разных* смыслах. Эти смыслы не следует смешивать, вопреки нашему постоянному искушению это сделать.

Свежий пример этого типичного искушения даёт недавно переведённый на русский хэндбук по аналитической метафизике Майкла Лакса и Томаса Криспа. В предисловии к русскому изданию Лакс, объясняя, что такое аналитическая метафизика, пишет, что аналитические подходы в метафизике

стилистически ближе к работам Бертрана Рассела и Дж. Э. Мура, которые концентрировались на исследовании строго определённых философских проблем, уделяя при этом особое внимание логической строгости и концептуальной отчётливости, чем таких мыслителей, как Ф. Г. Брэдли, Джосайя Ройс и Дж. М. Э. Мак-Тагgart, выстраивавших масштабные спекулятивные системы, зачастую описываемые в выражениях невразумительных и туманных... (Лакс & Крисп, 2024, 10).

Никто не вынуждает Лакса совмещать здесь исторический элемент — Мур, Рассел, Мак-Тагgart, Брэдли — с содержательным элементом — отдельные проблемы и масштабные системы, туманность и ясность и т. д. Эти два элемента вполне *можно* было бы отделить друг от друга. И я уверен, что их *следует* отделить друг от друга, потому что только в таком случае мы получим консистентное понятие АФ, или, точнее, два таких консистентных понятия⁵⁰. Одно (АФ1) будет относиться к исторической АФ, а другое (АФ3) — к современной. И оба будут очерчивать интуитивно правильный (но каждое свой) круг философов в соответствии с интуитивно приемлемыми (но каждое своими)

⁵⁰ Характерно, что в том же введении Лакс и Крисп, говоря об АФ, упоминают в числе её ранних адептов Рассела, Мура и *Витгенштейна*, но как только речь заходит о том, чтобы объяснить, что аналитическая философия такое и чем она отличается от философии не-аналитической, Витгенштейн оказывается молчаливо опущен, и даётся та характеристика, которую я привожу выше в основном тексте. При этом Витгенштейн исчезает из числа аналитиков только на длину того отрезка текста, где авторы пытаются очеркнуть существо АФ; за пять строк до этого (с. 10) и в первом же абзаце после решения этой задачи (с. 11) Витгенштейн уверенно фигурирует в числе ранних аналитиков. Я склонен видеть в этом лишнее свидетельство того, что историческая характеристика особенно воопиющее не согласуется с теоретической (нормативной) в случае Витгенштейна. В действительности, она оказывается излишней и в случае Рассела и Мура, но за инерцией традиции, настойчиво повторяющей, что АФ — это Мур, Рассел и т. д., заметить это значительно сложнее.

критериями. Своебразным опосредующим элементом между ними, обеспечивающим генетическую преемственность от «старой» АФ к «новой», будет АФ2. «АФ» в ходе институционального транзита и развития на протяжении более чем века действительно превратилась из АФ1 в АФ3. Это нормально: употребительные понятия языка со временем меняют своё содержание, особенно если оно никогда не было чётко зафиксировано. И вполне естественно, что современное содержание понятия АФ не равно тому, которым оно было почти сто лет назад.

Я полагаю, что в целом очень хорошей идеей было бы не увязывать понятие современной АФ с каким бы то ни было историческим элементом. Не нужно опрокидывать его в историю на 2500 лет назад, чтобы Аристотель был аналитическим философом. Не нужно опрокидывать его на 300 лет назад, чтобы Юм был аналитическим философом. И не нужно его опрокидывать на 100 лет назад, чтобы Мур, Рассел и Витгенштейн были аналитическими философами в том смысле, в каком мы называем аналитическими философами, работающих сегодня⁵¹. (Рассел, Мур и Витгенштейн, безусловно, являются аналитическими

⁵¹ Я не утверждаю, что ретроспективное приложение понятия АФ3 к философам прошлого невозможно. Я лишь хочу указать на две вещи. Первое: исторический элемент (привязывающий это понятие к определённым фигурам) не является важным или существенным элементом того понятия АФ, которое мы употребляем для характеристики современных аналитических философов: его можно исключить, и это исключение сделает соответствующее понятие более консистентным. Второе: применение этого понятия к фигурам прошлого эвристически неразумно. Наиболее осмысленным и полезным является его использование сегодня и для сегодняшних нужд. Сегодня мы прежде всего употребляем его не для того, чтобы понять, был Аристотель или Юм аналитическим философом или нет, а для того, чтобы провести демаркацию в современной философии: отличить аналитических философов от континентальных или каких-либо других.

Другой разумный вопрос, который можно мне адресовать в свете моей позиции, состоит в том, где именно начинается та «современность», за границы которой я рекомендую не простираять понятие «АФ». Как я уже замечал выше, я не думаю, что у современности в этом смысле есть чёткая граница; в существенной степени это прагматический вопрос. Навскидку я бы говорил прежде всего о последних 20–40 годах как о «современной» философии, хотя для каких-то целей можно как продолжать современность дальше в прошлое, так и схлопывать её почти до текущего момента. Как бы то ни было, мне не кажется продуктивным обсуждение «аналитической» философии несколько веков назад, в ситуации, когда в это же время трудно найти какое-то соответствие другому члену нашей основной оппозиции — континентальной философии. В этом смысле мне близка позиция Вадима Валерьевича Васильева, который давно говорит (Васильев, 2019, 148 ff.; ср. Грязнов, 1996, 40; Макеева, 2013, 64; Гаспаров 2025, разд. 2), что АФ — это продолжательница классической философии. Одним из короллариев такого тезиса будет то, что не стоит утверждать, что классическая философия — это тоже АФ. Если и устанавливать какое-то их соотношение, то лучше, кажется, действительно говорить об отношении преемственности или наследования.

Я благодарю Тараса Тарасенко за его вопросы, которые побудили меня уточнить эти моменты своей позиции.

философами, но в другом смысле, в смысле АФ1.) Отдельно замечу, что этот тезис кажется мне верным вне зависимости от того, принимаем ли мы утверждение, что понятие, с помощью которого следует определить современную АФ, — это нормативное понятие аналитической философии, моё АФ3. Возможно, очертить содержательную определённость современной АФ можно какими-то другими способами, не так, как это сделал я. Но даже если это можно сделать иначе, то тезис о том, что надо отделять историческое понятие АФ от современного, останется верным и важным. Мы запутываем сами себя, когда пытаемся свести в одно понятие и историческую часть, и содержательную, поскольку это с неизбежностью приводит нас к тому, что две части этого понятия характеризуют одних и тех же философов противоположным образом: одна — как принадлежащих, другая — как не принадлежащих к аналитической традиции. У нас нет хороших причин продолжать использовать такое сдвоенное понятие, и есть хорошие причины от этого отказаться.

§ 9.

Последнее, на чём я хотел бы остановиться, — это вновь возражение, которое я предвижу, но уже не в чрезмерной узости понятия АФ3, предложенного мной для характеристики современной АФ, а, напротив, в его излишней широте. Естественный упрёк, который могли бы предъявить многие из моих коллег такому человеку, как я, после того, как он предложил такое понятие АФ, как АФ3, заключается примерно в следующем: у вас получается, что АФ — это любая хорошая философия, философия, которая стремится к хорошим и правильным вещам, способствующим наилучшему достижению истины и т. п. Мы к этим вещам тоже стремимся, но мы не считаем себя аналитическими философами и не готовы называть себя подобным образом. Определяя современную АФ с помощью апелляции к АФ3, вы делаете экспансионистский ход: вы пытаетесь, фактически, проглотить нас, а мы к вам в рот идти не согласны⁵².

⁵² Похожие возражения, правда, изнутри аналитического лагеря высказывает Глок (Glock, 2008, 205–212); на стр. 206 он также приводит подборку высказываний аналитических философов, которые и правда повинны в сплошном отождествлении АФ с хорошей философией. Ср. также претензии Престона (Preston, 2007, 9–25). Основные возражения Престона против такого отождествления, впрочем, заключаются в том, что, во-первых, набор того, что делает философию хорошей у аналитиков, не определён, а во-вторых, этот набор является неправильным и неполным (поскольку хорошая («традиционная») философия всегда ориентирована не только на истину, но и на счастье, или процветание («эвдемонию»), а АФ, зацикленная на логике и познании, высокомерно отмахивается от любых вопросов, составляющих подлинный жизненный интерес: морали, свободы воли, тождества личности и т. д.). Последняя претензия является очевидно

Это разумный упрёк, и он нуждается в ответе. Но кажется, что человек, который высказывает такой упрёк, делает в некотором смысле саморазоблачающий ход. Он заранее принимает, что верными нормативными ориентирами философии являются те, что задают понятие АФ3. Но это всё-таки не предрешённый вопрос. Есть многие люди, которые не считают, что философия должна быть прежде всего такой. Есть по крайней мере одна важная традиция в современной мысли, в рамках которой люди не считают, что аргументы — это так уж интересно, что ясность и чёткость — это то, чего мы должны добиваться в первую очередь, и т. п. И, может быть, правы именно они, а не мы! Если вы говорите, что у аналитиков получается, что любая хорошая философия будет АФ, то вы имплицитно признаёте тот набор нормативных ориентиров, которые конституируют именно АФ3⁵³. Если так, то

ложной в части фактов (причём сразу в двух отношениях: современная АФ увлечённо занимается *всеми* темами, в небрежении к которым её обвиняет Престон; кроме того, «традиционная» философия вовсе не всегда строилась вокруг понятия «эвдемонии»: см. Оккама, Декарта, Локка и т. д.) и далёкой от самоочевидности в плане нормативной оценки. Первая претензия также не имеет под собой основы в той мере, в которой список нормативных ориентиров АФ нетрудно описать хотя бы в том виде, в каком я сделал это выше. Кроме того, трудно не заметить, что, как это часто бывает у Престона, его первое обвинение противоречит второму: мнение аналитиков по поводу того, что именно считается хорошей философией, может чисто теоретически быть либо отсутствующим, либо неправильным, но не тем и другим вместе.

⁵³ Эта линия рассуждения также служит ответом на критику Глока (Glock, 2008, 210–211), который утверждает, что определение АФ через её связь с такими вещами, как опора на аргументацию, стремление к обоснованности и общая рациональность (то, что он называет «рационалистической концепцией»), и то, что является существенной частью моего понятия АФ3), во-первых, неинтересно и неинформативно, потому что с этими вещами связана *любая* хорошая философия, а во-вторых, интеллектуально небезопасно, поскольку приводит к тому, что решать, что такое хорошая философия, будут сами аналитические философы. Оба возражения блокируются (помимо прочего; см. ниже в основном тексте) указанием на то, что речь идёт о вполне дескриптивном описании нормативных представлений: об описании того, что люди в одной традиции думают о том, что такое хорошая философия, при том, что есть как минимум одна другая традиция с отличными представлениями на этот счёт (в этом смысле моё нормативное понятие АФ3 в действительности является, строго говоря, дескриптивным: оно лишь описывает представления о нормах, присущие определённым группам и сообществам). Проблема Глока, насколько я могу судить, в том, что при всей широте своих взглядов он относится к Хайдеггеру, Деррида, Лакану, Делёзу и т. д. — т. е. именно к тем фигурам, которые являются характерными представителями того, что я называю «континентальной философией» (собственное употребление Глока в случае этого выражения шире моего), — с плохо скрываемым презрением и не позволяет себе даже мысли о том, что, согласно каким-то иным представлениям, они тоже могут считаться «хорошей философией». Т. е. Глок проваливается именно в ту ловушку, от которой он предостерегает, указывая на опасность слишком аналитического взгляда на то, что такое хорошая философия. Это особенно интересно в свете того, что Глок *признаёт*, что «рационалистическая концепция» не обязательно подразумевает сведение любой хорошей философии к аналитической, поскольку возможны и другие, не упомянутые в

расхождение, которое возникает у нас с вами далее, кажется, является чисто номенклатурным. Возможно, вам не хочется называть философию в том стиле и ключе, относительно которого мы с вами в содержательном смысле сходимся, «аналитической». И, возможно, вам самому не хочется называться аналитическим философом. Может быть, вас смущает прошлое аналитической философии — связь выражения «АФ» с понятием АФ1 и ассоциированными с ним доктринаами — или вы недовольны колониальными замашками современной АФ, которая хочет поглотить в себя любую хорошую философию. Всё это можно понять.

Действительно, сама формулировка «аналитическая философия» едва ли может считаться информативной и хорошо подобранной. К сегодняшнему дню «аналитическая» в словосочетании «аналитическая философия» уже в общем-то ничего не значит⁵⁴. Аналитическая философия уже давно никаким особым, неотъемлемым и необходимым образом не связана на анализе. Просто так сложилось, что сегодня для обозначения философии, имеющей вот такие нормативные ориентиры, используется слово «аналитическая», а для философии, имеющей другой набор этих ориентиров, используется слово «континентальная» (также совершенно неинформационное). Могли бы использоваться другие слова. И можно, если мы очень хотим, придумать какие-то другие ярлыки, произвести номенклатурную реформу. Можно попробовать договориться называть вот такого рода философию не аналитической, а, например, А-философией. А континентальную — не континентальной, а К-философией. И можно даже делать вид, что А и К означают не «аналитическая» и «континентальная», а, например, «академическая» и «креативная» соответственно⁵⁵.

Проблема в том, что всё это неудобно: любая номенклатурная реформа влечёт большие транзакционные издержки и рискует уйти в песок в отсутствие средств административного принуждения⁵⁶. Возьмём выражение «Средние века». Когда-то оно выражало конкретное

этой концепции «философские добродетели». Он даже вполне корректно указывает на «важность новых идей (insights), а не аргументов» как на одну из таких потенциальных добродетелей (Glock, 2008, 206; второй его пример, «неагрессивная академическая среда», куда менее удачен)! Продолжи он эту линию мысли чуть дальше, он, возможно, пришёл бы к выводам, очень близким моим. К сожалению, он её быстро бросает.

⁵⁴ Pace (Hacker, 1998, р. 5), утверждающему, что «было бы абсурдно разрывать связь между АФ и понятием анализа, от которого она получает своё название».

⁵⁵ Другие (тоже плохие) варианты для пропонентов номенклатурной реформы: рационалистическая/романтическая (ср. Matar, 1998); научная/творческая; институциональная/свободная; сальерианская/моцартанская.

⁵⁶ Пожалуй, стоит уточнить, что это замечание не следует интерпретировать как предложение философскому сообществу раздобыть такие средства.

отношение к соответствующей эпохе: безвременье между просвещённой древностью и возрождением традиций этой древности в Европе Нового времени. Теперь оно уже не выражает никакого подобного отношения и, по существу, вообще не несёт никакой информации. Выражение утратило информативность, но употребление его сохранилось. Мы могли бы его поменять и начать называть этот временной промежуток как-то иначе, но это просто было бы неудобно. Мы привыкли к нему, оно уже много столетий используется в учебниках, исследованиях, разговорной речи. Слова в языке имеют свойство закрепляться и меняться медленнее, чем меняется их содержание и тем более их коннотации. И я утверждаю, что именно это произошло с АФ примерно за последние 100 лет. Та АФ, о которой говорят в 1930-е или 1950 гг. в противоположность идеализму, метафизике, спекулятивной или традиционной философии, и та АФ, о которой мы говорим сегодня в противоположность континентальной философии, — это просто два разных понятия аналитической философии, которые не следует смешивать друг с другом⁵⁷. И если мы не будем этого делать, нам же будет проще.

Поучительным примером здесь является случай уже много раз упоминавшейся книги Глока об АФ (Glock 2008). В ней, перебрав множество вариантов определения этого явления и отбросив их как неподходящие, он приходит к комбинированному определению аналитической философии именно через а) исторический (генетический) и б) доктринально-методологический элементы. Одной из главных причин того, что он вынужден так поступить, кажется, является то, что он имплицитно исходит из того, что у выражения «АФ» на протяжении последних 100 лет его использования есть либо единый, либо по крайней мере главный и основной смысл⁵⁸. Если мы откажемся от этого и разделим доктринальный (исторический) и нормативный

⁵⁷ Единственным известным мне автором, который эксплицитно отделяет понятие исторической («ранней») АФ от понятия современной АФ и определяет каждое из них через собственные характеристики, является Евгений Васильевич Борисов (Борисов, 2021, 144–146). Я не вполне согласен с его определениями, но сам ход кажется мне принципиально верным и чрезвычайно важным.

⁵⁸ Другой причиной неудач с поиском альтернативных подходов к определению Глока является то, что, хотя сам он говорит, что пытается рассмотреть определения, которые состоят из условий, являющихся «по отдельности необходимыми и в совокупности достаточными» (напр., Glock, 2008, 212), фактически он относится к *каждому* из рассматриваемых им условий так, как если бы оно было *в отдельности достаточным*: его типичным приёмом является указание на то, что какая-то черта (опора на анализ, ясность, рациональность) присуща не только АФ, и поэтому не может быть её определяющей чертой. Но это всё равно, что говорить, что наличие спины величиной в $\frac{1}{2}$ не может быть определяющей чертой для нейтрино, поскольку такая же спин есть у каких-то других частиц.

(современный) элементы, его вывод перестанет быть неизбежным. То, что Глок вполне мог бы себе это позволить, подтверждается, помимо всего прочего⁵⁹, тем, что он сам утверждает, что помимо «дескриптивного» смысла этого выражения, который пытается установить он, у него есть также то, что он называет «почтительным» (honorific) способом употребления (Glock, 2008, 206 ff., особ. 209), где его «дескриптивный» смысл очень близок к комбинации АФ1 и АФ2, а «почтительный» — к АФ3⁶⁰. Одна из главных его претензий к «почтительному» способу употребления выражения «АФ» в той мере, в какой он близок к моему АФ3, заключается в том, что он, в отличие от дескриптивного способа, неинтересен и неинформативен, поскольку не позволяет провести достаточно важных различий между АФ и другими традициями. Но тот факт, что именно к нему продолжает прибегать значительная часть аналитических философов в последние 30–40 лет⁶¹, кажется, должен заставить нас *prima facie* усомниться в его тривиальности и неинтересности. И я полагаю, что наше сомнение будет не напрасным. АФ в смысле АФ1 или АФ2 является чисто историческим феноменом, интересным прежде всего именно историкам философии, даже когда эта история философии простирается до настоящего момента: при

⁵⁹ Во введении Глок демонстрирует, что он понимает разницу между вопросами об *исторической* АФ и о том, что такое АФ *сегодня*, и утверждает, что он будет пытаться решить прежде всего именно последний (Glock, 2008, 2–3). Но когда дело доходит до того, чтобы очертить содержательный элемент АФ в отличие от генетического, в его таблице семейных сходств оказываются фигуры и направления АФ лишь вплоть до 60-х гг., т. е. содержательная определённость АФ очерчивается по контурам АФ1, исторического, а не современного понятия АФ.

⁶⁰ Глок критикует тех, кто определяет АФ, апеллируя к «почтительному смыслу», за то, что они используют то, что Чарльз Стивенсон называл «мотивированным» (persuasive) определением, т. е. прибегают к уловке, протаскивающей их пристрастную позицию в определение термина, чтобы получить преимущество в споре, как если бы мы начали беседу о полезности политиков для общества с их определения как «эгоистичных манипуляторов» (Glock, 2008, 211–212). Не могу удержаться от того, чтобы заметить, что, обозначая этот способ употребления выражения «АФ» «почтительным» (а не «нормативным», как то явно напрашивается в противоположность его собственному «дескриптивному»), он явно виновен в том, в чём упрекает других.

⁶¹ Чему свидетельством подборка цитат в книге самого Глока: со *значительным* отрывом большая часть характеристик АФ, на которые Глок указывает в своей книге, начиная с 1990-х годов (и многие более ранние), апеллируют именно к каким-то элементам АФ3 (если мы исключим цитаты *историков* АФ, пытающихся установить исторические же контуры этого движения, начиная с самых его истоков, то из оставшихся цитат, тех, что апеллируют в том или ином виде к АФ3, будет уже *абсолютное* большинство). В этом смысле этот способ употребления выражения «АФ», существование которого Глок признаёт скорее нехотя и который он пытается представить как скорее маргинальный, если следовать за его собственным текстуальным материалом, кажется, оказывается, напротив, сегодня наиболее распространенным. Впрочем, нельзя, конечно, исключить, что подобное распределение подобралось случайно.

обсуждении того, как правильно отделить такую АФ от каких-то других философий, на кону не более чем историческая точность. АФ в смысле АФ3 — нечто намного более весомое: размежевание между ней и другими философиями — это в том числе размежевание принципиальных взглядов на то, какой должна быть хорошая философия. Размежевание с континентальной традицией в вопросе нормативных ориентиров особенно важно, поскольку последняя представляет собой, насколько можно судить, единственную достаточно хорошо оформленную и ярко выраженную, а также для многих привлекательную альтернативу в вопросе о том, как следует делать философию. Неудивительно, что употребление выражения «АФ» в смысле, близком к АФ3, кажется, как раз более распространено сегодня и в особенности при самоописании философов: для современных и теоретических (в отличие от чисто исторических) нужд философии понятие АФ3 является, вопреки Глоку, как раз значительно более информативным и интересным.

Список литературы

- Анжель, П. (2024). Китч-реализм (Н. Архипов, Пер.), *Insolarance*, 21 декабря 2024 г. Доступно на: <https://insolarance.com/kitsch-realism/> (Дата доступа: 1 августа 2025).
- Борисов, Е. В. (2021). Аналитическая философия. *Философская антропология*, 7(1), 143–167.
- Васильев, В. В. (2019). Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? *Философский журнал*, 12(1), 144–158.
- Витгенштейн, Л. (2008). *Логико-философский трактат* (С. Лахути & И. Добронравов, Пер.). М.: Канон+.
- Вольф, М. Н. (2024). Аналитическая история философии: как прошлое философии становится её будущим, *Историко-философский ежегодник*, 39, 305–336.
- фон Вригт, Г. Х. (2013а). Аналитическая философия: историко-критический обзор (Л. Б. Макеева, Пер.), *Кантовский сборник*, (1), 78–89.
- фон Вригт, Г. Х. (2013б). Аналитическая философия: историко-критический обзор (Л. Б. Макеева, Пер.), *Кантовский сборник*, (2), 69–82.
- Гаспаров, И. Г. (2025) Аналитическая философия сегодня: между триумфом и кризисом. *Analytica*, 10, 76–89.
- Глок, Г.-И. (2022). *Аналитическая философия как она есть* (В. В. Целищев, Пер.). М.: Канон+.
- Грязнов, А. Ф. (1996). Феномен аналитической философии в западной культуре XX столетия, *Вопросы философии*, (4), 37–47.

- Грязнов, А. Ф. (1998). Вступительная статья. В *Аналитическая философия: становление и развитие* (с. 1–16). М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция.
- Делёз, Ж. & Гваттари, Ф. (2009). *Что такое философия?* (С. Зенкин, Пер.). М.: Академический проект.
- Деннет, Д. К. (2024). *Объясненное сознание* (П. И. Быстров, Пер.). М.: Канон+.
- Деннетт, Д. К. & Хоффстадтер, Д. (2003). *Глаз разума*. Самара: Бахрах-М.
- Джохадзе, И. (2016). Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности, *Логос*, 26(5), 1–18.
- Джохадзе, И. (2018). История философии как этология. Ответ Константину Скрипнику, *Логос*, 28(6), 234–243.
- Джохадзе, И. (2021). *Брэндом о Гегеле. Опыт аналитического прочтения «Феноменологии духа»*. М.: Канон+.
- Джохадзе, И. (2025). К вопросу об антиисторизме аналитической философии и её эволюции в XX–XXI вв. *Analytica*, 10, 141–157.
- Кардаш, А. (2024). Аналитический и континентальный стиль в философии, *Insolarance*, 28 марта 2021 г. Доступно на: <https://insolarance.com/analytic-and-continental-philosophy/> (Дата доступа: 1 августа 2025).
- Киркэм, Р. Л. (2020). *Теории истины. Вводный курс* (А. Е. Ухов, Пер.). М.: Флинта.
- Лакс, М. Д. (2015). Метафизика в аналитической традиции, *Философский журнал | Philosophy Journal*, 8(2), 5–15.
- Лакс, М. Д. & Крисп, Т. М. (2024). *Метафизика. Современное введение* (М. В. Семиколенных, Пер. С. М. Левин, Науч. ред.). М.: Издательский дом ВШЭ.
- Ламберов, Л. Д. (2010). О мифах и проблемах определения термина «аналитическая философия», *Analytica*, 4, 25–37.
- Ламберов, Л. Д. (2013). Дефляционизм как метафизическая концепция, *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*, 4(24), 33–39.
- Левин, М. Р. & Уильямсон, Т. (2023). Кант и анализ, *Кантовский сборник*, 42(3), 49–73.
- Логинов, Е. В., Мерцалов, А. В., Юнусов, А. Т. и др. (2017). Пролегомены к проблеме божественного существования, *Финиковый Компот*, 12, 3–45.
- Логинов, Е. В., Мерцалов, А. В., Юнусов, А. Т. и др. (2019). Пролегомены ко всякой будущей теории истины, *Финиковый Компот*, 14, 1–89.

- Логинов, Е. В. Мерцалов А. В., Юнусов А. Т. & Гаврилов М. В. (2020). Пролегомены к моральной ответственности, *Финиковый Компот*, 15, 3–100.
- Логинов, Е. В. (2025). К истории аналитико-континентального разрыва, *Analytica*, 10, 1–75.
- Макеева, Л. Б. (2013). Аналитическая философия, её история и Кант, *Кантовский сборник*, (2), 56–68.
- Макеева, Л. Б. (2019). Аналитическая философия как историко-философский феномен, *Философский журнал*, 12(1), 130–143.
- Маслов, Д. К. (2025). Подспудное плетение духа: размышления о сущности аналитической философии. *Analytica*, 10, 323–359.
- Монк, Р. (2021). *Людвиг Витгенштейн. Долг гения* (А. Васильева, Пер., В. А나швили, Науч. ред.). М.: Дело.
- Нехаев, А. В. (2025). «Холивар не выдержит двоих»: о границе между аналитической и континентальной философией. *Analytica*, 10, 158–243.
- Никоненко, С. В. (Ред.). (2025) *Аналитическая философия: pro et contra. Антология*. СПб: РХГА, 2025.
- Остин, Дж. (2006). Притворство. В Дж. Остин. *Три способа пролить чернила. Философские работы* (с. 282–301). СПб.: Алетейя; Издательство Санкт-Петербургского университета.
- Почему новые реализмы важнее, чем кажется (2024). *Ответы философии*, 24 декабря 2024. Available at: <https://t.me/otvetyfilosofii/183> (*Дата доступа: 21 July 2025*).
- Сокал, А. & Брикмон, Ж. (2002). *Интеллектуальные уловки. Критика философии постмодерна* (Д. Кралечкин & А. Костикова, Пер.). Москва: Дом интеллектуальной книги.
- Скрипник, К. Д. (2021). История, современное состояние и метафилософия оппозиции «аналитическая/континентальная» философия. *Философский журнал / Philosophy Journal* 14(4), 174–187.
- Страуд, Б. (1998). Аналитическая философия и метафизика. В *Аналитическая философия: становление и развитие* (с. 516–525) М.: Дом интеллектуальной книги; Прогресс-Традиция.
- Фролов, К. Г. (2025). О некоторых гипотезах по поводу доктринальных различий между аналитической и континентальной философией, *Analytica*, 10, 244–263.
- Ханова П. А. (2025). К имманентной рефлексии аналитико-континентального разрыва, *Analytica*, 10, 360–395.
- Черкасов, Г. В. (2025). Аналитическая философия как интерактивный вид: руководство пользования (осторожно, может не работать), *Analytica*, 10, 264–322.

- Шохин, В. К. (2013). Что же всё-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма», *Вопросы философии*, (11), 137–148.
- Шохин, В. К. (2015). «Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути», *Философский журнал | Philosophy Journal*, 8(2), 16–27.
- Шохин, В. К. (2018). Новый феномен: страсти по аналитической философии, *Философский журнал*, 11(4), 106–114.
- Шохин, В. (2024). Аналитическая философия: удалось ли наконец её определить? *Логос*, 34(6), 297–320.
- Шрамко, Я. В. (2007). Что такое аналитическая философия? *Эпистемология и философия науки*, 11(1), 87–110.
- Beckermann, A. (2004). Einleitung. In P. Prechtl (Hrsg.), *Grundbegriffe der analytischen Philosophie*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.
- Carnap, R. (1961). *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie*. 2. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Casati, F. (2021). *Heidegger and the Contradiction of Being: An Analytic Interpretation of the Late Heidegger*. Routledge.
- Cohen, L. J. (1986). *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Corrado, M. (1975). *The Analytic Tradition in Philosophy: Background and Issues*. Chicago: American Library Association.
- Dennett, D. C. (1988). Quining Qualia. In A. J. Marcel & E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 42–77). Oxford: Oxford University Press.
- Dummett, M. (1978). *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Edmonds, D. (2023). *Parfit: A Philosopher and His Mission to Save Morality*. Princeton: Princeton University Press.
- Føllesdal, D. (1997). Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It? In H.-J. Glock (Ed.), *The Rise of Analytic Philosophy* (pp. 1–16). Oxford, UK; Malden, MA, USA: Blackwell.
- Glock, H.-J. (2004). Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? *Metaphilosophy*, 35(4), 419–444.
- Glock, H.-J. (2008). *What Is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacker, P. M. S. (1998). Analytic Philosophy: What, Whence, and Whither? In A. Biletzki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes* (pp. 3–34). Routledge.

- Hare, R. M (1972). A School for Philosophers. In R. M. Hare, *Essays on Philosophical Method* (pp. 38–53). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Leiter, B. (2004). Introduction, In B. Leiter (Ed.), *The Future for Philosophy* (pp. 1–24). Oxford, New York: Oxford University Press.
- Matar, A. (1998). Analytic Philosophy: Rationalism vs. Romanticism. In A. Biletzki & A. Matar (Eds.) *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes*. (pp. 71–87). Routledge.
- Monk, R. (1996). What is Analytical Philosophy? In R. Monk & A. Palmer, *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy* (pp. 1–22). Bristol: Thoemmes Press.
- Nagel, E. (1936). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe, *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24; 33(2), 29–53.
- Pap, A (1949). *Elements of Analytic Philosophy*. New York: Macmillan.
- Parfit, D. (2011). *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press.
- Preston, A. (2007). *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London: Continuum.
- Rorty, R. (1992). *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. 2nd edn. University of Chicago Press.
- Ross, J. J. (1998). Analytical Philosophy as a Matter of Style. In A. Biletzki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes* (pp. 56–70). Routledge.
- Ryle, G. (1956). Introduction. In A. J. Ayer, *The Revolution in Philosophy* (pp. 1–11). London: Macmillan.
- Searle, J. R. (1996). Contemporary Philosophy in the United States. In N. Bunnin & E. Tsui-James (Eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy* (pp. 1–24). Cambridge, MA: John Wiley & Sons.
- Sluga, H. (1998). Frege on Meaning. In A. Biletzki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes* (pp. 17–34). Routledge.
- Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Volume 1: The Dawn of Analysis*. STU-Student edition. Princeton University Press.
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press.
- Williams, B. & Montefiore, A. (1966). *British Analytical Philosophy*. New York: Humanities Press.
- Williamson, T. (2013) *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford, New York: Oxford University Press.

Информация об авторе: Юнусов Артём Тимурович, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора истории западной философии Института философии РАН, г. Москва, forty-two@mail.ru.

Поступила в редакцию: 02 августа 2025 г.

Принята к публикации: 03 октября 2025 г.

Опубликована: 28 декабря 2025 г.

Artem T. Iunusov

On the Three Analytic Philosophies

Abstract. In this article, I distinguish between three different meanings of the expression “analytic philosophy” and three corresponding concepts currently in use. The first is the *doctrinal* concept of analytic philosophy, associated with a particular set of substantive claims characteristic of English-speaking philosophers in the first half of the 20th century: according to it analytic philosophy presupposes a focus on analysis, trust in logical formalism, anti-metaphysical attitudes, and so on. This concept has historical value but is not suitable for characterizing contemporary analytic philosophy, which has long lacked such (or indeed any) doctrinal specificity. Acknowledging the absence of any necessary doctrinal unity in contemporary analytic philosophy, some philosophers employ another concept to refer to it — one that can be called *genealogical*: they point to a number of founding figures of analytic philosophy in the first sense and define contemporary analytic philosophers as those who are connected to these founders through an unbroken chain of academic and personal succession (i.e., teacher-student relationships, and the like). This genealogical concept yields a useful extensional definition, one that largely aligns with those whom we intuitively tend to recognize as analytic philosophers today. However, its drawback lies in its deflationary nature, depriving the term “analytic philosophy” of any internal content. The third concept is a *normative* one: analytic philosophy as a philosophical practice guided by a particular set of normative ideals — that is, views about what good philosophy should be. These normative ideals include clarity, precision, argumentative rigor, reason-responsiveness, and the like. (By contrast, the normative ideals of continental philosophy may include such things as novelty of ways to think, ability to make an impression, originality, the ability to effect transformative changes in the reader or society, and so on.) I argue that discussions about what analytic philosophy is often conflate these three concepts — a conflation that can and should be avoided — and that the normative concept is the most valuable and illuminating one for characterizing *contemporary* analytic philosophy (as opposed to the historic analytic philosophy, that is best characterized by the doctrinal notion).

Keywords: analytic philosophy, continental philosophy, metaphilosophy, history of philosophy, normativity.

Citation: Iunusov, A. T. (2025). On the Three Analytic Philosophies. *Analytica*, 10, 90–140.

References

- Beckermann, A. (2004). «Einleitung». In P. Prechtl (Hrsg.), *Grundbegriffe der analytischen Philosophie*. Stuttgart, Weimar: J. B. Metzler.
- Borisov, E. V. (2021). Analiticheskaya filosofiya [Analytic Philosophy]. *Philosophical anthropology*, 7(1), 143–167. (in Russian).
- Carnap, R. (1961). *Der logische Aufbau der Welt. Scheinprobleme in der Philosophie*. 2. Aufl. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Casati, F. (2021). *Heidegger and the Contradiction of Being: An Analytic Interpretation of the Late Heidegger*. Routledge.
- Cherkasov, G. V. (2025). Analytic Philosophy, an Interactive Kind: A User Manual (Warning: May Not Work), *Analytica*, 10, 264–322.
- Cohen, L. J. (1986). *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Corrado, M. (1975). *The Analytic Tradition in Philosophy: Background and Issues*. Chicago: American Library Association.
- Deleuze, G., & Guattari, F. (2009). *Chto takoe filosofiya? [Qu'est-ce que la philosophie?]* (S. Zenkin, Trans.). Moscow: Akademicheskii proekt. (in Russian).
- Dennett, D. C. (1988). Quining Qualia. In A. J. Marcel & E. Bisiach (Eds.), *Consciousness in Contemporary Science* (pp. 42–77). Oxford: Oxford University Press.
- Dennett, D. C. (2024). Obyasnennoe soznanie [Consciousness Explained] (P. I. Bystrov, Trans.). Moscow: Kanon+. (in Russian).
- Dennett, D. C., & Hofstadter, D. (2003). *Glaz razuma [The Mind's I]*. Samara: Bakhrakh-M. (in Russian).
- Dummett, M. (1978). *Truth and Other Enigmas*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dzhokhadze, I. (2016). Analiticheskaya filosofiya segodnya: krizis identichnosti [Analytic Philosophy Today: Identity Crisis]. *Logos*, 26(5), 1–18. (in Russian).
- Dzhokhadze, I. (2018). Iстория философии как этиология. Ответ Константину Скрипнику [History of Philosophy as Ethology: A Reply to Konstantin Skripnik]. *Logos*, 28(6), 234–243. (in Russian).

- Dzhokhadze, I. (2021). Brandom o Hegele. Opyt analiticheskogo prochteniya “Fenomenologii dukha” [Brandom on Hegel: An Analytical Reading of the Phenomenology of Spirit]. Moscow: Kanon+. (in Russian).
- Dzhokhadze, I. (2025). K voprosu ob antiistorizme analiticheskoy filosofii i yevo evolyutsii v XX–XXI vv. [On the Anti-Historicism of Analytic Philosophy and Its Evolution in the 20th–21st Centuries]. *Analytica*, 10, 141–157. (in Russian).
- Edmonds, D. (2023). *Parfit: A Philosopher and His Mission to Save Morality*. Princeton: Princeton University Press.
- Engel, P. (2024). Kitch-realism [Le réalisme kitsch] (N. Arkhipov, Trans.). *Insolance*, 21 December 2024. Available at: <https://insolance.com/kitsch-realism/> (Accessed: 1 August 2025). (in Russian).
- Føllesdal, D. (1997). Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It?. In H.-J. Glock (Ed.), *The Rise of Analytic Philosophy* (pp. 1–16). Oxford, UK; Malden, MA, USA: Blackwell.
- Frolov, K. G. (2025). O nekotorykh gipotezakh po povodu doktrinal'nykh razlichii mezdu analiticheskoi i kontinental'noi filosofiei [On Some Hypotheses Regarding Doctrinal Differences between Analytic and Continental Philosophy]. *Analytica*, 10, ????. (in Russian).
- Gasparov, I. (2025). Analiticheskaya filosofiya segodnya: mezdu triumfom i krizisom [Analytic Philosophy Today: Between Triumph and Crisis]. *Analytica*, 10, 76–89. (in Russian).
- Glock, H.-J. (2004). Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? *Metaphilosophy*, 35(4), 419–444.
- Glock, H.-J. (2008). *What Is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Glock, H.-I. (2022). Analiticheskaya filosofiya kak ona est' [What Is Analytic Philosophy?] (V. V. Tselishchev, Trans.). Moscow: Kanon+. (in Russian).
- Gryaznov, A. F. (1996). Fenomen analiticheskoi filosofii v zapadnoi kul'ture XX stoletiya [The Phenomenon of Analytical Philosophy in Western Culture of the 20th Century]. *Voprosy filosofii*, (4), 37–47. (in Russian).
- Gryaznov, A. F. (1998). Vstupitel'naya stat'ya [Introductory Article]. In *Analiticheskaya filosofiya: stanovlenie i razvitiye* [Analytical Philosophy: Formation and Development] (1–16). Moscow: Dom intellektual'noi knigi; Progress-Traditsiya. (in Russian).
- Hacker, P. M. S. (1998). Analytic Philosophy: What, Whence, and Whither? In A. Biletzki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes* (pp. 3–34). Routledge.
- Hare, R. M. (1972). A School for Philosophers. In R. M. Hare, *Essays on Philosophical Method* (pp. 38–53). Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Kardash, A. (2024). Analiticheskii i kontinental'nyi stil' v filosofii [Analytical and Continental Styles in Philosophy]. *Insolarance*, 28 March 2021. Available at: <https://insolarance.com/analytic-and-continental-philosophy/> (Accessed: 1 August 2025). (in Russian).
- Khanova, P. A. (2025). K immanentnoy refleksii analitiko-kontinental'nogo razryva [Towards an Immanent Reflexion of the Analytic-Continental Divide]. *Analytica*, 10, 360–395. (in Russian).
- Kirkham, R. L. (2020). Teorii istiny. Vvodnyi kurs [Theories of Truth: A Critical Introduction] (A. E. Ukhov, Trans.). Moscow: Flinta. (in Russian).
- Laks, M. D. (2015). Metafizika v analiticheskoi traditsii [Metaphysics in the Analytic Tradition]. *Filosofskii zhurnal | Philosophy Journal*, 8(2), 5–15. (in Russian).
- Laks, M. D., & Krisp, T. M. (2024). Metafizika. Sovremennoe vvedenie [Metaphysics: A Contemporary Introduction] (M. V. Semikolenykh, Trans., S. M. Levin, Ed.). Moscow: HSE Publ. (in Russian).
- Lamberov, L. D. (2010). O mifakh i problemakh opredeleniya termina “analiticheskaya filosofiya” [On Myths and Problems of Defining the Term “Analytical Philosophy”]. *Analytica*, 4, 25–37. (in Russian).
- Lamberov, L. D. (2013). Deflyatsionizm kak metafizicheskaya kontseptsiya [Deflationism as a Metaphysical Concept]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya*, 4(24), 33–39. (in Russian).
- Leiter, B. (2004). Introduction. In B. Leiter (Ed.), *The Future for Philosophy*. Oxford, New York: Oxford University Press, 1–24.
- Levin, M. R., & Williamson, T. (2023). Kant i analiz [Kant and Analysis]. *Kantian Journal*, 42(3), 49–73. (in Russian).
- Loginov, E. V., Mertsalov, A. V., Iunusov, A. T., et al. (2017). Prolegomeny k probleme bozhestvennogo sushchestvovaniya [Prolegomena to the Problem of God's Existence]. *Date Palm Compose*, 12, 3–45. (in Russian).
- Loginov, E. V., Mertsalov, A. V., Iunusov, A. T., et al. (2019). Prolegomeny ko vsyakoi budushchei teorii istiny [Prolegomena to Any Future Theory of Truth]. *Date Palm Compose*, 14, 1–89. (in Russian).
- Loginov, E. V., Mertsalov, A. V., Iunusov, A. T. & Gavrilov, M. V. (2020). Prolegomeny k moral'noi otvetstvennosti [Prolegomena to Moral Responsibility]. *Date Palm Compose*, 15, 3–100. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2025). K istorii analitiko-kontinental'nogo razryva [Towards a History of the Analytic-Continental Divide]. *Analytica*, 10, 1–75. (in Russian).
- Makeeva, L. B. (2013). Analiticheskaya filosofiya, ee istoriya i Kant [Analytical Philosophy, Its History, and Kant]. *Kantian Journal*, (2), 56–68. (in Russian).

- Makeeva, L. B. (2019). Analiticheskaya filosofiya kak istoriko-filosofskii fenomen [Analytical Philosophy as a Historical-Philosophical Phenomenon]. *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 12(1), 130–143. (in Russian).
- Maslov, D. (2025). Podspudnoye pleteniye dukha: razmyshleniya o sushchnosti analiticheskoy filosofii [The Dull Weaving of Spirit: Reflections on the Nature of Analytic Philosophy]. *Analytica*, 10, 323–359. (in Russian).
- Matar, A. (1998). Analytic Philosophy: Rationalism vs. Romanticism. In A. Biletzki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes* (pp. 71–87). Routledge.
- Monk, R. (1996). What is Analytical Philosophy? In R. Monk & A. Palmer, *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy* (pp. 1–22). Bristol: Thoemmes Press, 1–22.
- Monk, R. (2021). *Ludwig Wittgenstein. Dolg geniya* [Ludwig Wittgenstein: The Duty of Genius] (A. Vasilyeva, Trans., V. Anashvili, Ed.). Moscow: Delo. (in Russian).
- Nagel, E. (1936). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe, *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24; 33(2), 29–53.
- Nekhaev, A. (2025). «Kholivar ne vyderzhit dvoikh»: o granitse mezhdu analiticheskoy i kontinental'noy filosofiyey [«Holy War Can't Carry Double»: On the Border Between Analytical and Continental Philosophy]. *Analytica*, 10, 158–243. (in Russian).
- Nikonenko, S. V. (Ed.). (2025). *Analiticheskaya filosofiya: pro et contra. Antologiya* [Analytic Philosophy: Pro et Contra. An Anthology]. Saint Petersburg: RKhGA. (in Russian).
- Ostin, J. (2006). Pritvorstvo [Pretending]. In J. Ostin. *Tri sposoba prolit' chernila. Filosofskie raboty* [Three Ways of Spilling Ink: Philosophical Papers] (pp. 282–301). Saint Petersburg: Aleteiya; Izdatel'stvo Sankt-Peterburgskogo universiteta. (in Russian).
- Pap, A (1949). *Elements of Analytic Philosophy*. New York: Macmillan.
- Parfit, D. (2011). *On What Matters*. Oxford: Oxford University Press.
- Pochemu novye realizmy vazhnee, chem kazhetся [Why New Realisms Are More Important Than They Appear]. (2024). *Otvety filosofii* [Answers of Philosophy], 24 December 2024. Available at: <https://t.me/otvetyfilosofii/183>; <https://t.me/otvetyfilosofii/184> (Accessed: 21 July 2025). (in Russian).
- Preston, A. (2007). *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London: Continuum.
- Rorty, R. (1992). *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method*. 2nd edn. University of Chicago Press.
- Ross, J. J. (1998). Analytical Philosophy as a Matter of Style. In A. Biletzki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes* (pp. 56–70). Routledge.

- Ryle, G. (1956). Introduction. In A. J. Ayer, *The Revolution in Philosophy* (pp. 1–11). London: Macmillan.
- Searle, J. R. (1996). Contemporary Philosophy in the United States. In N. Bunnin & E. Tsui-James (Eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy* (pp. 1–24). Cambridge, MA: John Wiley & Sons.
- Shokhin, V. K. (2013). Chto zhe vse-taki takoe analiticheskaya filosofiya? V zashchitu i ukreplenie “revizionizma” [So What Is Analytical Philosophy After All? In Defense and Strengthening of “Revisionism”]. *Voprosy filosofii*, (11), 137–148. (in Russian).
- Shokhin, V. K. (2015). Analiticheskaya filosofiya: nekotorye neprotorennyye puti [Analytical Philosophy: Some Unbeaten Tracks]. *Filosofskii zhurnal | Philosophy Journal*, 8(2), 16–27. (in Russian).
- Shokhin, V. K. (2018). Novyi fenomen: strasti po analiticheskoi filosofii [A New Phenomenon: Emotions Run High for Analytic Philosophy]. *Filosofskii zhurnal | Philosophy Journal*, 11(4), 106–114. (in Russian).
- Shokhin, V. (2024). Analiticheskaya filosofiya: udalos' li nakonets ee opredelit'? [Analytic Philosophy: Has It Finally Been Defined?]. *Logos*, 34(6), 297–320. (in Russian).
- Shramko, Ya. V. (2007). Chto takoe analiticheskaya filosofiya? [What Is Analytical Philosophy?]. *Epistemology & Philosophy of Science*, 11(1), 87–110. (in Russian).
- Skripnik, K. D. (2021). Istorya, sovremennoe sostoyanie i metafilosofiya opozitsii “analiticheskaya/kontinental'naya” filosofiya [The History, Contemporary State, and Metaphilosophy of the Opposition Analytic/Continental Philosophy]. *Filosofskii zhurnal | Philosophy Journal*, 14(4), 174–187. (in Russian).
- Sluga, H. (1998). Frege on Meaning. In A. Biletzki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy: Plot and Heroes* (pp. 17–34). Routledge.
- Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, Volume 1: The Dawn of Analysis*. STU-Student edition. Princeton University Press.
- Sokal, A., & Bricmont, J. (2002). *Intellektual'nye ulovki. Kritika filosofii postmoderna* [Fashionable Nonsense: Postmodern Intellectuals' Abuse of Science] (D. Kralechkin & A. Kostikova, Trans.). Moscow: Dom intellektual'noi knigi. (in Russian).
- Straud, B. (1998). Analiticheskaya filosofiya i metafizika [Analytical Philosophy and Metaphysics]. In *Analiticheskaya filosofiya: stanovlenie i razvitiye* [Analytical Philosophy: Formation and Development] (pp. 516–525). Moscow: Dom intellektual'noi knigi; Progress-Traditsiya. (in Russian).
- Vasilyev, V. V. (2019). Chto takoe analiticheskaya filosofiya i pochemu vazhen etot vopros? [What Is Analytic Philosophy, and Why Is It Important to

- Ask?]. *Filosofskii zhurnal* | *Philosophy Journal*, 12(1), 144–158. (in Russian).
- Volf, M. N. (2024). *Analiticheskaya istoriya filosofii: kak proshloe filosofii stanovitsya ee budushchim* [Analytic History of Philosophy: How the Philosophy's Past Becomes Its Future]. *History of Philosophy Yearbook / Istoriko-filosofskii ezhegodnik*, 39, 305–336. (in Russian).
- von Wright, G. H. (2013a). *Analiticheskaya filosofiya: istoriko-kriticheskii obzor* [Analytic Philosophy: a Historico-critical Survey] (L. B. Makeeva, Trans.). *Kantian Journal*, (1), 78–89. (in Russian).
- von Wright, G. H. (2013b). *Analiticheskaya filosofiya: istoriko-kriticheskii obzor* [Analytic Philosophy: a Historico-critical Survey] (L. B. Makeeva, Trans.). *Kantian Journal*, (2), 69–82. (in Russian).
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. Harvard University Press.
- Williams, B. & Montefiore, A. (1966). *British Analytical Philosophy*. New York: Humanities Press.
- Williamson, T. (2013). *Modal Logic as Metaphysics*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (2008). *Logiko-filosofskii traktat* [Tractatus Logico-Philosophicus] (S. Lakhuti & I. Dobronravov, Trans.). Moscow: Kanon+. (in Russian).

Author's Information: Iunusov, Artem T., C.Sc. (Ph.D.) in Philosophy, Research Fellow at the Department of History of Western Philosophy, RAS Institute of Philosophy, Moscow, forty-two@mail.ru.

Received: 02 August 2025

Accepted: 03 October 2025

Published: 28 December 2025

Игорь Давидович Джохадзе

К вопросу об антиисторизме аналитической философии и её эволюции в XX–XXI вв.

Аннотация. В статье обсуждается трансформация самоимиджа аналитической философии (АФ) по мере её эволюции во второй половине XX–XXI в. Антиисторизм, неукоренённость в какой-либо национальной традиции, требование строгой и ясной аргументации и др. способствовали трансграничной экспансии и утверждению АФ как академической дисциплины. Но показательно, что с течением времени её изначальные программные установки и принципы были либо отвергнуты, либо существенно пересмотрены. Философия, преследовавшая целью «устранение метафизики логическим анализом языка» (Р. Карнап), стала даже более метафизически нагруженной, чем многие другие направления и доктрины. Среди современных аналитиков нет единства в понимании метода и задач философствования, и даже акцент на языке (в случае, например, с философией сознания) оказался чем-то необязательным. Ныне АФ представляет собой конгломерат весьма разнородных философских концепций и программ, объединяемых лишь на основании их более или менее выраженной приверженности определённому стилю мышления. Это даёт основание говорить о «кризисе идентичности» в АФ.

Ключевые слова: аналитическая философия, метафизика, история философии, семантика, прагматика, антиисторизм, идентичность.

Для цитирования: Джохадзе, И. Д. (2025). К вопросу об антиисторизме аналитической философии и её эволюции в XX–XXI вв. *Analytica*, 10, 141–157.

Положение современной аналитической философии (АФ) довольно парадоксально. С одной стороны, она демонстрирует безусловное доминирование в англосаксонском мире и усиливает влияние в Европе. С другой стороны, исследователи этой традиции (и даже её приверженцы) то и дело поговаривают о кризисе аналитизма *как философской идеологии*, «программы».

Внешне всё благополучно, даже более чем. Освободившись от «дурного наследия» идеализма, преодолев границы национальных культур и течений, АФ, казалось бы, стала универсальной. Наиболее издаваемые и обсуждаемые философы сегодня — аналитики. Само определение «аналитическая» всё чаще опускается и заменяется нейтральным «профессиональная». Работы в иной философской стилистике и их авторы маргинализируются.

Каковы же характерные признаки аналитического мышления, позволяющие тем, кто практикует философию в Принстоне или Оксфорде, наследникам Рассела, Мура и Остина, выделять его в качестве образцового?

Во-первых, это строгость и ясность аргументации, отказ от метафорически-суггестивного способа изложения, осторожное отношение к философским обобщениям, полемическая заостренность (см., напр., Glock, 2023, 589–614; Грязнов, 2006, 13–14; Никифоров, 2009, 49). Во-вторых, акцент на лингвистически-дискурсивном: сведение большинства философских проблем к проблемам языка — семантики и pragmatики словоупотребления¹.

Что первично, а что производно? Семантика (значение терминов и содержание высказываний) определяет pragmatику (способ употребления), или pragmatика — семантику? Это вопрос, который вносит раскол в современную англо-американскую философию, разделяет её на два лагеря: неокартезианцев и неопрагматистов (см.: Fodor, 2003, 14–26; Williams, 2004; Wanderer, 2008, 103). Аналитическая традиция начинает с семантики, с вычленения базовых семантических элементов (интерпретантов) и анализа их отношений, *употребление* же языковых выражений отходит на второй план. Поствитгенштейнанская философия движется в противоположном направлении: от употребления — к значению, от прояснения «как» — к пониманию «что» (см., например: Brandom, 2008, 3–9). Лингвистический анализ второй половины XX–XXI вв. является по преимуществу «прагматико-семантическим».

Ещё одна особенность, отличающая авторов, работающих в аналитической парадигме, от представителей других философских традиций и школ, — это отсутствие выраженного интереса к истории собственной дисциплины. Философия, полагают аналитики, «должна строиться исключительно в современных терминах» (Taylor, 1984, 17). Хорошему философу, по их мнению, совсем не обязательно быть

¹ Этот «поворот к языку» расценивается как важнейшее достижение не только англо-американской, но и всей западной философии XX в. «Существует естественный прогресс в философии от метафизики через эпистемологию к философии языка. Сначала философы думали о мире, затем о путях познания мира. Наконец, они обратили внимание на способ, которым это познание выражается» (Sluga, 1980, 1; ср. Dummett, 1993, 4).

историком; «делать» философию — не то же самое, что «описывать» её. Как вспоминал Р. Рорти, студентов американских университетов в 60–70-е годы прошлого века учили «презирать тех, кто интересовался историей философии или вообще историей мысли, а не решением философских проблем» (Rorty, 1982, 215).

В своих публикациях, включая более раннюю версию этой статьи (Джохадзе, 2016), я неоднократно указывал на отмеченную особенность АФ — её «нечувствительность» к истории, в том числе своей собственной. Один из моих критиков, К. Скрипник, высказал мнение, что это «неверно фактически и не может быть отнесено к АФ ни в момент её возникновения и развития, ни тем более к современному этапу» (Скрипник, 2018, 226). Уже Берtrand Рассел, напоминает Скрипник, различал два подхода к исследованию философии прошлого: «главным образом исторический» и «главным образом философский». Первый имеет дело с влияниями и контекстом, цель второго — отыскание «важных философских истин». Во втором случае, говорит Рассел, философ (цитирую в переводе коллеги)

не объясняет психологически: он как адвокат экзаменует (проверяет) то, чего он придерживается как ядра (тела, *body*) философской истины. Посредством какого процесса развития он приходит к этому мнению, хотя в самом себе важный и интересный вопрос, является иррелевантным относительно исследования того, насколько далеко данное мнение само по себе является корректным (Russell, 1900, VI).

Конечно, понять из этого перевода, что Рассел имел в виду, говоря о «преимущественно философском» (в отличие от «исторического») подходе, довольно непросто. Поэтому обратимся к оригинальному тексту:

But in such inquiries the philosopher is no longer explained psychologically: he is examined as the advocate of what he holds to be a body of philosophic truth. By what process of development he came to this opinion, though in itself an important and interesting question, is logically irrelevant to the inquiry how far the opinion itself is correct.

Здесь сказано: исследователя философии, во главу угла ставящего концептуальный анализ (а не погружение в историческую действительность),

уже не интересует психологический портрет мыслителя, но только идеи, которых он придерживается и которые составляют для него философскую истину. *Как* он пришел к ним — вопрос сам по себе интересный и важный, однако не имеющий прямого отношения к выяснению того, насколько верны (correct) рассматриваемые идеи.

И далее Рассел предупреждает, что именно так — как *философ*, а не как *историк* философии — он намерен исследовать Лейбница. (Вот почему ссылка В. Васильева (2019, 149) на эту расселовскую книгу, вышедшую в 1900 г., плохо работает в качестве аргумента против выдвинутого А. Престоном тезиса о «невовлеченности» философов-аналитиков в историю философии.)

К. Скрипник советовал мне обратиться к новейшей литературе, чтобы составить более адекватное представление об АФ. Однако едва ли не все рекомендованные им авторы (Скрипник, 2018, 232–233) называли *антиистори(ци)зм* в ряду наиболее характерных особенностей последней. Вот лишь некоторые высказывания. Эрих Рек: «самообраз (self-image) АФ как не-исторического и даже анти-исторического движения хотя и оспаривается в последнее время, остаётся преобладающим» (Reck, 2013, 1); Майкл Бини: «официальная идеология аналитической философской традиции отмечена радикальным антиисторицизмом» (Beane, 2013а, 35); Том Сорелл: «профессиональные интересы и техники философов-аналитиков таковы, что для исторических экскурсов и текстологии в их трудах не остаётся места» (Sorell, 2005, 1); Джеймс Конант: «АФ, и в этом одна из её наиболее характерных черт, ... всегда пытается уйти от мысли, что, как любая другая традиция, она укоренена в истории философии и подвластна её превратностям» (Conant, 2016, 54); Джон Коттингем: «отношение многих аналитических философов к истории философии — пренебрежительное» (Cottingham, 2005, 26–27); Джессифри Белл, Эндрю Катрофелло и Пол Ливингстон: «в отличие от континентальных философов с их постоянным вниманием к историчности ... философы-аналитики в основном формулируют и решают свои задачи в подчёркнуто неисторических (ahistorical), статичных терминах» (Bell, Cutrofello & Livingston, 2016, 9); Стюарт Кэндлиш: «история философии [по мнению

аналитических философов] вредна тем, что отвлекает от самой философии» (Candlish, 2013, 39).

Этот антиисторизм и неукоренённость в какой-либо национальной традиции в значительной мере способствовали трансграничной экспансии АФ, её глобализации. Культивирование особого стиля философствования, использование аппарата символической логики и математики (дисциплин, не столь ангажированных внеучастными интересами) также сыграло определённую роль. Стремительная институализация аналитизма вселяла в приверженцев этого стиля уверенность в том, что философия, которую они представляют, носит действительно универсальный и транскультурный характер. (Помимо США, Великобритании и Австралии, концептуальный анализ, отмечает Скрипник, культивируется в большинстве стран Европы, включая Польшу, Словению и Румынию. Европейское общество АФ существует аж с 1990 года! «Это ли не признаки "мировости" философии?» (Скрипник, 2018, 229). Я согласен с коллегой только в одном: дефиниция «мировая», если не считать её в данном случае неуместной, должна выделяться по крайней мере кавычками. Это ни в коем случае не насмешка и не сарказм, но выражение осторожного скепсиса.)

АФ *проблемоцентрична* (см. об этом: Юлина, 2010, 330–331). «В рамках этой традиции, — пишет С. Соамс, — широко распространено допущение, что философский прогресс чаще всего достигается через старательное исследование малого и очерченного круга проблем в отвлечении от более общих, системных вопросов» (Soames, 2003, XV). Профессиональные аналитические философы заняты разгадыванием философских «пазлов» (см.: Rorty, 2000, 107)² — разбором частных концептуальных проблем, гипотез и аргументов. Самой удобной формой презентации результатов исследования при таком подходе оказывается краткая журнальная публикация — статья, критическая рецензия или обзор в специализированном философском издании. Книги аналитики пишут редко и неохотно, некоторые умудряются за всю свою жизнь не выпустить ни одной монографии.

Итак, проблемоцентризм, отсутствие историко-философской рефлексии, лингвистический редукционизм (сведение философии к анализу языковых и понятийных средств познания), активное применение инструментария символической логики, отказ от спекулятивного системотворчества — таковы характерные признаки АФ как направления, сложившегося к середине XX в. Один из идеино-теоретических манифестов аналитического движения — сборник работ Г. Райла,

² Типичный аналитический философ — это puzzle-solver, «разгадчик загадок», говорит Рорти.

П. Стросона, А. Айера и других философов языка, вышедший в 1956 году, носит название, которое говорит само за себя: «Революция в философии». Аналитики верили, что их разработки послужат «преодолению» метафизики, откроют новую, научную эру в философии. И у них были все основания называть себя революционерами: аналитический «поворот» в философии XX в. иногда сравнивают с «ко-перниканской революцией» в эпистемологии, совершившей двести лет назад Кантом.

Однако на место революционера (в науке и философии точно так же, как в любой области человеческой практики) всегда рано или поздно приходит бюрократ. Философия концептуального и лингвистического анализа повторила судьбу многих радикальных движений мысли, которые, достигнув высшей точки развития и признания, теряли первоначальный «нерв». «За пятьдесят лет АФ превратилась ... в своего рода интеллектуальный "истеблишмент", — сокрушается Дж. Сёрл. — Она стала респектабельной и, подобно всем победившим революционным течениям, отчасти утратила жизненный тонус» (Searle, 2003, 21). Схожую оценку даёт Г. Х. фон Вригт: «Аналитическое движение, — пишет он, — больше не является философией, борющейся против предрассудков и заблуждений, на что когда-то претендовал логический позитивизм. В определённой мере оно само стало идолом, самодовольно царствующим в ожидании новых иконоборцев» (фон Вригт, 2013, 73). Отмечается крайняя разнородность идей и теоретических установок, объединяемых под вывеской АФ, отказ от ряда принципов, которые на начальных этапах движения составляли его *differentia specifca*, отсутствие каких-либо ясных ориентиров и представлений о том, в каком направлении двигаться (см. об этом: Макеева, 2013, 56–57). Г.-Й. Глок, характеризуя актуальное состояние англо-американской философии, пишет о «беспрецедентном сочетании триумфа и кризиса» (Glock, 2008, 1). «Признанная повсеместно "господствующим движением", АФ пришла к концу своего собственного проекта — к тупиковому концу, а не к выполнению задачи», — утверждал в 1990 году Х. Путнэм (Putnam, 1990, 51).

Оказывается, в рамках одного направления в философии (впрочем, является ли АФ направлением? Утверждать это, с точки зрения большинства аналитиков, — значит умалять её, ограничивать) можно отстаивать идеи, находящиеся в непримиримой оппозиции друг к другу. Сегодняшние дискуссии по проблеме «сознание — тело», к примеру, демонстрируют всю палитру возможных в данной области методологических и концептуальных подходов. Среди их участников встречаются монисты и дуалисты, физикалисты и панпсихисты, бихевиористы и

функционалисты. Всё чаще высказывается мнение (правда, не самими аналитическими философами, а главным образом их дисциплинарными конкурентами), что дальнейший прогресс в обсуждении этой и ряда других проблематик сомнителен, ведь анализ — занятие хотя и полезное, но потенциально бесконечное, де-факто ведущее не к разрешению интеллектуальных проблем, а к ещё большему их усложнению и запутыванию: «спорные вопросы … вновь появляются в более утончённых, замысловатых и едва уловимых формах» (Rescher, 1994, 39). Отсюда — схоластика философии, её профессиональное (и культурное) обосабление. Происходящее в аналитическом магистериуме по-настоящему занимает лишь самих аналитиков (настроенных, в свою очередь, «нигилистично» (см. Wilshire, 2002, 1–49) к работе их неаналитических коллег из Европы и Азии).

Многое из того, что публикуется специализированными журналами вроде *«Nous»*, *«Mind»* или *«Journal of Philosophy»*, воспринимается профессорами философии в Испании, Польше, Японии и Бразилии как пустопорожняя болтовня с претензией на научность. Дискуссии, ведущиеся аналитическими философами под рубрикой «метафизика и эпистемология», за редким исключением оставляют равнодушными наших коллег в этих странах, кажутся им живой иллюстрацией казуса, описанного Беркли: «сначала мы поднимаем пыль, а потом жалеемся, что ничего не видно» (Rorty, 2007, 122).

Важнейший урок эволюции АФ — осознание невозможности заниматься философией *in vitrum*, вне учёта контекста (культурного, исторического, национального). Тезис логических позитивистов о беспредпосыльности деятельности философа уступил место пониманию того, что сама логика и структура языка базируются на некоторых предпосылках, включённых в состав более широких целостностей: национальных культур, традиций, мировоззрений. С развитием этих последних меняются и представления о философском анализе, его принципах и задачах. Таким образом, «АФ, которая пыталась понять философию как лишь некоторый весьма узкоспециализированный вид деятельности, доказала нечто противоположное тому, из чего исходила» (Лекторский, 1988, 52).

Историки мысли часто используют «методологический критерий» идентификации АФ, представителей которой, как утверждается, объединяет не столько тематика или тип философских концепций,

сколько определённый метод, или *стиль философствования* («особый подход к рассмотрению философских проблем, при котором аргументация и обоснование играют решающую роль» (Føllesdal, 1997, 14)). Однако, как справедливо замечает Л. Макеева, АФ конца XX–XXI вв. в полной мере продемонстрировала свою гетерогенность не только в доктринальном, но и в методологическом плане:

Применяемые в ней техники анализа оказались столь разнообразными, что ни о каком едином методе говорить нельзя. Если же пытаться описать этот метод в самых общих чертах³, то тогда не получается отличить его от видов анализа, используемых многими философами задолго до возникновения АФ (Макеева, 2013, 60)⁴.

Отдельные комментаторы уже говорят о «кризисе идентичности» в АФ (см., например, von Wright, 1993, 25–27; Preston, 2007, 26–27; Borradori, 1994, 69), предрекая её «размытие» и смешение с другими течениями (от феноменологии до прагматизма) и дисциплинами: лингвистикой, нейрофизиологией, математической логикой и др. (правда, более ангажированные историки мысли склонны описывать этот процесс иначе — как триумфальное шествие АФ и поглощение ею всего и вся).

Антиметафизическая направленность, как отмечалось, присутствовала в АФ в период её становления и институционального оформления (в 1930–40-е гг.), однако определяющего влияния на последующее развитие традиции она не оказала. «Старые» проблемы философии (реализм *vs.* идеализм, сознание — тело, универсалии, онтология возможных миров, свобода воли, Бог и его присутствие в мире) скоро вернулись в академическую повестку. «Утверждение, что

³ Как делает, в частности, В. Шохин (Шохин, 2013), который видит в АФ «не школу, не традицию, не направление, но *формат* интеркультурной философской практики как исследования-через-контрверсию». О том, куда Шохина заводит такая стратегия, можно судить по недавней его публикации (Shokhin, 2023). Ряд критических соображений по этому поводу высказывают В. Целищев и В. Васильев (Целищев, 2018; Васильев, 2019, 147–148).

⁴ Правда, сами аналитические философы XX в. не видели в этом особой проблемы. «История АФ, если она когда-нибудь будет написана, не должна начинаться с XX века, — утверждал А. Пап. — Она могла бы дойти до самого Сократа, поскольку сократическая "диалектика" есть не что иное, как метод прояснения значений, применяемый прежде всего к моральным терминам. К тому же многие из трудов Аристотеля состоят из логического анализа. ... В особенности так называемые британские эмпирики — Локк, Юм, Беркли и их последователи — занимались философией преимущественно как аналитическим методом» (Pap, 1949, VII).

метафизика бессмысленна, само лишено смысла», — заявлял ещё в 1956 году Ф. Вайсман (Waisman, 1956, 489). Философия, имевшая целью «устранение метафизики логическим анализом языка» (Р. Карнап), стала в поздних своих вариантах не только более метафизически нагруженной в сравнении с отдельными направлениями и доктринаами прошлого, но и более спекулятивной и формалистичной.

Мы видим, что все программные установки и принципы АФ, сформулированные век назад идеологами движения, были со временем либо отвергнуты их преемниками, либо существенно пересмотрены⁵. Среди нынешних философов-аналитиков нет былого единодушия в неприятии метафизики, так же как нет «доктринальной солидарности» (Шохин, 2024, 307), единства в понимании целей и метода «строгого» философствования; даже акцент на языке (в случае, например, с философией сознания, заметно потеснившей в последние годы философию языка) «оказался чем-то необязательным» (Васильев, 2009, 6). Транснациональной АФ, вопреки космополитическим ожиданиям её пропонентов, так и не стала (в России она по-прежнему воспринимается как инокультурная традиция, освоение которой идёт главным образом «по линии истории философии» (Иванов, 2015, 110)⁶). С идеологией аналитизма, а не специфическим философским стилем (против которого трудно что-либо возразить), связаны те самые «мифы» (Glock, 2008, 168–173; Beaney, 2013b, 23), «легенды» (Reck, 2013, 7), «спекуляции» (Resnik, 1981, 83) и «иллюзии» (Preston, 2007), которые пытаются развеять современные критики. АФ может, конечно, считать себя «эталонной» и «мировой», но сегодня у неё оснований для этого не больше, чем у любой другой значимой интеллектуальной традиции или школы, будь то прагматизм, феноменология, герменевтика, метамодерн, спекулятивный реализм или ещё какой-нибудь «изм».

Список литературы

Блохина, Н. (2011). *Метафизика в аналитической философии: очерки истории*. Рязань: РГУ.

⁵ Говоря о кризисе АФ, многие авторы подчёркивают, что имеют в виду аналитизм как *программу*, а не *стиль* или *технику* философствования. «Методологическую, или процедурную, сторону АФ надо рассматривать независимо от её идеологической, или доктринальной, стороны, — советует Н. Решер. — Как доктрина, АФ пришла к смертельному концу, к банкротству. Но как методологический источник, она показала себя чрезвычайно продуктивной, и её благотворное влияние можно почувствовать в любой области современной философии» (Rescher, 1994, 40–41).

⁶ Впрочем, Д. Иванов отмечает и обозначившуюся у нас в 2000–2010-е гг. тенденцию к увеличению количества теоретических исследований в области философии языка, аналитической теологии и философии сознания (Иванов, 2015, 112–115).

- Блохина, Н. (2019). Аналитическая философия в поисках самоопределения. *Философский журнал*, 12(1), 159–170.
- Васильев, В. (2009). Есть ли будущее у систематической философии? *Философский журнал*, 2(3), 5–11.
- Васильев, В. (2019). Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? *Философский журнал*, 12(1), 144–158.
- Вригт фон, Г. Х. (2013). Аналитическая философия: историко-критический обзор. *Кантовский сборник*, 2(44), 69–82.
- Грязнов, А. (2006). *Аналитическая философия*. Москва: Высшая школа.
- Джохадзе, И. (2016). Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности. *Логос*, 26(5), 1–18.
- Иванов, Д. (2015). Рецепция аналитической философии в России. *Философия науки и техники*, 20(2), 106–117.
- Лекторский, В. (1988). Об уроках аналитической философии. *Вопросы философии*, (8), 48–52.
- Макеева, Л. (2013). Аналитическая философия, её история и Кант. *Кантовский сборник*, 2(44), 56–68.
- Макеева, Л. (2019). Аналитическая философия как историко-философский феномен. *Философский журнал*, 12(1), 130–143.
- Скрипник, К. (2018). Аналитическая философия: вчера – кризис идентичности, сегодня – ее поиск. *Логос*, 28(6), 224–233.
- Целищев, В. (2018). Аналитическая философия и ревизионизм без борегов. *Философский журнал*, 11(2), 138–155.
- Шохин, В. (2024). Аналитическая философия: удалось ли наконец ее определить? *Логос*, 34(6), 297–322.
- Шохин, В. (2013). Что же всё-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма». *Вопросы философии*, (11), 137–148.
- Юлина, Н. (2010). *Философская мысль в США. XX век*. Москва: Канон+.
- Beaney, M. (2013a). The Historiography of Analytic Philosophy. In M. Beaney (Ed.). *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (pp. 30–60). Oxford: Oxford University Press.
- Beaney, M. (2013b). What is Analytic Philosophy? In M. Beaney (Ed.). *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (pp. 3–29). Oxford: Oxford University Press.
- Bell, J., Cutrofello, A. & Livingston, P. (2016). Introduction: Contemporary Philosophy as Synthetic Philosophy. In J. Bell, A. Cutrofello & P. Livingston (Eds.). *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* (pp. 1–13). London: Routledge.
- Borradori, G. (1994). *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam and others*. Chicago: University of Chicago Press.

- Brandom, R. (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press.
- Candlish, S. (2013). Philosophy and the Tide of History: Bertrand Russell's Role in the Rise of Analytic Philosophy. In E. Reck (Ed.). *The Historical Turn in Analytic Philosophy* (pp. 39–59). London: Palgrave Macmillan.
- Conant, J. (2016). The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Self-Consciousness. In J. Bell, A. Cutrofello & P. Livingston (Eds.). *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* (pp. 17–58). London: Routledge.
- Cottingham, J. (2005). Why Should Analytic Philosophers Do History of Philosophy? In T. Sorell & G. A. J. Rogers (Eds.). *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (pp. 25–41). Oxford: Oxford University Press.
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Fodor, J. (2003). *Hume Variations*. Oxford: Oxford University Press.
- Føllesdal, D. (1997). Analytic Philosophy: What is It and Why Should One Engage in It? In H.-J. Glock (Ed.). *The Rise of Analytic Philosophy* (pp. 1–16). Oxford: Blackwell.
- Glock, H.-J. (2008). *What Is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Glock, H.-J. (2023). The Quest for Rigour in Early Analytic Philosophy. *Rivista di Filosofia*, 114(3), 589–614.
- Pap, A. (1949). *Elements of Analytic Philosophy*. New York: Macmillan.
- Preston, A. (2007). *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London, New York: Continuum.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reck, E. (2013). Introduction: Analytic Philosophy and Philosophical History. In E. Reck (Ed.). *The Historical Turn in Analytic Philosophy* (pp. 1–36). London: Palgrave Macmillan.
- Rescher, N. (1994). *American Philosophy Today, and Other Philosophical Studies*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Resnik, M. (1981). Frege and Analytic Philosophy: Facts and Speculations. In P. French, T. Uehling & H. Wettstein (Eds.). *Midwest Studies in Philosophy VI: The Foundations of Analytic Philosophy* (pp. 83–103). Minneapolis: University of Minnesota.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Rorty, R. (2000). Response to Daniel Dennett. In R. Brandom (Ed.). *Rorty and His Critics* (pp. 101–108). Oxford: Blackwell.
- Russell, B. (1900). *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Searle, J. (2003). Contemporary Philosophy in the United States. In N. Bunnin & E. P. Tsui-James (Eds.). *The Blackwell Companion to Philosophy*. 2nd edition (pp. 1–22). Malden: Blackwell.
- Shokhin, V. (2023). Descriptions of *Ānvīkṣikī* in the Texts of Classical India and the Nature of Analytic Philosophy. *Studia Humana*, 12(3), 24–31.
- Sluga, H. (1980). *Gottlob Frege*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1*. Princeton: Princeton University Press.
- Sorell, T. (2005). Introduction. In T. Sorell & G. A. J. Rogers (Eds.). *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (pp. 1–11). Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. (1984). Philosophy and Its History. In R. Rorty (Ed.). *Philosophy in History* (pp. 17–30). Cambridge: Cambridge University Press.
- Waismann, F. (1956). How I See Philosophy. In H. D. Lewis (Ed.). *Contemporary British Philosophy: Personal Statements. Third Series* (pp. 445–490). London: Routledge.
- Wanderer, J. (2008). *Robert Brandom*. Durham: Acumen Publishing.
- Williams, M. (2004). Context, Meaning, and Truth. *Philosophical Studies*, 117(1), 107–129.
- Wilshire, B. (2002). *Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- Wright von, G. H. (1993). *The Tree of Knowledge and Other Essays*. Leiden: Brill.

Информация об авторе: Джохадзе Игорь Давидович, доктор философских наук, ведущий научный сотрудник Института философии РАН, г. Москва, idzhokhadze@iphras.ru.

Поступила в редакцию: 06 апреля 2025 г.

Принята к публикации: 28 октября 2025 г.

Опубликована: 28 декабря 2025 г.

Igor D. Dzhokhadze

On the Anti-Historicism of Analytic Philosophy and Its Evolution in the 20th–21st Centuries

Abstract. The article deals with the transformations of the self-image of analytic philosophy as it evolved in the second half of the 20th and 21st centuries. Anti-historicism, neutrality towards any national traditions of thought, rigor of argumentation and clarity, etc. contributed to the cross-border expansion and establishment of analytic philosophy as an academic discipline. However, its basic principles and ideas were eventually either rejected or radically revised. The philosophical movement that initially set out to achieve the "elimination of metaphysics through logical analysis of language" (Rudolf Carnap) later became even more metaphysically loaded than other intellectual schools or traditions. Among contemporary analytic philosophers there is no unity in understanding the method and tasks of philosophy, and the very focus on language — in the case of philosophy of mind for instance — has proven to be somewhat optional. Today, analytic philosophy presents itself as a conglomeration of philosophical doctrines and research programs that are quite heterogeneous, united only by their more or less pronounced commitment to a particular style of thinking. This allows us to touch on the issue of the "identity crisis" in analytic philosophy.

Keywords: analytic philosophy, metaphysics, history of philosophy, semantics, pragmatics, anti-historicism, identity.

Citation: Dzhokhadze, I. D. (2025). On the Anti-Historicism of Analytic Philosophy and Its Evolution in the 20th–21st Centuries. *Analytica*, 10, 141–157.

References

- Beaney, M. (2013a). The Historiography of Analytic Philosophy. In M. Beaney (Ed.). *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (pp. 30–60). Oxford: Oxford University Press.
- Beaney, M. (2013b). What is Analytic Philosophy? In M. Beaney (Ed.). *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (pp. 3–29). Oxford: Oxford University Press.
- Bell, J., Cutrofello, A. & Livingston, P. (2016). Introduction: Contemporary Philosophy as Synthetic Philosophy. In J. Bell, A. Cutrofello & P. Livingston

- (Eds.). *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* (pp. 1–13). London: Routledge.
- Blokhina, N. (2011). *Metafizika v analiticheskoy filosofii: ocherki istorii [Metaphysics in Analytic Philosophy: Historical Studies]*. Ryazan: RSU. (in Russian).
- Blokhina, N. (2019). Analiticheskaya filosofiya v poiskakh samoopredeleniya [Analytic Philosophy in the Search of the Analytic Self-concept]. *Philosophy Journal*, 12(1), 159–170. (in Russian).
- Borradori, G. (1994). *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam and others*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brandom, R. (2008). *Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press.
- Candlish, S. (2013). Philosophy and the Tide of History: Bertrand Russell's Role in the Rise of Analytic Philosophy. In E. Reck (Ed.). *The Historical Turn in Analytic Philosophy* (pp. 39–59). London: Palgrave Macmillan.
- Tselishchev, V. (2018). Analiticheskaya filosofiya i revizionizm bez beregov [Analytic Philosophy and Revisionism Beyond the Bounds]. *Philosophy Journal*, 11(2), 138–155. (in Russian).
- Conant, J. (2016). The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Self-Consciousness. In J. Bell, A. Cutrofello & P. Livingston (Eds.). *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* (pp. 17–58). London: Routledge.
- Cottingham, J. (2005). Why Should Analytic Philosophers Do History of Philosophy? In T. Sorell & G. A. J. Rogers (Eds.). *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (pp. 25–41). Oxford: Oxford University Press.
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytic Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Dzhokhadze, I. (2016). Analiticheskaya filosofiya segodnya: krizis identichnosti [Analytic Philosophy Today: The Identity Crisis]. *Logos*, 26(5), 1–18. (in Russian).
- Fodor, J. (2003). *Hume Variations*. Oxford: Oxford University Press.
- Føllesdal, D. (1997). Analytic Philosophy: What is It and Why Should One Engage in It? In H.-J. Glock (Ed.). *The Rise of Analytic Philosophy* (pp. 1–16). Oxford: Blackwell.
- Glock, H.-J. (2008). *What Is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Glock, H.-J. (2023). The Quest for Rigour in Early Analytic Philosophy. *Rivista di Filosofia*, 114(3), 589–614.
- Gryaznov, A. (2006). *Analiticheskaya filosofiya [Analytic Philosophy]*. Moscow: Vysshaya shkola. (in Russian).

- Ivanov, D. (2015). Recepciya analiticheskoy filosofii v Rossii [Reception of Analytical Philosophy in Russia]. *Philosophy of Science and Technology*, 20(2), 106–117. (in Russian).
- Lektorskij, V. (1988). Ob urokakh analiticheskoy filosofii [On the Lessons of Analytic Philosophy]. *Voprosy filosofii*, (8), 48–52. (in Russian).
- Makeeva, L. (2013). Analiticheskaya filosofiya, ee istoriya i Kant [Analytic Philosophy, Its History, and Kant]. *Kantian Journal*, 2(44), 56–68. (in Russian).
- Makeeva, L. (2019). Analiticheskaya filosofiya kak istoriko-filosofskij fenomen [Analytic Philosophy as a Historico-Philosophical Phenomenon]. *Philosophy Journal*, 12(1), 130–143. (in Russian).
- Pap, A. (1949). *Elements of Analytic Philosophy*. New York: Macmillan.
- Preston, A. (2007). *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London, New York: Continuum.
- Putnam, H. (1990). *Realism with a Human Face*. Cambridge: Harvard University Press.
- Reck, E. (2013). Introduction: Analytic Philosophy and Philosophical History. In E. Reck (Ed.). *The Historical Turn in Analytic Philosophy* (pp. 1–36). London: Palgrave Macmillan.
- Rescher, N. (1994). *American Philosophy Today, and Other Philosophical Studies*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Resnik, M. (1981). Frege and Analytic Philosophy: Facts and Speculations. In P. French, T. Uehling & H. Wettstein (Eds.). *Midwest Studies in Philosophy VI: The Foundations of Analytic Philosophy* (pp. 83–103). Minneapolis: University of Minnesota.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (2007). *Philosophy as Cultural Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rorty, R. (2000). Response to Daniel Dennett. In R. Brandom (Ed.). *Rorty and His Critics* (pp. 101–108). Oxford: Blackwell.
- Russell, B. (1900). A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Searle, J. (2003). Contemporary Philosophy in the United States. In N. Bunnin & E. P. Tsui-James (Eds.). *The Blackwell Companion to Philosophy*. 2nd edition (pp. 1–22). Malden: Blackwell.
- Shokhin, V. (2013). Chto zhe vse-taki takoe analiticheskaya filosofiya? V zashchitu i ukreplenie "revizionizma" [What is Analytic Philosophy, Anyway? In Defense and Strengthening of "Revisionism"]. *Voprosy filosofii*, (11), 137–148. (in Russian).

- Shokhin, V. (2023). Descriptions of *Ānvīkṣikī* in the Texts of Classical India and the Nature of Analytic Philosophy. *Studia Humana*, 12(3), 24–31.
- Shokhin, V. (2024). Analiticheskaya filosofiya: udalos' li nakonec ee opredelit'? [Analytic Philosophy: Has It Finally Been Defined?] *Logos*, 34(6), 297–322. (in Russian).
- Skripnik, K. (2018). Analiticheskaya filosofiya: vchera – krizis identichnosti, segodnya – ee poisk [Analytic Philosophy: Yesterday – The Identity Crisis, Now – In Search for Identity]. *Logos*, 28(6), 224–233. (in Russian).
- Sluga, H. (1980). *Gottlob Frege*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1*. Princeton: Princeton University Press.
- Sorell, T. (2005). Introduction. In T. Sorell & G. A. J. Rogers (Eds.). *Analytic Philosophy and History of Philosophy* (pp. 1–11). Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, C. (1984). Philosophy and Its History. In R. Rorty (Ed.). *Philosophy in History* (pp. 17–30). Cambridge: Cambridge University Press.
- Vasil'ev, V. (2009). Est' li budushchee u sistematiceskoy filosofii? [Does Systematic Philosophy Have a Future?] *Philosophy Journal*, 2(3), 5–11. (in Russian).
- Vasil'ev, V. (2019). Chto takoe analiticheskaya filosofiya i pochemu vazhen ehtot vopros? [What Is Analytic Philosophy, and Why Is It Important to Ask?] *Philosophy Journal*, 12(1), 144–158. (in Russian).
- von Wright, G. H. (2013). Analiticheskaya filosofiya: istoriko-kriticheskij obzor [Analytic Philosophy: A Historico-Critical Survey]. *Kantian Journal*, 2(44), 69–82. (in Russian).
- Waisman, F. (1956). How I See Philosophy. In H. D. Lewis (Ed.). *Contemporary British Philosophy: Personal Statements. Third Series* (pp. 445–490). London: Routledge.
- Wanderer, J. (2008). *Robert Brandom*. Durham: Acumen Publishing.
- Williams, M. (2004). Context, Meaning, and Truth. *Philosophical Studies*, 117(1), 107–129.
- Wilshire, B. (2002). *Fashionable Nihilism: A Critique of Analytic Philosophy*. Albany: SUNY Press.
- Wright von, G. H. (1993). *The Tree of Knowledge and Other Essays*. Leiden: Brill.
- Yulina, N. (2010). *Filosofskaya mysl' v SSHA. XX vek* [Philosophical Thought in the United States. 20th Century]. Moscow: Kanon+. (in Russian).

Author's Information: Dzhokhadze, Igor Davidovich, D.Sc. (Dr.Habil.) in Philosophy, Leading Researcher, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow, idzhokhadze@iphras.ru.

Received: 06 April 2025

Accepted: 28 October 2025

Published: 28 December 2025

Андрей Викторович Нехаев

«Холивар не выдержит двоих»: о границе между аналитической и континентальной философией

Аннотация. В статье даётся критический разбор наиболее популярных подходов к истории аналитической философии (доктринальный, методологический, генеалогический, топико-тематический и др.). Каждый из этих подходов имеет свои недостатки и, как следствие, не даёт удовлетворительного ответа на вопрос «Что такая аналитическая философия?» В качестве альтернативы предлагается количественный подход, позволяющий строить и изучать ко-цитационные модели объектов так называемой *документальной вселенной*. В оптике данного подхода аналитическая философия является примером нормальной науки с мягкой парадигмой, определяющей структуру аналитической философии не на уровне её доктрины или метода, а на уровне организации исследовательских практик. Подобное структурное свойство аналитической философии как объекта документальной вселенной может служить чётким и недвусмысленным демаркационным критерием, отделяющим её от всех остальных философских традиций.

Ключевые слова: аналитическая философия, континентальная философия, документальная вселенная, ко-цитационные модели, мягкая парадигма.

Для цитирования: Нехаев, А. В. (2025). «Холивар не выдержит двоих»: о границе между аналитической и континентальной философией. *Analytica*, 10, 158–243.

Было бы нечестно не сказать прямо, что аналитические философы в целом считают континентальную философию плохой философией, лишённой основных стандартов

философской аргументации и даже интеллектуальной целостности...

Говард Робинсон

0. Введение

Периодически вспыхивающие то тут, то там, то у них¹, то у нас², часто яростные, иногда довольно яркие, дискуссии историков философии по вопросу «Что такое аналитическая философия?» подозрительно напоминают протекающие в схожем ключе нескончаемые споры теоретиков искусства о дефиниции искусства. Иными словами, время от времени вбрасываемые в сообщество философов тем или иным исследователем заявления вида «Аналитическая философия — это α и/или β , и/или ω (нужное подчеркнуть/ненужное вычеркнуть)» порождают дискуссии, которые обычно ведутся по сценариям ситуации, когда какой-нибудь очередной арт-объект (вроде *Ритма Ноль*, *Банана Каттелана* или *Большой глины №4*) становится поводом для очередного *insulter à goût du public*³, а мы, глядя на это, в который раз убеждаемся в том, что дать строгую дефиницию искусства в терминах необходимых и достаточных условий просто-напросто не представляется возможным. В самих по себе таких спорах теоретиков искусства, как и в холиварах философов, нет ничего особенно предосудительного. Плохо только то, что они абсолютно непродуктивны⁴. Поэтому ниже я попробую предложить один, как мне кажется, разумный выход из сложившегося дискуссионного тупика.

¹ К примеру, см. две отдельные ветки такого рода дискуссии, одна из которых связана с обсуждением скандального заявления Престона об «иллюзорности» аналитической философии (Preston, 2005; Beaney, 2006; Preston, 2006; Hardcastle, 2007; Pincock, 2007; Preston, 2007; Preston, 2010; Научный семинар МЦИС, 2018), а другая развивалась вокруг тезиса о «семейном сходстве» множества разных по своему содержанию доктрин, образующих широкое лоно аналитической философии (Hansson, 2009; Glock, 2011a; Glock, 2011b; Glock, 2011c; Dummett, 2011; Marconi, 2011; Monk, 2011; García-Carpintero, 2011; Preston, 2011; Acero, 2011; Hacker, 2011; Beaney, 2011; Alvarez, 2011; Mulligan, 2011; Haaparanta, 2013; Pincock, 2013; Raatikainen, 2013; Stevens, 2013; Glock, 2013), предложенного Глоком в его книге *What Is Analytic Philosophy?* (Glock, 2008; рус. пер.: Глок, 2022).

² В частности, см. недавний и довольно оживлённый спор российских исследователей (Шохин, 2013; Шохин, 2015; Шохин, 2018; Целищев, 2018; Васильев, 2019; Шохин, 2024; также см.: Круглый стол ИФ РАН, 2025).

³ Оскорбление общественного вкуса (фр.).

⁴ В этом отношении показательной является позиция Монка, который в одном из своих текстов, рассуждая о расколе между аналитической и континентальной философией, прямо заявил: «Никто ещё не придумал удовлетворительного способа провести границу» (Monk, 2019).

Вначале я дам краткий (по возможности) скетч того, какие в принципе у нас есть опции на историко-философском столе в случае, когда мы пытаемся найти ответ на вопрос «Что такое аналитическая философия?», одновременно представив к ним ключевые возражения, подрывающие их обоснованность и применимость. Затем на его основе выделю некоторые наиболее правдоподобные гипотезы относительно того, что могло бы играть роль критерия, позволяющего провести границу между тем, что мы привыкли называть *аналитической* и *континентальной* философией (далее АФ и КФ). После чего приведу краткое описание подхода, который, как мне кажется, игнорируется действующими историками философии. Сам я твёрдо уверен в том, что именно он даёт релевантное описание АФ. Пользуясь данным описанием, мы проверим выделенные ранее гипотезы, оценив то, в какой мере они отражают (и отражают ли в принципе) реальное состояние *современной* АФ. Дискутируемый вопрос, как мне кажется, приобретает особую остроту именно в свете современного состояния АФ, поскольку многим её сторонникам и противникам кажется, что её прежнее единство (вне зависимости от того, в чём конкретно оно заключается) в настоящий момент времени утеряно и, как следствие, АФ пребывает в полном упадке и/или нуждается в возвращении к своим «историческим корням», и/или требует радикальной ревизии и т. п. В заключении я сделаю ряд выводов о парадигматических чертах АФ, которые воспроизвелись в ней на протяжении её истории и которые, по всей вероятности, будут сохраняться, пока она продолжает свое существование.

1. О том, что есть

Когда впервые знакомишься с имеющимися отчётоми, очерками и историями возникновения и развития АФ, первое, что бросается в глаза, — это их *разнообразие*. После прочтения складывается стойкое ощущение, что ответов на вопрос «Что такое АФ?» примерно столько же, сколько самих этих отчётов, очерков и историй. Однако значительная часть из них при внимательном чтении оказывается разной степени детализации рассказами философов об истории появления АФ в той или иной географической локации⁵. Все подобные тексты можно выделить

⁵ Подобного рода примеры см. (Engel, 1987; Virvidakis, 1997; Laugier, 2001; Pudal, 2004; Perez, 2018; Iida & Furuta, 2022; Joaquin, 2022; Lau & Chan, 2022; Иванов, 2015; Иванов, 2024).

в отдельную группу и фактически отложить в сторону⁶, поскольку непосредственного ответа на интересующий нас вопрос они не дают, ограничиваясь сложившимися историко-философскими стереотипами об АФ (вроде активного использования логического инструментария, анализа языка, антиметафизической направленности и т. п.). Оставшаяся часть текстов вполне релевантна целям нашего исследования и может быть разделена на два самостоятельных жанра: во-первых, разного рода авторские манифести, пытающиеся в первую очередь ответить на вопрос «Какой должна быть АФ?» и тем самым подразумевающие определённое «правильное» понимание того, что такое АФ⁷; во-вторых, специальные историко-философские исследования, где вопрос «Что есть такое АФ?» является ключевым, хотя на основе найденного ответа и могут делаться какие-то выводы относительно того, что АФ обязана в себе изменить, если она желает и в будущем развиваться и процветать. Знакомство с текстами обоих этих жанров позволяет выделить ряд популярных подходов к пониманию АФ. Давайте кратко охарактеризуем каждый из них, указав некоторые очевидные выражения, с которыми сталкиваются их сторонники в попытках представить удовлетворительный ответ на вопрос «Что такое АФ?».

Следует оговориться, что выделенный мной ниже набор подходов, разумеется, не образует *полной таксономии*⁸. Я отбирал и оценивал только самые популярные и распространённые, так что за пределами моего краткого обзора можно найти ряд весьма оригинальных и даже экзотических взглядов. К примеру, Блахович на роль критерия демаркации АФ и КФ предлагает что-то вроде *неврологического подхода*, апеллируя к факту полушарной асимметрии мозга⁹. Акхёрст придерживается *культурологического подхода*, утверждая, что АФ является продуктом «британской антиподии» к немцам после Второй мировой войны (Akehurst, 2010). Матар и вовсе предлагает отложить в сторону

⁶ Делать исключение имеет смысл только для исследований, применяющих инструментарий так называемой *истории, основанной на данных* (Katzav & Vaesen, 2017; Katzlav, 2018; Katzav & Vaesen, 2022; Katzlav, 2023; Strassfeld, 2020).

⁷ Наглядные примеры таких манифестов см. (Conant, 2016, 20–22).

⁸ Альтернативные таксономии см. (May, 2002, 404–422; Levy, 2003, 285–290; Glock, 2004, 425–436; Preston, 2005, 22; Ламберов, 2010, 31–37; Baghramian, 2024, 18–25).

⁹ В его недавней книге «*Analytic vs. Continental Philosophy*» мы читаем: «Было бы неудивительно, если бы были выявлены другие аспекты анатомии мозга, которые помогли бы определить основу расхождения между аналитическими и континентальными философами. ... Чтобы инициировать нейробиологические исследования в данной области, нам необходимо, чтобы как аналитические, так и континентальные философы добровольно в товарном количестве проходили МРТ-сканирование, а также найти исследовательскую группу, которая сочла бы изучение такого рода феномена стоящим своего времени» (Blachowicz, 2023, 322).

(хотя бы временно) такие привычные ярлыки, как «АФ» и «КФ». Она считает, что критерием их демаркации может служить разница в мироощущении их представителей — рационалистическом либо романтическом (Matar, 1998). Кроме того, в данный краткий обзор также не вошли всевозможные *узкодоктринальные* подходы, нацеленные на установление границ между АФ и КФ в тех или иных конкретных дисциплинарных областях, наподобие интересного исследования Флойда, объясняющего аналитико-континентальный раскол в политической философии разными взглядами на природу человека у представителей этих двух противоборствующих лагерей (Floyd, 2016).

Экуменический подход. Сторонники данного подхода¹⁰ отрицают, что существует какая-либо реальная граница между АФ и КФ, либо, пользуясь знаменитой фразой, утверждают, что оба термина «обозначают различие без отличий» (Williams, 1990, v; ср. также: Williams, 2002, 23–24). В лучшем случае они готовы признать, что разделение на АФ и КФ объяснимо сугубо дидактическими и/или иными конъюнктурными соображениями. В частности, оно используется философскими факультетами при организации учебных программ, для рекламы своих курсов и аспирантур, в заявках о найме академического штата. Видимость «непреодолимого раскола» подкрепляется также стараниями многих академических философских журналов и оргкомитетов конференций, которые, сигнализируя о своих миссиях, целях и задачах, часто прямо или косвенно ссылаются на различие между АФ и КФ.

Можно было бы солидаризоваться с общим пафосом заявлений сторонников экуменизма, если бы не некоторые очевидные факты. Как известно, немногочисленные попытки наладить «интеллектуальные

¹⁰ Чаще всего к ним относят Коэна, Уильямса, Патнэма, Розена и Стивенса (Cohen, 1986; Williams, 1990; Putnam, 1997; рус. пер.: Патнэм, 2014; Rosen, 2001; Stevens, 2013; см. также: Engel, 1999, 218–219; Mordacci, 2016, 71–76; Conant, 2016, 35–36; Baghramian, 2024, 18). С некоторыми оговорками, сторонниками экуменического подхода можно считать Барриса (Barris, 2012), Грязнова (Грязнов, 2006) и Васильева (Васильев, 2019), а при желании — Фоллесдала (Føllesdal, 1997; рус. пер.: Фоллесдал, 2002) и даже Папа, недвусмысленно подчёркивавшего во введении к одному из первых учебников по АФ: «История аналитической философии, если она когда-либо будет написана, не должна начинаться с двадцатого века. Она может быть возведена к Сократу, ведь сократовская "диалектика" есть не что иное, как метод прояснения значений, применяемый в первую очередь к моральным терминам. Опять же, большая часть трудов Аристотеля состоит из логического анализа... Особенно это касается так называемых британских эмпириков: Локка, Юма, Беркли и их наследников, которые практиковали философию прежде всего как аналитический метод» (Pap, 1949, vii; ср. с этим также: Stevens, 2013, 28). Тропизмом экуменического подхода, по-видимому, является и отстаиваемый Шохином *радикальный ревизионизм*, в соответствии с которым АФ появляется уже в трудах древнеиндийских философов (Шохин, 2013; Шохин, 2015).

мосты» между АФ и КФ закончились полным провалом¹¹. Это очень трудно объяснить простой ссылкой на наличие между АФ и КФ разногласий по поводу лишь несущественных деталей. Помимо фактических возражений, экуменический подход часто сталкивается с обвинениями в открытой либо скрытой пропаганде идеологии *philosophia perennis*, в соответствии с которой существует некая универсальная вершина философских истин, куда — просто с противоположных склонов — взбираются представители АФ и КФ¹². Для современного аналитического, как и для континентального философа, безусловно, приятно осознавать, что он находится в одной компании с Платоном, Аристотелем, Декартом, Лейбницем, Юмом, Локком и Кантом. Тем не менее такой взгляд незаметным образом подменяет интересующий нас вопрос «Что такое АФ?» другим, пусть и важным, но в нашем случае нерелевантным вопросом — «Что такое философия?», или даже «Что такая хорошая философия?»¹³. В этом отношении экуменический подход оказывается открыт возражению Хакера, согласно которому, чтобы понятие АФ имело хоть какой-то смысл как классификационный

¹¹ Хрестоматийными примерами могут служить хорошо задокументированные публичные дебаты, встречи и семинары представителей АФ и КФ: диспут Карнапа, Кассира и Хайдеггера в Давосе (17.03–6.04.1929, Швейцария) (Friedman, 2000; рус. пер.: Фридман, 2021; Vrahimis, 2013a, 31–86; Chase & Reynolds, 2014, 27–30); коллоквиум в Руайоне (8–13.04.1958, Франция), где Куайн, Айер, Райл, Остин, Урмсон, Хэйр, Уильямс и Стросон встретились с Мерло-Понти, Бером, Валем, Гольдманом и рядом европейских философов в тщетной попытке преодолеть возникшую между АФ и КФ «интеллектуальную пропасть» (подробнее см.: Critchley, 1997, 348; Glendinning, 2006, 70–74; Glock, 2008, 62–63; рус. пер.: Глок, 2022, 95–96; Chase & Reynolds, 2014, 35–36; Heinämaa, 2016, 578–579; Donahue & Ochoa, 2016, 141; Frost-Arnold, 2017, 55–56; Marion, 2018; Royaumont Colloquium, 1958). Представленный пессимистический взгляд на диалог между представителями АФ и КФ, тем не менее, иногда оспаривается (Friedlander, 1998; Overgaard, 2010; Vrahimis, 2013a, 110–159; Vrahimis, 2013b; Raatikainen, 2016, 16–18). Свидетельства того, что приблизительно с конца 1990-х годов в отношениях между представителями АФ и КФ наблюдается «оттепель», также см. (Baghramian, 2024, 26–27).

¹² В качестве аргументов в защиту такого представления об АФ и КФ обычно приводятся примеры «взаимной переводимости» их концепций (порой весьма красочные). Например, говорится о том, что идею имён собственных как жёстких десигнаторов Кripке в скрытой форме можно найти в работе Деррида «Отобиографии: учение Ницше и политика имени собственного», а идею обречённости на свободу Сартра несложно превратить в полноценный аргумент в духе либертарианских теорий свободы воли (другие примеры «парных идей» представителей АФ и КФ см.: Cooper, 1994, 3).

¹³ В чём, например, открыто признается Стивенс: «То, к чему стремились аналитический философы, — это то, к чему стремились все философи (во всяком случае, хорошие): решать философские проблемы лучше, чем их предшественники. ... Аналитическая философия — это просто философия» (Stevens, 2013, 32). И, как настоящий аналитический философ, он не отказывает себе в удовольствии, ниже явственно добавляя: «... именно континентальная философия порвала с философской традицией, а не аналитическая. ... Аналитическая философия — это просто традиционная философия с двадцатого века и до наших дней» (Stevens, 2013, 33).

термин для истории философии, оно должно «выполнять больше функций, а не просто устанавливать отличие мейнстрима западной философии от размыщлений философствующих мудрецов или пророков, вроде Паскаля или Ницше, и туманных суждений спекулятивных метафизиков, таких как Гегель, Брэдли или Хайдеггер» (Hacker, 1996, 3; также см.: Hacker, 2007, 125; Glock, 2008, 218; рус. пер.: Глок, 2022, 315–316).

Топико-тематический подход. В соответствии с ним границу между АФ и КФ следует демаркировать с помощью набора ключевых тематик и областей, наиболее типичных для исследовательской практики их представителей. В рамках данного подхода распространение получили две конкурирующие стратегии: *комиссивная* — когда мы формулируем оба набора ключевых тематик и областей путем их явного перечисления¹⁴, и *омиссивная* — когда мы формулируем один из таких наборов, а затем просто указываем, что в противоположном лагере им не занимаются¹⁵. Проблема топико-тематического подхода (вне зависимости от выбранной нами стратегии) очевидна. Ни один из возможных наборов тематик и областей исследования не может предоставить надёжный критерий, позволяющий с уверенностью указать, где именно пролегает отделяющая АФ от КФ граница¹⁶. Современные

¹⁴ В частности, как делает Пассмор: «Безусловно, известное различие "англо-американской" и "континентальной" философии никогда не было точным в географическом плане. Приходилось относить к "англо-американской" большую часть финской философии, большую часть польской философии, а также приходилось помнить, что хотя "англо-американская" философия имеет корни в британской эмпирической традиции, она многим обязана немцу Фрэгे и таким австрийским философам, как венские позитивисты, Карл Поппер, а ещё раньше — Брентано. Тем не менее это различие в основном работало. На одной стороне располагалась франко-немецко-итальянская философия, которая концентрировалась вокруг Хайдеггера, Сартра, Ясперса, была пророческой по своему стилю и даже при атеистических конечных выводах считала центральными вопросы, которыми занималась теология. Её союзницей была литература, а не наука. Она провозглашала, что, стремясь к глубине и подлинной новизне идей, философ вынужден быть непонятным, и призывала признать право поэта искажать язык в угоду его, поэта, особым целям. На другой стороне располагалась аналитическая англо-американская философия, для которой главным достоинством была ясность, которая продолжала руководствоваться лингвистическими принципами, сформулированными Королевским обществом в XVII веке, была близка по духу науке, сосредотачивала внимание на эпистемологии, сознании и языке...» (Passmore, 1985, 11; рус. пер. цит. по: Пассмор, 2002, 19; курсив мой. — прим. А. Н.).

¹⁵ Яркий пример реализации подобной стратегии можно найти у Купера: «... я фиксирую *три темы*, которые проходят через труды самых влиятельных континентальных мыслителей и которые не имеют такой известности в аналитической традиции. ... это *культурная критика, озабоченность фоновыми условиями исследования и... "падение Я"*» (Cooper, 1994, 4; курсив мой. — А. Н.).

¹⁶ Образец критики данного подхода, в частности, омиссивной стратегии Купера см. (Levy, 2003, 287–288; также см.: Glock, 2008, 146–150; рус. пер.: Глок, 2022, 211–217).

аналитические философы занимаются всем — *любыми темами и вопросами*¹⁷ (Stroll, 2000, 269–270; рус. пер.: Стролл, 2020, 343; Kanzian, 2006, 92). К примеру, вопросы религии и политической философии до середины 1970-х годов действительно не вызывали особого ажиотажа среди представителей АФ, однако вскоре после публикации Ролзом «Теории справедливости» (1971 г.) и Плантингой «Природы необходимости» (1974 г.) и «Бога, свободы и зла (1974 г.) ситуация поменялась, и темы вроде метафизики воскресения или базового дохода теперь считаются не только академически респектабельными, но и формируют отдельные профили специализации в лагере представителей АФ.

Доктринальный подход. Он является одним из наиболее популярных подходов среди исследователей истории АФ¹⁸. В отличие от топико-тематического подхода, сосредоточенного на составлении некоторого «официального и легального» набора тематик и областей (наподобие трудной проблемы сознания, проблемы Геттиера, проблемы следования правилу и т. п.), которыми обязан заниматься аналитический философ, если желает иметь в кругах своих коллег репутацию «добропорядочного» исследователя, доктринальный подход предлагает нам определение АФ на основе *общей доктрины*, которой в той или иной степени придерживались представители АФ с момента её основания и вплоть до наших дней. Список претендентов на роль элементов такой общей доктрины представляет собой внушительный ряд разного рода метатеоретических презумпций и «-измов», вроде логицизма, антиисторизма, сциентизма, антипсихологизма, реализма, натурализма, антискептицизма и т. д. В целом, взгляды сторонников доктринального подхода не лишены здравого смысла. Их идея заключается в том, что как классификационный термин АФ должна быть именно обозначением *какой-то общей доктрины* (о содержании которой можно спорить), поскольку в противном случае данный термин не сможет выполнять возлагаемую на него функцию *самоидентификации* философов¹⁹.

¹⁷ Ср. с этим тезис, что это справедливо также и для представителей ранней АФ (Floyd, 2009, 173).

¹⁸ В том или ином виде его придерживаются Нагель (Nagel, 1936a; Nagel, 1936b), Даммит (Dummett, 1978), Коккьярелла (Cocchiarella, 1987), Кэмпбелл (Campbell, 2001), Букле (Buckle, 2004), Решер (Rescher, 2005, 35–47), Глок (Glock, 2008; Glock, 2022), Суровцев (Суровцев, 2010), Соамс (Soames, 2014).

¹⁹ Имеет смысл подчеркнуть, что сама по себе самоидентификация философов без содержательной доктринальной «начинки» очевидно не образует необходимого и достаточного условия для ответа на вопрос «Что такое АФ?» (Frost-Arnold, 2017, 58). Иными словами, было бы неправильным думать, что АФ — это *те и только те философы, которые называют себя «представителями АФ»*. Тот, кто действительно так считает, должен быть готов смириться с тем фактом, что Деррида, который, как известно,

Иными словами, для её представителей АФ не является лишь социально-историческим феноменом, объединённым по воле случая бессистемным списком доктрина. Напротив, задача сторонников доктринального подхода состоит в том, чтобы выделить элементы общей доктрины представителей АФ, которые позволяли бы *наилучшим* образом её охарактеризовать на фоне других, конкурирующих с ней философских традиций.

Популярность доктринального подхода обеспечивает его почти неисчерпаемым потоком критики. Стандартная модель любой такой критики очень проста. Обычно берётся какой-то конкретный образец предполагаемой общей доктрины АФ, из него извлекается отдельный элемент, а дальше на примерах демонстрируется, что этот доктринальный элемент отсутствует у того или иного, казалось бы, вполне себе парадигматического представителя АФ²⁰. Я не вижу особого смысла перечислять и разбирать здесь тексты с подобной критикой, их несложно найти самостоятельно. Обычно в них делаются разного рода утверждения, вроде следующих: «Рассел не был сторонником "лингвистического поворота" и не отвергал метафизику», «Оксфордские философы обыденного языка не одобряли логицизм Рассела» и т. д., и т. п. Хотя иногда критики данного подхода действуют чуть более изощрённо, утверждая, что извлечённый ими отдельный доктринальный элемент можно также обнаружить и у представителей КФ. К примеру, одним из наиболее часто упоминаемых элементов общей доктрины АФ считается её антиметафизический характер. Неудивительно, что именно он становится объектом для атак критиков доктринального подхода. В частности, Ричардсон справедливо отмечал: «В начале двадцатого века философы, которых впоследствии стали считать основателями континентальной философии, столь же громогласно отрицали старомодную систематическую метафизику, как и сами основатели аналитической философии» (Richardson, 1997, 423). Глок (ссылаясь на сборник Недо и Ранчетти), в свою очередь, также указывал, что «Витгенштейн не одобрял войны с метафизикой... Он критиковал логических позитивистов на том (оправданном) основании, что "нет ничего нового в разрушении метафизики"» (Glock, 2008, 199; рус. пер.: Глок, 2022, 173; также см.: Nedo & Ranchetti, 1983, 243). Другим примером может служить

заявлял: «Я — аналитический философ... Я говорю это очень серьёзно» (Derrida, 2000, 381–382), является представителем АФ.

²⁰ Такая модель критики даже породила целый отдельный жанр в стане историков АФ, который можно обозначить с помощью следующего вида простой формулы, обычно выставляемой в качестве титула исследования: «Был ли *X* (Витгенштейн, Рассел, Мур, Фрэг и т. д.) представителем АФ?» (Resnik, 1981; Monk, 1996a; Biletzki, 1998; Glock, 2004; Candlish, 2016; также см.: Родин, 2021).

антиисторизм, который, как считается, принимают и активно практикуют представители АФ. Иными словами, их часто обвиняют в том, что они интересуются Аристотелем, Декартом, Локком, Юмом, Кантом или даже Гегелем только в той мере, в которой из их трудов можно извлечь концепции или аргументы, имеющие отношение к *современным* философским дискуссиям; но её абсолютно не волнуют *сами* их философии (в смысле некоего аутентичного прочтения). Тем не менее, как верно замечает Инваген, данного рода антиисторизм не может быть отличительной чертой АФ, ведь так действуют *все* без исключения философы:

«Аналитические философы... ответят, что они знают, что значит интересоваться философскими проблемами пространства и времени, а также знанием *a priori* и каузальностью, и добавят, что они могут понять, почему тот, кто интересуется этими вещами, мог бы заинтересоваться и тем, что обо всём этом говорил Кант, — но подчеркнут, что им неясно, что значит интересоваться чем-то таким, что называется "самой философией Канта". ... Аналитические философы (в этом отношении) похожи на Канта, на Юма и на большинство других догегелевских философов. Когда они читают Платона, Оккама или Декарта, их в первую очередь (во всяком случае, обычно) интересуют не сами философии Платона, Оккама или Декарта. Скорее их интересует то, *в чём* заключались философии Платона, Оккама и Декарта» (Inwagen, 2006, 87—88; ср. с этим также: May, 2002, 417; Crane, 2012, 33—34).

В итоге выясняется, что *никакой* образец общей доктрины АФ не выдерживает подобного рода критики, и делается вывод о несостоительности доктринального подхода в целом²¹. Именно под давлением такой критики постепенно складывалось и укреплялось мнение о том, что термин «АФ» может иметь только *дизъюнктивное* определение. Это

²¹ К примеру, всё тот же Инваген прямо говорит о неприменимости для характеристики АФ любых «измов»: «... быть аналитическим философом не подразумевает приверженности какой-либо философской доктрине» (Inwagen, 2006, 88; ср. с этим также: Conant, 2016, 19). Со сказанным можно лишь согласиться, поскольку АФ, как ни одна другая философская традиция, проявляет поистине уникальную интеллектуальную всеядность, демонстрируя свою совместимость с любыми доктринальными элементами, о чём свидетельствует появление в её лоне различных отдельных исследовательских фракций, вроде «аналитического pragmatизма», «аналитического кантианства», «аналитического марксизма» или «аналитического гегельянства».

позволило на основе доктринального подхода предложить очень любопытную стратегию ответа на вопрос «Что такое АФ?», известную как тезис о «семейном сходстве»²². В соответствии с ним считается, что термин «АФ» обозначает понятие, для которого просто нельзя дать определения, — оно образовано сложным хитросплетением целого множества доктринальных элементов, в *разное* время и в *разной* степени поддерживаемых *разными* представителями АФ. Несмотря на свою правдоподобность, у данной стратегии есть одна существенная проблема: в чисто доктринальном отношении она, по всей видимости, полностью бесполезна. Чтобы проиллюстрировать это наглядно, можно предложить следующее упражнение: вообразите философскую традицию \wedge , которая появляется в момент времени t_1 и является в доктринальном смысле набором элементов *ABCD*. Допустим теперь, что \wedge в t_2 претерпела небольшое доктринальное изменение и характеризуется набором элементов *ACDE*, после чего в t_3 , претерпев очередные доктринальные изменения, — *DEFG*, а в t_4 — уже *EFGH*. И вот нас спрашивают о доктринальном содержании \wedge . Что мы должны ответить? Определённо, здесь есть связанная *диахронической* сетью перекрывающихся сходств «семьи» доктрин: *ABCD, ACDE, DEFG, EFGH*. Но можем ли мы в ней выделить некое *синхроническое «ядро»*? Очевидно — нет²³. И если кто-то по своей неопытности или неосторожности объявит, что таким «ядром» могла бы служить комбинация элементов *ABCDEFGH*, он будет ошибаться. Всё было бы легко и просто, если бы в нашем воображаемом примере с философской традицией \wedge её доктринальным содержанием были бы одни только *разные «буковки»*. Однако представьте, что на самом деле за ними скрываются конкретные

²² Верным его амбассадором можно считать Глока (Glock, 2008; рус. пер.: Глок, 2022) с той лишь оговоркой, что он развивает *гибридный подход*, поскольку в списке его элементов, образующих «семью» доктрин АФ, помимо собственно доктринальных (отказ от метафизики, лингвистический поворот и др.), есть *методологические* (редуктивный анализ) и *нормативно-стилистические* (аргументированность и ясность) (Glock, 2008, 218; рус. пер.: Глок, 2022, 315). Более того, он настаивает на том, что образованная на их основе «семья» доктрин АФ должна быть скомбинирована также и с *генеалогическим подходом*, выявляющим сети влияния различных представителей АФ друг на друга (Glock, 2008, 223; рус. пер.: Глок, 2022, 322–323). Сторонниками тезиса о доктринальном «семейном сходстве» можно также считать Мунитца (Munitz, 1981, 3), Слугу (Sluga, 1998, 107), Стролла (Stroll, 2000, 7; рус. пер.: Стролл, 2020, 15), Пейненбург (Peijnenburg, 2000, 373), Воленского (Воленский, 2004, 31–32, 95); из российских исследователей его до определённой степени готов поддержать Суровцев (Суровцев, 2010).

²³ Любопытно отметить, что Глок так не думает, напротив, он пишет: «Такая перспектива [семейного сходства. — А. Н.] плодотворна не только в отношении диахронических преемственостей и разрывов внутри аналитической традиции, но также и в том, что касается определения её *синхронической идентичности*» (Glock, 2008, 223; рус. пер.: Глок, 2022, 322).

содержательные элементы: допустим, за *A* — *отказ от метафизики*, а за *F* — *интерес к метафизике*. Тогда, я думаю, станет очевидным, что никакая комбинация из представляющих «семейные» черты «буковок» — *A, B, C, D, E, F, G* и *H* — в принципе не может образовывать искомого нами синхронического доктринального «ядра». Более того, следуя механике воображаемого примера, нетрудно себе представить момент времени t_{4+x} , в котором философская традиция \wedge будет характеризоваться каким-то совершенно *новым* набором доктринальных элементов *WXYZ*. Казалось бы, а что в этом страшного? Наверное — ничего. Хотя честнее было бы просто открыто признаться, что, принимая тезис о «семейном сходстве», мы фактически готовы признать, что с течением времени философская традиция \wedge может получить абсолютно *любое* доктринальное наполнение²⁴. И такое признание ставит доктринальный подход в невыгодное положение относительно его конкурентов. Ведь кажется интуитивно правдоподобным то, что представитель АФ независимо от момента времени, в котором мы его застаем, будет готов принять отнюдь *не всякую* комбинацию доктринальных элементов²⁵.

Методологический подход. Его сторонники определяют АФ как доктринально и тематически широкую, но тем не менее *единую* традицию, представители которой в том или ином виде практикуют так называемый «философский анализ». Такой подход популярен²⁶ и имеет

²⁴ Неслучайно, что Пейненбург, пользуясь такой невероятной доктринальной «гибкостью» (или, если угодно, «бесхребетностью»), вшитой в сами основания концепции «семейного сходства», пытается показать, как современная АФ фактически стала полной своей противоположностью: «... подобно старой аналитической философии, новая лучше всего описывается по линии семейного сходства. Разница лишь в том, что сама эта семья изменилась. В причудливом процессе эволюции смесь сходств и различий, посредством которых члены одной семьи были связаны друг с другом, претерпела полное изменение. В результате чего самые молодые отпрыски данной линии, похоже, произошли от континентального, а не аналитического ствола» (Peijnenburg, 2000, 373).

²⁵ На основе знакомства с исследованиями сторонников и критиков доктринального подхода у меня в целом сложилось довольно стойкое впечатление, что какое бы доктринальное определение АФ мы ни приняли, оно неизбежно приведёт нас к «большому террору» и «чисткам» рядов её представителей. В этом отношении показательна реакция Раатикайнена: «Нужно просто быть готовым признать, что ни Фреге, ни Рассел, ни Мур ещё не были настоящими аналитическими философами... Это просто цена, которую нужно платить, если мы хотим использовать термин "аналитическая философия" как ясное и отчётливое, полезное, содержательно классифицирующее историко-философское выражение, — цена, которую, по крайней мере, я сам готов платить» (Raatikainen, 2013, 21).

²⁶ К сторонникам данного подхода можно отнести Нагеля (Nagel, 1936a; Nagel, 1936b), Папа (Pap, 1949), Даммита (Dummett, 1978), Хилтона (Hylton, 1998), Сёрла (Searle, 2002), Сомса (Soames, 2003a; Soames, 2003b), Решера (Rescher, 2005), Бини (Beaney, 2007; Beaney, 2013b), Шрамко (Шрамко, 2007), Суровцева (Суровцев, 2010), Борисова (Борисов, 2021). Интересным тропизмом методологического подхода можно считать взгляды

внушительные текстологические подтверждения, датируемые самыми разными временными периодами. К примеру, в программной статье «Старая и новая логика» Карнап открыто декларирует (1930 г.): «... цель ... содействовать разработке *нового научного метода философствования*. Отличительная особенность нового метода заключается ... в том, что он направлен на логический анализ предложений и понятий эмпирической науки»²⁷ (Carnap, 1930, 12; Карнап, 2006, 105; курсив мой. — A. H.). В отчёте Нагеля о его трансатлантической командировке мы читаем (1936 г.): «Их [представителей АФ. — A. H.] заботит философия как *анализ* ... во всех этих местах [Европы. — A. H.] доминирует озабоченность формулировкой *метода философского анализа*» (Nagel, 1936a, 6). Чуть позднее у Папа мы находим схожие свидетельства единства представителей АФ в понимании анализа как правильного метода философского исследования (1949 г.): «... единодушная практика аналитического метода как мощного инструмента критики имеет тенденцию стирать эти [доктринальные. — A. H.] различия» (Pap, 1949, ix). Аналогичная формулировка встречается в предисловии учебника Фейгла и Селларса (1949 г.): «... они всё больше объединялись, чтобы создать подход к философским проблемам, который мы откровенно считаем решающим поворотом в истории философии» (Feigl & Sellars, 1949, vi). Полстолетия спустя в предисловии к другому учебнику Сёрл указывает (1995 г.): «Самый простой способ описать её [аналитическую философию. — прим. A. H.] — сказать, что она в первую очередь занимается анализом значения» (Searle, 2002, 2). Ряд таких примеров можно (при желании) продолжать множить и дальше, но для целей моего исследования достаточно уже представленных.

Проблема, однако, в том, что среди самих сторонников данного подхода мы не наблюдаем единства в понимании *формы* философского анализа, которая могла бы стать надёжной отличительной характеристикой АФ. Возможные её трактовки образуют широкий диапазон — от буквального понимания философского анализа как метода деления чего-либо сложного на составные простые части (то есть как обычного декомпозиционного анализа) до различных тонких и нагруженных

Болдуина, указывавшего на существенное изменение, которое произошло при «переходе от "философского анализа", задуманного как важный метод философского исследования, включавшего в себя в том числе и логический анализ, к "аналитической философии", которая ограничивает подлинную философию логическим анализом» (Baldwin, 2001, 6; курсив мой. — A. H.). Проще говоря, отличие АФ от других философских традиций заключается не в какой-то *особой технике* используемого метода (логического анализа), а в требовании использовать исключительно *только его, только так* и никак иначе.

²⁷ Ср. с этим взгляды раннего Рассела о том, каким образом следует организовать исследовательскую практику так называемого *аналитического реализма* (Russell, 1911, 61).

деталями интерпретаций, когда за термином «философский анализ» скрывается целое «семейство» исследовательских инструментов (трансформационный анализ, редуктивный анализ, коннективный анализ, концептуальный анализ и т. д.)²⁸. В целом затруднения методологического подхода во многом напоминают трудности, с которыми сталкиваются сторонники доктринального подхода. Слишком широкие декомпозиционные трактовки метода философского анализа будут вынуждать нас мириться с присутствием в рядах представителей АФ почти всех без исключения выдающихся классиков философии, вроде Платона, Аристотеля, Декарта, Локка, Лейбница, Юма и Канта. При слишком узких трактовках, напротив, мы обнаружим, что различия в методе философского анализа ранних Кембриджских аналитиков и ключевых представителей Венского кружка столь *существенны и значительны*, что они явно *не образуют единой традиции*. Такие трактовки также имеют соответствующие текстологические подтверждения. К примеру, 22 марта 1933 года Стеббинг в стенах Британской академии читает лекцию «Логический позитивизм и анализ»²⁹, где проводит чёткую границу между кембриджскими представителями ранней АФ (прежде всего в лице Мура) и логическими позитивистами (Витгенштейном, Карнапом, Шликом и др.). В лекции она неоднократно недвусмысленно подчёркивает, что практикуемый в Кембридже метод философского анализа *не является* методом логического анализа представителей Венского кружка, то есть фактически это два *разных* метода (подробнее см.: Milkov, 2020, 181–192). Любопытно, но даже тридцать лет спустя диагностированный Стеббинг методологический разрыв между представителями АФ, как кажется, по-прежнему сохраняется. Так, в частности, уже Урмсон в 1960-е годы подтверждает наличие чёткой границы между английскими представителями АФ и логическими позитивистами: «... любой, кто ... назовёт современную английскую философию "позитивизмом", серьёзно ошибётся, поскольку она различным образом отличается от Венского кружка как по типу анализа, который она практикует, так и по своим философским целям» (Urmson, 1967, 296; также см.: Urmson, 1956, 115–129, 163–187). Период между диагнозами Стеббинг и Урмсона симптоматично характеризует Даммит. По его словам, в 1940-е годы оксфордские представители АФ считали своим злейшим врагом вовсе даже не Хайдеггера (как можно было бы подумать), а именно Карнапа (Dummett, 1978, 437).

²⁸ Из соображений экономии я не буду подробно расписывать, в чём конкретно заключается отличие каждой из упомянутых здесь форм философского анализа. Для самостоятельного знакомства с ними рекомендую см. (Hylton, 1998; Beaney, 2007; Beaney, 2016; Milkov, 2020; Beaney & Raysmith, 2024).

²⁹ Опубликованной позднее в виде одноимённой статьи (Stebbing, 1933).

Помимо этого, любая принятая нами узкая трактовка философского метода при всей детальности и строгости нет-нет да и пропустит сквозь «фильтр» отбора тех или иных «*persona non grata*»³⁰. Приведу один, на мой взгляд, показательный пример (взят из: Hacker, 1996, 281; см. также: Hacker, 1998, 11; Glock, 2008, 124; рус. пер.: Глок, 2022, 180; Raatikainen, 2013, 14). Считается, что важный (если не важнейший) вклад в практикуемый представителями АФ метод философского анализа внес Фреге, предложивший в §62 «Основоположений арифметики» (1884 г.) использовать при решении философских проблем принцип контекста (Frege, 1884, 73; рус. пер.: Фреге, 2000, 87). Этот принцип позволял вместо традиционного метафизического вопроса «Что есть такое число?» обратиться к новому, прежде не обсуждавшемуся семантическому вопросу о том, как следует интерпретировать утверждения о числовом тождестве. На уровне метода изучения природы чисел это налагало требование анализа предложений, в которых встречаются числительные. Тем не менее, несмотря на его революционность, принцип контекста, утверждавший, что *правильный метод анализа* природы любого произвольного объекта X заключается в анализе предложений, в которых встречается обозначающий его термин « X », в явном виде можно обнаружить уже в «*Chrestomathia*» Бентама (1816 г.)³¹ (Bentham, 1843, 188). Учитывая эти затруднения и проблемы, методологический подход вряд ли способен предложить нам надёжный критерий демаркации границ АФ и КФ.

Генеалогический подход. Сторонники данного подхода обычно не склонны проводить различие между следующими двумя типами вопросов: «*Как* (в смысле, *когда*, *где* и *у кого*) возникла АФ?» и «*Что* такое АФ?». Ключевая идея заключается в том, что АФ следует рассматривать как разветвлённую во времени и обширную по географии сеть философов, объединённых не какими-то общими доктринаами либо методом, а отношениями интеллектуального влияния и научной коммуникации³². Под интеллектуальным влиянием здесь прежде всего понимается

³⁰ Подчеркну, «нежелательных» в кавычках не из-за их философских взглядов, а просто по причине календарных дат своего существования.

³¹ К этому можно также добавить, что, по мнению Уиздома (Wisdom, 1931, 92), разработанный всё тем же Бентамом метод парадигмы фактически предвосхитил теорию дескрипций Рассела (взят из: Beaney, 2013a, 42). Впрочем, Бентам не единственная «*persona non grata*» для методологического подхода к истории АФ. Другой столь же яркий пример позволяет нам идентифицировать «Принципы науки» Джевонса (1874 г.) (Jevons, 1874; рус. пер.: Джевонс, 2011) в качестве раннего аналога метода логического анализа Рассела (подробнее см.: Patton, 2017).

³² Генеалогический подход (по крайней мере, отдельные его элементы) активно практикуют в своих работах такие историки философии, как Глок (Glock, 2008; рус. пер.: Глок, 2022), Хакер (Hacker, 1998), Циммерман (Zimmerman, 2004), Милков (Milkov, 2020).

некоторая форма профессиональных отношений философов. Считается, что условный философ *A* оказал интересующий нас тип влияния на условного философа *B*, если мы находим свидетельства явного сходства между идеями *B* и идеями *A* и при этом знаем, что *B* был знаком с *A* лично (то есть между ними были взаимодействия по модели учитель–ученик или же коллега–коллега) либо имел представление о его идеях через чтение текстов последнего (подробнее см.: Glock, 2008, 222; рус. пер.: Глок, 2022, 321). По словам Циммермана:

Единственные определения «аналитической философии», которые близки к отслеживанию фактического применения термина (в его самом широком применении), — это такие, которые апеллируют к *историческим связям и самоидентификации*. … отличительной чертой аналитических философов является то, что они либо считают себя законными наследниками Рассела и Мура, либо наследниками тех философов, которые считали себя законными наследниками Рассела и Мура … Быть аналитическим философом — значит принять такую версию истории философии, согласно которой героями начала прошлого века были Фрэг, Рассел и Мур, а не Брэдли, Бозанкет и Бергсон (Zimmerman, 2004, xiv–xv).

Аналогичным образом фон Вригт заявляет: «На вопрос, что же сегодня считать аналитической философией, ответить непросто. Во многих случаях *генетическая связь* с Кембриджем или Веной является единственным критерием» (Wright, 1993, 47; рус. пер. цит. по: Вригт, 2013b, 77). В отличие от большинства своих конкурентов, генеалогический подход может получить интересные, а главное — независимые подкрепления со стороны исследований институциональных источников влияния и той доли внимания, которые со временем приобрела АФ³³. Не секрет, что мировые интеллектуальные центры АФ, вроде Оксфорда и Кембриджа, выпустили из своих стен больше академических философов, чем любые другие университеты (Dainton & Robinson, 2015, 572). Хорошо известен и многократно описан институциональный феномен так называемых «лейтенантов Райла»³⁴. Эти дополнительные

³³ Образцы таких исследований см. (Katzav & Vaesen, 2017; Katzlav, 2018; Strassfeld, 2020; Verhaegh, 2020; Katzav & Vaesen, 2022; Katzlav, 2023; Verhaegh, 2025a; Verhaegh, 2025b).

³⁴ Речь идёт о забавном феномене из истории АФ периода конца 1940-х – начала 1970-х годов, когда Райл, пользуясь своим институциональным и неформальным влиянием, продвигал на кафедры других университетов (иногда далеко за пределами

подкрепления вкупе с кажущейся правдоподобной конструкцией общего «генеалогического дерева» АФ³⁵ могут создавать впечатление, что это и есть правильное решение вопроса «Что такое АФ?»

Но у генеалогического подхода много проблем. Я не буду их все перечислять, а отмечу только наиболее характерные. Во-первых, как справедливо указывает Пинкок, существует очевидная проблема с самим отношением интеллектуального влияния в случаях, когда мы берём разные периоды академической карьеры того или иного конкретного философа. Бывает так, что тексты, написанные им в один из таких периодов, полностью соответствуют парадигматическим образцам АФ, тогда как написанные в другой период (скажем, более поздний), напротив, наглядно свидетельствуют, что рассматриваемый нами философ не может более считаться представителем АФ³⁶. В каждом подобном случае перед нами встаёт резонный вопрос: должны ли мы включать этого философа в общее «генеалогическое дерево» АФ?

Вторая, по-видимому, более фундаментальная проблема касается очевидной *произвольности* выбора тех конкретных философов, которых мы назначим на роль *отцов-основателей* и которые фактически станут своего рода «корнями» общего «генеалогического дерева» АФ. Трудно не заметить, что в ключевом для данного подхода вопросе определения «канонического» списка отцов-основателей АФ царит неразбериха. С одной стороны, кто-то предлагает включить в него

Оксбриджа) своих «протеже» — молодых и талантливых представителей АФ (подробнее см.: Monk, 2019).

³⁵ Пример подобного «генеалогического дерева» для ранней АФ см. (Glock, 2008, 227; рус. пер.: Глок, 2022, 328). Другими примерами могут служить проект Девера «The Philosophy Family Tree» (<https://academictree.org/philosophy/>) и схема, размещенная на личном сайте Чалмерса, на которой отображена австралийская «ветвь» АФ (<https://consc.net/tree/>).

³⁶ В качестве наглядной иллюстрации своего замечания Пинкок приводит пример Рорти, отмечая, что условный «Рорти_{после-1998}» обычно не считается представителем АФ, хотя, казалось бы, он находился под прямым интеллектуальным влиянием *более раннего себя* — условного «Рорти_{до-1998}», который был вполне типичным представителем АФ (Pincock, 2013, 8). Ещё один хрестоматийный пример — многочисленные «Витгенштейны» раннего, среднего и позднего периодов.

Больцано³⁷, кто-то — Брентано³⁸, кто-то — Майнонга³⁹, кто-то — Гуссерля⁴⁰, кто-то — Пирса⁴¹. С другой стороны, кто-то исключает из него

³⁷ Как, в частности, пишет Фоллесдал: «С моей точки зрения, Больцано, родившийся в 1781 году, был выдающимся аналитическим философом» (Føllesdal, 1997, 6; рус. пер.: Фоллесдал, 2002, 230). Таких же взглядов придерживается Робинсон: «"Учение о науке" (1837 г.) Больцано имеет все основания претендовать на звание первой работы в аналитической традиции» (Robinson, 2015, 570; также см.: Dummett, 1991, vii; Sundholm, 1999; Inwagen, 2006, 85; Textor, 2006, 10–11; Künne, 2006).

³⁸ Известно, например, что Брентано оказал определённое влияние на Кембриджских аналитиков в лице Мура и Рассела через фигуру их учителя Стагута, который в своей «Аналитической психологи» (1896 г.) довольно успешно популяризовал идеи Брентано в интересах их рецепции последующими поколениями британских философов (Bell, 1999, 200–201; также см.: Schaar, 2013; хотя ср. с этим: Glock, 2008, 74; рус. пер.: Глок, 2022, 111–112). Включить Брентано в состав отцов-основателей АФ имеет определённый смысл хотя бы на тех основаниях, что его ученик Твардовский создал Львовско-Варшавскую школу с такими важными для развития логики и мереологии фигурами, как Котарбинский, Лесньевский, Лукасевич, Айдукевич и Тарский (например, ср. с этим: Raatikainen, 2013, 16).

³⁹ К примеру, Шуберт Калси в первом же предложении своего исследования по теории объектов признаётся: «Майнонг был одним из великих философов, стоявших у истоков аналитической философии и феноменологии» (Schubert Kalsi, 1978, 4; также см.: Monk, 1996b, 13; Raatikainen, 2013, 15).

⁴⁰ Отрицать влияние Гуссерля на парадигматических представителей АФ очень непросто, поскольку оно подтверждается фактологически. Такого рода влияние отмечают многие историки философии. К примеру, Раатикайнен подчёркивает особое значение «Логических исследований» Гуссерля (1901 г.) для истории становления и развития ранней АФ: «"Aufbau" Карнапа также содержит много ссылок на неё; и Карнап посещал семинар Гуссерля во Фрайбурге в 1924–25 годах» (Raatikainen, 2013, 15; также см.: Künne, 1990; Monk, 1996b, 13; Dummett, 2014, 41–53, 73–79, 105–114; Milkov, 2020, 111–124).

⁴¹ В уже упоминавшемся выше учебнике, перечисляя фигуры тех, кого можно было бы назвать представителями АФ (Кембриджских аналитиков, членов Венского и Берлинского кружков и др.), Фейгл и Селларс включают туда в том числе Фреге и Пирса. Объяснения критерий выбора конкретных работ, опубликованных в их учебнике, в частности, они пишут: «Фреге, один из трудов которого мы включили, и Пирс, работы которого не были представлены, поскольку они и так широко доступны...» (Feigl & Sellars, 1949, vi; также см.: Nagel, 1936a, 18; Nagel, 1936b, 30, 37; Wilson, 1995, 124; Atkin, 2008, 63; Soames, 2008, 449–450).

Фреге⁴², кто-то — Витгенштейна⁴³, кто-то — Мура и Рассела⁴⁴, а кто-то — их всех вместе взятых⁴⁵. При этом каждое из таких предложений имеет своих сторонников и противников, причины и объяснения, что только усиливает общее впечатление о произвольном характере любого из списков предполагаемых отцов-основателей АФ. Здесь я не буду оспаривать или обсуждать ничего из сказанного выше. Моя личная точка зрения состоит в том, что, принимая генеалогический подход, мы неизбежно ввязываемся в бесконечные бессмысленные «местнические войны», когда вместо изучения истории АФ начинаем заниматься выяснением того, чьи претенденты на роль её отцов-основателей «родовитее». От себя сделаю только одно замечание. Проблема

⁴² В частности, Хакер отказывает Фреге в праве быть отцом-основателем АФ из-за того, что он и его труды в целом не играли серьёзной роли в период становления и зарождения АФ, в отличие, например, от исследований Мура и Рассела. В лучшем случае ему может быть отведена роль *деда-предвестника* и то лишь одного из многих: «Бентам, как и Фреге, был одним из многочисленных предшественников аналитической философии двадцатого века» (Hacker, 1996, 281; также см.: Frost-Arnold, 2017, 53–54; ср. с этим реплику Антона Кузнецова: Научный семинар МЦИС, 2018).

⁴³ Монк, по-видимому, не считает Витгенштейна отцом-основателем АФ, когда заявляет: «На моей карте Фреге, Рассел, Гуссерль и Майнонг находятся по одну сторону границы, в то время как Витгенштейн — по другую. И, таким образом, противоположностью "аналитическому" является не "континентальный", не "феноменологический", а скорее "витгенштейновский» (Monk, 1996b, 13; ср. с этим реплику Юнусова и последующие на неё реакции в рамках недавней дискуссии: Круглый стол ИФ РАН, 2025). Сомнений нет в том, что Витгенштейн, пожалуй, самая неудобная (по разным причинам) и оспариваемая фигура во всём списке потенциальных отцов-основателей АФ, поэтому настойчивое желание многих исследователей избавиться от неё вполне объяснимо. Однако не следует забывать, что, «вырывая Витгенштейна с корнем», мы попутно также «обрываем» с общего «генеалогического дерева» АФ и все «ветви», которые из него «произрастали», вроде его выдающихся учеников: Малкольма, фон Бирнта или Блэка. И если бы я был сторонником генеалогического подхода, то я бы трижды подумал, стоит ли так делать.

⁴⁴ Даммит, известный своими симпатиями к Фреге, рассуждая об истории раннего периода АФ, пишет: «Термин "англо-американская" — это ошибочное обозначение, которое приносит много вреда. ... создаёт абсолютно ложное впечатление о том, как возникла аналитическая философия. Как бы ни были важны Рассел и Мур, никто из них не был источником (или даже *одним из* источников) аналитической философии; а pragmatism был просто интересным притоком, который влился в основное русло аналитической традиции. Источниками аналитической философии были труды философов, которые писали в основном или только на немецком языке; и это оставалось бы очевидным для всех, если бы не чума нацизма, изгнавшая так много немецкоязычных философов за Атлантику» (Dummett, 2014, xiii). Буквально парой страниц ниже он также добавляет: «... эта терминология полностью искажает исторический контекст, в котором аналитическая философия родилась ... её лучше было бы назвать "англо-австрийской", а не "англо-американской"» (Dummett, 2014, 1; ср. с этим «тезис Нейрата-Галлера» об интеллектуальной независимости и своеобычности австрийской философии: Simons, 2000, 69–70).

⁴⁵ Именно так нам предлагает поступить Раатикайнен (Raatikainen, 2013, 21).

большей части подобного рода «местнических войн» в том, что они чаще всего просто нерелевантны заявленному в генеалогическом подходе критерию отбора конкретных философов на право называться представителями АФ, поскольку обычно «битвы» в них ведутся не путём ссылок на факты интеллектуального влияния и/или научной коммуникации (описываемые в терминах «учил», «учился», «встречался», «беседовал», «переписывался», «был коллегой по кафедре» и т. д.), а указанием на факты доктринального сходства/различия, tatsächlich наблюдаемые в трудах условных философов *A* и *B*. Как по мне, так это очень странная форма критики генеалогического подхода. Предположим, что некий условный историк философии *S* показал и самым убедительным образом обосновал наличие огромного числа удивительных доктринальных параллелей в трудах Ницше и Карнапа (Sachs, 2011). Достаточно ли нам этого, чтобы мы могли считать Ницше хотя бы дедом-предвестником АФ? Я думаю, нет. Неудивительно, что обычно любая критика такого рода либо остаётся без внимания, либо получает «дежурные» ответы, вроде комментария Глока о том, что Больцано, в отличие от Фреге, не может быть отцом-основателем АФ по той простой причине, что его влияние на её представителей регистрируется более поздним периодом, чем факт её появления на свет в виде оформленвшейся самостоятельной философской традиции (Glock, 2008, 224–226; рус. пер.: Глок, 2022, 324–326).

Третья проблема заключается в том, что *интеллектуальное влияние* — это *отношение степени*, а не абсолютное состояние (если угодно, не дихотомическое отношение по принципу было/не было). И как к любому отношению степени к нему применим вопрос: сколько в точности нужно испытать условных «порций» интеллектуального влияния условному философу *B* со стороны условного философа *A*, чтобы первый мог считаться представителем АФ? Ряд примеров с условными «порциями» интеллектуального влияния одного философа на другого можно множить до бесконечности. Поэтому я ограничусь только парой случаев. Известно, к примеру, что Деррида открыто говорил о себе как о философе, испытавшем сильное влияние Остина:

Среди множества причин, которые лишают меня права представлять «выдающуюся философскую традицию» [т. е. континентальную философию — *A. H.*], есть и такая: я считаю себя во многих отношениях довольно близким к Остину, очень заинтересованным в его проблематике и многим ему обязанным. … когда я задаю вопросы или возражаю, это всегда происходит в тех местах, где я

распознаю в теории Остина предпосылки, которые являются наиболее устойчивыми и центральными предпосылками *континентальной* метафизической традиции (Derrida, 1988, 38).

Допустим, его заявления верны, и он действительно испытал сильное интеллектуальное влияние со стороны Остина. Значит ли это, что мы должны считать Деррида представителем АФ? Мюррей находил и убедительно описывал следы интеллектуального влияния «Бытия и времени» Хайдеггера на «Понятие сознания» Райла (Murrey, 1978). Более того, именно Райл опубликовал в своё время вполне комплиментарную рецензию на «Бытие и время» Хайдеггера (Ryle, 1929; рус. пер.: Райл, 2007). Так что не стоит удивляться заявлению историка Ренча: «Работа Райла в течение всей его жизни протекала под знаком аналитической рецепции феноменологии, и с самого начала его занимала дискуссия (Auseinandersetzung) с Хайдеггером» (Rentsch, 2003, 104; рус. пер. цит. по: Борисов, 2007, 94). Если оценки Мюррея и Ренча корректны, очевидно, что Хайдеггер *оказал некоторое (значительное, важное, решающее — нужное подчеркнуть) интеллектуальное влияние на Райла*. Достаточно ли этого, чтобы мы назвали Райла представителем КФ? Для меня это вопросы риторические, не требующие ответа. Тем не менее историки философии из случая Райла и Хайдеггера или любого другого похожего случая (Дильтея и Карнапа (Damböck, 2012), Гуссерля и Деннета (Carr, 1998)) часто делают поспешные выводы о включении/исключении условного философа *B*, испытавшего влияние условного философа *A*, в условную философскую традицию *X*, к которой последний принадлежал. Такого рода выводы напоминают мне следующую ситуацию. Представьте, что я пишу письмо своим родителям, и в соседнем доме вы делаете то же самое. Допустим, кто-то, прочитав моё и ваше письмо, обнаружит в них массу содержательных параллелей. Должен ли этот кто-то сделать на данном основании вывод о том, что я и вы — братья? Мне кажется, это был бы очень странный вывод. Если ваше письмо родителям по *содержанию* очень похоже (до неразличимости) на моё письмо родителям, это *не делает* нас с *необходимостью* родственниками. Единственный вывод, который можно сделать на основе наших писем, — это то, что у нас одинаковые жизненные обстоятельства и мы любим своих *разных* родителей в одинаковой степени. Так что в работах условных философов *A* и *B* может быть сколь угодно много доктринальных параллелей, на основании которых можно сделать вывод только о том, что эти параллели там есть,

но из этого никак не следует, что *A* и *B* с необходимостью являются представителями одной и той же философской традиции.

Нормативно-стилистический подход. Согласно взглядам его сторонников, АФ характеризует не какой-то конкретный метод или набор исследовательских техник, а скорее *стиль мышления и письма*. Он включает в себя такие интеллектуальные добродетели, как ясность и аргументированность⁴⁶. Общий пафос нормативно-стилистического подхода очень удачно и в то же время лаконично можно выразить фразой Конанта⁴⁷:

... быть аналитическим философом означает быть больше связанным с определённым представлением о том, как нужно заниматься философией, чем с тем, к какому выводу следует прийти на основе такого занятия, — с характером деятельности в момент философствования, а не с корпусом доктрины, в котором она воплощается» (Conant, 2016, 19–20).

Существует (как минимум) две стратегии, в рамках которых обычно реализуется данный подход. Наиболее простая, хотя и наименее распространённая, определяет понятие стиля буквально — как *манеру*, в которой что-то пишется либо говорится⁴⁸. Фактически она выстраивается на известном из сравнительного литературоведения определении. Здесь ключевую роль при оценке стиля будут играть выбор условным философом *A* тех или иных слов (словарей) в некотором тексте *T*,

⁴⁶ Робинсон очень едко и метко формулирует солидарное мнение представителей АФ, когда пишет: «... с появлением и под влиянием работ Гегеля в практике философствования что-то серьёзным образом пошло не так. Дело не в доктрине как таковой, — по крайней мере, это никак не связано с её идеализмом или приоритетом "целого", — а в самом стиле философского дискурса» (Robinson, 2015, 575).

⁴⁷ Если Конант не ошибается в оценке, велика вероятность, что на самом деле за термином «АФ» скрывается очередное *полиморфное понятие*. Данный специфический класс понятий был впервые введён и изучен Райлом (Ryle, 1951). Его парадигмальными примерами служат понятия *работать* и *мыслить*. Ключевой особенностью полиморфных понятий принято считать то, что в пропозициях вида «*l* выполняет/занимается/делает *X*» вместо *X* всегда можно подставить какие-то конкретные виды деятельности, но ни один из них не будет тем видом деятельности, каждый случай которого обязательно является *X*-остью (подробнее см.: Urmson, 1970; рус. пер.: Урмсон, 2025).

⁴⁸ В истории философии были прецеденты анализа философских текстов в терминах литературного стиля. Баграмян, в частности, в качестве примера ссылается на работу Блэншарда «О философском стиле» (1954 г.) (Blanshard, 1954). Другими известными мне примерами являются эссе Твардовского «О ясном и неясном философском стиле» (1919 г.) (Twardowski, 1919) и исследование Ланга «Анатомия философского стиля» (1990 г.) (Lang, 1990).

использование конкретных фигур речи (гипербол, литот, инверсий, плеоназмов и т. д.), разного рода литературных приёмов (аллегорий, иронии, сарказма и т. п.), предпочитаемый формат предложений (простые/сложносочинённые, короткие/длинные и т. д.) и в целом способ построения структуры текста. Такая стратегия считается не очень продуктивной, поскольку она игнорирует эпистемическое содержание философии. Между литературой и философией как отдельными письменными жанрами есть существенное различие. Последняя, в отличие от первой, чаще всего не занимается так называемым «созданием смыслов» (точнее, не ограничивается этим). Чтение романов Золя из цикла «Ругонов-Маккароров» не то же самое, что чтение диалогов Платона. Философия стремится пополнить знания о мире (пускай даже и на очень абстрактном уровне), в отличие от литературы, которая обычно не ставит перед собой подобной задачи. По мнению Баграмян, разница в литературных стилях философов слишком поверхностна, чтобы с её помощью можно было объяснить наличие границы между АФ и КФ, а также крайне неинформативна, поскольку не позволяет однозначно классифицировать ряд знаковых для современной философии фигур⁴⁹: «Витгенштейн ... обычно считается одним из основателей аналитической философии, однако его уникальный стиль письма не похож ни на что другое в обеих традициях» (Baghramian, 2024, 22). Более популярной и общепринятой среди историков АФ является стратегия, где под стилем понимается специфический набор *когнитивных норм*, которыми руководствуется в своих исследованиях тот или иной философ⁵⁰. В ней понятие стиля, объединяющего философов разных поколений, включает в себя набор нормативных ориентиров, не придерживаясь которых (либо открыто нарушая которые), условный философ *A* не сможет стать частью единой традиции АФ. Ясность, аргументированность, открытость к критике со стороны коллег, приверженность к соблюдению

⁴⁹ Другие возражения против чисто литературного понимания философского стиля также см. (Ross, 1998, 67–68).

⁵⁰ Примеры реализации данной стратегии см. (Williams & Montefiore, 1966; Engel, 1999; Humphries, 1999; Levy, 2003; Trakakis, 2012; Baghramian, 2014; Robinson, 2015; Donahue & Ochoa, 2016; Conant, 2016). С некоторыми оговорками можно включить в состав её сторонников Фоллесдала (Føllesdal, 1997, 10–12, 14–15; рус. пер.: Фоллесдал, 2002, 234–236; 238–239), Маллигана (Mulligan, 1991, 115–116) и даже Даммита, который в своём желании записать Эванса в ряды представителей АФ готов был сделать исключение из собственного же *доктринально-методологического* подхода, оправдывая это ссылками на философский стиль его работ (Dummett, 2014, 5). Из российских исследователей позиции нормативно-стилистического подхода в том или ином виде разделяют Целищев (Целищев, 2000), Грязнов (Грязнов, 2006), Лебедев (Лебедев & Петякшева, 2006), Джохадзе (Джохадзе, 2016), Макеева (Макеева, 2019), Борисов (Борисов, 2021) и Юнусов (Круглый стол ИФ РАН, 2025), из белорусских исследователей — Кардаш (Кардаш, 2021), из украинских — Шрамко (Шрамко, 2005; Шрамко, 2007).

правил рационального спора — вот далеко не полный, хотя и наиболее часто упоминаемый набор отличительных черт когнитивных норм представителей АФ⁵¹.

Так же, как и все предшествующие подходы, нормативно-стилистический имеет серьёзные проблемы, которые ставят под сомнение обоснованность и надёжность предлагаемого им критерия для разграничения АФ и КФ. Возьмём, например, такие когнитивные нормы, как ясность и аргументированность. Принято считать, что, в отличие от работ в жанре КФ, исследования представителей АФ успешно справляются с тем, что я бы не без доли иронии называл *Тестом Конта*, когда взгляды и позицию условного философа *A*, представленную им в некотором тексте *T*, можно изложить аргументировано, ясно и на понятном (технически универсальном) языке. Интересной его модификацией является *тест*, недавно предложенный Юнусовым (Юнусов, 2025). В нём оценке подлежит не конкретный текст *T* условного философа *A*, а имевшаяся в тот момент у *A* нормативная установка (в виде стремления *A* излагать свои мысли ясно и на понятном языке или, наоборот, неясно и на изобилующем авторскими неологизмами языке), которая им двигала в момент написания *T*. Проблема, однако, в том, что не существует стандарта для измерения ясности⁵², так же как и инструмента для определения стремления быть ясным⁵³. Из-за отсутствия такого

⁵¹ Если внимательно присмотреться, сложно не заметить их совпадение с набором стереотипных когнитивных норм любой научной деятельности. Многие историки АФ обращали на это внимание и даже считали поводом для гордости (Wright, 1993, 25; рус. пер.: Вригт, 2013а, 78; Hacker, 1998, 3; Engel, 1999, 222). В этом отношении вполне предсказуемо, что именно представители АФ периодически демонстрируют образцы оптимизма относительно наличия прогресса в философском знании. Ближайший пример — широко растиражированная реляция Уильямсона: «Во многих областях философии в 2007 нам известно гораздо больше, чем в 1957; как и в 1957 нам было известно гораздо больше, чем в 1907; а в 1907 — чем в 1857» (Williamson, 2007, 279–280).

⁵² Как справедливо указывает Харт: «Поразительно, что во всём корпусе аналитической философии нет отчётиливо артикулированного анализа ясности» (Hart, 1990, 197). В итоге кто-то жалуется на «трудный для понимания» стиль работ Дэвидсона (Passmore, 1985, 63; рус. пер.: Пассмор, 2002, 71), кто-то в качестве примера «неясного философа» приводит Селларса (Inwagen, 2006, 86), и почти все без исключения — Витгенштейна (Ross, 1998, 67; Stevens, 2013, 31; Dainton & Robinson, 2015, 569; но ср. с этим: Candlish, 2016, 37–41).

⁵³ Если только мы не готовы принимать «за чистую монету» ангажированные саморазоблачения или косвенные свидетельства третьих лиц, наподобие слов из интервью Сёрла для журнала «Reason» (2000 г.): «... Фуко сказал, что Деррида практиковал метод *obscurantisme terroriste* (терроризм неясности). Мы говорили по-французски. И я спросил: "Что, чёрт возьми, вы имеете в виду?". Фуко ответил: "Он пишет так неясно, что вы никогда не можете понять, что именно он утверждает, в этом заключается его неясность, а затем, когда вы критикуете его, он всегда может сказать: «Вы меня не поняли; вы — идиоты». И в этом заключается его терроризм"» (цит. по: Braune, 2024, 108).

стандарта все наши тесты на принадлежность того или иного философа к лагерю представителей АФ неизбежно будут содержать в себе *ложно-отрицательные* и *ложноположительные* результаты. Применяя нормативно-стилистический подход неизбирательно, нам придётся рано или поздно вывести за границы АФ многих *знаковых* для неё философов⁵⁴. Некоторые представители АФ в своей «борьбе за чистоту рядов» так и делают. Например, в заключении рецензии Райта на книгу Макдауэлла «Разум и мир» (1994 г.) мы читаем следующее:

Если аналитическая философия требует испытывать чувство неловкости при виде необъяснённых или только частично объяснённых технических терминов, если она требует формальности и точности в изложении аргументов, максимально ясных обозначений и формулировок предположений, целей, задач и т. д., то перед нами явно не работа по аналитической философии» (Wright, 1996, 252; данный пример взят мной из: Conant, 2016, 33–34).

Тем более что в некоторых случаях исследователи, как мне кажется, путают между собой такие характеристики философских текстов, как «ясность» и «переводимость», тогда как это совсем не одно и то же. Многим моим коллегам, представителям АФ, кажется (и часто не без оснований), что, к примеру, Гуссерль и Сартр могут быть изложены ясно и аргументировано (то есть они без проблем проходят *Тест Конта*), тогда как Витгенштейн и Хайдеггер — нет. Я думаю, что всем, кто знаком с каноническими текстами представителей АФ вроде «Основоположений арифметики» Фреге, «Principia Mathematica» Уайтхеда и Рассела, «Защиты здравого смысла» Мура или «Понятия сознания» Райла, очевидно, что они стремились к идеалу *ясности (строгости, точности — нужное подчеркнуть)*, часто прибегая для этой цели к логическим и даже математическим инструментам. Однако с теми же основаниями можно оценивать специфический словарь Хайдеггера как попытку представить *ясное и точное выражение для того, что не может быть выражено* в нашем обычном языке. Тем самым Хайдеггер проходит *Тест Юнусова*⁵⁵, но не справляется с *Тестом Конта*.

⁵⁴ Одновременно включая в число представителей АФ других философов, вроде Джеймса и Дьюи.

⁵⁵ По мнению Юнусова, вопрос о ясности работ условного философа *A* — это не вопрос конкретного текста *T* за авторством *A* (то есть *не вопрос факта*, решаемый с помощью утверждений вида «текст *T* автора *A* ясный/неясный»), а *вопрос нормативный*: была ли у *A* при работе над текстом *T* установка быть ясным или неясным. Следовательно, он может и должен допускать случаи, когда *A* актуально имел стремление к ясности, но

Аргументированность как критерий для разграничения АФ и КФ не менее проблематична, чем ясность. Утверждения о том, что АФ и КФ различаются своими философскими стилями из-за роли, которую аргумент играет в каждой из этих традиций, *не находят* эмпирических подтверждений⁵⁶. Так что любые попытки определить АФ в качестве *эксклюзивной* философской традиции, представители которой занимаются решением философских вопросов с помощью ясных и строгих аргументов, при более близком рассмотрении не выдерживают критики. Подавляющее большинство философов, принадлежащих самым разным историческим эпохам и традициям, объединяет стремление предложить решение интересующих их вопросов на основе таких аргументов (абдуктивных, дедуктивных или индуктивных)⁵⁷. В этом смысле нормативно-стилистический подход уязвим к уже знакомому по экуменизму возражению Хакера: если мы готовы принять его, то нам нужно быть готовыми к тому, что в какой-то определённый момент «АФ» просто перестанет работать как классификационный термин. Всё это делает нормативно-стилистический подход ненадёжным и, как мне кажется, практически полностью его обесценивает⁵⁸.

Историко-археологический подход. Это последний подход к АФ, на который мне хотелось бы обратить внимание. В самом примитивном виде лежащую в его основе идею можно выразить в форме следующего довольно нехитрого размышления: (1) поскольку к представителям АФ по определению относятся философи, которых принято называть *аналитическими*, (2) давайте попробуем раскопать в архивах и старых публикациях исходные примеры употребления термина «АФ», и в процессе этого, возможно, мы узнаем что-то важное о том, *где, как и почему* следует проводить границу между АФ и всеми остальными философскими традициями. Лежащую в основаниях историко-археологического подхода идею, на мой взгляд, удачно выразил Раатикайнен:

(по тем или иным причинам) не сумел это реализовать на практике в своём конкретном тексте *T* (хотя ср. с этим любопытный мысленный эксперимент Анжеля с неким условным Деррида, решившим стремиться к ясности: Engel, 1999, 225–226).

⁵⁶ Напротив, есть хорошие эмпирические основания (за которыми стоят большие данные) считать, что между работами представителей АФ и КФ нет значимых различий в плане места, которое в них занимает рациональная аргументация (подробнее см.: Mizrahi & Dickinson, 2021).

⁵⁷ Подобное стремление прекрасно выразил Кант во введении к первому изданию *Критики чистого разума* (1781 г.): «... что касается *формы* исследования, то *достоверность* [Gewißheit] и *ясность* [Deutlichkeit] принадлежит к числу существенных требований...» (Kant, 1781, 13; рус. пер. цит. по: Кант, 1994, 10).

⁵⁸ В целом, я солидарен и с Хакером (Hacker, 1996, 3; Hacker, 2007, 125), и с Глоком (Glock, 2008, 210; рус. пер.: Глок, 2022, 304; Glock, 2013, 40) в том, что критерий разграничения АФ и КФ, который подразумевает, что *все* или же *большинство* философов были аналитическими, — это явно не то, что мы ищем.

… следует признать, что весь вопрос о сущности аналитической философии в какой-то степени является вопросом о словах. Использование слов произвольно и условно, и в какой-то момент можно просто решить использовать то или иное слово по-другому. Но если мы хотим использовать термин "аналитическая философия" в соответствии с его изначальным значением, как содержательное, чёткое классификационное и дескриптивное выражение, то было бы желательным использовать его в разумно ограниченном и достаточно определённом смысле» (Raatikainen, 2013, 24).

Как можно заметить, сторонников историко-археологического подхода интересует *устоявшееся употребление*, некая общая практика применения термина «АФ» как собирательного имени к тем или иным философским фигурам, существовавшая в разные исторические эпохи. Они считают необходимым уделять пристальное внимание *истории происхождения самого термина «АФ»*, так как им кажется, что в своём первоначальном употреблении он имел *ясное и отчётливое значение*⁵⁹.

Есть разные стратегии того, как следует реализовывать данный подход в историко-философских исследованиях. Наиболее простая из них — *антикварная*, которая заключается в попытке найти и описать (желательно) самые ранние случаи употребления словосочетания «АФ». Такая стратегия сталкивается с предсказуемой проблемой. Подобно другим именам собирательным, термин «АФ» в разное время и в разных контекстах использовался крайне небрежно. Поэтому даже сейчас, когда условный философ *A* предпочитает называть себя «представителем АФ», неясно, что именно он имеет в виду. Точным описанием случая *самого раннего употребления термина «АФ»*, и главное — убедительным доказательством того, что это именно *такой* случай, мы пока не располагаем. Но, по-видимому, из уже нами открытых случаев им является словосочетание *«philosophie analytique»*, встречающееся в работах французского оккультиста Кур де Жебелена (1781 г.) (подробнее см.: Васильев, 2019, 150–151). Вполне очевидно, что ни один из *ещё неродившихся* парадигматических представителей АФ не мог быть включён в экстенсионал этого словосочетания его автором. По этой причине, я думаю, что погоня за мифическим случаем

⁵⁹ Исследователей, готовых поддержать данный подход, на самом деле не так уж и много, но они всё же есть (Raatikainen, 2013; Frost-Arnold, 2017; Kosecki, 2025). В России, насколько мне известно, ему до определённой степени симпатизирует только Логинов (Круглый стол ИФ РАН, 2025).

самого раннего употребления термина «АФ» в целом лишена смысла. Неслучайно некоторые сторонники историко-археологического подхода предлагают нам избегать подобной практики в исследованиях. В частности, Фрост-Арнольд подчёркивает: «Нашим вопросом не может быть просто вопрос "Когда в печати впервые появилась двухсловная фраза «аналитическая философия» (либо её эквивалент в других языках)?» Этого явно недостаточно, так как, к примеру, Милль называет Локка "бесспорным основателем аналитической философии сознания [mind]" ... однако никто не хочет классифицировать Локка как аналитического философа (по крайней мере, в том же смысле, что и Рассела, Карнапа и др.)» (Frost-Arnold, 2017, 32). Проще говоря, в погоне за мифическим случаем самого раннего употребления термина «АФ» мы (весьма вероятно) узнаем что-то о его истории, хотя и ровным счётом ничего о том, что такое АФ⁶⁰. Я не против фетишизации слов как таковых, однако, если способ употребления термина «АФ» (либо его эквивалентов в других языках) был *собирательным*, а не *нарицательным*, любая такая погоня будет безнадёжной даже с точки зрения чистой лингвистики.

Другая, более сложная стратегия — *анахроническая*⁶¹. Здесь вопрос «Что такое АФ?» замещается вопросом «Когда сами философы стали употреблять термин "АФ" в том значении и тем способом, который напоминает наше нынешнее его употребление?» (Frost-Arnold, 2017, 32). Такая стратегия кажется более разумной и перспективной, хотя и она не лишена проблем. Первые известные нам случаи употребления термина «АФ» в *современном значении* датируются 1930-ми годами (Preston, 2010, 69; Ламберов, 2010, 26; Raatikainen, 2013, 19; Beaney, 2013a, 42; Frost-Arnold, 2017, 34; Kosecki, 2025, 221). Кто-то

⁶⁰ Единственный известный мне способ поставить полноценный знак *тождества* между историей «АФ» (как термина) и историей АФ (как философской традиции) заключается в наделении семантики слов независимой перформативной силой, собственной каузальностью в отношении эпистемического и социального порядка в нашем мире. Такие исследовательские практики существуют, достаточно вспомнить о *Begriffsgeschichte* Козеллека. Но все они весьма экзотичны и крайне обременительны (подробнее см.: Нехаев, 2014, 214–218). Так что я не думаю, что историки АФ всерьёз готовы практиковать подобное. Хотя робкие попытки двигаться в данном направлении всё же есть: в частности, при помощи так называемых «категорий акторов» (Frost-Arnold, 2017, 27–31).

⁶¹ Использованные мной названия для стратегий историко-археологического подхода неслучайны: они служат данью памяти замечательному шотландскому философу Алasdери Макинтайру (12.01.1929–21.05.2025), известие о смерти которого застало меня в момент написания этой статьи. Термины «антикварный» [*antiquarianism*] и «анахронический» [*anachronism*] я взял из небольшого введения к сборнику (Rorty, Schneewind & Skinner, 1984, 10), в котором было опубликовано его очень важное эссе «Связь философии с её прошлым» (1984 г.) (MacIntyre, 1984).

находит их в работе Лангер «Практика философии» (1930 г.) (Langer, 1930), кто-то — в трудах Уиздома: «Интерпретация и анализ в связи с теорией определения Бентама» (1931 г.) (Wisdom, 1931) или «Проблемы сознания и материи» (1934 г.) (Wisdom, 1934), кто-то — в статье Монтегю «Философия как взгляд» (1933 г.) (Montague, 1933), кто-то — в книге Коллингвуда «Эссе о философском методе» (1933 г.) (Collingwood, 1933), кто-то — в отчёте Нагеля «Впечатления и оценки аналитической философии в Европе» (1936 г.) (Nagel, 1936a; Nagel, 1936b), кто-то — в обзоре Айера «Аналитическое движение в современной британской философии» (1936 г.) (Ayer, 1936), а кто-то — в учебнике Лэрда «Современная философия» (1936 г.) (Laird, 1936). Трудность в том, что все перечисленные случаи являются примерами употребления *разных* терминов, поскольку они различаются между собой либо интенсионалами, либо экстенсионалами, либо обоими одновременно. В этом можно убедиться самостоятельно; для этого достаточно прочитать указанные выше тексты. Однако в интересах иллюстрации я всё же приведу один весьма показательный пример. В частности, интенсионалы терминов «АФ»_{лангер}, «АФ»_{нагель} и «АФ»_{лэрд} можно считать эквивалентными (под АФ в них понимается *особый тип философского исследования, оперирующий методом анализа*, хотя и тут имеются нюансы: так, например, Лэрд включал в него инструментальный и остенсивный анализ, чего, как известно, не стал бы делать Нагель), в то время как их экстенсионалы сильно различаются: для «АФ»_{лангер} экстенсионалом будут Майнонг, Гуссерль, Пирс, Дьюи, Рассел, Броуд; для «АФ»_{нагель} — Мур, Карнап, Рейхенбах, Витгенштейн, Тарский; а для «АФ»_{лэрд} — Брентано, Майнонг, Гуссерль, Старт, Рассел, Мур, Броуд, Дьюи, Джеймс, Карнап, Витгенштейн, Рейхенбах, Тарский. Кроме того, есть ещё два важных соображения, которые необходимо принять во внимание, когда мы погружаемся в изучение истории такого собирательного словосочетания, как «АФ» (либо его эквивалентов в других языках). Во-первых, нельзя забывать, что дополнительные различия на проиндексированные нами термины налагаются имена для так называемых *классов контраста*, то есть термины, обозначающие что-то, условно принимаемое за примеры *не-АФ*. Ряд таких имен включает в себя «спекулятивный», «традиционный», «метафизический» и т. д., а вовсе даже не один только уже привычный нам термин «континентальный» (подробнее см.: Frost-Arnold, 2017, 54–58). Во-вторых, если вы номиналист и не любите пустые споры о словах, также не стоит скидывать со счетов сущности, обозначенные не проиндексированными выше терминами, а другими именами. Яркий пример — термин Броуда «критическая философия», введённый им в статье «Критическая и

спекулятивная философия» (1924 г.) (Broad, 1924), интенсионал которого вполне эквивалентен современным способам употребления термина «АФ»⁶² (Gustavsson, 2021). Таким образом, когда мы имеем дело с различными случаями употребления термина «АФ», чтобы избежать историко-философской путаницы, их необходимо индексировать: «АФ»_{лангер}, «АФ»_{уиздом}, «АФ»_{монтегю}, «АФ»_{коллингвуд}, «АФ»_{нагель}, «АФ»_{айер}, «АФ»_{лэрд}. Наиболее щепетильные сторонники историко-археологического подхода так и делают. Они честно и открыто признают, что *не* занимаются вопросом «Что такое АФ?», а *специализируются на конкретных вопросах* из целой их серии: «Что такое "АФ" лангер?», «Что такое "АФ" уиздом?», «АФ»_{монтегю} и т. д. Безусловно, это трудная, важная и нужная историко-философская работа. Проблема только в том, что каждый из полученных ими ответов *не* будет ответом на вопрос «Что такое АФ_{без-индекса?}».

Большая часть исследований истории АФ реализуется в рамках представленных выше подходов (их разных версий и разновидностей). Хотя на практике историки АФ довольно редко пользуются только одним из данных подходов, намного чаще в своих работах они применяют определённого рода *гибрид*. Например, Глок в своём *opus magnum* миксует *доктринальный* (основанный на тезисе «семейного сходства») и *генеалогический* подходы, Даммит — *доктринальный и методологический*, Купер — *топико-тематический* и *доктринальный*. Для удобства я привожу ниже таблицу, в которой конкретные исследования историков АФ рассортированы по соответствующим строкам в зависимости от того, какие именно подходы они (преимущественно) в них практиковали (Табл. 1).

Подходы	Исследователи и исследования
Экуменический	Cohen, 1986; Williams, 1990; Putnam, 1997; Rosen, 2001; Грязнов, 2006; Barris, 2012; Stevens, 2013; Шохин, 2013; Васильев, 2019
Топико-тематический	Ammerman, 1965; Passmore, 1985; Cohen, 1986; Cooper, 1994; Суровцев, 2010
Доктринальный	Nagel, 1936a; Nagel, 1936b; Dummett, 1978; Cosschiarella, 1987; Wright, 1993; Cooper, 1994; Critchley, 1998; Peijnenburg, 2000; Stroll, 2000; Campbell, 2001; Buckle, 2004; Воленский,

⁶² Исследовать отличные от словосочетания «АФ» имена имеет смысл хотя бы по той простой причине, что некоторые парадигматические представители *АФ*, к примеру, Карнап, отказывались себя так называть (Kosecki, 2025, 252).

	2004; Rescher, 2005; Glock, 2008; Суровцев, 2010; Soames, 2014
Методологический	Laird, 1936; Pap, 1949; Feigl & Sellars, 1949; Dummett, 1978; Wright, 1993; Hylton, 1998; Soames, 2003a, 2003b; Rescher, 2005; Beaney, 2007; Никоненко, 2007; Шрамко, 2007; Суровцев, 2010; Борисов, 2021
Генеалогический	Hacker, 1998; Zimmerman, 2004; Williamson, 2007; Glock, 2008; Dummett, 2014; Milkov, 2020
Нормативно-стилистический	Williams & Montefiore, 1966; Mulligan, 1991; Føllesdal, 1997; Engel, 1999; Humphries, 1999; Leiter, 2000; Целищев, 2000; Levy, 2003; Stanley, 2005; Шрамко, 2005; Грязнов, 2006; Лебедев & Петякшева, 2006; Trakakis, 2012; Baghramian, 2014; Robinson, 2015; Donahue & Ochoa, 2016; Conant, 2016; Джохадзе, 2016 Макеева, 2019; Milkov, 2020; Борисов, 2021; Юнусов, 2025
Историко-археологический	Raatikainen, 2013; Frost-Arnold, 2017; Kosecki, 2025; Логинов, 2025
Другие	Matar, 1998; Preston, 2005; Akehurst, 2010; Crane, 2012; Strassfeld, 2020; Katzlaw, 2023; Blachowicz, 2023; Petrovich, 2024

Таблица 1. Распределение исследователей по практикуемым подходам к АФ⁶³.

Такое почти повальное стремление к гибридизации разных подходов не просто случайность. Историки АФ готовы в целом признать, что *ни один* из существующих подходов не позволяет нам сформулировать *необходимые и достаточные* условия, которые могли бы служить *строгими и надёжными* критериями для (бесспорной) классификации существующего в мире множества философов (и, как следствие, производимых ими теорий, концепций и т. д.) как представителей АФ⁶⁴. По этой причине идея гибридизации подходов и кажется многим историкам

⁶³ Из хронологических соображений в таблице даются ссылки на оригинальные тексты, поскольку год перевода того или иного текста на русский язык (в тех случаях, когда таковой имеется) может существенно отличаться от года издания (переиздания) оригинального текста (например: Wright, 1993; Вригт, 2013а, Вригт, 2013б). Также в случаях, когда у исследователя имеется нескольких работ по истории АФ, в которых он поддерживал одни и те же взгляды, ссылки даны либо на самую раннюю работу, либо на наиболее презентативную для соответствующего подхода.

⁶⁴ Из чего иногда даже делается вывод, что на самом деле таких критерии нет (Levy, 2003, 285; также см.: May, 2002).

АФ столь привлекательной. Они полагают, что там, где не справляется *один* подход, должен себя оправдать гибрид из *нескольких* подходов. Главное — угадать, что и с чем нужно смешать, а также понять, следует ли, смешав, всё это взбалтывать. Я считаю, что стремление историков АФ к гибридизации в принципе бессмысленно. Проблема гибридов не в том, что и с чем мы в итоге смешиваем. Подлинная проблема в том, что нам не поможет в решении вопроса «Что такое АФ?» даже гипотетический *супергибрид*, созданный на основе *всех* подходов. Допустим, мы бы захотели его создать. Нет ничего проще. Обозначим для удобства подходы буквами: \mathcal{E} (экуменистический), \mathcal{T} (топико-тематический), \mathcal{D} (доктринальный), \mathcal{M} (методологический), \mathcal{G} (генеалогический), \mathcal{H} (нормативно-стилистический), \mathcal{IA} (историко-археологический). На их основе возможны две разновидности супергибрида: *конъюнктивная* и *дизъюнктивная*. Первая из них выглядит следующим образом: $(\mathcal{K}) \mathcal{E}\mathcal{A}\mathcal{T}\mathcal{T}\mathcal{V}\mathcal{D}\mathcal{A}\mathcal{M}\mathcal{A}\mathcal{G}\mathcal{H}\mathcal{C}\mathcal{L}\mathcal{I}\mathcal{A}$. Тогда как вторая: $(\mathcal{D}) \mathcal{E}\mathcal{V}\mathcal{T}\mathcal{T}\mathcal{V}\mathcal{D}\mathcal{V}\mathcal{M}\mathcal{V}\mathcal{G}\mathcal{V}\mathcal{H}\mathcal{C}\mathcal{V}\mathcal{I}\mathcal{A}$. Если теперь мы применим (\mathcal{K}) к множеству всех философов как своего рода «фильтр», пройдя сквозь который философ получал бы право считаться представителем АФ, то обнаружим, что *никто и никогда не был представителем АФ*. Применив же (\mathcal{D}) к множеству всех философов, мы выясним, что *все* (либо *почти все*) известные нам философы *были представителями АФ*⁶⁵. Думаю, оба эти результата в комментариях не нуждаются.

После того, как мы перебрали наиболее популярные подходы к истории АФ и отвергли их все (по тем или иным причинам), неизбежно возникает ощущение, что мы оказались в тупике. Кто-то даже может запаниковать и, подобно Престону, впасть в *нигилизм* (Preston, 2010), заявив, что АФ — это историко-философская *иллюзия*⁶⁶, опасная и очень

⁶⁵ К аналогичным результатам и выводам приходит, в частности, и Раатайайнен, когда отмечает, что если мы соединим различные критерии, предложенные ведущими специалистами по истории АФ, то ничего, кроме разочарования, не получим (Raatikainen, 2013, 15).

⁶⁶ Справедливости ради стоит заметить, что скандальное заявление Престона об «иллюзорности» АФ часто неверно интерпретируют. Он вовсе не отрицает существование АФ как *социального феномена*, сложившегося в среде профессиональных философов. Он лишь отрицает существование АФ в статусе *эпистемической сущности* (понимаемой им как различимое гомогенное доктринальное целое). С его точки зрения, быть (называться) представителем АФ, по сути, значит не более чем быть (называться) болельщиком хоккейного клуба Авангард. Очевидно, что в мире есть такие люди, кого мы могли бы считать болельщиками Авангарда. Но не менее очевидно, что между ними нет никаких значимых сходств, кроме чисто внешних (наподобие таких, как «иногда носят бейсболки и шарфы с символикой любимого клуба», «иногда кричат "Авангард — чемпион!" без всякой на то причины» и т. д.). Поэтому, когда вам о ком-то говорят, что он является болельщиком Авангарда, вряд ли из этого вы сможете сделать хоть какой-то

влиятельная *секта* философов, новоявленная масонская *ложа* мастеров пера и свитка, опутавшая своими сетями ведущие университеты мира. Но я бы не спешил с такими выводами. Ниже я представлю *новый* подход к истории АФ, который не только выведет нас из этого кажущегося тупика, но и, как мне кажется, навсегда изменит наше представление о том, как *правильно* заниматься исследованием историко-философских вопросов вида «Что такое *X*?» (где под *X* подразумевается какая-то различимая традиция, вроде АФ или КФ). Однако прежде, чем это сделать, кажется разумным выделить из существующих подходов некоторый имеющийся в них *cum grano salis* (здравый смысл). Это будут своего рода предварительные общие интуиции относительно разных, но характерных черт АФ, которые я сформулирую в виде гипотез. В этом качестве они для нас весьма полезны, тем более что подход к истории АФ, который я представляю, позиционирует её как объект эмпирического исследования. На его основе мы проведём верификацию наших гипотез и увидим, что за некоторыми из них скрыты *реальные структурные свойства* того, чем на самом деле является АФ, а некоторые — ошибочны, хотя характер содержащихся в них ошибок вполне объясним и даже, если угодно, предсказуем.

Опираясь на изученный мной массив текстов по истории АФ (в самом широком диапазоне — от автобиографий отдельных философов, коллективных манифестов, программных статей, больших специальных исследований до заметок в личных и корпоративных блогах), я считаю интересными и заслуживающими внимания следующие три утверждения⁶⁷:

*Гипотеза Райла–Васильева*⁶⁸: АФ является наследницей и продолжательницей классической (традиционной) философии. Это очень

обоснованный вывод о его поле, возрасте, росте, весе, цвете глаз, группе крови, религиозных взглядах и даже месте жительства.

⁶⁷ Не стоит думать, что это *все* гипотезы, которые можно было бы выделить из текстов по истории АФ. На самом деле их намного больше. Просто часть из них я не вижу смысла здесь формулировать отдельно, ведь они уже сформулированы известными нам эмпирическими данными. Хорошим примером является *гипотеза Анжеля–Юнусова*, согласно которой АФ определяется нормативными ориентациями её представителей, а именно такими, как ясность и аргументированность. Недавние результаты, полученные в исследовании Мизрахи и Диккенсона (Mizrahi & Dickinson, 2021), как мне кажется, показывают её ошибочность. В целом, я бы отметил, что сейчас мы располагаем хорошими эмпирическими свидетельствами ложности большей части распространённых стереотипов об АФ. Например, успешно развенчен устойчивый миф о её логицизме (Bonino, Maffeioli & Tripodi, 2021).

⁶⁸ К сожалению, я вынужден констатировать, что большая часть тезисов относительно критерии, позволяющих выделить АФ на фоне других философских традиций, выдвигаемых в ходе дискуссии многими моими коллегами — российскими аналитическими философами, — неоригинальны в том смысле, что они уже давно были

популярная гипотеза, которая встречается чуть ли не в каждой второй работе по истории АФ. Приведу в качестве примеров только малую часть текстуальных свидетельств её присутствия в работах, которые в целом нельзя причислить к экуменизму, где она была бы нормой по умолчанию. Сёрл в своём предисловии к учебнику современной философии подчёркивает, что «аналитическая философия пытается объединить определённые традиционные философские темы с современными техниками» (Searle, 2002, 2), а ниже отдельно добавляет: «... теперь есть ощущение исторической преемственности аналитической философии с традиционной философией, это создаёт резкий контраст с первоначальным взглядом аналитических философов, которые считали, что они знаменуют собой радикальный или, по сути, революционный разрыв с философской традицией» (Searle, 2002, 20). Лейтер в одном из старых постов пишет: «... то, что называют "аналитической" философией, является ... движением, в высшей степени непрерывным с "великой" философской традицией — традицией Аристотеля, Декарта и Юма» (Leiter, 2000). Грязнов, обсуждая историко-философские корни АФ, прямо указывает: «... выскажем довольно рискованную, но имеющую право на существование гипотезу: именно аналитическая философия в XX столетии, более чем любая другая философская традиция, наследует идеи и принципы классического философствования» (Грязнов, 2006, 18). Милков, в свою очередь, разбирая историю ранней АФ, также признается в том, что «аналитическая философия ... является развитием мейнстримной западной философии, история которой насчитывает вот уже 2500 лет» (Milkov, 2020, 220). Он же приводит и весьма оригинальный довод в защиту подобного взгляда. Согласно его точке зрения, вовсе не КФ, а именно АФ является продолжательницей классической философской традиции, потому что *она и только она* наследует её универсалистский интеллектуальный настрой, о чём свидетельствует тот факт, что результаты, полученные представителями КФ, в принципе (при желании) могут быть исследованы и оценены методами АФ⁶⁹.

высказанны и критически разобраны их зарубежными коллегами. Однако, мне кажется, здесь мы имеем тот самый случай, когда стоит сделать определённого рода скидку, принимая во внимание хотя бы тот факт, что представители АФ появились в России совсем недавно (по-видимому, не ранее 1980-х годов). Так что в ярлыках для гипотез я буду использовать не только имя её предположительного автора (философа, в работах которого я обнаружил наиболее ранние и явные их формулировки), но также и имя одного из российских коллег, который публично и последовательно их поддерживал.

⁶⁹ Как замечает Милков: «Это объясняет то, почему у нас есть аналитический марксизм, аналитический феминизм, а также аналитические прочтения Канта, но не *vice versa*: ведь нет никакой континентальной философии жёстких десигнаторов или семантики возможных миров» (Milkov, 2020, 220).

Гипотеза Даммита–Лебедева: АФ сосредоточена на вопросах анализа языка, для неё философия языка является ключевым топико-тематическим доменом. Главным пропагандистом этой гипотезы заслуженно считается Даммит, именно ему принадлежит и её наиболее популярная формулировка: (1) целью философии является *анализ структуры мысли*, (2) единственно правильным методом для реализации этой цели является *анализ языка* (подробнее см.: Dummett, 1978, 458; Dummett, 2014, 5; также см.: Pataut, 1996, 18). Хотя есть и другие, более ранние формулировки, например, одна из них содержится в небольшой статье Аммермана: «... мы будем использовать слово "анализ" (или "аналитическая философия") для обозначения любой философии, которая уделяет наибольшее внимание изучению языка» (Ammerman, 1965, 2).

Гипотеза Леви–Нехаева: АФ характеризуется прежде всего (квази)научной практикой критической оценки и обсуждения со стороны коллег. Первичные следы этой гипотезы можно обнаружить уже у Карнапа в его знаменитой *Der logische Aufbau der Welt* (1922–1928 гг.), из предисловия к которой мы узнаем о появлении «новой практики философствования»: «Отдельный человек больше не берёт на себя смелость воздвигать всё здание философии целиком. Вместо этого каждый работает на своей конкретной позиции в рамках единой общей науки» (Carnap, 1966, xix). Явные же формулировки, подчёркивающие факт *сознательного копирования и последующего следования* со стороны представителей АФ правилам и практикам, характеризующим научную деятельность (открытость полученных исследователем результатов к критике со стороны коллег, их перепроверка в свете новых данных, моделирование возможных контрпримеров и т. д.), присутствуют в работах Уильямса и Монтефиоре (Williams & Montefiore, 1966, 13), Маллигана (Mulligan, 1991, 115–116), Анжеля (Engel, 1999, 222), Кэмпбелла (Campbell, 2001, 342), Леви (Levy, 2003, 293), Конанта (Conant, 2016, 29).

К выделенным трём гипотезам я бы добавил ещё и пару очевидных *презумпций здравого смысла*. Они редко произносятся вслух и ещё реже попадают на страницы серьёзных исследований, но, на мой взгляд, это ничуть не умаляет их важности и той роли, которую они играют в наших исследованиях истории АФ. Я уверен в том, что если в ходе исследований мы получаем результаты, которые им противоречат, значит, в наших исследованиях где-то что-то пошло не так. Проблема именно с ними, а не с нашим здравым смыслом. Первая из таких презумпций: АФ существовала *не всегда*. Я не считаю, что АФ является одним из аватаров *philosophia perennis* (и тем более её единственным аватаром). Было

время, когда никакой АФ не существовало, и, если верить нашему здравому смыслу, это значит, что АФ *когда-то* возникла. Разумеется, можно по-разному проводить водораздел между периодом времени, когда АФ не было, и периодом времени, когда она уже появилась. Например, можно говорить, что она наследует темы и проблемы классической философии, но решает их с помощью новых техник философского исследования или что-то в подобном роде. Можно много спорить о конкретной дате рождения АФ. Считать таковой 1884 год, 1903 год или какой-то другой. Я отмечу лишь один, на мой взгляд, ключевой момент, который утверждает меня в этой презумпции: для представителей ранней АФ («отцов-основателей») принципиально важным было ощущение того, что они являются инициаторами поворотного момента в истории философии, совершенно нового революционного понимания задач философского исследования и природы философских проблем⁷⁰ (ср. с этим также: Conant, 2016, 27–28). Оно отражено во всей массе программных манифестов и заявлений представителей АФ, например, в знаменитой декларации Шлика «Поворотный пункт в философии» (1930 г.) (Schlick, 1930; рус. пер.: Шлик, 2006), и было столь сильно, что получило отголоски даже в более поздних коллективных и индивидуальных прокламациях вроде сборника под редакцией Райла «Революция в философии» (1956 г.) (Ryle (ed.), 1956) или статьи Эмброуз «Революция в философии: от структуры мира к структуре языка» (1968 г.) (Ambrose, 1968). И поэтому, я думаю, есть прямой смысл продолжать заниматься поисками тех наиболее характерных черт АФ, которые выделяют её из *philosophia perennis* и отличают от других философских традиций⁷¹.

Вторая из очевидных презумпций может быть частично извлечена из понимания бессмысленности погони за любыми *супергибридными* определениями АФ. Отказ от них не означает, что мы готовы опустить руки и признать, что в её случае *anything goes*. Здравый

⁷⁰ Отдельно стоит оговориться, что в данном случае меня интересует не наша оценка задним числом «революционности» АФ. Неважно какая — от радостного признания, что всё так и было, что именно АФ дала нам подлинную революцию, до грустной констатации, что её представители не сделали ничего особенного и их вклад в историю философии слишком переоценён (как пример см.: Грязнов, 2006, 17–18; Beaney, 2016). Меня интересует в данном случае только *самоощущение*, которое было частью внутренней мотивации, запустившей процесс самоидентификации некоторых различных групп философов (вроде Берлинского кружка, Венского кружка, Кембриджской школы анализа, Львовско-Варшавской школы и т. д.).

⁷¹ В противном случае, следовало бы распустить всевозможные общества истории АФ, вроде *HEAPS* (https://www.lehman.edu/faculty/rcarey/heaps/MembersOfficers_files/index.htm) и *SSHAP* (<https://sshap.org/>), а специализированный журнал «Journal for the History of Analytical Philosophy» (<https://jhaponline.org>) просто закрыть за ненадобностью либо хотя бы переименовать.

смысл подсказывает, что у термина «АФ» есть *фокальное значение*. Очевидно, что большинство академических философов не выразит протеста, когда мы употребим его в отношении Рассела или Мура, в отличие от ситуации с Гегелем или Хайдеггером (ср. с этим: Frost-Arnold, 2017, 32; Milkov, 2020, 208). Также очевидно, что существуют спорные фигуры философов, в отношении которых у нас нет уверенности в том, стоит ли их включать/исключать из лагеря представителей АФ. Поэтому «фильтр», через который мы будем просеивать множество философов, должен иметь такое устройство, чтобы мы могли менять величину его ячеек без необходимости полной замены самого этого «фильтра». Грубо говоря, должно быть так, чтобы мы могли при необходимости в целях исследования — допустим, когда нам нужно из множества философов отобрать только «ключевых» представителей АФ, — выставить *меш* нашего «фильтра» на «крупное зерно». Предположим, «фильтр» на «крупном зерне» отобрал условных философов *A* и *B*, и теперь мы хотим отобрать ещё и «важных» представителей АФ. Для этого мы не меняем наш «фильтр», а просто выставляем его *меш* на «среднее зерно». На «среднем зерне» он отобрал нам условных философов *A, B, C, D, E* и *F*. Разница между множествами $\{A, B\}$ и $\{A, B, C, D, E, F\}$ очевидна, но мы знаем, что она возникает не потому, что мы сменили наш «фильтр» на «фильтр» какой-то другой конструкции, и не потому, что наш «фильтр» сломан или плохо работает, а потому, что в целях исследования мы просто его *так* настроили. Поэтому для *правильно сконструированного* «фильтра» не может быть проблемой ситуация, когда очередной историк философии, желая поспорить, выложит на стол условного философа *G* и заявит, что это тоже представитель АФ, и раз наш «фильтр» его не отобрал, значит, он плохой и/или бесполезный⁷². Следовательно, если мы принимаем презумпцию о фокальном

⁷² Подозреваю, что кто-то из потенциальных критиков может *неправильно* воспринять метафору с «фильтром». К примеру, он может заявить: а как нам быть с ситуацией, когда, допустим, на «мелком зерне» ваш «фильтр» отобрал множество философов $\{A, B, C, D, E, F, G, H, J, I\}$, хотя мы *точно знаем*, что *J* *не был* представителем АФ? Мой ответ будет такой: *это невозможно*. Представленная выше ситуация является результатом когнитивного искажения из-за того, что кто-то понимает метафору с «фильтром» слишком буквально. Давайте подыграем ему и приведем пример «фильтра», который *якобы* не справился со своей работой. Предположим, у вас есть куча, которая состоит из смеси песка и соли, гранулы которых совпадают по своим размерам. Допустим, перед вами стоит задача отделить соль от песка с помощью фильтра. В качестве решения вы берёте стальное сито с соответствующим гранулам соли мешем, просеиваете вашу кучу и предсказуемо получаете всё ту же смесь из песка и соли. «Проклять! Кажется, наш «фильтр» не работает!», — могли бы воскликнуть вы и были бы неправы. Представим, что за вашими муками наблюдает ваш сосед Говард — инженер, выпускник *MIT*. Он подходит к вам и говорит: «Фильтрация соли и песка производится не железным ситом, а процедурой выпаривания. Брось свою кучу в воду, соль в ней растворится, а песок нет.

значении термина «АФ» и пытаемся в своих исследованиях подобрать нужный «фильтр» и правильно его настроить, один (или даже несколько) потенциально возможных контрпримеров не будут означать фальсификации принимаемого нами подхода к истории АФ⁷³.

2. О том, что должно быть

Как профессиональному исследователю мне приходится постоянно иметь дело с огромным множеством самых разных текстов. В интересах оптимизации этого процесса у меня со временем сложилась определённая практика их чтения. Когда я открываю новый, прежде нечитанный текст, первое, что я внимательно изучаю, — это не заглавие, не аннотация (в случаях, когда она имеется) и уж тем более не его основные разделы. Это список литературы. На основе такой практики я даже могу предложить простой экспресс-тест, позволяющий *почти безошибочно* определить, является ли тот или иной философский текст X работой, написанной представителем АФ или КФ. В качестве наглядного примера его эффективности ниже я приведу таблицу с извлечёнными фрагментами из списков литературы⁷⁴ двух произвольно выбранных текстов M и N ⁷⁵, на основании которых, думаю, легко

Затем слей всю воду в огромную кастрюлю, поставь её на медленный огонь и полностью выпари её. И тогда на дне кастрюли у тебя останется соль без какой-либо примеси песка». Думаю, из слов Говарда уже всё понятно. Роль «фильтра» в этом воображаемом случае играет процедура выпаривания растворённой в воде соли. Образно говоря, мы пропускаем смесь из песка и соли через «фильтр» растворимости, а не буквально через железное сито. Выбор правильного «фильтра» — это *не концептуальная проблема*, а просто *техническая задача*. Такими задачами не занимаются учёные, ими занимаются специально обученные инженеры. Учёные придумали идею «фильтрации», а инженеры придумали выпаривание соли из смеси песка и соли, просеивание горной породы для отделения нужных фракций от ненужных и т. д., и т. п. Поэтому, если вы думаете, что ситуация с условным философом J представима, это вовсе не значит, что у нас есть проблема с «фильтром», это значит, что вы — плохой инженер и не умеете решать технические задачи.

⁷³ Похожее чисто *техническое* понимание роли и значения контрпримеров см. (Levy, 2003, 284; Petrovich, 2024, 53–54).

⁷⁴ Полные списки литературы текстов M и N мной не приводятся из соображений экономии объёма статьи; при необходимости с ними несложно ознакомиться самостоятельно (Perri, 2013; Puryear, 2013). Сами же извлечения нормировались по языку публикации, а именно мной отбирались только англоязычные тексты из списков литературы, чтобы избежать неявных «подсказок» в виде ссылок на франкоязычные или немецкоязычные тексты.

⁷⁵ Тексты отбирались случайным образом, но внутри одной и той же хронологической страты для того, чтобы (возможные) временные различия в распространённых формальных и неформальных правилах цитирования не создавали каких-либо дополнительных искажений в нашем восприятии той очевидной разницы, которая есть между представленными списками литературы. Иными словами, это могли бы быть не обязательно два текста, опубликованные в 2013 году, их место вполне могли

идентифицировать философскую традицию, к которой принадлежат их авторы (Табл. 2).

Текст М	Текст N
Barbaras R. <i>The Being of the Phenomenon</i> . Bloomington: Indiana University Press, 2004.	Baker G. P., Hacker P. M. S. <i>Frege: Logical Excavations</i> . Oxford: Oxford University Press, 1984.
Bernet R. <i>Unconscious Consciousness in Husserl and Freud // Phenomenology and the Cognitive Sciences</i> . 2002. Vol. 1. № 3. P. 327–352. DOI: 10.1023/A:1021316201873.	Dummett M. <i>Frege: Philosophy of Language</i> . Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1974.
Bernet R. <i>Phenomenological and Aesthetic Epoché: Painting the Invisible Things Themselves // The Oxford Handbook of Contemporary Phenomenology</i> / Ed. D. Zahavi. Oxford: Oxford University Press, 2012. P. 564–582.	Kemp G. <i>Frege's Sharpness Requirement // Philosophical Quarterly</i> . 1996. Vol. 46. № 183. P. 168–184. DOI: 10.2307/2956385.
Besmer K. <i>Merleau-Ponty's Phenomenology</i> . London: Continuum, 2007.	McDowell J. <i>On the Sense and Reference of a Proper Name // Mind</i> . 1977. Vol. 86. № 342. P. 159–185. DOI: 10.1093/mind/LXXXVI.342.159.
Collingwood R. G. <i>The Principles of Art</i> . Oxford: Oxford University Press, 1958.	Rein A. <i>Frege and Natural Language // Philosophy</i> . 1985. Vol. 60. № 234. P. 513–524. DOI: 10.1017/S0031819100042546.
...	Williamson T. <i>Vagueness</i> . New York: Routledge, 1994.
	...

Можно ли считать полученные при помощи данного экспресс-теста результаты случайностью или чередой удачных совпадений? Мне кажется, нет. Удивительная эффективность моего экспресс-теста в действительности имеет под собой вполне надёжные эмпирические основания. Личный опыт чтения мне подсказывает, что наиболее очевидным и воспроизводимым различием между АФ и КФ является состав цитируемых их представителями текстов⁷⁶. Выше я уже отмечал, что ни

бы занять два текста 1983 года, но не два текста, один из которых был опубликован в 1913, а другой — в 2013.

⁷⁶ Практические основания моего экспресс-теста можно выразить словами Глендиннинга: «... одна из главных функций идеи аналитического/континентального раскола ... рационализировать свою готовность не читать» (Glendinning, 2006, 6). Справедливости ради стоит отметить, что в подобной практике чтения философских текстов я не одинок. Аналогичные предложения можно обнаружить в работах разных

один из пользующихся популярностью подходов к истории АФ не в состоянии поймать и описать её *протейянскую сущность*. Однако из этого не стоит делать поспешный вывод о том, что это в принципе невозможно. Молодой итальянский исследователь Петрович совсем недавно предложил новый, на мой взгляд, оригинальный подход, который можно отнести к классу *количественных исследований философии*⁷⁷. Он предлагает нам взглянуть на АФ как на *структурно различимый объект* внутри так называемой *документальной вселенной* философских текстов. Ключевая идея данного подхода состоит в том, чтобы рассматривать некоторый текст X условного философа A как элемент более крупной по своим масштабам структуры, в основе которой лежит определённая и хорошо упорядоченная *цитационная сеть*. Как пишет сам Петрович: «С правильного расстояния *цитационная сеть* становится видимой как более крупный организм, частью которого является наша исходная статья с её немногочисленными щупальцами цитирования. Эту новую структуру можно исследовать, её части можно картировать, и можно отслеживать её эволюцию во времени» (Petrovich, 2024, 7). Для изучения таких крупных структур необходимы подходящие инструменты, которые предсказуемо носят количественный характер. В этом отношении подход Петровича не следует отождествлять с разновидностью *генетического подхода*, в соответствии с которым сущность АФ индивидуализируется вовсе не её особым методом, доктриной или же техникой исследования, а исторически сконструированной коллекцией текстов, определяющих набор её ключевых проблем и интересов⁷⁸ (Crane, 2012, 20–24).

В своём исследовании Петрович разбирает два семейства, обозванные так называемыми *каузальными* и *структурными* теориями цитирования (Petrovich, 2024, 13–26). Имеет смысл кратко их описать,

историков АФ (Crane, 2012, 23; Glock, 2013, 40; Conant, 2016, 32; Baghramian, 2024, 20). К примеру, похожий экспресс-тест предлагает Леви: «Если в статье процитированы, в одном случае, Фреге, Рассел, Куайн или Дэвидсон, а в другом — Гуссерль, Хайдеггер, Деррида или Гадамер, обычно ясно, к какой традиции она относится» (Levy, 2003, 287).

⁷⁷ Подробное описание подхода см. в работе Петровича «Количественный портрет аналитической философии» (2024 г.) (Petrovich, 2024), а также в его диссертации на степень PhD (Petrovich, 2019) и серии более ранних статей (Petrovich, 2018a; Petrovich, 2018b; Petrovich & Buonomo, 2018; Petrovich, 2021; Petrovich, 2022).

⁷⁸ Дополнительно подчеркну, что имеется существенная разница между *генетическим* и *генеалогическим* подходами, которые по неопытности можно спутать между собой. Во многих отношениях генетический подход изоморфен генеалогическому, тем не менее необходимо понимать и не забывать, что первый из них отслеживает траектории влияния между теориями, концепциями, аргументами и т. д., в то время как последний — цепочки преемственности между людьми. Или, если мы хотим выражаться точнее, классификационной единицей генетического подхода являются теории, концепции, аргументы и т. д., а генеалогического — отдельные исследователи.

потому что после этого многие потенциальные возражения либо будут сняты, либо перестанут казаться релевантными для версии количественного подхода к истории АФ, которую нам предлагает принять Петрович⁷⁹.

Семейство каузальных теорий цитирования включает в себя *нормативную* (НТЦ) и *инструментальную* (ИТЦ). В НТЦ понимание практики цитирования ставится в зависимость от *CUDOS* — знаменных мertonовских норм научного поведения (Merton, 1973). Это интуитивно правдоподобная и в чем-то элегантная трактовка функции, которую призвана выполнять сложившаяся в академическом мире практика цитирования. НТЦ определяет её как особый социальный институт, балансирующий индивидуальные стремления исследователей получить признание со стороны своих коллег с коммунальной ценностью знания. Недостатки *CUDOS* хорошо известны и многократно описаны (подробнее см.: Демина, 2005). Критики института цитирования подчёркивают весьма спорные неявные допущения, лежащие в основаниях НТЦ: тезис о нейтральности системы научной коммуникации (выражающийся в вере в то, что стратифицированная по показателю престижа система научных журналов никак не влияет на вероятность опубликованного в них текста быть процитированным), тезис об исследователе как эпистемически совершенном агенте (убеждение в том, что исследователи прочитали в своей области все опубликованные тексты и цитируют только лучшие из них) и т. д., и т. п. (подробнее см.: Petrovich, 2024, 17–18). ИТЦ предлагает альтернативный взгляд на практику академического цитирования. Научная коммуникация рассматривается как площадка сложной (политической) борьбы исследователей за право и возможность оказывать влияние на коллег-конкурентов. Согласно ИТЦ, список литературы и используемые в тексте *X* условного философа *A* цитаты служат частями и деталями «риторической машины», нацеленной на убеждение коллег-конкурентов в состоятельности и обоснованности представленных в тексте результатов исследования. Разумеется, «эффект убеждения» будет с большей вероятностью достигнут, если в «союзники» текста *X* условным философом *A* привлекаются авторитетные тексты и признанные авторы. Поэтому считается, что ИТЦ хорошо описывает властные отношения и структуры престижа внутри академического сообщества, но очень плохо справляется с оценкой эпистемической составляющей

⁷⁹ Истории философии уже известны проекты, в которых количественные методы играют ключевую роль. Хорошими примерами служат исследования Кройцмана (Kreuzman, 2001) или исследования группы Альгрена (Ahlgren, Pagin, Persson & Svedberg, 2015), а наиболее масштабным примером — так называемый *атлас современной философии* Нойхла (Noichl, 2019; Noichl, 2021).

трудов того или иного исследователя (подробнее см.: Petrovich, 2024, 19–20).

Семейство структурных теорий цитирования состоит из *индикаторной* (ТИЦ) и *эпистемической* (ЭТЦ). ТИЦ занимается описанием чисто статистических метрик и профилей объектов наукометрического анализа (в самом широком их диапазоне — от отдельных публикаций до целых национальных академических сообществ). Она оперирует большими данными напрямую без какой-либо их очистки. Здесь все метрики и профили цитирования формируются простым либо нормированным подсчётом общего числа ссылок на интересующий нас объект наукометрического анализа. ТИЦ не принимает во внимание степень беспристрастности цитационного поведения представителей академического мира, их мотивы и иные важные для семейства каузальных теорий цитирования характеристики, полагаясь на то, что в глобальном масштабе закон больших чисел нивелирует предвзятость, стереотипы и когнитивные дефекты отдельных исследователей. Общепринятая практика подсчёта общего числа цитирований делает ТИЦ полностью нечувствительной к разнообразию расположенных внутри академического сообщества социальных и эпистемических структур, выявляя лишь *статистически значимые* метрики и профили объектов наукометрического анализа (подробнее см.: Petrovich, 2024, 22). В свою очередь, ЭТЦ фокусируется на роли, которую практика цитирования играет в процессах роста наших знаний. Цитирование рассматривается как один из важнейших механизмов построения академического знания. В тексте *X* условного философа *A* ссылки и цитаты выполняют прежде всего *эпистемическую функцию*, связывая его с более обширной сетью уже существующих знаний. Согласно ЭТЦ, цитирования не просто связывают между собой философские тексты внутри документальной вселенной — они также связывают изложенные в них идеи, концепции и теории, формируя аргументативную структуру академической философии (Petrovich, 2024, 24). Эпистемическая функция цитат как *концептуальных символов* (ярлыков тех или иных идей, теорий и аргументов) не требует изучения мотивов цитационного поведения условного философа *A* и может быть объективно определена на основе написанного им текста *X*. Имея приоритетной задачей описание *эпистемической структуры* документальной вселенной, ЭТЦ не одобряет использование неочищенных данных и не поддерживает «наивные» интерпретации цитационных метрик и профилей объектов документальной вселенной⁸⁰. Важным преимуществом ЭТЦ перед

⁸⁰ Как саркастично пишет Петрович, «самая наивная и вредная из этих интерпретаций — приравнять количество цитирований к "философскому качеству", как

конкурирующими теориями служит то, что она не требует принятия каких-либо обременительных теоретических презумпций (вроде тезиса об исследователе как эпистемически совершенном агенте и т. п.), довольствуясь признанием лишь той *минимальной* функции, которую цитирования выполняют в академических текстах, — функции *связывания* множества текстов внутри документальной вселенной и *ассоцирования* изложенных в них идей.

Версия количественного подхода к истории АФ, которую нам предлагает принять Петрович, основывается на базовых принципах ЭТЦ. Его исследование пользуется очищеннымными данными⁸¹ выборки (6853 статей за 1995–2021 гг. из пяти топовых «универсальных» журналов: «*Mind*», «*Nous*», «*Philosophical Review*», «*Journal of Philosophy*», «*Philosophy and Phenomenological Research*»)⁸². Помимо прочего, очищенные данные подвергаются дополнительной обработке, прежде чем становится объектом для интерпретации. В качестве метода обработки применяется *эпистемологический анализ контекста цитаты* (ЭАКЦ). Техника его применения основывается на идее о том, что академические цитирования можно изучать, анализируя текстовый контекст, в котором они появляются⁸³. Подобного рода анализ фокусируется на эпистемических связях между двумя текстами *X* (цитирующим) и *Y* (цитируемым), а не на мотивах академического поведения условных философов *A* и *B* как авторов этих текстов. Метод ЭАКЦ позволяет классифицировать цитирования на основе объективной функции, которую они играют в тексте *X* (независимо от изначальных намерений как цитируемого автора *B*, так и цитирующего автора *A*)⁸⁴.

если бы большое число цитирований указывало на высокое философское качество, а малое число — на низкое (Petrovich, 2024, 113). В свете сказанного, очевидно, что разрабатываемый Петровичем количественный подход не испытывает никаких симпатий к «быстрым и грязным» научометрическим исследованиям в духе Швitzгебеля (Schwitzgebel, 2022), обычно выполняемых на основе методик и техник ТИЦ.

⁸¹ Системы очистки данных могут варьироваться в зависимости от задач конкретного исследования. Петрович подробно описывает принятую в его исследовании систему очистки данных (Petrovich, 2024, 72–75). Из соображений экономии я не стану (даже вкратце) на ней останавливаться.

⁸² Причины, по которым результаты, полученные на основе выборки, могут быть экстраполированы на весь паттерн современной АФ внутри документальной вселенной, я отдельно обсуждать не буду, а просто отмечу, что они есть и с ними можно ознакомиться самостоятельно (Petrovich, 2024, 131; также см.: Petrovich & Buonomo, 2018; Gingras & Khelfaoui, 2019; Malaterre, Chartier & Pulizzotto, 2019; Malaterre, Lareau, Pulizzotto & St-Onge, 2021).

⁸³ Объём релевантного для такого анализа контекста может варьироваться от одного единственного предложения до абзаца и даже всего цитирующего текста целиком.

⁸⁴ Детальное описание метода ЭАКЦ см. (Petrovich, 2024, 124–126).

Специально под цели и задачи исследования истории современной АФ Петрович разрабатывает классификацию из шести основных категорий академического цитирования: (1) *обзорное* (используется в тексте *X* для нейтрального описания текущего состояния философской субдисциплины и/или положения дел по какому-либо вопросу); (2) *документальное* (цитируемый текст *Y* используется для иллюстрации исторической реконструкции, представленной в цитирующем тексте *X*); (3) *поддерживающее* (цитирование используется для поддержки аргументации и/или предоставления дополнительных аргументов в пользу утверждений текста *X* либо демонстрации согласия между утверждениями цитирующего текста *X* и цитируемого текста *Y*)⁸⁵; (4) *критическое* (цитируемый текст *Y* служит мишенью представленной в тексте *X* критики, либо цитирование используется в целях демонстрации несогласия между утверждениями цитирующего текста *X* и цитируемого текста *Y*); (5) *признательное* (цитирование используется в тексте *X* в церемониальных целях, чтобы отдать дань уважения автору *B* цитируемого текста *Y*); (6) *небрежное* (случайное цитирование, которое нельзя использовать для поддержки аргументации текста *X*)⁸⁶. Очевидно, что для корректного описания эпистемической структуры АФ внутри документальной вселенной особое значение имеют категории цитирования (3) и (4), а также (1)⁸⁷.

Очищенные и обработанные методом ЭАКЦ данные выборки используются для построения ко-цитационных моделей, описывающих историю современной АФ в трёх последовательных временных интервалах её существования (1980–1995 гг., 1996–2004 гг., 2005–2021 гг.)⁸⁸. В основе ко-цитационного моделирования лежит идея о том, что цитирования можно использовать для оценки степени интеллектуального сходства двух произвольных текстов *X* и *Y* документальной вселенной. Предполагается, что частота, с которой тексты *X* и *Y* совместно цитируются в некотором наборе других объектов документальной вселенной,

⁸⁵ Цитируемый текст *Y* может использоваться для поддержки утверждений цитирующего текста *X*, даже если автор *B* цитируемого текста *Y* не одобрил бы такого использования.

⁸⁶ Также Петрович отдельно выделяет седьмую категорию цитирований, в которую включает всё, что не вписывается в основные категории цитирований (1)–(6) (Petrovich, 2024, 127). Конкретные примеры цитирований из основных категорий (1)–(6) см. (Petrovich, 2024, 128–130).

⁸⁷ Цитирования из категории (3) и (4) составляют всего 52,2% от данных выборки, а цитирования из категории (1) — около 34,5%. Процентное соотношение цитирований по основным категориям (1)–(6) в данных выборки за указанный период см. (Petrovich, 2024, 133).

⁸⁸ Более ранние робкие попытки исследования цитационных сетей и ко-цитационных моделей АФ см. (Healy, 2013a; Healy, 2013b; Higgins & Smith, 2013).

так называемый *индекс ко-цитирования*, является показателем их интеллектуальной близости. Часто ко-цитируемые тексты X и Y , вероятнее всего, будут обладать топико-тематическим сходством, применять похожие методологии и/или приходить к аналогичным результатам. Тогда как редко ко-цитируемые тексты, напротив, вероятнее всего, будут интеллектуально несхожими (например, принадлежать к философским традициям, представители которых обычно не коммуницируют друг с другом). Нетрудно догадаться, что попарный анализ ко-цитирования объектов документальной вселенной даёт более полное представление о её эпистемической структуре, чем простое ранжирование философских текстов по их цитационным метрикам и профилям. Он позволяет выделить не только наиболее цитируемые тексты, но и обнаружить ценные кластеры текстов, обладающих эпистемическим сходством⁸⁹. Тем самым ко-цитационное моделирование отображает внутреннюю структуру документальной вселенной путём выделения ассоциаций связанных общими цитационными сетями текстов. Полученная эпистемическая структура визуализируется в виде библиометрической карты. Ко-цитационные модели, описывающие историю современной АФ, визуализированные в виде библиометрических карт, отображающих кластеры эпистемически связанных текстов⁹⁰, не только позволяют отследить динамику её изменений во времени как отдельного структурного объекта документальной вселенной, но и отображают необходимые эмпирические данные для верификации всех трёх наших гипотез (Табл. 3).

Гипотезы	Результаты верификации
Гипотеза Райла–Васильева	*
Гипотеза Даммита–Лебедева	–
Гипотеза Леви–Нехаева	+

Таблица 3. Результаты верификации гипотез о природе АФ (на основе данных выборки из исследования Петровича)⁹¹.

⁸⁹ Иными словами, правильно проведённый ко-цитационный анализ отвечает на вопрос «Что может быть общего у текста X и текста Y , один из которых цитируется в 50 раз чаще, чем другой?».

⁹⁰ Библиометрическая карта АФ 1980–1995 гг. (<https://tinyurl.com/yc9gybra>). Библиометрическая карта АФ 1996–2004 гг. (<https://tinyurl.com/ycj5pz2e>). Библиометрическая карта АФ 2005–2021 гг. (<https://tinyurl.com/y89w9ow4>). В качестве алгоритма кластеризации использовались инструменты VOSviewer.

⁹¹ Таблица содержит следующие условные обозначения: «+» гипотеза подтверждена, «*» гипотеза подтверждена частично, «–» гипотеза не подтверждена.

Гипотеза Райла–Васильева, в соответствии с которой АФ является наследницей и продолжательницей классической философии, подтверждается лишь частично. Все три библиометрические карты АФ содержат в себе классические философские тексты. Ко-цитационная модель АФ за период 1980–1995 гг. даже содержит в себе отдельный кластер, который фактически почти целиком состоит из классических философских текстов⁹². В более поздние периоды данный кластер исчезает из ко-цитационных моделей АФ. Таким образом, было бы неверным говорить, что АФ полностью разрывается с классической философской традицией. Однако считать АФ в прямом смысле наследницей и продолжательницей классической философии тоже было бы неверным⁹³. Представители АФ проявляют крайнюю избирательность при выборе, чтении и цитировании классических философских текстов (помимо см.: Petrovich, 2024, 88, 106, 109). К примеру, во всех трёх ко-цитационных моделях АФ вы не обнаружите ни одного представителя немецкого идеализма, вроде Гегеля, Фихте и Шеллинга⁹⁴ (Petrovich, 2024, 106).

Гипотеза Даммита–Лебедева, утверждающая, что философия языка является ключевым топико-тематическим доменом АФ, данными ко-цитационными моделями не подтверждается. Скорее напротив, динамика эпистемической структуры АФ как объекта документальной

⁹² В частности, среди таких текстов особенно выделяются «Трактат о человеческой природе» Юма, «Рассуждение о методе» и «Первоначала философии» Декарта, «Опыт о человеческом разумении» Локка, «Критика чистого разума» и «Критика практического разума» Канта, «Сумма теологии» Фомы Аквинского, «Метафизика» и «Никомахова этика» Аристотеля.

⁹³ Стоит отдельно оговориться, что сам по себе термин «классическая философия» не имеет чёткого экстенсионала. В этом смысле даже загадочная фраза «мейнстрим классической философии» ничего не может кардинально изменить для гипотезы Райла–Васильева. Очевидно, что философы и труды, которым наследуют представители АФ (неважно ранней, средней или поздней), — это явно и далеко не весь мейнстрим классической философии (чем бы он, в конечном счёте, ни оказался).

⁹⁴ Разумеется, следует правильно понимать сделанное мной здесь утверждение, памятуя о том, что я говорил выше о технической конструкции используемого «фильтра», о результатах его применения на разном меше и т. д. (помимо см. сноска 72). Иными словами, у меня лично нет сомнений в том, что кто-то из представителей АФ где-то иногда что-то читает и даже цитирует из трудов немецких идеалистов. Даже я за свою не очень долгую академическую карьеру умудрился один раз упомянуть Гегеля (Нехаев, 2023). В конце концов, в АФ есть и такая штука как аналитическое гегельянство. Но ничто из этого не является контрпримером, опровергающим результаты исследования Петровича. Выставив меш на «фильтре» визуализации библиометрической карты на самое «мелкое зерно» (1 цитирование), вполне вероятно, вы обнаружите там цитирование журнала «Мурзилка», который кто-то из представителей АФ когда-то и где-то процитировал по каким-то своим особым причинам. Разбирать такие казусы или гипотетически опасаться их возможного появления — значит просто не понимать принципов работы «фильтра» используемого Петровичем количественного подхода.

вселенной позволяет нам утверждать обратное. Кластер философии языка неуклонно съёживался на протяжении всего периода 1980–2004 гг., а ко-цитационная модель АФ за период 2005–2021 гг. и вовсе его не содержит⁹⁵ (Petrovich, 2024, 109–111).

Гипотеза Леви–Нехаева, согласно которой АФ должна характеризоваться как специфическая (квази)научная практика, подтверждается её ко-цитационными моделями. Рассматриваемая как структурно различимый объект документальной вселенной АФ демонстрирует определённую и достаточно чёткую эпистемическую идентичность, которая очень выгодным образом отличает её от всех остальных философских традиций. Представители современной АФ (равно как и ранней) могут иметь очень мало либо даже совсем ничего общего между собой в своих доктринальных и методологических взглядах, но быть, тем не менее, похожими друг на друга как две капли воды в плане организации своей исследовательской практики. Как пишет Стивенс: «... единственное, в чём согласны все [представители АФ. — А. Н.], — так это в том, что они делают что-то принципиально отличное от того, что делают континентальные философы» (Stevens, 2013, 30). С момента зарождения АФ была, есть и остаётся особой практикой философского исследования. Её представители сознательно копировали и вполне успешно заимствовали наиболее общие черты, характерные для любого научного исследования (наподобие открытости полученных ими результатов к критике со стороны коллег, их проверка и перепроверка в свете новых данных, моделирование возможных контрпримеров и т. д.). Именно на основе ко-цитационных моделей АФ за период 1980–2021 гг. Петрович делает вывод о том, что на современном этапе своего развития АФ является примером нормальной науки с *мягкой парадигмой*⁹⁶ (Petrovich, 2024, 140–142; ср. с этим также: Engel, 1999, 222; Levy,

⁹⁵ Можно высказать очень осторожное предположение, что «живучесть» мифа об АФ как философии языка подпитывается любопытной аномалией, которую обнаруживают рассматриваемые нами ко-цитационные модели. В частности, исследования представителей АФ по философии языка имеют аномально высокую плотность цитирования (106% от средней по всем кластерам АФ). Петрович объясняет это тем, что они, потеряв прежний статус топико-тематического ядра АФ, тем не менее сохранили за собой роль своеобразного эпистемико-социального «клея» для остальных её кластеров. Анализ социальной структуры современной АФ показывает, что философия языка, в отличие от других кластеров, дисперсно «размазана» по всему сообществу её представителей (Petrovich, 2024, 235).

⁹⁶ Такая оценка текущего состояния АФ имеет под собой объективные количественные показатели. В частности, ко-цитационные модели показывают, что коэффициент модульности паттерна АФ внутри документальной вселенной неуклонно рос на протяжении 1980–2021 гг. (от 0,25 в 1980–1995 до 0,34 в 2005–2021 гг.) (Petrovich, 2024, 111–112). В целом, высокая модульность означает наличие более плотных связей между публикациями внутри одного кластера и менее плотных связей между

2003, 284; Conant, 2016, 29). В отличие от характерной для большинства естественных наук жёсткой парадигмы, она стабилизирует структуру АФ не на уровне её доктрины или метода, а на уровне *организации* исследовательских практик, успешно обеспечивая эффективное коллективное производство нового философского знания⁹⁷. Данное структурное свойство АФ как объекта документальной вселенной может служить чётким и недвусмысленным демаркационным критерием, отделяющим АФ от КФ. К сожалению, мне неизвестны какие-либо специализированные исследования ко-цитационных моделей КФ; они давали бы наглядную демонстрацию структурного различия между АФ и КФ с помощью визуализации их библиометрических карт. Поэтому я рискну высказать лишь предположение о том, как могли бы выглядеть ко-цитационные модели КФ при их библиометрической визуализации, если бы они были исследованы на основе количественного подхода Петровича. Вероятнее всего, для них будет справедливой *гипотеза Уильяма-Монтефиоре*⁹⁸, согласно которой элементы общей эпистемической структуры КФ внутри документальной вселенной (а именно наиболее ко-цитируемые публикации представителей данной традиции) будут группироваться в подобия кластеров, характеризуемых не типами проблем, а скорее именами собственными наиболее значительных представителей КФ. Проще говоря, в отличие от АФ с её характерной (квази)научной формой организации исследовательской практики, кластеризация эпистемической структуры КФ будет происходить не по философским проблемам, а по именам отдельных философов⁹⁹. В итоге

публикациями разных кластеров рассматриваемой ко-цитационной модели. Рост модульности, регистрируемый ко-цитационными моделями современной АФ, свидетельствует о процессах её субдисциплинарной специализации. В академических дисциплинах с высокой и растущей модульностью исследователи, работающие над проблемами одного кластера (к примеру, над проблемами этики и политической философии), в своих публикациях чаще ссылаются друг на друга, чем на остальных своих коллег по дисциплине, занимающихся проблемами других кластеров (к примеру, проблемами метафизики, эпистемологии и т. д.).

⁹⁷ Неслучайно Петрович даже цитирует слова итальянского философа Маркони: «Аналитический философ может идентифицировать себя так, как это обычно делают учёные-естественники, — как профессионала, вносящего вклад в решение проблемы, над которой работают многие другие аналитические философы» (Marconi, 2014, 24; Petrovich, 2024, 46).

⁹⁸ В имплицитном виде она была высказана в совместно написанном ими введении к «Британской аналитической философии»: «Природа "британского стиля" в философии, безусловно, связана со ... взглядом, который подчёркивает доступность предмета исследования в объективном изучении и рациональном обсуждении. Это взгляд, в котором акцент делается на *коллеге*, а не на *мастере*» (Williams & Montefiore, 1966, 13).

⁹⁹ Видимо, на что-то подобное хочет обратить наше внимание Маллиган в своём кратком введении в историю КФ, вкладывая в уста типичного представителя АФ следующие слова: «"Спросите меня, над чем я работаю, и я отвечу названием

при визуализации ко-цитационных моделей КФ¹⁰⁰ мы обнаружим подобие кластера исследователей Гегеля, кластера исследователей Ницше, кластера исследователей Фуко, кластера исследователей Делёза, кластера исследователей Деррида и т. д.

3. Заключение

Принимая во внимание всё сказанное выше, несложно сделать вывод о том, что историкам философии, занимающимся крупномасштабными объектами документальной вселенной, вроде философских традиций, течений и направлений, следовало бы в своей работе обращаться к данным количественных исследований. Группа исследователей, интересующаяся историко-философскими вопросами вида «Что такое *X*-изм?», в современных условиях, как мне кажется, должна включать в себя специалиста, владеющего инструментами научометрического анализа. Я не буду здесь отдельно защищать данный вывод относительно будущего историко-философских исследований, а отмечу ряд фактов, которые обычно ускользают из поля зрения традиционно-ориентированных историков философии. К примеру, рост числа членов одной только Американской философской ассоциации (APA) за последние 80 лет XX века составил более 41400% (с 270 членов в 1920-х гг. до 11200 членов в 2000-х гг.), количество же публикаций в период 1945–1980 гг., согласно данным *«Philosopher's Index»*, удваивалось каждые 5–7 лет (подробнее см.: Kucklick, 2001, 259–260; Petrovich, 2024, 43–44). Такой экспоненциальный рост числа академических философов и публикуемых ими исследований уже к середине 1990-х гг. ознаменовался отсутствием доминирующих философов, способных навязать свои доктринальные взгляды и исследовательскую повестку всему сообществу представителей АФ в целом. Парафразируя Решера, для нас не было бы ошибкой утверждать, что историк философии только в «георийский» период ранней АФ мог себе позволить спокойно сосредоточить своё внимание на доминирующих тогда фигурах (Фреге, Расселе, Муре или Витгенштейне), ожидая, что этим он достигнет определённой полноты понимания того, что же в тот период времени «на самом деле имело значение» для становления и развития АФ (Rescher, 2005, 24). Не стоит забывать и о том, что одновременно с этим в 1980–

проблемы", — гордо заявит аналитический философ, — "спросите их [представителей КФ. — *A. H.*], и они ответят именем собственным"» (Mulligan 1991, 115).

¹⁰⁰ Трудно предсказать точное значение коэффициента модульности современной КФ, не имея под рукой необходимых очищенных и обработанных данных её реальных ко-цитационных моделей, но, по всей видимости, оно будет существенно (или, как минимум, заметным образом) ниже, чем у ко-цитационных моделей современной АФ.

2010-х гг. шла активная субдисциплинарная специализация АФ, фактически упразднившая идею *prima philosophia* как своего рода некой общей концептуальной основы, связывающей и обосновывающей деятельность всех без исключения представителей АФ, роль которой, как считается, в периоды ранней и средней АФ выполняла философия языка (Williamson, 2014, 31). В итоге современная АФ в тех случаях, когда мы пытаемся предъявлять к ней вопросы вида «Что она есть такое?», не поддаётся (либо плохо поддаётся) изучению стандартными историко-философскими методами. Чтобы быть правильно понятым коллегами — историками философии, отдельно подчеркну: сказанное мной выше никак не отменяет ценности исследований, интересующихся вопросами историко-философской реконструкции оснований, принципов, концептуального дизайна и/или отдельных деталей определённой философской теории в рамках той или иной философской традиции, вроде работ из недавнего сборника *«Early Analytic Philosophy: Origins and Transformations»* под редакцией Конанта и Нира (Conant & Nir, 2025). Разумно предположить, что специалист по наукометрии будет бесполезен в случае, если задачей исследования является, предположим, выявление кантовских и кантианских мотивов и/или элементов, допустим, в политической философии Нозика или этической теории Парфита. Подобного рода традиционная историко-философская работа как была важной, так и продолжает ею оставаться. Так что виды вопросов, которые по-прежнему подлежат изучению стандартными историко-философскими методами, всё ещё обширны и разнообразны¹⁰¹, но интересующий нас вопрос «Что такое АФ?» не относится к их числу.

Список литературы

- Борисов, Е. В. (2007). Гилберт Райл и феноменология. *Топос*, 3(17), 94–99.
- Борисов, Е. В. (2021). Аналитическая философия. *Философская антропология*, 7(1), 143–167. <https://doi.org/10.21146/2414-3715-2021-7-1-143-167>.
- Васильев, В. В. (2019). Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? *Философский журнал*, 12(1), 144–158. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-1-144-158>.
- Воленский, Я. (2004). *Львовско-Варшавская философская школа*. М.: РОССПЭН.

¹⁰¹ Примеры и полезные комментарии о приоритетных задачах и правильном позиционировании традиционно-ориентированных историко-философских исследований см. (Lapointe & Pincock, 2017, 11–16).

- Вригт, Г. Х. (2013а). Аналитическая философия: историко-критический обзор. *Кантовский сборник*, 1(43), 78–89. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2013-1-7>.
- Вригт, Г. Х. (2013б). Аналитическая философия: историко-критический обзор. *Кантовский сборник*, 2(44), 69–82. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2013-2-6>.
- Глок, Г.-И. (2022). *Аналитическая философия: как она есть*. М.: Канон+ РООИ Реабилитация.
- Грязнов, А. Ф. (2006). *Аналитическая философия*. М.: Высшая школа.
- Демина, Н. В. (2005). Концепция этоса науки: Мерトン и другие в поисках социальной геометрии норм. *Социологический журнал*, (4), 5–48.
- Джевонс, У. С. (2011). *Основы науки: Трактат о логике и научном методе*. М.: ЛИБРОКОМ.
- Джохадзе, И. Д. (2016). Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности. *Логос*, 26(5), 1–18.
- Иванов, Д. В. (2015). Рецепция аналитической философии в России. *Философия науки и техники*, 20(2), 106–117.
- Иванов, Д. В. (2024). От поколения континентальной философии к поколению аналитической философии. *Политическая концептология*, (1), 64–75.
- Кант, И. (1994). *Критика чистого разума*. М.: Мысль.
- Кардаш, А. (2021). Аналитический и континентальный стили в философии (28.03.2021). В *Проект Insolarance*. <https://insolarance.com/analytic-and-continental-philosophy/>.
- Карнап, Р. (2006). Старая и новая логика. В О. А. Назарова (Ред.), *Журнал «Erkenntnis»* («Познание»). *Избранное* (с. 105–119). М.: Территория будущего, Идея-Пресс.
- Круглый стол «Что такое аналитическая философия?», ИФ РАН, 23.01.2025. <https://www.youtube.com/watch?v=qCgCdNEfbjA&t=6732s>.
- Ламберов, Л. Д. (2010). О мифах и проблемах определения термина «аналитическая философия». *Analytica*, 4, 25–37.
- Лебедев, М. В. & Петякшева, Н. И. (2006). Введение. Эволюция и основные характеристики аналитической философии. В М. В. Лебедев & А. З. Черняк (Ред.), *Аналитическая философия* (с. 9–38). М.: РУДН.
- Логинов, Е. В. (2025). Доклад на круглом столе «Что такое аналитическая философия?», ИФ РАН, 23.01.2025. <https://www.youtube.com/watch?v=qCgCdNEfbjA&t=6732s>.
- Макеева, Л. Б. (2019). Аналитическая философия как историко-философский феномен. *Философский журнал*, 12(1), 130–143. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-1-130-143>.

- Научный семинар Центра исследования сознания «Аналитическая философия – это иллюзия?», МГУ, 30.10.2018. <https://www.youtube.com/watch?v=LuEBIYqAios&t=6446s>.
- Нехаев, А. В. (2014). Что такое «ортодоксальная теория и история идей»? Дисциплинарная новелла в критико-иронических тонах. *Социологическое обозрение*, 13(1), 176–233.
- Нехаев, А. В. (2023). Наказание (не)виновных? *Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность*, 8(3), 73–94. <https://doi.org/10.25206/2542-0488-2023-8-3-73-94>.
- Никоненко, С. В. (2007). *Аналитическая философия: основные концепции*. СПб.: Санкт-Петербургский университет.
- Пассмор, Дж. (2002). *Современные философы*. М.: Идея-Пресс.
- Патнэм, Х. (2014). Полвека философии, рассмотренной изнутри. В В. В. Целищев (Сост.), *Философский переписчик: переводы и размышления* (с. 218–252). Новосибирск: Омега Пресс.
- Райл, Г. (2007). Мартин Хайдеггер. Бытие и время. *Толос*, 3(17), 100–116.
- Родин, К. А. (2021). Витгенштейн в лагере логических позитивистов. Ответ оппонентам. *Эпистемология и философия науки*, 58(1), 79–81. <https://doi.org/10.5840/eps202158110>.
- Стролл, А. (2020). *Аналитическая философия: двадцатый век*. М.: Канон+ РООИ Реабилитация.
- Суровцев, В. А. (2010). Аналитическая философия: всеобщее и нюанс. *Вопросы философии*, (8), 23–29.
- Урмсон, Дж. О. (2025). Полиморфные понятия. *Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность*, 10(2), 144–152. <https://doi.org/10.25206/2542-0488-2025-10-2-144-152>.
- Фоллесдал, Д. (2002). Аналитическая философия: что это такое и почему этим стоит заниматься? В В. А. Суровцев (Сост.), *Язык, истина и существование* (с. 225–239). Томск: Томский университет.
- Фреге, Г. (2000). *Основоположения арифметики: Логико-математическое исследование о понятии числа*. Томск: Водолей.
- Фридман, М. (2021). *Философия на перепутье: Карнап, Кассирер и Хайдеггер*. М.: Канон+ РООИ Реабилитация.
- Целищев, В. В. (2000). Будущее философии XXI века: аналитическая или континентальная философия? *Философия науки*, 2(8), 13–20.
- Целищев, В. В. (2018). Аналитическая философия и ревизионизм без бегров. *Философский журнал*, 11(2), 138–155. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2018-11-2-138-155>.

- Шлик, М. (2006). Поворот философии. В О. А. Назарова (Ред.), *Журнал «Erkenntnis» («Познание»). Избранное* (с. 98–104). М.: Территория будущего, Идея-Пресс, 2006.
- Шохин, В. К. (2013). Что же всё-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма». *Вопросы философии*, (11), 137–148.
- Шохин, В. К. (2015). Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути. *Философский журнал*, 8(2), 16–27.
- Шохин, В. К. (2018). Новый феномен: страсти по аналитической философии. *Философский журнал*, 11(4), 106–114. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2018-11-4-106-114>.
- Шохин, В. К. (2024). Аналитическая философия: удалось ли наконец её определить? *Логос*, 34(6), 297–322. <https://doi.org/10.17323/0869-5377-2024-6-297-320>.
- Шрамко, Я. В. (2005). Очерк истории возникновения и развития аналитической философии. *Логос*, 2(47), 4–12.
- Шрамко, Я. В. (2007). Что такое аналитическая философия? *Эпистемология и философия науки*, 11(1), 87–110.
- Юнусов, А. Т. (2025). Доклад на круглом столе «Что такое аналитическая философия?», ИФ РАН, 23.01.2025. <https://www.youtube.com/watch?v=qCgCdNEfbjA&t=6732s>.
- Acero, J. J. (2011). Analytic Philosophy as Metaphilosophy. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 65–75.
- Akehurst, T. L. (2010). *The Cultural Politics of Analytic Philosophy: Britishness and the Spectre of Europe*. New York: Continuum.
- Ahlgren, P., Pagin, P., Persson, O. & Svedberg, M. (2015). Bibliometric Analysis of Two Subdomains in Philosophy: Free Will and Sorites. *Scientometrics*, 103(1), 47–73. <https://doi.org/10.1007/s11192-015-1535-4>.
- Alvarez, M. (2011). Glock on Analytic Philosophy and History. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía* 30(1), 95–102.
- Ambrose, A. (1968). The Revolution in Philosophy: From the Structure of the World to the Structure of Language. *The Massachusetts Review*, 9(3), 551–564.
- Ammerman, R. (1965). A Short History of Analytic Philosophy. In R. Ammerman (Ed.) *Classics of Analytic Philosophy* (pp. 1–12). Indianapolis: Hackett.
- Atkin, A. (2008). Peirce's Final Account of Signs and the Philosophy of Language. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 44(1), 63–85.
- Ayer, A. J. (1936). The Analytic Movement in Contemporary British Philosophy. In *Actes du Congrès international de philosophie scientifique*,

- Sorbonne, Paris 1935, Facs. VIII, Historie de la logique et de la philosophie scientifique* (pp. 53–59). Paris: Hermann.
- Baghramian, M. (2014). The Depths and Shallows of Philosophical Style. *Journal of Philosophical Research*, 38, 311–323. <https://doi.org/10.5840/jpr20148722>.
- Baghramian, M. (2024). Overcoming the Big Divide? The IJPS and the Analytic Continental Schism. *International Journal of Philosophical Studies*, 32(1), 16–29. <https://doi.org/10.1080/09672559.2024.2327294>.
- Baldwin, T. (2001). *Contemporary Philosophy: Philosophy in English since 1945*. Oxford, Oxford University Press.
- Barris, J. (2012). The Convergent Conceptions of Being in Mainstream Analytic and Postmodern Continental Philosophy. *Metaphilosophy*, 43(5), 592–681. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2012.01771.x>.
- Beaney, M. (2006). Is Analytic Philosophy an Illusion? A Reply to Preston. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 132–135, 27–34.
- Beaney, M. (2007). The Analytic Turn in Early Twentieth-Century Philosophy. In M. Beaney (Ed.), *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology* (pp. 1–30). London: Routledge.
- Beaney, M. (2011). Putting Analysis Rightfully Back into Analytic Philosophy. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 87–94.
- Beaney, M. (2013a). The Historiography of Analytic Philosophy. In M. Beaney (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (pp. 30–60). New York: Oxford University Press.
- Beaney, M. (2013b). What Is Analytic Philosophy? In M. Beaney (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (pp. 3–29). New York: Oxford University Press.
- Beaney, M. (2016). The Analytic Revolution. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 78, 227–249. <https://doi.org/10.1017/S1358246116000229>.
- Beaney, M. & Raysmith, T. (2024). Analysis. In E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/analysis/>.
- Bell, D. (1999). The Revolution of Moore and Russell: A Very British Coup? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 44, 193–209. <https://doi.org/10.1017/S135824610000672X>.
- Bentham, J. (1843). Chrestomathia. In J. Bowring (Ed.), *The Works of Jeremy Bentham* (pp. 1–191). Edinburgh: William Tait.
- Biletzki, A. (1998). Wittgenstein: Analytic Philosopher? In A. Biletzki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 197–208). New York: Routledge.
- Blachowicz, J. (2023). *The Bilateral Mind as the Mirror of Nature: A Metaphilosophy*. London: Palgrave Macmillan.

- Blanshard, B. (1954). *On Philosophical Style*. Manchester: Manchester University Press.
- Bonino, G., Maffeioli, P. & Tripodi, P. (2021). Logic in Analytic Philosophy: A Quantitative Analysis. *Synthese*, 198(11), 10991–11028. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02770-5>.
- Braune, S. (2024). In Defense of Obscure Academic Writing. *Thesis Eleven*, 184–185(1), 102–121. <https://doi.org/10.1177/07255136241292082>.
- Broad, C. D. (1924). Critical and Speculative Philosophy. In J. H. Muirhead (Ed.), *Contemporary British Philosophy* (pp. 77–100). London: George Allen & Unwin.
- Buckle, S. (2004). Analytic Philosophy and Continental Philosophy: The Campbell Thesis Revised. *British Journal for the History of Philosophy*, 12(1), 111–150. <https://doi.org/10.1080/0960878042000188883>.
- Campbell, R. (2001). The Covert Metaphysics of the Clash Between «Analytic» and «Continental» Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 9(2), 341–359. <https://doi.org/10.1080/09608780110045335>.
- Candlish, S. (2016). Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? Wittgenstein vs Russell. *Frontiers of Philosophy in China*, 11(1), 35–53. <https://doi.org/10.3868/s030-005-016-0004-5>.
- Carnap, R. (1930). Die alte und die neue Logik. *Erkenntnis*, 1(1), 12–26. <https://doi.org/10.1080/096725598342028>.
- Carnap, R. (1966). *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Carr, D. (1998). Phenomenology and Fiction in Dennett. *International Journal of Philosophical Studies*, 6(3), 331–344. <https://doi.org/10.1080/096725598342028>.
- Chase, J. & Reynolds, J. (2014). *Analytic versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy*. New York: Routledge.
- Cocchiarella, N. (1987). *Logical Studies in Early Analytic Philosophy*. Columbus: Ohio State University.
- Cohen, L. J. (1986). *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Collingwood, R. G. (1933). *An Essay on Philosophical Method*. Oxford: Clarendon.
- Conant, J. (2016). The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Self-Consciousness. In J. A. Bell, A. Cutrofello & P. M. Livingston (Eds.), *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* (pp. 17–58). New York: Routledge.
- Conant, J. F. & Nir, G. (Eds.) (2025). *Early Analytic Philosophy: Origins and Transformations*. London: Routledge.

- Cooper, D. E. (1994). The Presidential Address: Analytical and Continental Philosophy. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 94(1), 1–18. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/94.1.1>.
- Crane, T. (2012). Philosophy, Logic, Science, History. *Metaphilosophy*, 43(1/2), 20–37. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2011.01732.x>.
- Critchley, S. (1997). What Is Continental Philosophy? *International Journal of Philosophical Studies*, 5(3), 347–363. <https://doi.org/10.1080/09672559708570862>.
- Dainton, B. & Robinson, H. (2015). Coda A: What is Analytic Philosophy. In B. Dainton & H. Robinson (Eds.), *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy* (pp. 569–574). London: Bloomsbury Academic.
- Damböck, C. (2012). Rudolf Carnap and Wilhelm Dilthey: «German» Empiricism in the Aufbau. In R. Creath (Ed.) *Rudolf Carnap and the Legacy of Logical Empiricism* (pp. 67–88). Dordrecht: Springer.
- Derrida, J. (1988) *Limited Inc.* Evanston (Ill.): Northwestern University Press.
- Derrida, J. (2000). Arguing with Derrida: Discussion. *Ratio*, 13(4), 373–386. <https://doi.org/10.1111/1467-9329.00135>.
- Donahue, T. J. & Ochoa, E. P. (2016). The Analytical-Continental Divide: Styles of Dealing with Problems. *European Journal of Political Theory*, 15(2), 138–154. <https://doi.org/10.1177/1474885115585324>.
- Dummett, M. (1978). *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth.
- Dummett, M. (1991). *Frege and Other Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Dummett, M. (2011). On Analytical Philosophy. *Teorema: Revista International de Filosofía*, 30(1), 19–21.
- Dummett, M. (2014). *Origins of Analytic Philosophy*. London: Bloomsbury.
- Engel, P. (1987). Continental Insularity: Contemporary French Analytical Philosophy. *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, 21, 1–19. <https://doi.org/10.1017/S0957042X00003448>.
- Engel, P. (1999). Analytic Philosophy and Cognitive Norms. *Monist*, 82(2), 218–234. <https://doi.org/10.5840/monist199982218>.
- Feigl, H. & Sellars, W. (1949). Preface. In H. Feigl & W. Sellars (Eds.), *Readings in Philosophical Analysis* (pp. v–vi). New York: Appleton-Century-Crofts.
- Floyd, J. (2009). Recent Themes in the History of Early Analytic Philosophy. *Journal of the History of Philosophy*, 47(2), 157–200. <https://doi.org/10.1353/hph.0.0106>.
- Floyd, J. (2016). Analytics and Continentals: Divided by Nature but United by Praxis? *European Journal of Political Theory*, 15(2), 155–171. <https://doi.org/10.1177/1474885115582075>.

- Føllesdal, D. (1997). Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It? In H.-J. Glock (Ed.), *The Rais of Analytic Philosophy* (pp. 1–16). Oxford: Blackwell Publishers.
- Frege, G. (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner.
- Friedlander, E. (1998). Heidegger, Carnap, Wittgenstein: Much Ado about Nothing. In A. Bilezki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 226–237). New York: Routledge.
- Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court.
- Frost-Arnold, G. (2017). The Rise of «Analytic Philosophy»: When and How Did People Begin Calling Themselves «Analytic Philosophers»? In S. Lapointe & C. Pincock (Eds.), *Innovations in the History of Analytical Philosophy* (pp. 27–67). London: Palgrave Macmillan.
- García-Carpintero, M. (2011). A Genealogical Notion. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 43–52.
- Gingras, Y. & Khelfaoui, M. (2019). Do We Need a Book Citation Index for Research Evaluation? *Research Evaluation*, 28(4), 383–393. <https://doi.org/10.1093/reseval/rvz024>.
- Glendinning, S. (2006). *The Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Glock, H.-J. (2004). Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? *Metaphilosophy*, 35(4), 419–444. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2004.00329.x>.
- Glock, H.-J. (2008). *What Is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Glock, H.-J. (2011a). Resumen de «What Is Analytic Philosophy?» *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 5–11.
- Glock, H.-J. (2011b). Précis of «What Is Analytic Philosophy?» *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 13–18.
- Glock, H.-J. (2011c). Replies to My Commentators. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 115–144.
- Glock, H.-J. (2013). Replies to My Commentators. *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 2(2), 35–42. <https://doi.org/10.4148/jhap.v2i2.1949>.
- Gustavsson, K. (2021). Charlie Dunbar Broad. In E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/broad/>.
- Haaparanta, L. (2013). Philosophy and Its Recent History: Remarks on *What is Analytic Philosophy?*, by Hans-Johann Glock. *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 2(2), 2–5. <https://doi.org/10.4148/jhap.v2i2.1949>.

- Hacker, P. M. S. (1996). *Wittgenstein's Place in the Twentieth Century Analytic Philosophy*. Oxford, Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1998). Analytic Philosophy: What, Whence, and Whither? In A. Bilezki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 3–34). New York: Routledge.
- Hacker, P. M. S. (2007). Analytic Philosophy: Beyond the Linguistic Turn and Back Again. In M. Beaney (Ed.), *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology* (pp. 125–141). London: Routledge.
- Hacker, P. M. S. (2011). Analytic Philosophy – the Heritage. *Teorema: Revista Internacional de Filosofia*, 30(1), 77–85.
- Hansson, S. O. (2009). Analytic Philosophy. *Theoria*, 75(2), 69–74. <https://doi.org/10.1111/j.1755-2567.2009.01031.x>.
- Harcastle, G. (2007). Preston on Analytic Philosophy. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 136–139, 35–39.
- Hart, W. D. (1990). Clarity. In D. A. Bell & N. Cooper (Eds.), *The Analytic Tradition: Meaning, Thought, and Language* (pp. 197–222). Cambridge: Blackwell.
- Healy, K. (2013a). A Co-Citation Network for Philosophy. <https://kieranhealy.org/blog/archives/2013/06/18/a-co-citation-network-for-philosophy/>.
- Healy, K. (2013b). Citation Networks in Philosophy: Some Followup. <https://kieranhealy.org/blog/archives/2013/06/24/citation-networks-in-philosophy-some-followup/>.
- Heinämaa, S. (2016). Hermeneutics and the Analytic–Continental Divide. In N. Keane & C. Lawn (Eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 573–584). Oxford: Wiley Blackwell.
- Higgins, A. & Smith, B. (2013). A Citation Based View of the Ontology Community in Philosophy. <https://philpapers.org/archive/HIGACB.pdf>.
- Humphries, R. (1999). Analytic and Continental: The Division in Philosophy. *Monist*, 82(2), 253–277. <https://doi.org/10.5840/monist199982212>.
- Hylton, P. (1998). Analysis in Analytic Philosophy. In A. Bilezki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 37–55). New York: Routledge.
- Jevons, W. S. (1874). *Principles of Science: A Treatise on Logic and Scientific Method*. London: Richard Clay & Sons.
- Joaquin, J. J. (2022). Analytic Philosophy in the Philippines. *Asian Journal of Philosophy*, 1(36), 1–32. <https://doi.org/10.1007/s44204-022-00029-z>.
- Iida, T. & Furuta, T. (2022). Analytic Philosophy in Japan 1933–2000. *Asian Journal of Philosophy*, 1(30), 1–24. <https://doi.org/10.1007/s44204-022-00032-4>.

- Inwagen, P. (2006). What Is Naturalism? What Is Analytical Philosophy? In A. Corradini, S. Galvan & E. J. Lowe (Eds.), *Analytic Philosophy without Naturalism* (pp. 74–88). London: Routledge.
- Kant, I. (1781). *Critik der reinen Vernunft*. Riga: verlegts Johann Friedrich Hartknoch.
- Kanzian, C. (2006). Naturalism, Physicalism, and Some Notes on «Analytical Philosophy»: Comment on van Inwagen's Paper. In A. Corradini, S. Galvan & E. J. Lowe (Eds.), *Analytic Philosophy without Naturalism* (pp. 89–93). London: Routledge.
- Katzav, J. (2018). Analytic Philosophy, 1925–69: Emergence, Management and Nature. *British Journal for the History of Philosophy*, 26(6), 1197–1221. <https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1450219>.
- Katzav, J. (2023). To What Extent Can Institutional Control Explain the Dominance of Analytic Philosophy? *Asian Journal of Philosophy*, 2(45), 1–14. <https://doi.org/10.1007/s44204-023-00099-7>.
- Katzav, J. & Vaesen, K. (2017). On the Emergence of American Analytic Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 25(4), 772–798. <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1261794>.
- Katzav, J. & Vaesen, K. (2022). The Rise of Logical Empiricist Philosophy of Science and the Fate of Speculative Philosophy of Science. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 12(2), 327–358. <https://doi.org/10.1086/721135>.
- Kosecki, A. (2025). The Rise of the Term «Analytic Philosophy» in Britain in the Early 1930s and Its Contemporary Evolution: Conceptual Creativity and Conceptual Engineering. *Forum Philosophicum*, 29(2), 221–253. <https://doi.org/10.35765/forphil.2024.2902.01>.
- Kreuzman, H. (2001). A Co-Citation Analysis of Representative Authors in Philosophy: Examining the Relationship between Epistemologists and Philosophers of Science. *Scientometrics*, 51(3), 525–539. <https://doi.org/10.1023/A:1019647103469>.
- Kuklick, B. (2001). *A History of Philosophy in America: 1720–2000*. Oxford: Clarendon.
- Künne, W. (1990). The Nature of Acts: Moore on Husserl. In D. Bell & N. Cooper (Eds.), *The Analytic Tradition* (pp. 104–116). Oxford: Blackwell.
- Künne, W. (2006). Analyticity and Logical Truth: From Bolzano to Quine. In M. Textor (Ed.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy* (pp. 184–249). New York: Routledge.
- Laird, J. (1936). *Recent Philosophy*. London: Thornton Butterworth.
- Lang, B. (1990). *The Anatomy of Philosophical Style: Literary Philosophy and the Philosophy of Literature*. Oxford: Basil Blackwell.

- Langer, S. (1930). *The Practice of Philosophy*. New York: Henry Holt and Company.
- Lapointe, S. & Pincock, C. (2017). Introduction. In S. Lapointe & C. Pincock (Eds.), *Innovations in the History of Analytical Philosophy* (pp. 1–23). London: Palgrave Macmillan.
- Lau, J. Y. F. & Chan, J. K. L. (2022). A Brief History of Analytic Philosophy in Hong Kong. *Asian Journal of Philosophy*, 1(27), 1–20. <https://doi.org/10.1007/s44204-022-00031-5>.
- Laugier, S. (2001). Quel avenir pour la philosophie analytique en France? *Cités*, 5, 151–155.
- Leiter, B. (2000). «Analytic» and «Continental» Philosophy (The Philosophical Gourmet Report). <https://www.philosopicalgourmet.com/analytic-and-continental-philosophy/>.
- Levy, N. (2003). Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences. *Metaphilosophy*, 34(3), 284–304. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00274>.
- MacIntyre, A. (1984). The Relationship of Philosophy to Its Past. In R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy* (pp. 31–48). Cambridge: Cambridge University Press.
- Malaterre, C., Chartier, J.-F. & Pulizzotto, D. (2019). What Is This Thing Called *Philosophy of Science*? A Computational Topic-Modeling Perspective, 1934–2015. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 9(2), 215–249. <https://doi.org/10.1086/704372>.
- Malaterre, C., Lareau, F., Pulizzotto, D. & St-Onge, J. (2021). Eight Journals over Eight Decades: A Computational Topic-Modeling Approach to Contemporary Philosophy of Science. *Synthese*, 199(1–2), 2883–2923. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02915-6>.
- Marconi, D. (2011). Analytic Philosophy and Intrinsic Historicism. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 23–32.
- Marconi, D. (2014). *Il mestiere di pensare: la filosofia nell'epoca del professionismo*. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Matar, A. (1998). Analytic Philosophy: Rationalism vs. Romanticism. In A. Bilezki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 71–87). New York: Routledge.
- Marion, M. (2018). Was Royaumont Merely a *dialogue de sourds*? An Introduction to the *discussion générale*. *Philosophical Inquiries*, 6(1), 197–214. <https://doi.org/10.4454/phinq.v6i1.219>.

- May, T. (2002). On the Very Idea of Continental (or for That Matter Anglo-American) Philosophy. *Metaphilosophy*, 33(4), 401–425. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00237>.
- Milkov, N. (2020). *Early Analytic Philosophy and the German Philosophical Tradition*. London: Bloomsbury Academic.
- Mizrahi, M. & Dickinson, M. (2021). The Analytic-Continental Divide in Philosophical Practice: An Empirical Study. *Metaphilosophy*, 52(5), 668–680. <https://doi.org/10.1111/meta.12519>.
- Merton, R. K. (1973). The Normative Structure of Science. In N. W. Storer (Ed.), *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations* (pp. 267–278). Chicago: Chicago University Press.
- Monk, R. (1996a). Was Russell Analytic Philosopher? *Ratio*, 9(3), 227–242. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.1996.tb00161.x>.
- Monk, R. (1996b). What Is Analytical Philosophy? In R. Monk & A. Palmer (Eds.), *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy* (pp. 1–22). Bristol: Thoemmes Press.
- Monk, R. (2011). Definitions, Characterisations... «and Similar Things»: Hans-Johann Glock on Analytic Philosophy. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 33–41.
- Monk, R. (2019). *How the Untimely Death of RG Collingwood Changed the Course of Philosophy Forever*. <https://www.prospectmagazine.co.uk/ideas/philosophy/39183/how-the-untimely-death-of-rg-collingwood-changed-the-course-of-philosophy-forever>.
- Montague, W. P. (1933). Philosophy as Vision. *International Journal of Ethics*, 44(1), 1–22. <https://doi.org/10.1086/208129>.
- Mordacci, R. (2016). From Analysis to Genealogy. Bernard Williams and the End of the Analytic-Continental Divide. *Philosophical Inquiries*, 4(1), 17–84. <https://doi.org/10.4454/philinq.v4i1.139>.
- Mulligan, K. (1991). Introduction: On the History of Continental Philosophy. *Topoi*, 10(2), 115–120. <https://doi.org/10.1007/BF00141332>.
- Mulligan, K. (2011). Grumbles and Quibbles from Mitteleuropa. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 103–113.
- Munitz, M. K. (1981). *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan.
- Murrey, M. (1978). Heidegger and Ryle: Two Versions of Phenomenology. In M. Murrey (Ed.), *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays* (pp. 271–290). New Haven: Yale University Press.
- Nagel, E. (1936a). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24. <https://doi.org/10.2307/2016895>.

- Nagel, E. (1936b). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. II. *The Journal of Philosophy*, 33(2), 29–53. <https://doi.org/10.2307/2016015>.
- Nedo, M. & Ranchetti, M. (1983). *Ludwig Wittgenstein: sein Leben in Bildern und Texten*. Frankfurt-on-Main: Suhrkamp.
- Noichl, M. (2019). *The Structure of Recent Philosophy: Layed Out According to Its Co-Citation Patterns*. https://homepage.univie.ac.at/maximilian.noichl/full/zoom_final/index.html
- Noichl, M. (2021). Modeling the Structure of Recent Philosophy. *Synthese*, 198(6), 5089–5100. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02390-8>.
- Overgaard, S. (2010). Royaumont Revisited. *British Journal for the History of Philosophy*, 18(5), 899–924. <https://doi.org/10.1080/09608788.2010.524764>.
- Pap, A. (1949). *Elements of Analytic Philosophy*. New York: The Macmillan Company.
- Patton, L. (2017). Russell's Method of Analysis and the Axioms of Mathematics. In S. Lapointe & C. Pincock (Eds.), *Innovations in the History of Analytical Philosophy* (pp. 105–126). London: Palgrave Macmillan.
- Passmore, J. (1985). *Recent Philosophers: A Supplement to A Hundred Years of Philosophy*. London: Duckworth.
- Pataut, F. (1996). An Anti-Realist Perspective on Language, Thought, Logic and the History of Analytic Philosophy: An Interview with Michael Dummett. *Philosophical Investigations*, 19(1), 1–33. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.1996.tb00118.x>.
- Peijnenburg, J. (2000). Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy. *Metaphilosophy*, 31(4), 365–381. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00156>.
- Perez, D. I. (2018). Analytic Philosophy in Latin America. In E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/latin-american-analytic/>
- Perri, T. (2013). Image and Ontology in Merleau-Ponty. *Continental Philosophy Review*, 46(1), 75–97. <https://doi.org/10.1007/s11007-013-9249-x>.
- Petrovich, E. (2018a). Accumulation of Knowledge in Para-Scientific Areas: The Case of Analytic Philosophy. *Scientometrics*, 116(2), 1123–1151. <https://doi.org/10.1007/s11192-018-2796-5>.
- Petrovich, E. (2018b). Forms, Patterns, Structures. Citation Analysis and the History of Analytic Philosophy. *Journal of Interdisciplinary History of Ideas*, 7(13), 1–21. <https://doi.org/10.13135/2280-8574/2843>.
- Petrovich, E. (2019). *The Fabric of Knowledge. Towards a Documental History of Late Analytic Philosophy (PhD Thesis)*. Milano: Università degli Studi di Milano Statale. <https://air.unimi.it/handle/2434/613334>.

- Petrovich, E. (2021). Acknowledgments. Informal Collaboration and Symbolic Power in Recent Analytic Philosophy. *Logique et Analyse*, 256, 425–448. <https://doi.org/10.2143/LEA.256.0.3290352>.
- Petrovich, E. (2022). Acknowledgments-Based Networks for Mapping the Social Structure of Research Fields. A Case Study on Recent Analytic Philosophy. *Synthese*, 200(3), 1–40. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03515-2>.
- Petrovich, E. (2024). *A Quantitative Portrait of Analytic Philosophy: Looking Through the Margins*. Cham: Springer.
- Petrovich, E. & Buonomo, V. (2018). Reconstructing Late Analytic Philosophy. A Quantitative Approach. *Philosophical Inquiries*, 6(1), 151–181. <https://doi.org/10.4454/philinq.v6i1.184>.
- Pincock, C. (2007). Preston on the Illusory Character of Analytic Philosophy. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 136–139, 40–47.
- Pincock, C. (2013). On Hans-Johann Glock, *What is Analytic Philosophy?* *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 2(2), 6–10. <https://doi.org/10.4148/jhap.v2i2.1949>.
- Preston, A. (2005). Implications of Recent Work on Analytic Philosophy. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 127, 11–30.
- Preston, A. (2006). Reply to Beaney. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 132–135, 35–43.
- Preston, A. (2007). Replies to Hardcastle and Pincock. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 136–139, 48–55.
- Preston, A. (2010). *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. New York: Continuum.
- Preston, A. (2011). Two Wrongs Don't Make a Right: A Response to Glock's «What Is Analytic Philosophy?». *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 53–63.
- Pudal, R. (2004). La difficile réception de la philosophie analytique en France. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 11(2), 69–100. <https://doi.org/10.3917/rhsh.011.0069>.
- Puryear, S. (2013). Frege on Vagueness and Ordinary Language. *The Philosophical Quarterly*, 63(250), 120–140. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2012.00103.x>.
- Putnam, H. (1997). A Half Century of Philosophy, Viewed from Within. *Daedalus*, 126(1), 175–208.
- Raatikainen, P. (2013). What Was Analytic Philosophy? *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 2(2), 11–27. <https://doi.org/10.4148/jhap.v2i2.1949>.

- Rentsch, T. (2003). *Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie*. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Rescher, N. (2005). *Collected Papers. Vol. 1: Studies in 20th Century Philosophy*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Richardson, A. (1997). Toward a History of Scientific Philosophy. *Perspectives on Science*, 5(3), 418–451. https://doi.org/10.1162/posc_a_00533.
- Resnik, M. D. (1981). Frege and Analytic Philosophy: Facts and Speculations. *Midwest Studies in Philosophy*, 6(1), 83–104. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1981.tb00430.x>.
- Robinson, H. (2015). Coda B: Analytic versus Continental. In B. Dainton & H. Robinson (Eds.), *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy* (pp. 575–578). London: Bloomsbury Academic.
- Rorty, R., Schneewind, J. B. & Skinner, Q. (1984). Introduction. In R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy* (pp. 1–14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, S. (2001). The Identity of, and the Difference between, Analytical and Continental Philosophy. *International Journal of Philosophical Studies*, 9(3), 341–348. <https://doi.org/10.1080/09672550110058830>.
- Ross, J. J. (1998). Analytical Philosophy as a Matter of Style. In A. Bilezki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 56–70). New York: Routledge.
- Royaumont Colloquium 1958 – Analytic Philosophy (General Discussion). *Philosophical Inquiries*, 6(1), 215–255. <https://doi.org/10.4454/philinq.v6i1.219>.
- Russell, B. (1911). Le réalisme analytique. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 11, 53–61.
- Ryle, G. (1929). Sein und Zeit. By Martin Heidegger. *Mind*, 38(151), 355–370.
- Ryle, G. (1951). Symposium: Thinking and Language. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 25(1), 65–82. <https://doi.org/10.1093/aristoteli-ansupp/25.1.25>.
- Ryle, G. (1956). In G. Ryle (Ed.), *The Revolution in Philosophy*. London: MacMillan.
- Sachs, C. B. (2011). What Is To Be Overcome? Nietzsche, Carnap, and Modernism as the Overcoming of Metaphysic. *History of Philosophy Quarterly*, 28(3), 303–318.
- Schaar, M. (2013). *G. F. Stout and the Psychological Origins of Analytic Philosophy*. London: Palgrave Macmillan.

- Searle, J. R. (2002). Contemporary Philosophy in the United States. In N. Bunnin & E. P. Tsui-James (Eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy* (pp. 1–22). Oxford: Blackwell Publishers.
- Schlick, M. (1930). Die Wende der Philosophie. *Erkenntnis*, 1(1), 4–11. <https://doi.org/10.1007/BF00208605>.
- Schubert Kalsi, M.-L. (1978). *Alexius Meinong on Objects of Higher Order and Husserl's Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schwitzgebel, E. (2022). *The Continental/Analytic Divide Is Alive and Well in Philosophy: A Quantitative Analysis*. <https://schwitzsplinters.blogspot.com/2022/06/the-continentalanalytic-divide-is-alive.html>.
- Simons, P. (2000). The Four Phases of Philosophy: Brentano's Theory and Austria's History. *Monist*, 83(1), 68–88. <https://doi.org/10.5840/monist20008315>.
- Sluga, H. (1998). What Has History to Do with Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy. *Inquiry*, 41(1), 99–121. <https://doi.org/10.1080/002017498321959>.
- Soames, S. (2003a). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1: The Dawn of Analysis*. Princeton: Princeton University Press.
- Soames, S. (2003b). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 2: The Age on Meaning*. Princeton: Princeton University Press.
- Soames, S. (2008). Analytic Philosophy in America. In C. Misak (Ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy* (pp. 449–481). Oxford: Oxford University Press.
- Soames, S. (2014). *The Analytic Tradition in Philosophy. Vol. 1: The Founding Giants*. Princeton: Princeton University Press.
- Stebbing, S. (1933). Logical Positivism and Analysis. *Proceedings of the British Academy*, 19, 53–87.
- Stanley, J. (2005). *Analytic and Continental*. http://leiterreports.typepad.com/blog/2005/11/analytic_and_co.html.
- Stevens, G. (2013). Analytic Philosophy as Philosophy. *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 2(2), 28–34. <https://doi.org/10.4148/jhap.v2i2.1949>.
- Strassfeld, J. (2020). American Divide: The Making of «Continental» Philosophy. *Modern Intellectual History*, 17(3), 833–866. <https://doi.org/10.1017/S1479244318000513>.
- Stroll, A. (2000). *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Sundholm, G. (1999). When, and Why, Did Frege Read Bolzano? In T. Chilvers (Ed.), *Logica Yearbook* (pp. 164–174). Prague: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ.

- Textor, M. (2006). Introduction. In M. Textor (Ed.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy* (pp. 1–19). New York: Routledge.
- Trakakis, N. N. (2012). Doing Philosophy in Style: A New Look at the Analytic/Continental Divide. *Philosophy Compass*, 7(12), 919–942. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00526.x>.
- Twardowski, K. (1919). O jasnym i niejasnym stylu filozofcznym. *Ruch Filozoficzny*, 5(2), 25–27.
- Urmson, J. O. (1956). *Philosophical Analysis: Its Development between the Two World Wars*. Oxford: Clarendon Press.
- Urmson, J. O. (1967). The History of Philosophical Analysis. In R. Rorty (Ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (pp. 294–301). Chicago: University of Chicago Press.
- Urmson, J. O. (1970). Polymorphous Concepts. In O. P. Wood & G. Pitcher (Eds.), *Ryle* (pp. 249–266). London: Macmillan.
- Verhaegh, S. (2020). The American Reception of Logical Positivism: First Encounters (1929–1932). *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 10(1), 106–142. <https://doi.org/10.1086/707750>.
- Verhaegh, S. (2025a). The Analytic Turn in American Philosophy: An Institutional Perspective – Part I: Scientific versus Humanistic Philosophy. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 15(1), 61–98. <https://doi.org/10.1086/734648>.
- Verhaegh, S. (2025b). The Analytic Turn in American Philosophy: An Institutional Perspective – Part II: Analytic vs. Continental Philosophy. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 15(2), 354–388. <https://doi.org/10.1086/735587>.
- Virvidakis, S. (1997). Analytic Philosophy in Greece. *Dialectica*, 51(2), 135–142. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1997.tb00025.x>.
- Vrahimis, A. (2013a). *Encounters between Analytic and Continental Philosophy*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave MacMillan.
- Vrahimis, A. (2013b). Is the Royaumont Colloquium the *Locus Classicus* of the Divide Between Analytic and Continental Philosophy? Reply to Overgaard. *British Journal for the History of Philosophy*, 21(1), 177–188. <https://doi.org/10.1080/09608788.2012.689751>.
- Williams, B. (1990). *L'éthique et les limites de la philosophie*. Paris: Galimard.
- Williams, B. (2002). Contemporary Philosophy: A Second Look. In N. Bunnin & E. P. Tsui-James (Eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy* (pp. 23–34). Oxford: Blackwell Publishers.

- Williams, B. & Montefiore, A. (1966). Introduction. In B. Wiliams & A. Montefiore (Eds.), *British Analytical Philosophy* (pp. 1–16). London: Routledge & Kegan Paul.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Williamson, T. (2014). How Did We Get Here from There? The Transformation of Analytic Philosophy. *Belgrade Philosophical Annual*, 27, 7–37. <https://doi.org/10.5937/BPA1427007W>.
- Wilson, D. J. (1995). Fertile Ground: Pragmatism, Science, and Logical Positivism. In R. Hollinger & D. Depew (Eds.), *Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism* (pp. 122–141). Westport (Conn.): Praeger.
- Wisdom, J. (1931). *Interpretation and Analysis in Relation to Bentham's Theory of Definition*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Wisdom, J. (1934). *Problems of Mind and Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wright, G. H., von. (1993). Analytic Philosophy – A Historico-Critical Survey. In G. H. Wright, *The Tree of Knowledge and Other Essays* (pp. 25–52). Leiden: E. J. Brill.
- Wright, C. (1996). Human Nature? *European Journal of Philosophy*, 4(2), 235–254. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.1996.tb00076.x>.
- Zimmerman, D. (2004). Prologue: Metaphysics after the Twentieth Century. In D. Zimmerman (Ed.), *Oxford Studies in Metaphysics. Vol. I* (pp. ix–xxii). Oxford: Oxford University Press.

Информация об авторе: Некаев Андрей Викторович, доктор философских наук, доцент, профессор кафедры философии, медиа и журналистики Тюменского государственного университета, г. Тюмень a.v.nekhaev@utmn.ru.

Поступила в редакцию: 22 июля 2025 г.

Принята к публикации: 09 сентября 2025 г.

Опубликована: 28 декабря 2025 г.

Andrei V. Nekhaev

«Holy War Can't Carry Double»: On the Border Between Analytical and Continental Philosophy

Abstract. The article critically analyses the most popular approaches to the history of analytic philosophy (doctrinal, methodological, genealogical, thematic, etc.). Each of these approaches has its own shortcomings and, as a consequence, does not provide a satisfactory answer to the question «What is analytic philosophy?». As an alternative, it proposes a quantitative approach that allows the construction and study of co-citation models of objects of the so-called documentary universe. In the optics of this approach, analytic philosophy is an example of a normal science with a soft paradigm that defines the structure of analytic philosophy not at the level of its doctrine or method, but at the level of the organization its research practices. Such a structural property of the analytic philosophy, as an object of the documentary universe, can provide a clear and unambiguous demarcation criterion separating it from all other philosophical traditions.

Keywords: analytical philosophy, continental philosophy, documentary universe, co-citational models, soft paradigm.

Citation: Nekhaev, A. V. (2025). «Holy War Can't Carry Double»: On the Border Between Analytical and Continental Philosophy. *Analytica*, 10, 158–243.

References

- Acero, J. J. (2011). Analytic Philosophy as Metaphilosophy. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 65–75.
- Ahlgren, P., Pagin, P., Persson, O. & Svedberg, M. (2015). Bibliometric Analysis of Two Subdomains in Philosophy: Free Will and Sorites. *Scientometrics*, 103(1), 47–73. <https://doi.org/10.1007/s11192-015-1535-4>.
- Akehurst, T. L. (2010). The Cultural Politics of Analytic Philosophy: Britishness and the Spectre of Europe. New York: Continuum.
- Alvarez, M. (2011). Glock on Analytic Philosophy and History. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 95–102.
- Ambrose, A. (1968). The Revolution in Philosophy: From the Structure of the World to the Structure of Language. *The Massachusetts Review*, 9(3), 551–564.

- Ammerman, R. (1965). A Short History of Analytic Philosophy. In R. Ammerman (Ed.) *Classics of Analytic Philosophy* (pp. 1–12). Indianapolis: Hackett.
- Atkin, A. (2008). Peirce's Final Account of Signs and the Philosophy of Language. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 44(1), 63–85.
- Ayer, A. J. (1936). The Analytic Movement in Contemporary British Philosophy. In *Actes du Congrès international de philosophie scientifique*, Sorbonne, Paris 1935, Facs. VIII, Historie de la logique et de la philosophie scientifique (pp. 53–59). Paris: Hermann.
- Baghramian, M. (2014). The Depths and Shallows of Philosophical Style. *Journal of Philosophical Research*, 38, 311–323. <https://doi.org/10.5840/jpr20148722>.
- Baghramian, M. (2024). Overcoming the Big Divide? The IJPS and the Analytic Continental Schism. *International Journal of Philosophical Studies*, 32(1), 16–29. <https://doi.org/10.1080/09672559.2024.2327294>.
- Baldwin, T. (2001). *Contemporary Philosophy: Philosophy in English since 1945*. Oxford, Oxford University Press.
- Barris, J. (2012). The Convergent Conceptions of Being in Mainstream Analytic and Postmodern Continental Philosophy. *Metaphilosophy*, 43(5), 592–681. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2012.01771.x>.
- Beaney, M. & Raysmith, T. (2024). Analysis. In E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2024/entries/analysis/>.
- Beaney, M. (2006). Is Analytic Philosophy an Illusion? A Reply to Preston. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 132–135, 27–34.
- Beaney, M. (2007). The Analytic Turn in Early Twentieth-Century Philosophy. In M. Beaney (Ed.), *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology* (pp. 1–30). London: Routledge.
- Beaney, M. (2011). Putting Analysis Rightfully Back into Analytic Philosophy. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 87–94.
- Beaney, M. (2013a). The Historiography of Analytic Philosophy. In M. Beaney (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (pp. 30–60). New York: Oxford University Press.
- Beaney, M. (2013b). What Is Analytic Philosophy? In M. Beaney (Ed.), *The Oxford Handbook of the History of Analytic Philosophy* (pp. 3–29). New York: Oxford University Press.
- Beaney, M. (2016). The Analytic Revolution. *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 78, 227–249. <https://doi.org/10.1017/S1358246116000229>.
- Bell, D. (1999). The Revolution of Moore and Russell: A Very British Coup? *Royal Institute of Philosophy Supplement*, 44, 193–209. <https://doi.org/10.1017/S135824610000672X>.

- Bentham, J. (1843). *Chrestomathia*. In J. Bowring (Ed.), *The Works of Jeremy Bentham* (pp. 1–191). Edinburgh: William Tait.
- Bilezki, A. (1998). Wittgenstein: Analytic Philosopher? In A. Bilezki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 197–208). New York: Routledge.
- Blachowicz, J. (2023). *The Bilateral Mind as the Mirror of Nature: A Metaphilosophy*. London: Palgrave Macmillan.
- Blanshard, B. (1954). *On Philosophical Style*. Manchester: Manchester University Press.
- Bonino, G., Maffeioli, P. & Tripodi, P. (2021). Logic in Analytic Philosophy: A Quantitative Analysis. *Synthese*, 198(11), 10991–11028. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02770-5>.
- Borisov, E. V. (2007). Gilbert Rail i fenomenologija [Gilbert Ryle and Phenomenology]. *Topos*, 3(17), 94–99. (in Russian).
- Borisov, E. V. (2021). Analiticheskaja filosofija [Analytic Philosophy]. *Filosofskaja antropologija* [Philosophical Anthropology], 7(1), 143–167. <https://doi.org/10.21146/2414-3715-2021-7-1-143-167> (in Russian).
- Braune, S. (2024). In Defense of Obscure Academic Writing. *Thesis Eleven*, 184–185(1), 102–121. <https://doi.org/10.1177/07255136241292082>.
- Broad, C. D. (1924). Critical and Speculative Philosophy. In J. H. Muirhead (Ed.), *Contemporary British Philosophy* (pp. 77–100). London: George Allen & Unwin.
- Buckle, S. (2004). Analytic Philosophy and Continental Philosophy: The Campbell Thesis Revised. *British Journal for the History of Philosophy*, 12(1), 111–150. <https://doi.org/10.1080/0960878042000188883>.
- Campbell, R. (2001). The Covert Metaphysics of the Clash Between «Analytic» and «Continental» Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 9(2), 341–359. <https://doi.org/10.1080/09608780110045335>.
- Candlish, S. (2016). Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? Wittgenstein vs Russell. *Frontiers of Philosophy in China*, 11(1), 35–53. <https://doi.org/10.3868/s030-005-016-0004-5>.
- Carnap, R. (1930). Die alte und die neue Logik. *Erkenntnis*, 1(1), 12–26. <https://doi.org/10.1080/096725598342028>.
- Carnap, R. (1966). *Der logische Aufbau der Welt*. Hamburg: Felix Meiner Verlag.
- Carnap, R. (2006). Staraia i novaia logika [Old and New Logic]. In O. A. Nazarova (Ed.), *Zhurnal «Erkenntnis» («Poznanie»). Izbrannoe* [The «Erkenntnis» Journal («Cognition»). Selected Works] (pp. 105–119). Moscow: Territoriia budushchego, Ideia-Press. (in Russian).

- Carr, D. (1998). Phenomenology and Fiction in Dennett. *International Journal of Philosophical Studies*, 6(3), 331–344. <https://doi.org/10.1080/096725598342028>.
- Chase, J. & Reynolds, J. (2014). *Analytic versus Continental: Arguments on the Methods and Value of Philosophy*. New York: Routledge.
- Cocchiarella, N. (1987). *Logical Studies in Early Analytic Philosophy*. Columbus: Ohio State University.
- Cohen, L. J. (1986). *The Dialogue of Reason: An Analysis of Analytical Philosophy*. Oxford: Clarendon Press.
- Collingwood, R. G. (1933). *An Essay on Philosophical Method*. Oxford: Clarendon.
- Conant, J. (2016). The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Self-Consciousness. In J. A. Bell, A. Cutrofello & P. M. Livingston (Eds.), *Beyond the Analytic-Continental Divide: Pluralist Philosophy in the Twenty-First Century* (pp. 17–58). New York: Routledge.
- Conant, J. F. & Nir, G. (Eds.) (2025). *Early Analytic Philosophy: Origins and Transformations*. London: Routledge.
- Cooper, D. E. (1994). The Presidential Address: Analytical and Continental Philosophy. *Proceedings of the Aristotelian Society*, 94(1), 1–18. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/94.1.1>.
- Crane, T. (2012). Philosophy, Logic, Science, History. *Metaphilosophy*, 43(1/2), 20–37. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2011.01732.x>.
- Critchley, S. (1997). What Is Continental Philosophy? *International Journal of Philosophical Studies*, 5(3), 347–363. <https://doi.org/10.1080/09672559708570862>.
- Dainton, B. & Robinson, H. (2015). Coda A: What is Analytic Philosophy. In B. Dainton & H. Robinson (Eds.), *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy* (pp. 569–574). London: Bloomsbury Academic.
- Damböck, C. (2012). Rudolf Carnap and Wilhelm Dilthey: «German» Empiricism in the Aufbau. In R. Creath (Ed.) *Rudolf Carnap and the Legacy of Logical Empiricism* (pp. 67–88). Dordrecht: Springer.
- Demina, N. V. (2005). Konseptsiiia etosa nauki: Merton i drugie v poiskakh sotsial'noi geometrii norm [The Concept of the Ethos of Science: Merton and Others in Search of the Social Geometry of Norms]. *Sotsiologicheskii zhurnal [Sociological Journal]*, (4), 5–48. (in Russian).
- Derrida, J. (1988). *Limited Inc*. Evanston (Ill.): Northwestern University Press.
- Derrida, J. (2000). Arguing with Derrida: Discussion. *Ratio*, 13(4), 373–386. <https://doi.org/10.1111/1467-9329.00135>.

- Donahue, T. J. & Ochoa, E. P. (2016). The Analytical-Continental Divide: Styles of Dealing with Problems. *European Journal of Political Theory*, 15(2), 138–154. <https://doi.org/10.1177/1474885115585324>.
- Dummett, M. (1978). *Truth and Other Enigmas*. London: Duckworth.
- Dummett, M. (1991). *Frege and Other Philosophers*. Oxford: Clarendon Press.
- Dummett, M. (2011). On Analytical Philosophy. *Teorema: Revista International de Filosofia*, 30(1), 19–21.
- Dummett, M. (2014). *Origins of Analytic Philosophy*. London: Bloomsbury.
- Dzhokhadze, I. D. (2016). *Analiticheskaya filosofiya segodnia: krizis identichnosti* [Analytic Philosophy Today: An Identity Crisis]. *Logos*, 26(5), 1–18. (in Russian).
- Engel, P. (1987). Continental Insularity: Contemporary French Analytical Philosophy. *Royal Institute of Philosophy Lecture Series*, 21, 1–19. <https://doi.org/10.1017/S0957042X00003448>.
- Engel, P. (1999). Analytic Philosophy and Cognitive Norms. *Monist*, 82(2), 218–234. <https://doi.org/10.5840/monist199982218>.
- Feigl, H. & Sellars, W. (1949). Preface. In H. Feigl & W. Sellars (Eds.), *Readings in Philosophical Analysis* (pp. v–vi). New York: Appleton-Century-Crofts.
- Floyd, J. (2009). Recent Themes in the History of Early Analytic Philosophy. *Journal of the History of Philosophy*, 47(2), 157–200. <https://doi.org/10.1353/hph.0.0106>.
- Floyd, J. (2016). Analytics and Continentals: Divided by Nature but United by Praxis? *European Journal of Political Theory*, 15(2), 155–171. <https://doi.org/10.1177/1474885115582075>.
- Frege, G. (1884). *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Breslau: Verlag von Wilhelm Koebner.
- Frege, G. (2000). *Osnovopolozheniia arifmetiki: Logiko-matematicheskoe issledovanie o poniatii chisla* [The Foundations of Arithmetic: A Logical-Mathematical Investigation into the Concept of Number]. Tomsk: Vodolei. (in Russian).
- Friedlander, E. (1998). Heidegger, Carnap, Wittgenstein: Much Ado about Nothing. In A. Bilezki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 226–237). New York: Routledge.
- Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Chicago: Open Court.
- Friedman, M. (2021). *Filosofiiia na pereput'e: Karnap, Kassirer i Khaidegger* [A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger]. Moscow: Kanon+ ROOI Reabilitatsiia. (in Russian).

- Frost-Arnold, G. (2017). The Rise of «Analytic Philosophy»: When and How Did People Begin Calling Themselves «Analytic Philosophers»? In S. Lapointe & C. Pincock (Eds.), *Innovations in the History of Analytical Philosophy* (pp. 27–67). London: Palgrave Macmillan.
- Føllesdal, D. (1997). Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It? In H.-J. Glock (Ed.), *The Rais of Analytic Philosophy* (pp. 1–16). Oxford: Blackwell Publishers.
- Føllesdal, D. (2002). Analiticheskaya filosofiya: chto eto takoe i pochemu etim stoit zanimat'sia? [Analytic Philosophy: What Is It and Why Should One Engage in It?]. In V. A. Surovtsev (Comp.), *Iazyk, istina i sushchestvovanie* [Language, Truth and Existence] (pp. 225–239). Tomsk: Tomskii universitet. (in Russian).
- García-Carpintero, M. (2011). A Genealogical Notion. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 43–52.
- Gingras, Y. & Khelfaoui, M. (2019). Do We Need a Book Citation Index for Research Evaluation? *Research Evaluation*, 28(4), 383–393. <https://doi.org/10.1093/reseval/rvz024>.
- Glendinning, S. (2006). *The Idea of Continental Philosophy: A Philosophical Chronicle*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Glock, H.-J. (2004). Was Wittgenstein an Analytic Philosopher? *Metaphilosophy*, 35(4), 419–444. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2004.00329.x>.
- Glock, H.-J. (2008). *What Is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Glock, H.-J. (2011a). Resumen de «What Is Analytic Philosophy?» *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 5–11.
- Glock, H.-J. (2011b). Précis of «What Is Analytic Philosophy?» *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 13–18.
- Glock, H.-J. (2011c). Replies to My Commentators. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 115–144.
- Glock, H.-J. (2013). Replies to My Commentators. *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 2(2), 35–42. <https://doi.org/10.4148/jhap.v2i2.1949>.
- Glock, H.-J. (2022). Analiticheskaya filosofiya: kak ona est' [What Is Analytic Philosophy]. M.: Kanon+ ROOI Reabilitatsiia. (in Russian).
- Griaznov, A. F. (2006). *Analiticheskaya filosofiya* [Analytic Philosophy]. Moscow: Vysshiaia shkola. (in Russian).
- Gustavsson, K. (2021). Charlie Dunbar Broad. In E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/broad/>.
- Haaparanta, L. (2013). Philosophy and Its Recent History: Remarks on What is Analytic Philosophy?, by Hans-Johann Glock. *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 2(2), 2–5. <https://doi.org/10.4148/jhap.v2i2.1949>.

- Hacker, P. M. S. (1996). Wittgenstein's Place in the Twentieth Century Analytic Philosophy. Oxford, Blackwell.
- Hacker, P. M. S. (1998). Analytic Philosophy: What, Whence, and Whither? In A. Bilezki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 3–34). New York: Routledge.
- Hacker, P. M. S. (2007). Analytic Philosophy: Beyond the Linguistic Turn and Back Again. In M. Beaney (Ed.), *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology* (pp. 125–141). London: Routledge.
- Hacker, P. M. S. (2011). Analytic Philosophy – the Heritage. *Teorema: Revista Internacional de Filosofia*, 30(1), 77–85.
- Hansson, S. O. (2009). Analytic Philosophy. *Theoria*, 75(2), 69–74. <https://doi.org/10.1111/j.1755-2567.2009.01031.x>.
- Harcastle, G. (2007). Preston on Analytic Philosophy. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 136–139, 35–39.
- Hart, W. D. (1990). Clarity. In D. A. Bell & N. Cooper (Eds.), *The Analytic Tradition: Meaning, Thought, and Language* (pp. 197–222). Cambridge: Blackwell.
- Healy, K. (2013a). A Co-Citation Network for Philosophy. <https://kieranhealy.org/blog/archives/2013/06/18/a-co-citation-network-for-philosophy/>.
- Healy, K. (2013b). Citation Networks in Philosophy: Some Followup. <https://kieranhealy.org/blog/archives/2013/06/24/citation-networks-in-philosophy-some-followup/>.
- Heinämaa, S. (2016). Hermeneutics and the Analytic–Continental Divide. In N. Keane & C. Lawn (Eds.), *The Blackwell Companion to Hermeneutics* (pp. 573–584). Oxford: Wiley Blackwell.
- Higgins, A. & Smith, B. (2013). A Citation Based View of the Ontology Community in Philosophy. <https://philpapers.org/archive/HIGACB.pdf>.
- Humphries, R. (1999). Analytic and Continental: The Division in Philosophy. *Monist*, 82(2), 253–277. <https://doi.org/10.5840/monist199982212>.
- Hylton, P. (1998). Analysis in Analytic Philosophy. In A. Bilezki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 37–55). New York: Routledge.
- Iida, T. & Furuta, T. (2022). Analytic Philosophy in Japan 1933–2000. *Asian Journal of Philosophy*, 1(30), 1–24. <https://doi.org/10.1007/s44204-022-00032-4>.
- Inwagen, P. (2006). What Is Naturalism? What Is Analytical Philosophy? In A. Corradini, S. Galvan & E. J. Lowe (Eds.), *Analytic Philosophy without Naturalism* (pp. 74–88). London: Routledge.
- Iunusov, A. T. (2025). Doklad na kruglom stole «Chto takoe analiticheskai filosofii?», IF RAN, 23.01.2025 [Report at the Round Table «What Is

- Analytic Philosophy?», RAS Institute of Philosophy, 23.01.2025]. <https://www.youtube.com/watch?v=qCgCdNEfbjA&t=6732s> (in Russian).
- Ivanov, D. V. (2015). Retsepsiia analiticheskoi filosofii v Rossii [Reception of Analytical Philosophy in Russia]. *Filosofii nauki i tekhniki* [Philosophy of Science and Technology], 20(2), 106–117. (in Russian).
- Ivanov, D. V. (2024). Ot pokoleniia kontinental'noi filosofii k pokoleniui analiticheskoi filosofii [From the Generation of Continental Philosophy to the Generation of Analytic Philosophy]. *Politicheskaiia Kontseptologiiia* [Political Conceptology], (1), 64–75. (in Russian).
- Jevons, W. S. (1874). *Principles of Science: A Treatise on Logic and Scientific Method*. London: Richard Clay & Sons.
- Jevons, W. S. (2011). *Osnovy nauki: Traktat o logike i nauchnom metode* [Principles of Science: A Treatise on Logic and Scientific Method]. Moscow: LIBROKOM. (in Russian).
- Joaquin, J. J. (2022). Analytic Philosophy in the Philippines. *Asian Journal of Philosophy*, 1(36), 1–32. <https://doi.org/10.1007/s44204-022-00029-z>.
- Kant, I. (1781). *Critik der reinen Vernunft*. Riga: verlegts Johann Friedrich Hartknoch.
- Kant, I. (1994). *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason]. Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Kanzian, C. (2006). Naturalism, Physicalism, and Some Notes on «Analytical Philosophy»: Comment on van Inwagen's Paper. In A. Corradini, S. Galvan & E. J. Lowe (Eds.), *Analytic Philosophy without Naturalism* (pp. 89–93). London: Routledge.
- Kardash, A. (2021). *Analiticheskii i kontinental'nyi stili v filosofii* (28.03.2021) [Analytic and Continental Styles in Philosophy (28.03.2021)]. In Insolarance. <https://insolarance.com/analytic-and-continental-philosophy/> (in Russian).
- Katzav, J. & Vaesen, K. (2017). On the Emergence of American Analytic Philosophy. *British Journal for the History of Philosophy*, 25(4), 772–798. <https://doi.org/10.1080/09608788.2016.1261794>.
- Katzav, J. & Vaesen, K. (2022). The Rise of Logical Empiricist Philosophy of Science and the Fate of Speculative Philosophy of Science. *HOPoS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 12(2), 327–358. <https://doi.org/10.1086/721135>.
- Katzav, J. (2018). Analytic Philosophy, 1925–69: Emergence, Management and Nature. *British Journal for the History of Philosophy*, 26(6), 1197–1221. <https://doi.org/10.1080/09608788.2018.1450219>.
- Katzav, J. (2023). To What Extent Can Institutional Control Explain the Dominance of Analytic Philosophy? *Asian Journal of Philosophy*, 2(45), 1–14. <https://doi.org/10.1007/s44204-023-00099-7>.

- Kosecki, A. (2025). The Rise of the Term «Analytic Philosophy» in Britain in the Early 1930s and Its Contemporary Evolution: Conceptual Creativity and Conceptual Engineering. *Forum Philosophicum*, 29(2), 221–253. <https://doi.org/10.35765/forphil.2024.2902.01>.
- Kreuzman, H. (2001). A Co-Citation Analysis of Representative Authors in Philosophy: Examining the Relationship between Epistemologists and Philosophers of Science. *Scientometrics*, 51(3), 525–539. <https://doi.org/10.1023/A:1019647103469>.
- Kruglyi stol «Что такое аналитическая философия?», IF RAN, 23.01.2025 [The Round Table «What Is Analytic Philosophy?», RAS Institute of Philosophy, 23.01.2025]. <https://www.youtube.com/watch?v=qCgCdNEfbjA&t=6732s> (in Russian).
- Kuklick, B. (2001). *A History of Philosophy in America: 1720–2000*. Oxford: Clarendon.
- Künne, W. (1990). The Nature of Acts: Moore on Husserl. In D. Bell & N. Cooper (Eds.), *The Analytic Tradition* (pp. 104–116). Oxford: Blackwell.
- Künne, W. (2006). Analyticity and Logical Truth: From Bolzano to Quine. In M. Textor (Ed.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy* (pp. 184–249). New York: Routledge.
- Laird, J. (1936). *Recent Philosophy*. London: Thornton Butterworth.
- Lamberov, L. D. (2010). O mifakh i problemakh opredelenii termina «analiticheskai filosofii» [On the Myths and Problems Concerning the Definition of «Analytic Philosophy»]. *Analytica*, 4, 25–37. (in Russian).
- Lang, B. (1990). *The Anatomy of Philosophical Style: Literary Philosophy and the Philosophy of Literature*. Oxford: Basil Blackwell.
- Langer, S. (1930). *The Practice of Philosophy*. New York: Henry Holt and Company.
- Lapointe, S. & Pincock, C. (2017). Introduction. In S. Lapointe & C. Pincock (Eds.), *Innovations in the History of Analytical Philosophy* (pp. 1–23). London: Palgrave Macmillan.
- Lau, J. Y. F. & Chan, J. K. L. (2022). A Brief History of Analytic Philosophy in Hong Kong. *Asian Journal of Philosophy*, 1(27), 1–20. <https://doi.org/10.1007/s44204-022-00031-5>.
- Laugier, S. (2001). Quel avenir pour la philosophie analytique en France? *Cités*, 5, 151–155.
- Lebedev, M. V. & Petiaksheva, N. I. (2006). *Vvedenie. Evoliutsii i osnovnye kharakteristiki analiticheskoi filosofii* [Introduction. Evolution and Main Characteristics of Analytic Philosophy]. In M. V. Lebedev & A. Z. Chernyak (Ed.), *Analiticheskai filosofii* [Analytic Philosophy] (pp. 9–38). Moscow: RUDN. (in Russian).

- Leiter, B. (2000). «Analytic» and «Continental» Philosophy (The Philosophical Gourmet Report). <https://www.philosopicalgourmet.com/analytic-and-continental-philosophy/>.
- Levy, N. (2003). Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences. *Metaphilosophy*, 34(3), 284–304. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00274>.
- Loginov, E. V. (2025). Doklad na kruglom stole «Chto takoe analiticheskai filosofii?», IF RAN, 23.01.2025 [Report at the Round Table «What Is Analytic Philosophy?», RAS Institute of Philosophy, 23.01.2025]. <https://www.youtube.com/watch?v=qCgCdNEfbjA&t=6732s> (in Russian).
- MacIntyre, A. (1984). The Relationship of Philosophy to Its Past. In R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy* (pp. 31–48). Cambridge: Cambridge University Press.
- Makeeva, L. B. (2019). Analyticheskai filosofii kak istoriko-filosofskii fenomen [Analytic Philosophy as a Historicico-Philosophical Phenomenon]. *Filosofskii zhurnal* [Philosophy Journal], 12(1), 130–143. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-1-130-143> (in Russian).
- Malaterre, C., Chartier, J.-F. & Pulizzotto, D. (2019). What Is This Thing Called Philosophy of Science? A Computational Topic-Modeling Perspective, 1934–2015. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 9(2), 215–249. <https://doi.org/10.1086/704372>.
- Malaterre, C., Lareau, F., Pulizzotto, D. & St-Onge, J. (2021). Eight Journals over Eight Decades: A Computational Topic-Modeling Approach to Contemporary Philosophy of Science. *Synthese*, 199(1–2), 2883–2923. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02915-6>.
- Marconi, D. (2011). Analytic Philosophy and Intrinsic Historicism. *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 23–32.
- Marconi, D. (2014). Il mestiere di pensare: la filosofia nell’epoca del professionismo. Torino: Giulio Einaudi editore.
- Marion, M. (2018). Was Royaumont Merely a dialogue de sourds? An Introduction to the discussion générale. *Philosophical Inquiries*, 6(1), 197–214. <https://doi.org/10.4454/philiq.v6i1.219>.
- Matar, A. (1998). Analytic Philosophy: Rationalism vs. Romanticism. In A. Bilezki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 71–87). New York: Routledge.
- May, T. (2002). On the Very Idea of Continental (or for That Matter Anglo-American) Philosophy. *Metaphilosophy*, 33(4), 401–425. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00237>.

- Merton, R. K. (1973). The Normative Structure of Science. In N. W. Storer (Ed.), *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations* (pp. 267–278). Chicago: Chicago University Press.
- Milkov, N. (2020). Early Analytic Philosophy and the German Philosophical Tradition. London: Bloomsbury Academic.
- Mizrahi, M. & Dickinson, M. (2021). The Analytic-Continental Divide in Philosophical Practice: An Empirical Study. *Metaphilosophy*, 52(5), 668–680. <https://doi.org/10.1111/meta.12519>.
- Monk, R. (1996a). Was Russell Analytic Philosopher? *Ratio*, 9(3), 227–242. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9329.1996.tb00161.x>.
- Monk, R. (1996b). What Is Analytical Philosophy? In R. Monk & A. Palmer (Eds.), *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy* (pp. 1–22). Bristol: Thoemmes Press.
- Monk, R. (2011). Definitions, Characterisations... «and Similar Things»: Hans-Johann Glock on Analytic Philosophy. *Teorema: Revista Internacional de Filosofia*, 30(1), 33–41.
- Monk, R. (2019). How the Untimely Death of RG Collingwood Changed the Course of Philosophy Forever. <https://www.prospectmagazine.co.uk/ideas/philosophy/39183/how-the-untimely-death-of-rg-collingwood-changed-the-course-of-philosophy-forever>.
- Montague, W. P. (1933). Philosophy as Vision. *International Journal of Ethics*, 44(1), 1–22. <https://doi.org/10.1086/208129>.
- Mordacci, R. (2016). From Analysis to Genealogy. Bernard Williams and the End of the Analytic-Continental Divide. *Philosophical Inquiries*, 4(1), 17–84. <https://doi.org/10.4454/philinq.v4i1.139>.
- Mulligan, K. (1991). Introduction: On the History of Continental Philosophy. *Topoi*, 10(2), 115–120. <https://doi.org/10.1007/BF00141332>.
- Mulligan, K. (2011). Grumbles and Quibbles from Mitteleuropa. *Teorema: Revista Internacional de Filosofia*, 30(1), 103–113.
- Munitz, M. K. (1981). *Contemporary Analytic Philosophy*. New York: Macmillan.
- Murrey, M. (1978). Heidegger and Ryle: Two Versions of Phenomenology. In M. Murrey (Ed.), *Heidegger and Modern Philosophy: Critical Essays* (pp. 271–290). New Haven: Yale University Press.
- Nagel, E. (1936a). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24. <https://doi.org/10.2307/2016895>.
- Nagel, E. (1936b). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. II. *The Journal of Philosophy*, 33(2), 29–53. <https://doi.org/10.2307/2016015>.

Nauchnyi seminar Tsentra issledovaniia soznaniia «Analiticheskaiia filosofia – eto illiuziia?», MGU, 30.10.2018 [Scientific seminar of the Center for Consciousness Research: «Is Analytical Philosophy an Illusion?», MSU, 30.10.2018]. <https://www.youtube.com/watch?v=LuEBIYqAios&t=6446s> (in Russian).

Nedo, M. & Ranchetti, M. (1983). Ludwig Wittgenstein: sein Leben in Bildern und Texten. Frankfurt-on-Main: Suhrkamp.

Nekhaev, A. V. (2014). Что такое «ортодоксальная теория и история идей»? Дисциплинарная новелла в критико-иronicических тонах [What Is the «Orthodox Theory and History of Ideas»?: A Disciplinary Story in a Critical and Ironic Vein]. Sotsiologicheskoe obozrenie [Russian Sociological Review], 13(1), 176–233. (in Russian).

Nekhaev, A. V. (2023). Nakazanie (ne)vinovnykh? [Punishing (Not)Innocent Persons?]. Omskii nauchnyi vestnik. Seriia: Obshchestvo. Iстория. Sovremennost' [Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity], 8(3), 73–94. <https://doi.org/10.25206/2542-0488-2023-8-3-73-94> (in Russian).

Nikonenko, S. V. (2007). Analiticheskaiia filosofia: osnovnye kontseptsii [Analytic Philosophy: Basic Concepts]. Saint Petersburg: Sankt-Peterburgskii universitet. (in Russian).

Noichl, M. (2019). The Structure of Recent Philosophy: Layed Out According to Its Co-Citation Patterns. https://homepage.univie.ac.at/maximilian.noichl/full/zoom_final/index.html.

Noichl, M. (2021). Modeling the Structure of Recent Philosophy. *Synthese*, 198(6), 5089–5100. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02390-8>.

Overgaard, S. (2010). Royaumont Revisited. *British Journal for the History of Philosophy*, 18(5), 899–924. <https://doi.org/10.1080/09608788.2010.524764>.

Pap, A. (1949). Elements of Analytic Philosophy. New York: The Macmillan Company.

Passmore, J. (1985). Recent Philosophers: A Supplement to A Hundred Years of Philosophy. London: Duckworth.

Passmore, J. (2002). Sovremennye filosofy [Recent Philosophers]. Moscow: Ideia-Press. (in Russian).

Pataut, F. (1996). An Anti-Realist Perspective on Language, Thought, Logic and the History of Analytic Philosophy: An Interview with Michael Dummett. *Philosophical Investigations*, 19(1), 1–33. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9205.1996.tb00118.x>.

- Patton, L. (2017). Russell's Method of Analysis and the Axioms of Mathematics. In S. Lapointe & C. Pincock (Eds.), *Innovations in the History of Analytical Philosophy* (pp. 105–126). London: Palgrave Macmillan.
- Peijnenburg, J. (2000). Identity and Difference: A Hundred Years of Analytic Philosophy. *Metaphilosophy*, 31(4), 365–381. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00156>.
- Perez, D. I. (2018). Analytic Philosophy in Latin America. In E. N. Zalta (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://plato.stanford.edu/entries/latin-american-analytic/>.
- Perri, T. (2013). Image and Ontology in Merleau-Ponty. *Continental Philosophy Review*, 46(1), 75–97. <https://doi.org/10.1007/s11007-013-9249-x>.
- Petrovich, E. & Buonomo, V. (2018). Reconstructing Late Analytic Philosophy. A Quantitative Approach. *Philosophical Inquiries*, 6(1), 151–181. <https://doi.org/10.4454/philinq.v6i1.184>
- Petrovich, E. (2018a). Accumulation of Knowledge in Para-Scientific Areas: The Case of Analytic Philosophy. *Scientometrics*, 116(2), 1123–1151. <https://doi.org/10.1007/s11192-018-2796-5>.
- Petrovich, E. (2018b). Forms, Patterns, Structures. Citation Analysis and the History of Analytic Philosophy. *Journal of Interdisciplinary History of Ideas*, 7(13), 1–21. <https://doi.org/10.13135/2280-8574/2843>.
- Petrovich, E. (2019). The Fabric of Knowledge. Towards a Documental History of Late Analytic Philosophy (PhD Thesis). Milano: Università degli Studi di Milano Statale. <https://air.unimi.it/handle/2434/613334>.
- Petrovich, E. (2021). Acknowledgments. Informal Collaboration and Symbolic Power in Recent Analytic Philosophy. *Logique et Analyse*, 256, 425–448. <https://doi.org/10.2143/LEA.256.0.3290352>.
- Petrovich, E. (2022). Acknowledgments-Based Networks for Mapping the Social Structure of Research Fields. A Case Study on Recent Analytic Philosophy. *Synthese*, 200(3), 1–40. <https://doi.org/10.1007/s11229-022-03515-2>.
- Petrovich, E. (2024). A Quantitative Portrait of Analytic Philosophy: Looking Through the Margins. Cham: Springer.
- Pincock, C. (2007). Preston on the Illusory Character of Analytic Philosophy. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 136–139, 40–47.
- Pincock, C. (2013). On Hans-Johann Glock, What is Analytic Philosophy? *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 2(2), 6–10. <https://doi.org/10.4148/jhaph.v2i2.1949>.
- Preston, A. (2005). Implications of Recent Work on Analytic Philosophy. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 127, 11–30.
- Preston, A. (2006). Reply to Beaney. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 132–135, 35–43.

- Preston, A. (2007). Replies to Hardcastle and Pincock. *The Bertrand Russell Society Quarterly*, 136–139, 48–55.
- Preston, A. (2010). *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. New York: Continuum.
- Preston, A. (2011). Two Wrongs Don't Make a Right: A Response to Glock's «What Is Analytic Philosophy?». *Teorema: Revista Internacional de Filosofía*, 30(1), 53–63.
- Pudal, R. (2004). La difficile réception de la philosophie analytique en France. *Revue d'Histoire des Sciences Humaines*, 11(2), 69–100. <https://doi.org/10.3917/rhsh.011.0069>.
- Puryear, S. (2013). Frege on Vagueness and Ordinary Language. *The Philosophical Quarterly*, 63(250), 120–140. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9213.2012.00103.x>.
- Putnam, H. (1997). A Half Century of Philosophy, Viewed from Within. *Daedalus*, 126(1), 175–208.
- Putnam, H. (2014). Polveka filosofii, rassmotrennoi iznutri [A Half Century of Philosophy, Viewed from Within]. In V. V. Tselishchev (Comp.), *Filosofskii perepischik: perevody i razmyshleniya* [The Philosophical Copyist: Translations and Reflections] (pp. 218–252). Novosibirsk: Omega Press. (in Russian).
- Raatikainen, P. (2013). What Was Analytic Philosophy? *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 2(2), 11–27. <https://doi.org/10.4148/jhap.v2i2.1949>.
- Rentsch, T. (2003). Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie. Stuttgart, Klett-Cotta.
- Rescher, N. (2005). *Collected Papers. Vol. 1: Studies in 20th Century Philosophy*. Frankfurt: Ontos Verlag.
- Resnik, M. D. (1981). Frege and Analytic Philosophy: Facts and Speculations. *Midwest Studies in Philosophy*, 6(1), 83–104. <https://doi.org/10.1111/j.1475-4975.1981.tb00430.x>.
- Richardson, A. (1997). Toward a History of Scientific Philosophy. *Perspectives on Science*, 5(3), 418–451. https://doi.org/10.1162/posc_a_00533.
- Robinson, H. (2015). Coda B: Analytic versus Continental. In B. Dainton & H. Robinson (Eds.), *The Bloomsbury Companion to Analytic Philosophy* (pp. 575–578). London: Bloomsbury Academic.
- Rodin, K. A. (2021). *Vitgenstein v lagere logicheskikh pozitivistov. Otvet opponentam* [Wittgenstein in the Camp of Logical Positivists. Reply to Critics]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 58(1), 79–81. <https://doi.org/10.5840/eps202158110> (in Russian).

- Rorty, R., Schneewind, J. B. & Skinner, Q. (1984). Introduction. In R. Rorty, J. B. Schneewind & Q. Skinner (Eds.), *Philosophy in History: Essays in the Historiography of Philosophy* (pp. 1–14). Cambridge: Cambridge University Press.
- Rosen, S. (2001). The Identity of, and the Difference between, Analytical and Continental Philosophy. *International Journal of Philosophical Studies*, 9(3), 341–348. <https://doi.org/10.1080/09672550110058830>.
- Ross, J. J. (1998). Analytical Philosophy as a Matter of Style. In A. Bilezki & A. Matar (Eds.), *The Story of Analytic Philosophy – Plot and Heroes* (pp. 56–70). New York: Routledge.
- Royaumont Colloquium 1958 – Analytic Philosophy (General Discussion). *Philosophical Inquiries*, 6(1), 215–255. <https://doi.org/10.4454/philinq.v6i1.219>.
- Russell, B. (1911). Le réalisme analytique. *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, 11, 53–61.
- Ryle, G. (1929). *Sein und Zeit*. By Martin Heidegger. *Mind*, 38(151), 355–370.
- Ryle, G. (1951). Symposium: Thinking and Language. *Aristotelian Society Supplementary Volume*, 25(1), 65–82. <https://doi.org/10.1093/aristote/25.1.25>.
- Ryle, G. (1956). In G. Ryle (Ed.), *The Revolution in Philosophy*. London: MacMillan.
- Ryle, G. (2007). Martin Khaidegger. *Bytie i vremia* [Martin Heidegger. *Being and Time*]. *Topos*, 3(17), 100–116. (in Russian).
- Sachs, C. B. (2011). What Is To Be Overcome? Nietzsche, Carnap, and Modernism as the Overcoming of Metaphysic. *History of Philosophy Quarterly*, 28(3), 303–318.
- Schaar, M. (2013). G. F. Stout and the Psychological Origins of Analytic Philosophy. London: Palgrave Macmillan.
- Schlick, M. (1930). Die Wende der Philosophie. *Erkenntnis*, 1(1), 4–11. <https://doi.org/10.1007/BF00208605>.
- Schlick, M. (2006). *Povorot filosofii* [The Turning Point in Philosophy]. In O. A. Nazarova (Ed.), *Zhurnal «Erkenntnis» («Poznania»). Izbrannoe* [The «Erkenntnis» Journal («Cognition»). Selected Works] (pp. 98–104). Moscow: Territoriiia budushchego, Ideia-Press, 2006. (in Russian).
- Schubert Kalsi, M.-L. (1978). Alexius Meinong on Objects of Higher Order and Husserl's Phenomenology. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Schwitzgebel, E. (2022). The Continental/Analytic Divide Is Alive and Well in Philosophy: A Quantitative Analysis. <https://schwitzsplinters.blogspot.com/2022/06/the-continentalanalytic-divide-is-alive.html>.

- Searle, J. R. (2002). Contemporary Philosophy in the United States. In N. Bunnin & E. P. Tsui-James (Eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy* (pp. 1–22). Oxford: Blackwell Publishers.
- Shokhin, V. K. (2013). Chto zhe vse-taki takoe analiticheskaiia filosofia? V zashchitu i ukreplenie «revizionizma» [What, Exactly, Is Analytic Philosophy? In Defense and Strengthening of «Revisionism»]. *Voprosy Filosofii*, (11), 137–148. (in Russian).
- Shokhin, V. K. (2015). Analiticheskaiia filosofii: nekotorye neprotorennyye puti [Analytic Philosophy: Some Unbeaten Tracks]. *Filosofskii zhurnal [Philosophy Journal]*, 8(2), 16–27. (in Russian).
- Shokhin, V. K. (2018). Novyi fenomen: strasti po analiticheskoi filosofii [A New Phenomenon: Emotions Run High for Analytic Philosophy]. *Filosofskii zhurnal [Philosophy Journal]*, 11(4), 106–114. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2018-11-4-106-114> (in Russian).
- Shokhin, V. K. (2024). Analiticheskaiia filosofia: udalos' li nakonets ee opredelit? [Analytic Philosophy: Has It Finally Been Defined?]. *Logos*, 34(6), 297–322. <https://doi.org/10.17323/0869-5377-2024-6-297-320> (in Russian).
- Shramko, Ya. V. (2005). Ocherk istorii vozniknoveniia i razvitiia analiticheskoi filosofii [An Outline of the History of the Emergence and Development of Analytic Philosophy]. *Logos*, 2(47), 4–12. (in Russian).
- Shramko, Ya. V. (2007). Chto takoe analiticheskaiia filosofii? [What Is Analytic Philosophy?]. *Epistemologiya i filosofiya nauki [Epistemology and Philosophy of Science]*, 11(1), 87–110. (in Russian).
- Simons, P. (2000). The Four Phases of Philosophy: Brentano's Theory and Austria's History. *Monist*, 83(1), 68–88. <https://doi.org/10.5840/monist20008315>.
- Sluga, H. (1998). What Has History to Do with Me? Wittgenstein and Analytic Philosophy. *Inquiry*, 41(1), 99–121. <https://doi.org/10.1080/002017498321959>.
- Soames, S. (2003a). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 1: The Dawn of Analysis*. Princeton: Princeton University Press.
- Soames, S. (2003b). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century. Vol. 2: The Age on Meaning*. Princeton: Princeton University Press.
- Soames, S. (2008). Analytic Philosophy in America. In C. Misak (Ed.), *The Oxford Handbook of American Philosophy* (pp. 449–481). Oxford: Oxford University Press.
- Soames, S. (2014). The Analytic Tradition in Philosophy. Vol. 1: The Founding Giants. Princeton: Princeton University Press.
- Stanley, J. (2005). Analytic and Continental. http://leiterreports.typepad.com/blog/2005/11/analytic_and_co.html.

- Stebbing, S. (1933). Logical Positivism and Analysis. *Proceedings of the British Academy*, 19, 53–87.
- Stevens, G. (2013). Analytic Philosophy as Philosophy. *Journal for the History of Analytic Philosophy*, 2(2), 28–34. <https://doi.org/10.4148/jhap.v2i2.1949>.
- Strassfeld, J. (2020). American Divide: The Making of «Continental» Philosophy. *Modern Intellectual History*, 17(3), 833–866. <https://doi.org/10.1017/S1479244318000513>.
- Stroll, A. (2000). *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Stroll, A. (2020). *Analiticheskaya filosofiya: dvadtsaty vek* [Twentieth-Century Analytic Philosophy]. Moscow: Kanon+ ROOI Reabilitatsiya. (in Russian).
- Sundholm, G. (1999). When, and Why, Did Frege Read Bolzano? In T. Chilvers (Ed.), *Logica Yearbook* (pp. 164–174). Prague: FILOSOFIA-ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ.
- Surovtsev, V. A. (2010). *Analiticheskaya filosofiya: vseobshchaya i niuans* [Analytical Philosophy: General and Nuance]. *Voprosy Filosofii*, (8), 23–29. (in Russian).
- Textor, M. (2006). Introduction. In M. Textor (Ed.), *The Austrian Contribution to Analytic Philosophy* (pp. 1–19). New York: Routledge.
- Trakakis, N. N. (2012). Doing Philosophy in Style: A New Look at the Analytic/Continental Divide. *Philosophy Compass*, 7(12), 919–942. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2012.00526.x>.
- Tselishchev, V. V. (2000). *Budushchaya filosofiya XXI veka: analiticheskaya ili kontinental'naia filosofiya?* [The Future of 21st Century Philosophy: Analytic or Continental Philosophy?]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 2(8), 13–20. (in Russian).
- Tselishchev, V. V. (2018). *Analiticheskaya filosofiya i revizionizm bez beregov* [Analytic Philosophy and Revisionism Beyond the Bounds]. *Filosofskii zhurnal* [Philosophy Journal], 11(2), 138–155. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2018-11-2-138-155> (in Russian).
- Twardowski, K. (1919). O jasnym I niejasnym stylu filozofcznym. *Ruch Filozoficzny*, 5(2), 25–27. (in Polish).
- Urmson, J. O. (1956). *Philosophical Analysis: Its Development between the Two World Wars*. Oxford: Clarendon Press.
- Urmson, J. O. (1967). The History of Philosophical Analysis. In R. Rorty (Ed.), *The Linguistic Turn: Essays in Philosophical Method* (pp. 294–301). Chicago: University of Chicago Press.
- Urmson, J. O. (1970). Polymorphous Concepts. In O. P. Wood & G. Pitcher (Eds.), *Ryle* (pp. 249–266). London: Macmillan.

- Urmson, J. O. (2025). Polimorfnye poniatiiia [Polymorphous Concept]. Omskii nauchnyi vestnik. Seriia: Obshchestvo. Istoriia. Sovremennost' [Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity], 10(2), 144–152. <https://doi.org/10.25206/2542-0488-2025-10-2-144-152> (in Russian).
- Vasilyev, V. V. (2019). Chto takoe analiticheskaiia filosofiiia i pochemu vazhen etot vopros? [What Is Analytic Philosophy, and Why Is It Important to Ask?]. Filosofskii zhurnal [Philosophy Journal], 12(1), 144–158. <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-1-144-158> (in Russian).
- Verhaegh, S. (2020). The American Reception of Logical Positivism: First Encounters (1929–1932). HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science, 10(1), 106–142. <https://doi.org/10.1086/707750>.
- Verhaegh, S. (2025a). The Analytic Turn in American Philosophy: An Institutional Perspective – Part I: Scientific versus Humanistic Philosophy. HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science, 15(1), 61–98. <https://doi.org/10.1086/734648>.
- Verhaegh, S. (2025b). The Analytic Turn in American Philosophy: An Institutional Perspective – Part II: Analytic vs. Continental Philosophy. HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science, 15(2), 354–388. <https://doi.org/10.1086/735587>.
- Virvidakis, S. (1997). Analytic Philosophy in Greece. *Dialectica*, 51(2), 135–142. <https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1997.tb00025.x>.
- Vrahimis, A. (2013a). Encounters between Analytic and Continental Philosophy. Basingstoke, Hampshire: Palgrave MacMillan.
- Vrahimis, A. (2013b). Is the Royaumont Colloquium the Locus Classicus of the Divide Between Analytic and Continental Philosophy? Reply to Overgaard. *British Journal for the History of Philosophy*, 21(1), 177–188. <https://doi.org/10.1080/09608788.2012.689751>.
- Williams, B. & Montefiore, A. (1966). Introduction. In B. Williams & A. Montefiore (Eds.), *British Analytical Philosophy* (pp. 1–16). London: Routledge & Kegan Paul.
- Williams, B. (1990). *L'éthique et les limites de la philosophie*. Paris: Galimard.
- Williams, B. (2002). Contemporary Philosophy: A Second Look. In N. Bunnin & E. P. Tsui-James (Eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy* (pp. 23–34). Oxford: Blackwell Publishers.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell.
- Williamson, T. (2014). How Did We Get Here from There? The Transformation of Analytic Philosophy. *Belgrade Philosophical Annual*, 27, 7–37. <https://doi.org/10.5937/BPA1427007W>.

- Wilson, D. J. (1995). Fertile Ground: Pragmatism, Science, and Logical Positivism. In R. Hollinger & D. Depew (Eds.), *Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism* (pp. 122–141). Westport (Conn.): Praeger.
- Wisdom, J. (1931). *Interpretation and Analysis in Relation to Bentham's Theory of Definition*. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co.
- Wisdom, J. (1934). *Problems of Mind and Matter*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Woleński, J. (2004). L'vovsko-Varshavskaja filosofskaja shkola [Lvov-Warsaw School of Philosophy]. Moscow: ROSSPEN. (in Russian).
- Wright, C. (1996). Human Nature? *European Journal of Philosophy*, 4(2), 235–254. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0378.1996.tb00076.x>.
- Wright, G. H. (2013a). *Analiticheskaja filosofija: istoriko-kriticheskii obzor* [Analytic Philosophy: A Historico-Critical Survey]. Kantovskii sbornik [Kantian Journal], 1(43), 78–89. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2013-1-7> (in Russian).
- Wright, G. H. (2013b). *Analiticheskaja filosofija: istoriko-kriticheskii obzor* [Analytic Philosophy: A Historico-Critical Survey]. Kantovskii sbornik [Kantian Journal], 2(44), 69–82. <https://doi.org/10.5922/0207-6918-2013-2-6> (in Russian).
- Wright, G. H., von. (1993). Analytic Philosophy – A Historico-Critical Survey. In G. H. Wright, *The Tree of Knowledge and Other Essays* (pp. 25–52). Leiden: E. J. Brill.
- Zimmerman, D. (2004). Prologue: Metaphysics after the Twentieth Century. In D. Zimmerman (Ed.), *Oxford Studies in Metaphysics*. Vol. I (pp. ix–xxii). Oxford: Oxford University Press.

Author's Information: Nekhaev, Andrei Viktorovich, D.Sc. (Dr.Habil.) in Philosophy, Associate Professor, Professor at Tyumen State University, Tyumen, a.v.nekhaev@utmn.ru

Received: 22 July 2025

Accepted: 09 September 2025

Published: 28 December 2025

Константин Геннадьевич Фролов

**О некоторых гипотезах по поводу
доктринальных различий между
аналитической и континентальной
философией¹**

Аннотация. Я выдвигаю девять гипотез по поводу того, каковы могут быть значимые различия в представлениях о том, как устроен мир, между представителями аналитической и континентальной философии. Представляется правдоподобным предположение о том, что существенное большинство аналитических философов принимают данные положения в качестве истинных, тогда как большинство континентальных философов полагают их ложными. Эти выдвигаемые мною предположения нуждаются в дальнейшей эмпирической проверке. В случае её успеха можно будет говорить о том, что понятия аналитической и континентальной философии всё же обладают определённым дескриптивным содержанием. Нечёткость этих понятий вовсе не гарантирует отсутствия у них содержания.

Ключевые слова: аналитическая философия, континентальная философия, истина, семантика, значение, композициональность.

Для цитирования: Фролов, К. Г. (2025). О некоторых гипотезах по поводу доктринальных различий между аналитической и континентальной философией. *Analytica*, 10, 244–263.

Я начну с того, что постараюсь с максимальной ясностью определить те задачи, которые я ставлю перед собой в рамках данного текста. Мой основной задачей является прояснение имеющейся у меня интуиции о том, что между представителями аналитической и континентальной философии имеется некоторое различие в представлениях о

¹ Автор выражает особую благодарность Артёму Юнусову, в беседах и обсуждениях с которым родилась большая часть содержания этой статьи. Также автор благодарит Алексея Кардаша, Михаила Хорта и анонимного рецензента за ценные комментарии и мотивацию дополнительно поработать над качеством этого текста.

том, как устроен мир. В буквальном смысле я обнаруживаю в себе склонность полагать, что существуют такие утверждения, что большинство аналитических философов принимают их в качестве истинных, тогда как большинство континентальных философов полагают их ложными. Я постараюсь рассказать, о какого рода утверждениях здесь идёт речь.

Однако прежде стоит сделать несколько оговорок.

Во-первых, следует сразу заметить, что речь идёт о спекулятивной, умозрительной интуиции по поводу эмпирического вопроса. Есть такие особые утверждения или нет — это предмет для эмпирического исследования, предполагающего проведение анкетирования со значительной репрезентативной выборкой. При этом отрицательную гипотезу о том, что никаких таких утверждений не существует, было бы достаточно сложно доказать эмпирически. Ведь всякий раз может оказаться, что мы пока просто не нашли того кандидата для проверки, который прошёл бы её успешно и был бы зачислен в число тех, кто демонстрирует наличие доктринальных различий между аналитической и континентальной философией. С одной стороны, это делает несколько уязвимой антидоктриналистскую позицию, поскольку она никогда не может быть доказанной. С другой стороны, представляется справедливым, что бремя доказательства в таком случае лежит на тех, кто утверждает, что такие различия есть. Это не значит, что антидоктриналистская позиция является дефолтной и мы можем обоснованно её придерживаться до тех пор, пока доктриналист не смог доказать обратное. Дефолтной здесь, по-видимому, всё же должна быть установка о том, что какие-то содержательные различия между ними имеются, тогда как установление того, что их нет, было бы скорее неожиданным результатом, нежели подтверждением установки, принимаемой по умолчанию. Тем не менее каждое последующее испытание достаточно правдоподобного кандидата в случае его провала делает антидоктриналистскую позицию всё более и более обоснованной.

Несмотря на всё вышесказанное, никаких эмпирических свидетельств в пользу своей доктриналистской позиции я в дальнейшем не представлю, поскольку никаких опросов я не проводил. При этом моя локальная задача мне видится не в том, чтобы доказать истинность доктринализма, но в том, чтобы по возможности наиболее ясным образом сформулировать некоторые его версии в качестве правдоподобных гипотез, нуждающихся в дальнейшей проверке. Соответственно, существенная часть нижеследующего изложения, хотя и представляется мне чем-то весьма и весьма правдоподобным, имеет скорее статус разнообразных гипотез и предположений. Тем самым я выступаю здесь в

роли, аналогичной роли физика-теоретика по отношению к физику-экспериментатору².

Во-вторых, стоит оговорить, что те суждения, которые представляются мне правдоподобными кандидатами, способными пройти такую эмпирическую проверку, далеко не всегда могут претендовать на статус «критерия аналитичности» и уж тем более на статус того, в силу принятия или в силу отказа от чего тот или иной философ признаётся аналитическим или континентальным. Тем самым я ни в коей мере не утверждаю, что атрибуция этих терминов на практике осуществляется на основании согласия или отказа от указанных установок. Такая атрибуция вполне может повсеместно осуществляться по критериям совершенно иного порядка, таким как стиль изложения и аргументации или характерные тенденции и закономерности в цитировании тех или иных источников. Тем не менее это не исключает того, что те, кого по этим критериям относят к числу философов-аналитиков, как правило, считают так-то и так-то, а тех, кого относят к числу континентальных философов, полагают совершенно иначе.

Представим, например, что таким кандидатом, способным успешно пройти эмпирическую проверку вышеуказанного рода, является суждение (N):

(N) «Ничто ничтожит» является примером бессмысленного языкового выражения.

Предположим, что большинство аналитических философов согласно с тем, что (N) является истинным, тогда как большинство континентальных философов полагают, что (N) ложно. Даже если это и так, то я ни в коей мере не утверждаю, что кого-либо в этом случае

² Экспериментальные исследования, касающиеся деления на аналитическую и континентальную философию, уже проводились. В частности, можно упомянуть исследование Моти Мизрахи и Майка Дикенсона (Mizrahi & Dickinson, 2021). Однако его методология основывалась на исследовании слов-индикаторов по значительной выборке текстов, а не на анкетировании философов. Эмпирический результат, более схожий по своей форме с выдвигаемыми мною гипотезами, упоминается в исследовании Дэвида Чалмерса и Дэвида Бурже. Речь идёт о выявленной по итогам опроса значимой корреляции между тем, чтобы опрашиваемый определял себя в качестве континентального философа, и его склонностью отрицать когнитивизм в метаэтике (Bourget & Chalmers, 2014, 482). Впрочем, число целевым образом опрошенных философов, идентифицировавших себя в качестве специализирующихся по континентальной философии, в этом исследовании составило 25 человек из 1972 (Bourget & Chalmers, 2014, 475), что не позволяет считать данную выборку репрезентативной. Аналогичное исследование российских философов (Беседин и др., 2017) не предполагало выявления каких-либо корреляций подобного рода.

можно было бы признать аналитическим философом на одном лишь том основании, что он полагает (N) истинным.

Ясно при этом, что среди таких кандидатов на роль доктринальных различий, способных успешно пройти данный тест, могут оказаться как более, так и менее значимые положения. И всё же даже в случае наиболее значимых таких положений я не берусь утверждать, что они выступают на практике «критерием аналитичности» философов. В то же время, хотя на практике могут использоваться совсем иные критерии, я полагаю, что ключевые доктринальные расхождения между аналитическими и континентальными философами могут иметь в числе своих последствий и различия в стиле изложения и аргументации, и различия в тенденциях цитирования, и многое другое. Тем самым я полагаю, что практика атрибуции этих терминов может осуществляться по косвенным признакам, тогда как наиболее фундаментальными различиями могут быть доктринальные.

Третья оговорка требуется в отношении того, насколько подавляющим должно быть большинство в рамках рассматриваемого эмпирического критерия. Кто-то может утверждать, что речь следует вести не о большинстве, а о 100% будь то аналитических или континентальных философов. Любое отклонение от 100% допускает наличие контрпримеров. То есть допускает наличие, например, 5% таких аналитических философов, которые не принимают того, что принимают 95% других аналитических философов, — что не делает эти 5% философов в меньшей степени аналитическими. В таком случае на доктриналиста накладывается более сильное обязательство: предъявить такое утверждение, что отказ принимать его в качестве истинного *исключает* для философа возможность быть аналитиком.

Я думаю, что вменение доктриналисту столь сильного обязательства не является обоснованным. В связи с этим стоит отметить существенное отличие между, например, приписыванием кому-либо статуса доктриналиста или антидоктриналиста с одной стороны и приписыванием кому-либо статуса аналитического или континентального философа с другой стороны. В самом деле, термины «доктриналист» и «антидоктриналист» вводятся нами в употребление одновременно с чётким критерием их употребления: мы называем доктриналистами тех философов, которые принимают тезис о наличии у аналитической философии какого-либо доктринального ядра. К числу таких философов мы относим, например, Артура Папа (Pap, 1949), Майкла Даммита (Dummett, 1994) и меня. Соответственно, тех философов, которые не принимают данный тезис, мы называем антидоктриналистами и относим к их числу, например, Аврума Стролла (Stroll, 2000), Майкла Бини

(Beany, 2007), Ханса Глока (Glock, 2008) и Евгения Логинова (Логинов, 2025). Таков один из способов выработки терминологии: мы вводим термин и одновременно с этим в явном виде задаём условия его корректного употребления.

Однако так бывает далеко не всегда. Порой тот или иной термин появляется в нашем обиходе без эксплицитно заданных правил его применения. Практика его употребления формируется стихийно, однако затем она может стать предметом нашего изучения с целью выработки дескриптивной нормы — то есть той нормы, которая призвана соответствовать уже сложившейся практике. И поскольку такая норма вырабатывается постфактум, она порой допускает исключения.

Впрочем, исключения могут случаться даже там, где мы приложили все усилия для наведения строгости и порядка. Например, мы можем классифицировать живые организмы по типу их питания и в рамках такой классификации определить хищников как живых существ, охотящихся на животных и употребляющих их в пищу. При этом тигров как представителей рода пантер и семейства кошачьих мы отнесём к числу хищников. Однако если некий конкретный тигр Тимур откажется от охоты и перестанет употреблять в пищу мясо других животных, то от этого он не перестанет быть тигром. Быть хищником для тигра — это типичное, но не сущностное свойство. И всё же в норме тигры являются хищниками.

Если мы распространим схожие по форме рассуждения на классификацию философов, то в отношении некоторых из них мы также можем выделить черты, которые могут быть для них типичными, но не сущностными и потому не неотъемлемыми. Это позволит нам говорить об «аналитической философии в норме».

Прежде всего, перечислим всё то, что в эту дескриптивную норму аналитической философии не входит.

Определённо, в эту норму не входит применение формальных методов логического анализа. Действительно, среди классиков аналитической философии мы обнаруживаем немало логиков: Берtrand Рассел, Людвиг Витгенштейн, Рудольф Карнап, Карл Гемпель, Уиллард Куайн, Нельсон Гудман, Дональд Дэвидсон, Майкл Даммит, Хилари Патнем, Дэвид Льюис, Сол Крипке, Яакко Хинтикка, Кит Файн, Тимоти Уильямсон и др. Однако не менее представителен и список тех, кто логиком не являлся и формальными методами орудовать был не склонен: Дж. Э. Мур, Альфред Айер, Джон Остин, Гилберт Райл, Джон Сёрл, Дэвид Армстронг, Дэниел Деннет, Джон Ролз, Дерек Парфит и др. Ясно, что у аналитической философии особые, тесные отношения с философской логикой. В списке классиков континентальной философской

мысли мы столько логиков не найдём, и это вовсе не случайно. И всё же нельзя сказать, что для аналитического философа применение логического анализа и средств формализации выражений естественного языка является дескриптивной нормой. Соответственно, едва ли логический анализ может быть компонентой такого тезиса, претендующего на роль доктринального различия, который оказался бы способен пройти наш эмпирический тест. Рассмотрим, например, следующий вариант:

(WH) Формализация и логический анализ являются условием всякого продуктивного философского анализа.

Представляется весьма вероятным, что при опросе среди аналитических философов это утверждение получит значительно большую поддержку, чем при опросе, проводимом среди континентальных философов, но всё же маловероятно, чтобы эта поддержка со стороны аналитиков превысила бы 50%, и уж практически наверняка она не превысила бы 80%³.

Также дескриптивной нормой для аналитического философа не является принятие натуралистической установки и апелляция к результатам, полученным в рамках естественных наук. Аналитический философ может не принимать тезис натурализма и при этом оставаться нормальным аналитическим философом. Так, например, аналитический философ в равной степени может быть:

- психологистом в отношении логического знания и признавать его частным случаем эмпирического знания, основывающегося на индуктивном обобщении опыта познающих агентов;
- анти-психологистом в отношении логического знания и полагать, что его источником не являются индуктивные обобщения опыта познающих агентов;
- натуралистом в отношении морального познания и полагать, что, во-первых, моральное знание возможно; во-вторых, что его источником служит опыт агентов; и, в-третьих, что возможна этика как эмпирическая наука;
- анти-натуралистом в отношении морального познания и полагать, что, хотя такое знание возможно, его источником является не опыт

³ В дальнейшем я буду исходить из того, что успешным является прохождение теста при пороговом значении в 75%. Такое прохождение является, на мой взгляд, показателем достаточной информативности соответствующего тезиса (т. е. показывает, что не менее трёх из четырёх аналитиков такой тезис принимают, тогда как не менее трёх из четырёх континентальных философов его не принимают). Успешное прохождение теста с пороговым значением в 80% способно еще более усиливать это представление об информативности.

восприятия единичных положений дел, но интуитивное схватывание общих моральных суждений, и, соответственно, этика как эмпирическая наука невозможна;

— социальным конструктивистом в отношении моральных норм и полагать, что эмпирические науки способны давать знание о дескриптивных фактах, описывающих закономерности моральных практик, однако не способны давать знание о нормативных моральных фактах, поскольку такое знание в принципе невозможно в отсутствие таких фактов в мире.

Однако при всём разнообразии этих возможных позиций аналитический философ в норме не может прямо и грубо игнорировать данные естественных наук, противоречащие его философской теории, или заявлять об эпистемическом приоритете философских теорий над научными.

Таким образом, наши первые кандидаты на роль доктринальных различий выглядят следующим образом:

(H1) Ни одна философская концепция не может иметь эпистемического приоритета над научными теориями.

(H2) Философские концепции и теории, противоречащие научным данным, не могут быть использованы в познавательных целях.

Представляется вполне правдоподобной гипотеза о том, что большинство аналитических философов принимают (H1) и (H2) в качестве истинных суждений, тогда как большинство континентальных философов склонны отказываться признавать истинность (H1) и (H2).

В самом деле, как показывает практика, для континентальных философов вполне допустимо развивать свои философские построения на заведомо антинаучных началах. Например, континентальный философ вполне может основываться в своих рассуждениях на учении каббалиста XVI века (Регев, 2020; Регев, 2022) или исследовать числа, лежащие в основании процессов жизнетворчества (Куртов, 2024), или исповедовать веру в вещее слово (Секацкий, 1996). Для аналитических философов в норме такое едва ли возможно даже на уровне постановки вопроса.

Это говорит о том, что для аналитических философов характерно полагать естественные науки и философию взаимосвязанными частями единого познавательного проекта, выстраивающегося на основе общих стандартов аргументации и рациональности (Williamson, 2007, 3). У аналитической философии и науки в конечном итоге имеется общий объект

познания — актуальный мир, представляющий собой совокупность фактов. Тогда как для континентальной философии объект философского и научного познания зачастую различен: наука исследует сущее, тогда как философия призвана ставить вопрос о бытии, которое, вообще говоря, не является объектом и потому не может быть объектом познания в его объективирующей форме.

Ясно, что из этого вытекает множество следствий, среди которых мы можем отметить то, что, с одной стороны, философское познание при такой континентальной трактовке претендует на более высокий статус по сравнению с научным познанием, а также на автономию от последнего. Вместе с тем признаётся, что задача науки — давать ответы, претендующие на полноту и исчерпывающий характер, тогда как философия никогда полных и исчерпывающих ответов дать не в силах, и это не входит в её задачи. В таком случае наука и философия преследуют попросту различные цели. Наука ориентирована на знание и собирание фактов о сущем, тогда как философия, как иногда говорят, преследует своей целью понимание как особое состояние субъекта в его взаимоотношениях с миром, несводимом к простой совокупности фактов. Причём в некоторых случаях вместо ясного понимания мы можем довольствоваться открытым вопрошанием, остающимся без чего-либо похожего на ответ.

В таком случае очередной гипотетический кандидат на роль доктринального различия выглядит так:

(Н3) Цели философского познания принципиально не отличаются от целей научного познания. В обоих случаях это познание фактов и поиск их теоретических объяснений.

Как и в предыдущих случаях, я полагаю весьма правдоподобной гипотезу о том, что большинство аналитических философов принимают (Н3), тогда как большинство континентальных философов не склонны соглашаться с этим утверждением.

К этой гипотезе мы ещё вернёмся в дальнейшем. Пока же рассмотрим в качестве следующего кандидата ещё одно суждение:

(Н4) Обо всём, что имеет место, можно осмысленно нечто сказать — то есть сказать так, чтобы сказанное было способно претендовать на истинность и для него можно было бы предъявить условия его истинности.

В данной формулировке содержится по меньшей мере две существенные идеи.

Первая идея семантическая. Она отсылает к классическому дэвидсоновскому представлению о том, что значением предложения являются условия его истинности (Heim & Kratzer, 1998), тогда как условием осмыслинности того или иного языкового выражения является его способность иметь истинностное значение, пусть даже и ложное. В сочетании с идеей о композициональном строении семантики естественного языка это даёт нам представление об алгоритмизируемой, вычислительной природе анализа значений языковых выражений.

Вторая существенная идея — это идея соответствия структуры и выразительных возможностей естественного языка с одной стороны и структуры и содержания мира с другой стороны. Предполагается, что выразительных средств языка с учётом возможности его пополнения и достраивания достаточно, чтобы выразить любое имеющееся в мире содержание. Это исключает необходимость при описании тех или иных фрагментов мира обращения к метафорам как к особым средствам выразительности языка, которые не предполагают простого алгоритма предъявления условий истинности для соответствующих метафорических суждений.

Так, для суждения

(L) «Любовь — это всякий раз хождение по тонкому льду»

затруднительно предъявить условия его истинности вида «(L) истинно тогда и только тогда, когда p ». Со своей стороны, для аналитика при обсуждении природы любви вполне типично оперировать такого рода формулировками:

(AL) S любит P тогда и только тогда, когда S склонен учитывать интересы P в рамках своих практических рассуждений наряду со своими собственными интересами и способен сознательно жертвовать своими интересами в пользу интересов P (cf. Frankfurt, 2004, 37).

Для (AL) можно достаточно легко предъявить условия его истинности. Будучи общим суждением и имея логическую форму материальной эквивалентности, (AL) выполняется тогда и только тогда, когда всякий раз при выполнении левой части (в мире имеется положение дел, что S любит P) выполняется правая часть (в мире имеется

положение дел, что S склонен учитывать интересы P), и при этом всякий раз при выполнении правой части выполняется левая.

Тот факт, что суждения, высказываемые философами-аналитиками, как правило, имеют неметафорический характер, предполагающий возможность предъявления условий их истинности, создаёт предпосылки для формирования понятных правил и целей ведения дискуссии, то есть того, что Владимир Кириллович Шохин называет контровертивной диалектикой (Шохин, 2015, 20). Если Василий принимает тезис (AL), тогда как Иван не принимает данный тезис, то задачей Ивана оказывается продемонстрировать Василию сценарии, фальсифицирующие (AL). То есть либо показать возможность любви, не сопровождающейся учётом интересов любимого, либо показать возможность учёта интересов другого человека без любви к нему. В свою очередь, Василий, столкнувшись с предъявленными ему сценариями, должен либо показать, что в рамках этих сценариев всё равно выполняется тезис (AL), либо осуществить ревизию своих установок и внести в свой тезис (AL) те или иные уточнения и дополнения, либо вовсе отказаться от него. Прямой pragматической целью ведения дискуссии при этом является установление истинностного значения тезиса (AL) и принятие обеими сторонами обоснованных и истинных установок в отношении него. Таким образом, целью является приобретение пропозиционального знания, знания об имеющемся в мире положении дел.

Совсем иначе ситуация обстоит в том случае, если бы Василий и Иван разошлись в своих мнениях по поводу тезиса (L). Во-первых, с точки зрения философа-аналитика, в случае такой потенциальной дискуссии у неё был бы нечётко определён её тезис и её предмет. В такой ситуации, по мнению аналитика, трудно рассчитывать на коммуникативную эффективность дискурсивного противостояния. Первоначально следует определить, что здесь имеется в виду, и каков, собственно, предмет разногласия. Для этого исходное суждение требуется перевести из метафорической формы в ту, которая имеет ясные условия истинности. Например:

(L1) «Любовные отношения всякий раз сопровождаются для вовлечённых в них агентов неопределённостью относительно будущих событий».

Или:

(L2) «Любовные отношения всякий раз сопровождаются для вовлечённых в них агентов наличием угрозы для их жизни».

При такой трансформации рассматриваемого тезиса мы вновь получаем ясные и понятные стратегии его защиты и опровержения и, как следствие, получаем пространство для конструктивной дискуссии, ориентированной на выяснение истинностного значения обсуждаемого тезиса. Однако весьма вероятно, что наш воображаемый континентальный сторонник тезиса (L) будет всячески противиться его переводу из метафорической формы в любой иной вид, имеющий ясные условия истинности. Для него любая такая трансформация сопряжена с потерей ключевого элемента содергания — элемента, который полагается невыразимым иначе, чем посредством метафорических и поэтических образов.

Сформулируем в связи с этим ещё один кандидат на роль доктринального различия:

(H5) Существуют мысли, которым можно повредить, пытаясь их прояснить.

«Повредить» здесь можно понимать различным образом, но в предельной своей трактовке оно может означать «сделать истинное ложным». Ложной мысль становится тогда, когда она приобретает конкретный вид, например вид (L1) или (L2), вследствие чего эта исходная мысль перестаёт соответствовать действительности по причине собственной узости и негибкости. При этом мысль вовсе не обязана быть конкретной и в неопределенной своей форме вполне может быть истинной. Так дело может обстоять, например, в случае мысли, выражаемой (L). Схожим образом дело может обстоять и в случае суждения «Ничто ничтожит» в рамках метафорической, образной его трактовки⁴.

При этом стоит признать, что тезис (L), предъявленный в метафорической своей форме, может не предлагаться в качестве предмета для аргументативной дискуссии и аргументированного расхождения во мнениях. Это суждение — не то, с чем может быть уместно быть несогласным. Оно может быть призвано определённым образом выразить отношения говорящего с миром, и потому, если вновь обращаться к

⁴ Примечательно, что Пётр Куслий и Екатерина Вострикова в своём исследовании показывают, что с точки зрения современной формальной семантики выражение «ничто ничтожит» не является примером некорректного синтаксиса и может быть интерпретировано композициональным образом (т. е. на основании интерпретации двух его частей и их связи друг с другом). Проблема, однако, в том, что процедура последовательного определения «того, какое значение вкладывается Хайдеггером в слово "ничто" и в слово "ничтожит"» (Куслий & Вострикова, 2019, 92) может оказаться неизбежно разрушительной для всей мысли, выражаемой этим суждением как таковым. И это не значит, что никакой мысли и не было до начала этой процедуры.

аналитической терминологии, может представлять собой своего рода экспрессив — речевой акт, содержание которого заведомо не претендует на обладание каким-либо истинностным значением. Тем самым континентальный философ, в отличие от аналитического, может себе позволить в явном виде заявить, что задача философа не ограничивается и не сводится к тому, чтобы продуцировать суждения, претендующие на формальную истинность.

Впрочем, было бы большим преувеличением сказать, что вся континентальная философия представляет собой нагромождение выражений вида (L). Это, конечно, не так, и в рамках континентальной философии имеется достаточно места для аргументированного расходжения во мнениях по поводу истинности тех или иных тезисов.

Различие же здесь заключается в том, что аналитический философ при изложении своей позиции, как правило, имеет обязательство избегать выражений вида (L), не имеющих ясных условий истинности, тогда как континентальный философ такого обязательства не имеет.

Это различие нуждается в некотором объяснении. Отчего аналитик берёт на себя те обязательства, которые не принимает континентальный философ? Оснований здесь можно выделить несколько. Первое — это уже отмечавшееся нами представление аналитика о единстве познавательного проекта науки и философии, ориентированного на получение знания о мире. Для обеспечения такого единства требуется отказаться от метафорического использования языка с тем, чтобы обеспечить «организованный скептицизм», то есть возможность широкой интерсубъективной критики рассматриваемых теорий, формулировки которых допускают возможность их опровержения. Второе — это представление о том, что, отказываясь от метафорического употребления языка, аналитик ничего не теряет в плане его выразительных возможностей, вполне достаточных для целей познания и без использования метафор.

Это важный тезис, и он определённо нуждается в обосновании. Для того чтобы приблизиться к такому обоснованию, мы рассмотрим несколько версий этого тезиса, очевидным образом отличающихся по своей силе. Первая версия такова:

(H6) Не существует ничего такого, чего нельзя было бы выразить иначе, чем посредством метафор.

Каковы могут быть основания для того, чтобы придерживаться тезиса (H6)? Таким основанием может быть представление о том, что мир представляет собой совокупность фактов, то есть положений дел,

имеющих место. Среди имеющихся положений дел особое место занимают атомарные положения дел, представляющие собой реализацию индивидами или их упорядоченными последовательностями тех или иных свойств или отношений. Индивидам в языке соответствуют имена и местоимения. Свойствам и отношениям в языке соответствуют предикаты. В таком случае, если положения дел — это всё, что имеется в мире, то всё, что имеется в мире, выражимо в языке посредством имён, местоимений, кванторов и предикатов без использования каких-либо метафор.

Кажется, не так просто представить себе нечто, имеющее место, но при этом не являющееся положением дел. И всё же мы попробуем указать на границы выразительных возможностей языка.

Для этого рассмотрим три суждения: «Василий любит Машу»; «Василий счастлив»; «Василий слышит красивую музыку». Эти суждения призваны описывать некоторые положения дел, имеющиеся в мире. Однако можно предположить, что, даже если эти выражения способны быть истинными или ложными в силу их соответствия имеющимся в мире положениям дел, эти положения дел оказываются невыразимы в полной мере посредством данных суждений.

Даже если Василий действительно любит Машу, что бы это ни значило, вполне возможно, что отношение его к Маше является столь сложным, столь многогранным, столь неуловимым в своих оттенках, нюансах и проявлениях, что его невозможно было бы выразить даже посредством последовательности из миллиона слов, не говоря уже о трёх поставленных в ряд словах «Василий любит Машу». В таком случае, возможно, что в мире действительно имеется такое положение дел, что Василий любит Машу. Однако при этом в мире может иметь место гораздо более сложное и, возможно, даже невыразимое в языке положение дел: то, как Василий относится к Маше. Можно заметить, что даже в этом случае язык позволяет указать на это положение дел. И всё же «указать» в данном случае следует отличать от «выразить». В языке просто нет соответствующего предиката конечной длины, который выражал бы в полной мере отношение Василия к Маше. В таком случае, возможно, что такое положение дел является невыразимым.

Что на этот счёт может сказать аналитик? Он может пойти двумя путями. Он может либо продолжать настаивать на том, что даже такие положения дел выразимы в языке, либо ослабить свой тезис.

Первая опция заключается в следующем. Аналитик может сказать, что подобно тому, как имя «Василий» выражает (обозначает) в языке некоторого индивида со всей его уникальностью, сложностью и многогранностью, так и выражение «любовь Василия к Маше» может

выражать то уникальное, сложное и многогранное отношение, которое связывает Василия с Машей в актуальном мире. В противном случае мы не могли бы выразить в языке даже простейших положений дел, таких как «Василий спит», в той мере, в какой каждое положение дел, включающее в себя уникальных индивидов, является по-своему уникальным и сложным. Это предполагало бы абсурдное заключение о том, что в мире нет ничего выразимого (впрочем, возможно, в этом заключении нет ничего абсурдного, особенно для континентального философа).

Однако есть и другая опция. Эта опция заключается в том, чтобы ослабить исходный тезис, допустив наличие в мире невыразимого. В такой уточнённой версии тезис мог бы выглядеть следующим образом:

(Н7) Даже если невыразимое иначе, чем посредством метафор, имеет место в мире, говорить в рамках философского дискурса имеет смысл только о том, что можно выразить без метафор.

Заметим, что тезис (Н7) может иметь как нормативное, так и дескриптивное прочтение. При нормативном прочтении выражение «имеет смысл» является синонимом для термина «следует». Тогда как при дескриптивном прочтении «имеет смысл» указывает на условие эффективности коммуникации. В последнем случае говорить о невыразимом, конечно, допустимо, но такая коммуникация будет заведомо провальной и неэффективной: адресат заведомо не в состоянии корректно распознать содержание передаваемого ему посредством метафоры сообщения. Если же он решит вступить в спор с адресантом, то этот спор наверняка не будет иметь общего предмета обсуждения.

В связи с этим тот же тезис можно переформулировать несколько иначе, а именно следующим образом:

(Н8) Даже если невыразимое имеет место в мире, оно не имеет познавательного значения и не относится к предмету философского познания.

Сопоставив (Н8) с гипотезами (Н3) и (Н5), можно предложить для проверки ещё одну формулировку:

(Н9) Многие философские истины как предмет философского познания по своей природе ближе к научным истинам, чем к художественным, где под художественными истинами понимаются значимые мысли и идеи, невыразимые иначе, чем посредством метафор, образов, мелодий, интонаций, мимики и

жестов, а также всех иных способов художественной выразительности.

При таких формулировках различие в установках между аналитической и континентальной философией представляется довольно наглядным. То, что для континентальной философии зачастую представляет собой приоритетный предмет для осмысления, для аналитической философии оказывается тем, что не имеет существенного познавательного значения.

Последнее, о чём я хотел бы сказать несколько слов в заключение, — это вопрос о том, являются ли эти предполагаемые доктринальные различия дескриптивными или нормативными. С одной стороны, нормативный аспект некоторых из этих формулировок достаточно очевиден. Однако, как мне представляется, дескриптивный аспект в них также присутствует, и его можно несколько усилить, предварив каждую из этих гипотез словами «мир устроен так, что H »:

- мир устроен так, что ни одна философская концепция не может иметь эпистемического приоритета над научными теориями;
- мир устроен так, что существуют мысли, которым можно повредить, пытаясь их прояснить;
- мир устроен так, что не существует ничего такого, чего нельзя было бы выразить иначе, чем посредством метафор;
- мир устроен так, что многие философские истины как предмет философского познания по своей природе ближе к научным истинам, чем к художественным.

Стоит признать, что такие дополненные формулировки отличаются от исходных, и можно себе представить опрошенных, которые, принимая ту или иную исходную формулировку, откажутся принимать её дополненную версию. Тем не менее эти дополненные формулировки так же могли бы быть кандидатами для эмпирической проверки, и, быть может, некоторые из них смогли бы успешно пройти этот тест. В таком случае это позволило бы говорить о том, что понятия аналитической и континентальной философии всё же обладают определённым дескриптивным содержанием.

Список литературы

Беседин, А. П., Васильев, В. В., Волков, Д. Б. & Кузнецов, А. В. (2017). О чём думают российские философы? Результаты интернет-опроса. *Вестник Московского Университета. Серия 7. Философия*, (6), 84–116.

- Куртов, М. (2024). О значении числа 37 (73) в жизнестворчестве Бориса Останина. *Новое литературное обозрение*, 186(2), 264–269.
- Куслий, П. С. & Вострикова, Е. В. (2019). Преодоление критических аргументов Карнапа против метафизики с помощью логического анализа естественного языка. *Эпистемология и философия науки*, 56(4), 78–98.
- Логинов, Е. В. (2025). Несколько слов об историографических решениях. В Е. В. Логинов (Ред.), *Существование Бога? Современные позиции и подходы*. СПб: Умозрение.
- Регев, Й. (2020). Введение в исчисление сред. *Логос*, 30(5), 1–22.
- Регев, Й. (2022). Механизм, оккультизм, исчисление сред: вечный двигатель советского. *Versus*, 2(4), 62–73.
- Секацкий, А. К. (1996). *Моги и их могущества*. СПб.: Митин журнал; Азбука.
- Шохин, В. К. (2015). Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути. *Философский журнал*, 8(2), 16–27.
- Beany, M. (2007). The Analytic Turn in Twentieth-Century Philosophy. In M. Beany (Ed.), *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. New York: Routledge.
- Bourget, D. & Chalmers, D. (2014). What do Philosophers Believe? *Philosophical Studies*, 170, 465–500.
- Dummett, M. (1994). *Origins of Analytical Philosophy*. Harvard: Harvard University Press.
- Frankfurt, H. (2004). *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.
- Glock, H. (2008). *What Is Analytic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heim, I. & Kratzer, A. (1998). *Semantics in Generative Grammar*. Malden: Blackwell.
- Mizrahi, M. & Dickinson, M. (2021). The Analytic-Continental Divide in Philosophical Practice: An Empirical Study. *Metaphilosophy*, 52(5), 668–680.
- Pap, A. (1949). *Elements of Analytic Philosophy*. Macmillan Company.
- Stroll, A. (2000). *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.

Информация об авторе: Фролов Константин Геннадьевич, кандидат философских наук, научный сотрудник сектора социальной эпистемологии Института философии РАН, г. Москва, konstantin-frolov@yandex.ru.

Поступила в редакцию: 02 августа 2025 г.

Принята к публикации: 10 сентября 2025 г.

Опубликована: 28 декабря 2025 г.

Konstantin G. Frolov

On Some Hypotheses Regarding Doctrinal Differences between Analytic and Continental Philosophy

Abstract. In this paper, I propose nine hypotheses regarding the doctrinal differences between analytic and continental philosophers. It seems reasonable to suggest that a majority of analytic philosophers would accept these propositions, whereas most continental philosophers would likely reject them. However, these hypotheses require further empirical testing. If the testing is successful, it may reveal that the concepts of analytic and continental philosophy actually hold some descriptive content. The inherent vagueness of these concepts does not necessarily imply that they lack any substantive meaning.

Keywords: analytic philosophy, continental philosophy, truth, semantics, meaning, compositionality.

Citation: Frolov, K. G. (2025). On Some Hypotheses Regarding Doctrinal Differences between Analytic and Continental Philosophy. *Analytica*, 10, 244–263.

References

- Beany, M. (2007). The Analytic Turn in Twentieth-Century Philosophy. In M. Beany (Ed.), *The Analytic Turn: Analysis in Early Analytic Philosophy and Phenomenology*. New York: Routledge.
- Besedin, A. P., Vasiliev, V. V., Volkov, D. B. & Kuznetsov, A. V. (2017). O chem dumayut rossiiskie filosofy? Rezul'taty internet-oprosa [What do Russian Philosophers Think? The Internet-Survey Results]. *Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*, (6), 84–116. (in Russian).
- Bourget, D. & Chalmers, D. (2014). What do Philosophers Believe? *Philosophical Studies*, 170, 465–500.
- Dummett, M. (1994). *Origins of Analytical Philosophy*. Harvard: Harvard University Press.
- Frankfurt, H. (2004). *The Reasons of Love*. Princeton: Princeton University Press.

- Glock, H. (2008). *What Is Analytic Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heim, I. & Kratzer, A. (1998). *Semantics in Generative Grammar*. Malden: Blackwell.
- Kurtov, M. (2024). O znachenii chisla 37 (73) v zhiznetvorchestve Borisa Ostanina [On the Meaning of the Number 37 (73) In the Life of Boris Ostanin]. *New Literary Observer*, 186(2), 264–269. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2025). Neskol'ko slov ob istoriograficheskikh resheniyakh [A Few Words about Historiographic Decisions]. In E. V. Loginov (Ed.), *Sushchestvovanie Boga? Sovremennye pozitsii i podkhody* [Existence of God? Modern Positions and Approaches]. Saint Petersburg: Umozrenie. (in Russian).
- Mizrahi, M. & Dickinson, M. (2021). The Analytic-Continental Divide in Philosophical Practice: An Empirical Study. *Metaphilosophy*, 52(5), 668–680.
- Pap, A. (1949). *Elements of Analytic Philosophy*. Macmillan Company.
- Regev, Y. (2020). Vvedenie v ischislenie sred [An Introduction to the Calculus of Environments]. *Logos*, 30(5), 1–22. (in Russian).
- Regev, Y. (2022). Mekhanizm, okkul'tizm, ischislenie sred: vechnyi dvigatel' sovetskogo [Mechanism, Occultism, the Calculus of Environments: The Perpetual Motion of Soviet Space]. *Versus*, 2(4), 62–73. (in Russian).
- Sekatskiy, A. K. (1996). *Mogi i ikh mogushchestva* [The Mights and Their Powers]. Saint Petersburg: Mitin zhurnal, Azbuka. (in Russian).
- Shokhin, V. (2015). Analiticheskaya filosofiya: nekotorye neprotorennye puti [Analytic Philosophy: Some Unbeaten Tracks]. *The Philosophy Journal*, 8(2), 16–27. (in Russian).
- Stroll, A. (2000). *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Vostrikova, E. V. & Kusliy, P. S. (2019). Preodolenie kriticheskikh argumentov Carnapa protiv metafiziki s pomoshch'yu logicheskogo analiza estestvennogo jazyka [The Elimination of Carnap's Critical Arguments Against Metaphysics Through Formal Semantic Analysis of Natural Language]. *Epistemology & Philosophy of Science*, 56(4), 78–98. (in Russian).
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing.

Author's Information: Frolov, Konstantin G., C.Sc. in Philosophy, Researcher at the Department of Social Epistemology, RAS Institute of Philosophy, Moscow, konstantin-frolov@yandex.ru.

Received: 02 August 2025

Accepted: 10 September 2025

Published: 28 December 2025

Георгий Владиславович Черкасов

Аналитическая философия как интерактивный вид: руководство пользования (осторожно, может не работать)¹

Аннотация. Я предлагаю рассматривать аналитическую (АФ) и континентальную (КФ) философию как социальные классифицирующие категории, которые влияют на социальные практики (идентификацию, институциональные решения, формирование академических норм). Эти социальные практики, в свою очередь, изменяют нашу классификацию. К таким изменениям относится размывание жёсткой границы между АФ и КФ, эпистемическая деколонизация и расширение тематического поля АФ. Далее я утверждаю, что вместо традиционного концептуального анализа АФ в рамках стандартной дискуссии (об определении, историческом влиянии и преемственности, семейном сходстве) стоит перейти к концептуальной инженерии и амелиоративному проекту. Я предлагаю две модели. *Classification-first* модель предполагает, что вопрос «что такое АФ?» переопределяется как вопрос «для каких социальных задач мы используем понятие "АФ"». В рамках *metaphilosophy-first* модели АФ представляется не как фиксированный набор методов и нормативных ориентиров, а как дискуссия по поводу методов и ориентиров. В эмпирической части статьи я провожу метаанализ существующих количественных исследований и прихожу к выводу, что (1) АФ чаще обращается к аргументации, чем КФ; (2) КФ не представляет собой более разрозненное явление, чем АФ; (3) подавляющая часть АФ делается без обращения к логике. В обзорной части статьи я классифицирую позиции стандартной дискуссии как дескриптивный эссециализм, нормативный эссециализм, историко-социологический дефляционизм и дефляционизм семейного сходства. Также я обсуждаю АФ-супрематизм, ревизионизм, АФ как нормальную науку, АФ в политических терминах, АФ как иллюзию, АФ как психоаналитический воображаемый образ.

¹ Выражаю благодарность Никите Чуракову за обсуждение и предложения. Они значительно повлияли на эту работу. Также благодарю двух рецензентов и редактора этого выпуска Артёма Юнусова.

Ключевые слова: аналитико-континентальный разрыв, метафилософия, концептуальная инженерия, эпистемическая деколонизация, эссециализм, дефляционизм, семейное сходство.

Для цитирования: Черкасов, Г. В. (2025). Аналитическая философия как интерактивный вид: руководство пользования (осторожно, может не работать). *Analytica*, 10, 264–322.

Одной из особенностей путешествия к земле Востока являлось то, что, хотя в этом походе Орден ставил перед собой вполне определённые, весьма возвышенные цели (они лежат в области тайны и, следовательно, говорить о них нельзя), каждый отдельный участник мог и даже обязан был иметь личные цели, ибо того, кто их не лелеял, не брали, и каждый из нас, в целом разделяя общие идеалы, стремясь к достижению общих целей и сражаясь под общим знаменем, как самый источник силы и последнее утешение нёс в сердце свою собственную безрассудную детскую мечту.

(Г. Гессе, пер. Е. Шукшиной)

Введение

В дискуссии об аналитико-континентальном разрыве (АКР) есть две основные позиции: дефляционизм и эссециализм. Я нахожу неудовлетворительными крайние версии обеих этих позиций. Я думаю, что аналитическая философия (АФ), — как и континентальная философия (КФ), — это социальная классифицирующая категория; возможно, социальный или интерактивный вид². Фрост-Арнольд (Frost-Arnold, 2017, 31) заметил, что на АФ можно смотреть как на интерактивный вид, используя термин Яна Хакинга (Hacking, 1999)³. Интерактивные виды —

² Здесь и дальше «АФ» для «аналитическая философия», а «аф» для «аналитический философ» или «аналитические философы». Аналогично с «КФ» и «кф».

³ Хотя в целом у меня есть опасения в отношении проекта Хакинга — «социологии формирования понятий», — эта линия рассуждений в некоторых случаях может быть плодотворной. Стереотипные примеры интерактивных видов, которые рассматривает Хакинг, — это такие классифицирующие категории, как жестокость по отношению к детям (child abuse), гомосексуальность (движение ЛГБТ) признано

это понятия, которые характеризуются эффектом петли обратной связи: когда появляется подобное классифицирующее понятие, люди, попадающие под это понятие, а также те, кто с ними взаимодействуют, начинают вести себя иначе. Когда люди ведут себя иначе, сама эта классифицирующая категория тоже меняется.

Я пытаюсь показать, что мы должны, с одной стороны, рассматривать АФ как предмет социальной онтологии, а с другой — как случай концептуальной инженерии. Правда в том, что это использующееся для социальной классификации понятие влияет на большое количество наших институциональных и социальных практик. А наши поступки в рамках этих практик, в свою очередь, меняют основание этой классификации.

Мой проект также можно назвать амелиоративным: меня интересует не только то, как понятие АФ используется, но и то, какие функции оно *должно* выполнять. Салли Хаслангер предлагает амелиоративный подход для обсуждения понятий расы и гендера и противопоставляет его концептуальному и дескриптивному подходу (Haslanger, 2012, 367). Это означает, что кроме вопроса «что такое АФ?» стоит задавать вопросы «почему вообще есть понятие АФ?», «зачем нам его использовать?» Эти вопросы важны, поскольку АФ как классифицирующая категория играет роль в определении того, что мы считаем эпистемически авторитетным, а также в том, какие академические нормы мы принимаем; от нас зависит, какие практики и какие группы оно будет описывать и поддерживать. Подходящая концептуальная инженерия должна поднимать не только вопросы об институциональной политике, но и более глубокие вопросы об эпистемической несправедливости.

В этой статье три сюжета. Первый — моя попытка представить АФ как социальную классифицирующую категорию с акцентом на том, как эта категория меняется (разделы 1, 5). Второй сюжет — разбор трёх эмпирических кейсов, нужных для некоторых размышлений (раздел 2). Третий — обзор и критика метафилософской дискуссии (разделы 0, 3, 4).

§ 0. Шляповедческая дискуссия

Попадая на философский факультет или входя в круги интересующихся философией, вы оказываетесь перед распределяющей шляпой. Она выбирает, каких авторов вам читать. Вы шепчете: «только не

экстремистским и запрещено на территории РФ), женщины-беженцы, множественная личность.

Деррида». Наконец, шляпа говорит: «Крипке», — и вы выдыхаете с облегчением. (Если вы в России, с наибольшей вероятностью всё будет наоборот.) По поводу того, как функционирует распределяющая шляпа, есть специальная шляповедческая дискуссия. Согласно первой точке зрения, распределяющая шляпа распознала ваши внутренние характеристики: тщательность, открытость, желание работать в команде и говорить ясно. Именно поэтому вы попали на факультет читателей Крипке. На факультет читателей Деррида берут тех, кто обладает другими характеристиками: таинственностью, оригинальностью и желанием шокировать. Согласно второй точке зрения в шляповедческой дискуссии, выбор происходит случайно, поскольку у студентов вашего факультета нет объединяющих характеристик (как и у студентов второго). Объединяющие характеристики могут и появиться, но только вследствие того, с кем вы будете проводить время; к тому же в действительности не все студенты вашего факультета ими будут обладать.

Теперь полностью выйдем из пространства миллениальской метафоры и посмотрим на дискуссию об АКР внимательнее. Представители первой точки зрения — назовём их эссециалистами — не хотят отказаться от притягательной привычки связывать с АФ определённые содержательные характеристики; даже если не в духе определения, то в духе «узнаёшь, когда увижу» (*I know it when I see it*). Представители второй точки зрения — дефляционисты — указывают, что определения работают плохо и на АФ лучше смотреть через «влияние», «историческую преемственность», цитируемость, институциональность и социальные практики. В итоге дискуссия сосредотачивается на двух вопросах: «можно ли определить» и «что такое историческое влияние». Ниже я приведу классификацию позиций вокруг АКР⁴.

⁴ Перечисленные позиции до некоторой степени — чистые типы и идеализация; они часто присутствуют в смешанном виде в рамках одного текста одного автора. Таким образом, скорее на это нужно смотреть как на полученные в результате специфической препарации тезисы; выделенные позиции — лишь то, на что те или иные авторы делают чуть более ясный акцент и что они считают чуть более важным. Часто у одного автора можно встретить примерно такое противоречивое рассуждение:

АФ классически характеризуется так-то и так-то. Вот почему одни из этих характеристик устаревшие, а другие — хорошие с уточнениями. Но на самом деле АФ — это просто историческая преемственность, нет объединяющих характеристик. Но вот почему нужна именно такая-то преемственность, включающая Мура/Фреге. Но для АФ характерно... Но при этом сегодня АФ настолько разнообразна, что для неё ничего не характерно. Но характерность мейнстрима современной АФ в том, что...

1a. *Дескриптивные эсценциалисты* (Dummett, 1993; Шрамко, 2007; Васильев, 2019; Фролов, 2025) считают, что АФ можно дать определение: необходимые и достаточные условия, обычно через сочетание (i) доктринальных, (ii) методологических и (iii) стилистических характеристик.

1b. *Нормативные эсценциалисты* (Юнусов, 2025; Soames, 2003; Beaney, 2013, 34–25; Макеева, 2019) принимают менее теоретически нагруженную точку зрения: об АФ стоит говорить не в терминах определения, а в терминах того, что АФ берут обязательство придерживаться таких-то идеалов.

1c. Отдельными эсценциалистскими взглядами является *АФ-супрематизм* (Stevens, 2013; Васильев, 2019), Д. В. Иванов⁵; *ревизионизм* (Шохин, 2015; Шохин, 2018; Hacker, 2013); *реакционный пессимизм*, представление о золотом веке (Никифоров, 2020; Hacker, 2013), В. В. Целищев⁶.

2a. *Историко-социологические дефляционисты* (Логинов 2025; Preston, 2004; Overgaard, Gilbert & Burwood, 2013; Blattner, 2023) говорят, что принадлежность к АФ определяется только сетью исторического влияния (преемственности) и участием в практиках определённых социальных институтов.

2b. *Дефляционисты семейного сходства* (Glock, 2008; Glock, 2013; Levy, 2003, 285; Leiter, 2004; Huang, 2022, 2) добавляют, что кроме исторического влияния (преемственности) АФ объединяет семейное сходство черт.

2c. Отдельными дефляционистскими тезисами являются: социологическое представление об АФ как о нормальной науке (Levy, 2003; Petrovich, 2024, 46–49) или социально-профессиональной сущности (Petrovich, 2024, 40–41; Нехаев, 2025), или иллюзии (Preston, 2007); имаджинизм — трактовка АФ в психоаналитических терминах как некоторого воображаемого конструкта, психологической картинки, которая направляет наши действия (Morag, 2023); «за–пределами–разрыва» философия (Маслов, 2025); АФ в политических терминах (Preston, 2007; Schuringa, 2025); рортанство.

Отсутствие консенсуса и окончательных решений обычно не исключение, а правило философских дискуссий. Но в данном случае я думаю, что эта дискуссия проваливается, поскольку из-за близорукости

⁵ Доклад на круглом столе «Что такое аналитическая философия?», институт философии РАН, Москва, 23 января 2025: <https://www.youtube.com/watch?v=qCgCdNEfbjA>

⁶ Доклад «Назад к "Назад к Расселу!"» на конференции «Аналитическая философия» в Новосибирске, 21 февраля 2025: <https://rutube.ru/video/c55a4f4f2110cd6f9a5d71d0a38768b7/?playlist=1274222>

мы часто упускаем то, с чем имеем дело. Основной спор просто не касается важных вопросов.

§ 1. Меняющаяся социальная классификация

АФ — это социальная классифицирующая категория, которая нужна для социальных задач⁷. Сегодня мы классифицируем определённых людей как АФ или КФ с другими целями, чем раньше. Но, как и раньше, эта классификация имеет беспрецедентное влияние, аналогичные примеры которому сложно найти в академии. Социальные задачи, которые выполняет классификация АКР, могут представлять что-то вроде следующего.

- (1) идентификация среди сообществ;
- (2) принятие институциональных решений (приём на работу, гранты, распределение курсов);
- (3) выбор академической траектории и научных интересов;
- (4) сокращение временных (и когнитивных) затрат на оценку ревантности текстов и тезисов: являются ли они чушью (см.: Levy, 2024);
- (5) выбор коммуникативных и аргументативных стратегий в дискуссии;
- (6) формирование академических норм (что считается нормальной философией);
- (7) междисциплинарное взаимодействие.

Какое количество решений продиктовано тем, классифицируем ли мы человека как АФ или кф? Наверное, сотни тысяч. С кем сесть за стол в кофейне, с кем выстраивать нетворкинг (1); кого принимать на работу, кому выделять грант (2); какие темы выбирать для исследований, на какой факультет идти учиться, в какую страну переезжать работать (3); какие статьи и доклады отклонять (4); как формулировать реплику в дискуссии и вопрос после доклада, как выбрать наиболее эффективный тип аргументации против оппонента (5); как устроено рецензирование, какие форматы исследований легитимны, как оценивать работы студентов (6), с какими учёными сотрудничать философам и с какими философами — ученым (7).

⁷ Вероятно, эссециалисты и дефляционисты вполне согласны с тем, что термин «АФ» используется для этих целей. Но первые полагают, что АФ — это прежде всего способ делать философию (методы, нормативные идеалы, стилистические требования), а вторые — что это в первую очередь наименование для цепи отношений влияния одних философов на других. Я, напротив, думаю, что способ делать философию, и отношения исторического влияния одних философов на других фундируются именно более мелкими социальными задачами, для которых используется эта классифицирующая категория.

Ниже я рассмотрю несколько изменений категории АФ. (1.1) касается периода широкого употребления *наименований* «АФ» и «КФ» в 1950–1970-е годы, а (1.2)–(1.4) затрагивает период с 1970–1980-х годов по наши дни.

- (1.1) Начало широкого употребления терминов «АФ» и «КФ»;
- (1.2) Отсутствие непроницаемости между АФ и КФ («философ, имеющий аналитическую подготовку», АФ/КФ-методы и АФ/КФ-предмет);
- (1.3) Эпистемическая деколонизация, языковая и эпистемическая несправедливость;
- (1.4) Многообразие тем.

§ 1.1. Начало широкого употребления терминов «АФ» и «КФ»

Термин «АФ» активно использовался с 1950-х годов, а термин «КФ» начал входить в широкое употребление только в 1970-е годы (Frost-Arnold, 2017, 54–55; Critchley, 2001). Однако эти наименования закрепили определённого рода классификации, которые были и раньше. Можно и в первой половине XX века фиксировать столкновения того, что мы ретроспективно называем «АФ» и «КФ» (Логинов, 2025b). Отсутствие именования не означает отсутствие вещи, не означает оно и отсутствие социальной классификации (хотя отсутствие вообще каких-либо попыток фиксировать классификацию в языке, конечно, говорило бы о том, что такой классификации нет). У того, что мы сейчас называем «АФ», были относительные (с не самой высокой степенью эквивалентности) синонимы вроде «научной философии», «логического позитивизма» и т. д. То есть факт АКР, который мы ретроспективно воспринимаем именно как факт АКР, мог быть представлен в иных терминах. «Реалисты» Мур и Рассел против идеалистов, Рудольф Карнап против «метафизиков», трансценденталистов или кантианцев. Но это может говорить о том, что наличие такого списка в прошлом стало основанием для введения более ясной и более общей классификации в будущем. В начале 1980-х появились первые бакалаврские и магистерские программы с наименованием «КФ» (Critchley, 2001, 38). По-видимому, ещё чаще КФ начинают открыто идентифицировать себя как КФ после 2000-х годов. Как указывает (Critchley, 2001), требование к подобному самоописанию вызвано процессом профессионализации философии в целом, где самоидентификация нужна для отбора вакансий и академического взаимодействия. Термин «КФ» в этом процессе постепенно вытеснил подобные же собирательные наименования вроде «Phenomenology» или «Phenomenology and Existential Philosophy».

§ 1.2. Отсутствие непроницаемости между АФ и КФ

Сегодня в международной и англоязычной среде граница между АФ и КФ гораздо менее жёсткая, чем в 1970–1980-е. В духе КФ-предмета с помощью АФ-методов написаны книги «Сартр и аналитическая философия» (Morag, 2023), «Хайдеггер и противоречие бытия: аналитическая интерпретация позднего Хайдеггера» (Casati, 2021). Метаонтология как исследование квантификации и онтологических обязательств существует практически исключительно в контексте АФ; но даже здесь нельзя обнаружить полной безучастности КФ. Крис МакДэниэл (McDaniel, 2009) защищает эквивокальный подход к существованию, опираясь на Хайдеггера. Это можно объяснить только так: МакДэниэл, *философ, имеющий аналитическую подготовку*, проводит очень техническое сопоставление позиций Хайдеггера и Сайдера⁸.

Обычно подразумевают, что такая трансформация является проблемой для эссециализма. Но она также не беспроблемна и для дефляциониста, утверждающего, что АФ — это сеть преемственности/влияния или просто набор людей, которые друг на друга ссылаются. Если принимать точку зрения дефляциониста, то сложно определить, как именно проводить классификацию в этой ситуации. Стоит ли отдавать приоритет образованию, методам или цитированию? Проблема возникает из-за того, что АФ теперь трудно рассматривать через понятие исторического влияния.

§ 1.3. Эпистемическая деколонизация, языковая и эпистемическая несправедливость

Обсуждение характерных черт АФ, философских методов и стилей работы едва ли позволяет осмыслить то влияние, которое производит АФ как классифицирующая категория. Есть темы, в которых особенно важна мелиоративная работа. К ним относятся проблемы языковой политики, эпистемической справедливости и деколонизации знания. Мелиоративный проект предполагает, что вместе с вопросом о том, как меняется категория АФ, мы должны спрашивать о том, какие функции АФ должна выполнять и какой мы хотели бы видеть АФ в будущем.

⁸ Брайан Лейтер также обращается к упомянутой категории «аналитическая подготовка»: «но для тех, кто хочет построить исследовательскую карьеру в философии, нет ничего лучше, чем получить подготовку в аналитической философии, даже если в итоге вы планируете заниматься Гегелем, Марксом или Ницше» (Leiter, 2025). Также см. (Leiter, 2004, 16–17).

Понятие АФ вряд ли само по себе предполагает исключительность — языковую, культурную, национальную, региональную или гендерную. Напротив, (я надеюсь) большинство принадлежащих к этому лагерю философов хотят воспринимать АФ как универсальный проект. В это же время наши практики подрывают его универсальность. Особенно хорошо это видно в данных, которые приводит Эуженио Петрович в книге «Количественный портрет аналитической философии» (Petrovich, 2024). 93% самых цитируемых текстов приходится на философов из институций США, Великобритании, Австралии и Канады (Petrovich, 2024, 68). Такой же эффект можно наблюдать, если попытаться выяснить, кто упоминается в благодарностях в книгах или, обобщая, с кем именно философы стремятся вступать в интеллектуальное взаимодействие. Это, на мой взгляд, пример плохой эпистемической стратегии, в которой мы закрываем глаза на интеллектуальные достижения, которые могли бы способствовать философскому прогрессу.

Есть разнообразные сообщества АФ: в Китае (Yi & Bai, 2010), России, Африке, Латинской Америке и других регионах. Самый безболезненный пример выхода АФ за пределы англоязычного пространства — это АФ в Германии. Но даже этот регион не всегда на виду при общем обсуждении АФ. Показательно, как в некоторых работах, которые претендуют на описание АФ в целом, совершенно упускаются видные традиции АФ за пределами англоязычного пространства. Например, в книге «Социальная история аналитической философии» (Schuringa, 2025) в тени остаются не только Китай, Россия и Латинская Америка, но и все не-англоязычные европейские страны.

В связи с локализацией встаёт вопрос о языковом разнообразии и лингвистической несправедливости. (Rodriguez-Pereyra, 2013) утверждает, что АФ должны писать исключительно на английском, поскольку работы по АФ на других языках не имеют или почти не имеют ценности⁹. Есть и те, кто защищает языковое многообразие АФ как из практических, так и из теоретических соображений (Pérez, 2018; Glock, 2018). Важную для русскоязычного контекста мысль передаёт (Huang, 2022), обсуждая АФ на китайском языке. Хуан утверждает, что хорошая статья в АФ выполняет две функции: работа с аудиторией (audience-service) и производство знания (knowledge-service). Он замечает, что в АФ на китайском языке публикуются два вида статей. Первый — оригинальные/критические. Второй — обзорные. Далее

⁹ Я полагаю, что любое общество и сообщество, в котором недостаточно развит *lingua franca*, следует интенсивно толкать в сторону развития *lingua franca*. Не стоит ожидать, что весь мир вдруг заговорит на русском, как в утопическом проекте Вадима Васильева (Васильев, 2019, 155), или на китайском, или на испанском. Тем не менее требование писать только по-английски абсурдно.

Хуан утверждает, что философия на китайском языке попадает в ловушку. Оригинальные/критические статьи выполняют функцию производства знания, но не выполняют функцию работы с аудиторией. Идеальная аудитория таких статей — это те авторы, на которых статья ссылается; обычно это англоязычные авторы, которые в принципе не могут прочитать эти тексты. Обзорные статьи выполняют функцию работы с аудиторией, но не выполняют функцию производства знания: как правило, в них защищается (если вообще защищается) слишком слабый и вторичный тезис, который не привносит ничего важного для дискуссии. И любой или любая, кто находится в неанглоязычных институциях, хорошо знает трагичность этой ситуации. Таким образом, часть сообществ, которые имеют полное право считать себя аф, вытесняются на периферию.

Рассуждения в старых терминах плохо помогают осмыслить вопрос о языковом и региональном разнообразии АФ. Я имею в виду слабую форму тезиса лингвистической относительности, а также вопрос о том, насколько философия выражает мировоззрение или зависит от культуры. Скорее проблему нужно рассматривать в терминах эпистемической несправедливости и деколонизации знания. Эпистемическая деколонизация может быть мотивирована не только моральными, но и эпистемическими основаниями. Абрахам Тоби предлагает именно такое эпистемическое обоснование (Tobi, 2020, 261–262). Приведу его аргумент¹⁰.

- (П1) Эпистемическая колонизация включает некоторые формы эпистемической несправедливости.
- (П2) Любая практика, сопряжённая с эпистемической несправедливостью, несовместима с добросовестным стремлением к знанию.

¹⁰ Под эпистемической несправедливостью (Fricker, 2007) может пониматься исключение человека или группы людей из «уравнения в познании»: недоверие к их свидетельствам (тестимониальная несправедливость), пренебрежение их собственным опытом или нежелание его принимать (герменевтическая несправедливость). Можно представить, что (П2) является слишком сильной, ведь вероятно, что некоторые институции (университеты, исследовательские центры) и группы людей надеются на привилегированный статусом в распределении познавательного авторитета. Тем не менее получение привилегированного статуса должно быть справедливым: должно исключать, например, притеснение по политическим, расовым, гендерным основаниям. (П3) также требует прояснения: могут ли эпистемические основания предполагать несправедливость? Может ли устранение недобросовестных познавательных практик само происходить несправедливым образом? Эти вопросы поднимают корневую проблему о столкновении эпистемических и моральных оснований. Однако для текущих целей можно принять и менее сильные тезисы, заменив в (П2) и (П3) квантор «любой» на «некоторый». Благодарю Ольгу Козыреву за эти вопросы.

(П3) Любая практика, несовместимая с добросовестным стремлением к знанию, должна быть устранена по эпистемическим основаниям.

(3) Следовательно, эпистемическая колонизация должна быть устранена по эпистемическим основаниям.

Таким образом, деколонизация знания — не только моральное, но и эпистемическое требование: если мы хотим наиболее надёжных по-знатательных результатов, мы не можем способствовать тому, чтобы целые группы эпистемических агентов и их традиции систематически выпадали из поля зрения. Чтобы применить эту мысль к языковой политике АФ и тезису (Rodriguez-Pereyra, 2013), можно добавить следующую посылку.

(П0) Норма, согласно которой только англоязычные тексты считаются эпистемически ценными, является частным случаем эпистемической колонизации.

Посылка (П0) отрицает именно сильную позицию: англоязычный монолингвизм + невидимость локальных традиций. Само по себе требование писать на *lingua franca* может быть эпистемически оправданным. Оно делает тексты китаеязычных философов доступными, например, для философов в России и Латинской Америке. Проблема монолингвальной практики скорее заключается в том, что *lingua franca* становится единственным способом признания эпистемического вклада: публикации на других языках обесцениваются и не учитываются в институциональных решениях.

Наконец, остановилось подробнее на положении АФ в Африке. Как минимум с 1970-х годов некоторые африканские философы пытаются инкорпорировать АФ в свои культуры и воспринимать АФ не как внешнюю колониальную силу, а как дополнение к существующим практикам. В книге «Знание, убеждение и колдовство: аналитические эксперименты в африканской философии» (Hallen & Sodipo, 1986) её авторы анализируют язык народностей Йоруба, опираясь на куайновские посылки о холистичности убеждений и неопределённости перевода. (Сам Куайн также внёс корректизы в проект и написал короткое предисловие к американскому изданию.)

Цель была вполне ортодоксальной: применить технологии, заимствованные у мейнстримной лингвистической философии, к незападному языку.

… Почему этого не произошло раньше? Почему академической философии понадобилось так много времени, чтобы напрямую заняться когнитивными системами незападных культур? Если объяснение в том, что культурам тропической Африки был приписан столь низкий ранг на межкультурной шкале рациональности и философам они не казались достойными серьёзного интереса, то наша реакция такова: по меньшей мере сами философы должны были бы поставить под сомнение и проверить это ошибочное обобщение. (Hallen & Sodipo, 1986, xv)

Авторы отделяют этот проект от этнофилософии и типичных методов кросскультурной и социальной антропологии. (Школами социальной антропологии авторы также называют марксизм, неоинтеллектуализм и структурализм (Hallen & Sodipo, 1986, 38).) Методология этнофилософии, например, предполагает рассмотрение философии народов, а не индивидуальностей, кроме того акцентирует внимание на неизменном прошлом, традиционных убеждениях и практиках (Hallen & Sodipo, 1986, 132). Социальная антропология рассматривает философию в Африке через слово «традиционный», пейоратив для «примитивный», от которого авторы, конечно, хотят откреститься (Hallen & Sodipo, 1986, 6). В антропологическом подходе подразумевается, что традиционные убеждения — это не пропозиции, направленные на выражение истин о мире, а символические способы выражения некоторых установок, имеющих социальное и практическое значение (Hallen & Sodipo, 1986, 3).

Одна из центральных линий книги Халлена и Содипо посвящена рассмотрению интуиций, связанных со словами *mó* (знать, *know*) и *gbàgbó* (иметь убеждение, верить, *believe*). Стандартная антропологическая литература часто представляет знание в традиционных обществах как то, что передаётся устной традицией и принимается за нечто авторитетное. Авторы указывают, что в культуре Йоруба устная традиция, или «то, что мы соглашаемся принимать», — *gbàgbó* — это знание из вторых рук, а *mó* — это знание от первого лица, преимущественно сенсорное свидетельство, воспринимаемое как знание-знакомство. В этой картине, в отличие от англоязычных интуиций, такое знание-знакомство является необходимым условием пропозиционального знания, знания-что.

По следам проекта (Hallen & Sodipo, 1986) Кваси Виреду (Wiredu, 1992; Wiredu, 2002) также выдвигает тезис о большом значении африканских языков для африканской философии. Он выделяет слова,

выражающие категории вроде «реальность, истина, сознание, справедливость», которые понимаются этнической группой Аканов (составляющих большинство населения Ганы) иначе, чем западными англоязычными людьми.

Причём как тезис лингвистической относительности, так и разного рода релятивизм может не играть первостепенной роли в обсуждении этого вопроса. Эпистемическая деколонизация только проигрывает от принятия (метафизического, концептуального, эпистемического) релятивизма (Mitova, 2021). Вместо того, чтобы признавать, что все взгляды имеют равный эпистемический авторитет, мы можем требовать скорее *равного отношения* к взглядам в борьбе за наибольший эпистемический авторитет. Таким образом, мы не должны считать, что всё, что называется «АФ», одинаково хорошо, но должны быть более открытыми к большему региональному, языковому и институциональному разнообразию.

§ 1.4. Многообразие тем

Поскольку дискуссия об АКР чаще всего фокусируется на различиях АФ и КФ в центральных областях философии, многие различия остаются в тени, хотя их рассмотрение может оказаться даже более показательным.

Под «философией кино» (philosophy of film) чаще подразумевается АФ, а под «теорией кино» (film theory) или «исследованиями кино» (film studies) — КФ. Во введении к сборнику «Теория кино и философия» (Allen & Smith, 1997) его редакторы описывают, как в 1970–1980-е годы исследования кино были захвачены КФ. Атака происходила с двух флангов: первый — Гегель, Сартр и Лакан, второй — Гуссерль, Деррида, Кристева. Таким образом родилась стихийная психо-семиотическая теория «позиции субъекта» (Allen & Smith, 1997, 9–10). Далее атакующих подхватывает многочисленный хор: Фуко, Адорно, Делёз, Бодрийяр. Этот хор поёт символ веры теоретиков кино, который состоит из трёх обязательств. Первые два касаются задач философии: мы должны (а) критиковать эпистемологию, демонстрировать, что у наших убеждений не может быть объективного обоснования; (б) критиковать современность/модерн, научность, капитализм. Третье касается роли кино: мы должны (с) воспринимать кино как теоретизирующего художника или как модель сознания, или как социальный аппарат, или как что-то подобное, дарующее нам концепции, теории, понятия и аналогии.

Похожим образом АКР проявляется и в философии музыки. Есть множество дисциплин, изучающих музыку. Они включают стандартные академические области: теория музыки, музыкальный анализ, история, музиковедение и этномузикология; натурализованные дисциплины: психология, биология (*biomusicology*), нейробиология; формальные дисциплины: математика (часто теория множеств) и *computer science*. КФ в музыке аналогична КФ в литературе (*literary cultural studies*) и обращается к таким методам или методологическим позициям, как критическая теория, психоанализ, семиотика, гендерные и квир-исследования, феминизм, герменевтика, феноменология (Epstein, 2014, xix). Эта тенденция ассоциируется с «новым музиковедением» (*new musicology*), распространившимся с 1980-х годов. К этому можно добавить немецкие традиции социологии музыки (Адорно, Блох).

Все эти дисциплины, изучающие музыку, — традиционные академические, исторические, натурализованные, формальные, социальные и культурные — конечно, представляют собой континуум. И в этом поле АФ не может полностью отделяться от эстетики и культурных исследований. Тем не менее АФ музыки, такие как Стивен Дэвис, Питер Киви и Эндрю Кания, выделяются тем, что фокусируются на достаточно ограниченном количестве вопросов; у сплава КФ с музиковедением отсутствует такой фокус. Центральная тема для АФ — объяснение того, почему музыка вызывает эмоциональные реакции. Также АФ сосредоточена на определениях музыки и на онтологии: дискуссии между номинализмом и платонизмом в вопросе о том, созданы ли музыкальные произведения, и о том, каким статусом обладает исполнение. Наконец, АФ касается вопросов о значении (в смысле философии языка), ценностях и оценке (наиболее близко к моральной философии).

Таким образом, АФ, занимающиеся подобными вопросами, действительно часто касаются только тех тем, в которых «методы АФ» наиболее эффективны. В это же время философию музыки, философию кино и другие дисциплины, связанные с эстетикой, сложно поместить в стерильный карантин АФ. Наконец, этот же эффект затрагивает аналитический феминизм.

Хотя сегодня мейнстримное философское образование многих феминистских философов по-прежнему часто сфокусировано на одном методе или традиции, без труда можно найти «аналитических феминисток (или феминистов)», которые не боятся обсуждать Бовуар, Фуко или Батлер. Справедливо утверждать, что благодаря общим политическим ценностям и стремлению разговаривать с

другими феминистками или феминистами они более мотивированы искать методологическое взаимное обогащение, чем многие нефеминистские философы (Garry, 2024).

Достаточно специфично-аналитические области — это онтология расы и онтология гендера. Здесь в явном виде используются инструменты метафизики, философии языка, эпистемологии и социальной онтологии. Назову только несколько понятий: фундирование, конструкционизм/реализм, значение, нормативная эпистемология, социальный вид. Аналитический подход к этим вопросам характеризуется постоянным натяжением между концептуальной строгостью и вниманием к естественным наукам, с одной стороны, и практическими/политическими целями — с другой. Но, несмотря на строгую и изощрённую методологию, обсуждение этих тем часто не может обходиться без обращения к релевантным работам КФ и более широкому контексту.

§ 2. Три статистических кейса

Некоторые критерии, приписываемые АФ, можно проверить количественными методами. Эти методы могут быть различны: анализ цитирования, опросы, количественный корпусный анализ и текст майнинг (интеллектуальный полуавтоматизированный анализ больших текстовых данных). В этом разделе я проведу метаанализ некоторых данных, чтобы рассмотреть три распространённых убеждения:

- (2.1) АФ более аргументативна;
- (2.2) КФ более гетерогенна, чем АФ;
- (2.3) логика играет ведущую роль в АФ.

Я попытаюсь показать, что (2.3) неверно, (2.2) скорее неверно, а (2.1) скорее верно, но различие не настолько существенное, и аргументативность как «метод» требует переосмысления.

§ 2.1. АФ более аргументативна

В рамках «народной» метафилософии мы считаем, что АФ более склонны к аргументативному стилю. То есть в их работах и

рассуждениях чаще представлена эксплицитная аргументация или изложение с имплицитной аргументативной основой¹¹.

В исследовании Мизрахи и Дикинсон (Mizrahi & Dickinson, 2021) не было выявлено значимой ($p > 0.05$) разницы между аналитическими и континентальными статьями в том, как часто там встречаются аргументы¹². Как в аналитических, так и в континентальных статьях чаще всего используется дедуктивная, реже индуктивная и ещё реже абдуктивная аргументация.

Оказалось, что методология этого исследования, по-видимому, ненадёжна. Хогенбирк (Hogenbirk, 2023) подверг его критике и пришёл к выводу, что АФ всё-таки более аргументативна¹³. Аналитические

¹¹ При этом мы можем оставить в стороне метафилософское разногласие между теми, кто защищает концептуальный анализ, кабинетную философию и предпочитает прописывать аргументы пунктами (Фрэнк Джексон, Дэвид Чалмерс), и теми, кто критикует концептуальный анализ, опирается на прямое сотрудничество с учёными (Дэниэл Деннет), а также теми, кто предлагает социологически выяснить, какие есть у людей интуиции (сторонники x-phi). Речь о более общих вещах: о том, что рассуждения АФ в целом предполагают аргументацию чаще, чем рассуждения кф.

¹² Мизрахи и Дикинсон (Mizrahi & Dickinson, 2021) собрали данные статей из JSTOR ($n = 53,260$). Статьи были отобраны из 6 репрезентативных аналитических журналов (например *Philosophical Review*) и 6 континентальных (например *Research in Phenomenology*). Далее авторы предложили индикаторы, указывающие на то, что в статье использован аргумент (с посылками и заключением) того или иного типа. Это 36 пар дедуктивных индикаторов (например *"therefore necessarily"*), 36 индуктивных (например *"follows probably"*), и 36 абдуктивных (например *"infer best explanation for"*).

¹³ Хогенбирк с изменённой методологией проанализировал меньшее количество статей. Это 232 статьи из аналитических журналов и 204 из континентальных 2016–2021-х годов, к которым он добавил для сравнения 2,588 статей по истории философии 1960–2021-х годов. Он заметил, что Мизрахи и Дикинсон (Mizrahi & Dickinson, 2021) просто проверяли, есть ли в той или иной статье хотя бы одно обращение к аргументации (хотя бы одно вхождение индикаторных пар, указывающих на аргумент). Но задача — понять, насколько больше или меньше АФ обращаются к аргументам, чем кф. Тогда разумно проверять не то, больше ли у АФ статей, где есть хотя бы один аргумент, а то, больше ли аргументов в статьях АФ, учитывая, сколько аргументов появляется в каждой статье. Ведь явно если в большей части текстов КФ индикаторная пара, указывающая на аргументы, появляется 1 раз за статью, а в большей части текстов АФ — 20 раз, это существенно для определения, важнее ли для АФ обращаться к аргументам и чаще ли они это делают.

Кроме того, Хогенбирк решил проблему с нормализацией: что если окажется, что статьи АФ в среднем в два раза длиннее или короче, чем статьи кф? Тогда не следует брать за единицу исследования количество аргументов за статью; следует сравнивать статьи пропорционально. Например, в одной статье 1/500 индикаторов аргументов на количество слов, а в другой статье — 1/1000 аргументов/слов. Такая же проблема касается выяснения, насколько часто в статьях встречаются дедуктивные, индуктивные и абдуктивные аргументы. На каждый тип аргумента Мизрахи и Дикинсон (Mizrahi & Dickinson, 2021) предложили 36 индикаторных пар (то есть всего 108). Но если одна и та же, например индуктивная, пара в статье появлялась 30 раз, зато были 5 разных пар, но одного типа, например 5 разных дедуктивных пар, то в результате у них выходило, что в статье 1 раз обращались к индуктивной аргументации и 5 раз к дедуктивной.

статьи и историко-философские статьи содержат в среднем в 1.5 раза больше аргументных пар на количество слов.

Если доверять этой методологии и размеру корпусов, можно сделать несколько интересных для нас выводов:

- (1) АФ в 1.5 раза чаще обращаются к аргументации, чем кФ;
- (2) историки философии в 1.5 раза чаще обращаются к аргументации, чем кФ.

Конечно, выводы (1) и (2) не абсолютно надёжны. Во-первых, такой полуавтоматизированный анализ словосочетаний не позволяет говорить о методологии, для этого, вероятно, нужно более нюансированное в качественном отношении исследование. А выявляемая таким образом аргументативность ближе к стилистической характеристики АФ, чем к методологической. Во-вторых, не совсем ясно, какого рода философским методом является аргументация (и является ли). Многие, например (Beaney, 2013, 24), относят аргументативность к стилистическим чертам, наряду со строгостью и ясностью.

Следующие данные касаются того, какого рода аргументы используются чаще из всего количества аргументов, которые встречаются в АФ, КФ и в истории философии.

	АФ	История философии	КФ
Дедуктивные	42–51%	59–61%	65–70%
Индуктивные	43–44%	32–33%	22–23%
Абдуктивные	7–16%	7–9%	7–14%

Таблица 1. Доля типа аргументации от общего количества аргументов (Hogenbirk, 2023)

- (3) Доля индуктивных аргументов в АФ в 2 раза выше, чем в КФ;
- (4) абдукция представляет меньшую часть аргументации в АФ.

Возможно, вывод (3) объясняется тем, что КФ меньше склонны принимать эмпирические данные всерьёз, а АФ испытала большее влияние эмпиризма, натурализма и научной практики в целом¹⁴. Более

¹⁴ Ср. статистический анализ, в котором было обнаружено, что КФ в вопросе о самом сильном аргументе в отношении существования Бога почти исключительно выбирают онтологический аргумент, а не апостериорные аргументы (аргумент от разумного замысла, космологический аргумент): «Спекулятивное объяснение состоит в том, что континентальные философы, как правило, являются антисциентистами (хотя,

сильное объяснение, на мой взгляд, заключается в приоритетности для АФ нормативной установки на осторожность и в большей чувствительности АФ к выбору модальности: например, АФ будут выбирать «вероятно», «видимо», «возможно», вместо того чтобы всегда писать «необходимо».

В отношении (4) интересна точка зрения Тимоти Уильямсона. На протяжении всей его книги «Философия философии» (Williamson, 2007) встречаются фрагменты, в которых он утверждает, что философия, как и математика, — это по-преимуществу абдуктивное предприятие. Тогда его тезис ошибочен как дескрипция, но может иметь смысл в качестве прескрипции того, какой *должна быть* хорошая философия. Другой способ смотреть на этот вопрос — сказать, что преобладание того или иного типа индикаторных пар не говорит о настоящем весе того или иного типа аргументации. Также возможно, что, хотя дедуктивные и индуктивные аргументы употребляются чаще, они в каком-то существенном смысле эпистемически зависят от абдуктивных аргументов, которые являются более фундаментальными в структуре философского объяснения (или, если вам ближе какое-то из этих выражений — знания, обоснования, доказательства, демонстрации). Здесь можно метафилософский вопрос о методах сопоставить с эпистемологическим вопросом о знании. Например, по мысли некоторых эмпириков, значительная часть априорного знания может иметь апостериорное обоснование.

У меня нет возможности обосновать или подвергнуть критике вывод от нахождения пары индикативных слов к тому, что в тексте в этом месте действительно наличествует аргументация. Тем не менее эти данные могут повышать степень уверенности в том, что АФ более аргументативна.

§ 2.2. КФ как минимум так же гомогенна, как АФ

Другое народное метафилософское убеждение — это широко распространённый тезис о том, что КФ более разрозненна, чем АФ. Факт АКР в таких случаях трактуется как натяжение между слитной группой (АФ) и всем остальным: разными традициями, искусственно собранными в одно понятие КФ (по принципу «не-АФ»). Я думаю, что это убеждение неверно: КФ не сильно отличается в гетерогенности от АФ (или даже более гомогенна, чем АФ).

конечно, есть исключения), что часто делает для них апостериорные аргументы неубедительными» (Логинов, 2025а, 947–948).

Доводы в пользу гетерогенности КФ:

- (1) КФ очень разнообразна в методологических, доктринальных и стилистических характеристиках (критическая теория, феноменология, герменевтика, структурализм, экзистенциализм, психоанализ, марксизм).
- (2) «КФ» — наименование, созданное *снаружи* КФ; оно в меньшей степени используется КФ для самоидентификации.
- (3) Часто КФ — негативный термин, который можно было бы заменить на термин «не-АФ».

Довод (1) наиболее релевантен для отрицания гомогенности КФ. Чтобы его проверить, я ниже приведу данные, которые, с моей точки зрения, могут понижать силу этого довода. Но предварительно я хочу обсудить (2) и (3). Эти доводы выдвигаются очень часто, хотя я мало убеждён в их релевантности для вопроса о том, есть ли вообще такая вещь, как КФ, и для вопроса о том, более ли КФ разрозненна, чем АФ.

Если принимать, что КФ не склонны себя (да и вообще что-либо) как-то именовать и классифицировать, то (2) тривиально объяснимо. Кроме того, если принимать, что АФ стремятся взаимодействовать друг с другом в рациональной дискуссии, а КФ не работают в сообществе и остаются одинокими мыслителями, то (2) тем более тривиально объяснимо. Если это представление верно и первой группе (аф) свойственно работать в сообществе, а второй (кф) свойственно писать несопоставимые трактаты, то это скорее только подкрепляет, что различие между первой и второй группами в стиле их работы и представлениях о том, как делать философию, существенно для введения такой классификации. Допустим, диалог между муреанским анализом в Кембридже, логическими позитивистами, Витгенштейном и польскими логиками (замените это на любую другую коньюнкцию, если нужно) более тесен, чем диалог между феноменологами, экзистенциалистами, герменевтиками, постструктуралистами и марксистами (замените на любую коньюнкцию, если нужно). Странно ли, что мы утверждаем: «в нашей классификации есть две группы, первой свойственно работать в сообществе, а второй — нет»?

Максимилиан Нойхль проанализировал цитируемость статей в англоязычных журналах ($n = 68,152$) для того, чтобы визуализировать структуру современной философии (Noichl, 2021). Он пришёл к выводу, что АФ не имеет гомогенной структуры (Noichl, 2021, 5097). АФ представлена разрозненными кластерами (> 20 , например, медицинская этика, философия эмоций, метафизика). Это и указывает на отсутствие связной структуры современной АФ. Напротив, КФ образует единый

кластер. Он характеризуется высокой концентрацией ссылок на центральных авторов (Хайдеггер, Гуссерль, Мерло-Понти, Фуко, Деррида, Бурдье, Батлер, Гарфинкль, Арендт). Этот кластер сопоставим с тем, как цитируемость представлена в отдельных областях АФ вроде философии науки. Хотя КФ интегрирована в некоторые области АФ (больше всего в практическую философию в таких темах, как социальность и справедливость), на схеме она представлена выделенным тесным пятном. Стоит сказать об ограничениях. Во-первых, вывод касается только англоязычных текстов последних 50-ти лет. Во-вторых, стандартное описание касается того, что цитируемость не равна интеллектуальному влиянию.

Вывод о гетерогенности АФ подтверждается в другом анализе ко-цитирования (Healy, 2013). Например, политическая философия (вокруг работ Джона Ролза) образует отдельную дискуссию, которая не пересекается с другими темами. В ещё одном анализе более пристальный взгляд показывает, что философия науки и эпистемология образуют отдельные кластеры (Kreuzman, 2001). Для них характерно отсутствие взаимных ссылок и игнорирование работ друг друга. При общности темы (например рациональность), эти области образуют почти непересекающиеся субдисциплины.

Авторы статьи (Kallens, Hicks & Jennings, 2022) проанализировали 129 PhD программ (102 из которых в США). Они сделали несколько очень неаккуратных обобщений (4)–(6), которые на самом деле плохо отражают их же собственную позицию и плохо стыкуются с их эмпирической информацией. Эти обобщения основываются на неотрефлексированном принятии догмы (1)–(3) о том, что континентальная философия гетерогенна.

(4) На самом грубом уровне анализа мы обнаруживаем признаки аналитико-континентального разрыва. Однако философия науки выделяется в отдельную группу, и термин «континентальная» кажется чрезмерным упрощением (Kallens, Hicks & Jennings, 2022, 658).

(5) Мы обнаружили, что, хотя в поле существует явное разделение и его можно охарактеризовать как разрыв между аналитической и континентальной философией, между этими двумя сторонами имеется значительное пересечение. Отчасти это может быть связано с тем, что исторические и плюралистические программы, как правило, включают в себя обе традиции. Кроме того, разделение этой области на *три* группы обеспечивает лучшую общую структуру групп ...; в этом случае философия

науки отделяется как от аналитической, так и от континентальной философии. Дополнительный анализ показывает, что есть основания для более тонких различий, например, между «ядерной» аналитической философией и прикладной этикой, а также между плюрализмом-прагматизмом и «ядерной» континентальной философией (Kallens, Hicks & Jennings, 2022, 657).

(6) ... континентальная философия стала использоваться как ярлык для широкого спектра интеллектуальных течений — феноменологии, (пост)структурализма, марксизма, герменевтики, экзистенциализма, критической теории и даже истории континентальной европейской философии — и становится всё труднее рассматривать её как единую традицию (Critchley, 2001; Schrift, 2010). Континентальные программы также особенно открыты к философам, работающим в американских прагматических и католических традициях. По-видимому, эти разнообразные методы и традиции в основном объединяют то, что они не являются частью аналитической традиции (Conant, 2015; Toadvine, 2012; West, 2010). Наконец, некоторые мыслители, такие как Кант и Витгенштейн, были важны для обеих сторон «разрыва» (Kallens, Hicks & Jennings, 2022, 657).

Одна из ошибок этой статьи заключается в том, что на основании того, как устроены факультеты и программы, делается вывод о том, как устроена философия и знание. Если разделить поле на два кластера ($k=2$), лучшее представление этих кластеров — это АФ и КФ. При $k=3$ у нас возникает третий кластер — философия науки; этот кластер ближе к АФ, но частично пересекается с КФ. Но у этого есть объяснение, которое не касается того, как устроено знание: в современных университетах философия науки выделяется в отдельный учебный и рабочий трек, для которого нужны особые компетенции (математическая подготовка, компьютерные науки, компетенция в специальных науках, то есть не только логика). Первый трек — метафизика и эпистемология с ответвлениями в философии сознания, философии языка и философской логике. Второй — философия науки, математическая логика, философия физики, философия математики, философия биологии, философия когнитивных наук, теория рационального выбора и теория игр.

Выводы (4) и (6), говорящие о том, что КФ более гетерогенна, не подтверждаются собственными данными авторов статьи (Kallens, Hicks

& Jennings, 2022, 661–662). При $k=6$ кластер философии науки из $k=3$ остаётся прежним, кластер АФ из $k=3$ распадается на АФ1 и АФ2, а КФ — на КФ1, КФ2 и КФ3. АФ1 — метафизика, эпистемология, философия сознания, АФ2 — эстетика, философия сознания, когнитивные науки, философия религии. КФ1 — это программы, которые имеют те же черты, что и КФ в целом, когда она была представлена при разделении поля на два и три кластера ($k=2$ и $k=3$). КФ2 представлена ключевыми словами «история», «средние века / возрождение», «XIX–XX вв.», «религия». КФ3 — прикладная этика, гендер/феминизм, биоэтика / медицинская этика и политическая философия.

Опять же, проблема этих данных в том, что они не свидетельствуют о том, как устроено знание, а говорят о том, как формируются факультеты. Для «хорошего» департамента нужна сильная группа АФ1 из $k=6$: специалист или специалистка по метафизике, эпистемологии, философии сознания и философии языка. Они образуют ядро каждого факультета, к которому добавляются уже другие преподаватели, область специализации которых варьируется и менее принципиальна (если, например, у факультета не сложилось задачи создать сильную программу по философии науки). Видимо, если нет этого ядра (целиком из аф), нет хорошего факультета с точки зрения современного философского сообщества¹⁵. Это ядро авторы называют «LEMM» — Language, Epistemology, Mind, Metaphysics.

В любом случае я не думаю, что исследование (Kallens, Hicks & Jennings, 2022) актуально для определения АФ и КФ как философских традиций; это исследование (хоть сколько-то) актуально лишь для определения АФ и КФ как институционализированных социальных групп. Даже по мнению историко-социологических дефляционистов, устройство факультетов и то, как представлены традиции, не должны совпадать, поскольку кроме социального и институционального критерия должен соблюдаться критерий преемственности (определяем ли мы его через цитируемость или как-то иначе).

Таким образом, исследования (Noichl, 2021; Kallens, Hicks & Jennings, 2022; Kreuzman, 2001; Healy, 2013) свидетельствуют о том, что АФ и КФ не сильно отличаются в гомогенности (в рамках последних 50-ти лет).

¹⁵ Это можно попытаться объяснить либо тем, что АФ обладает определённым «эволюционным» преимуществом — лучшей организацией и специализацией, либо исключительно фактом институционального доминирования АФ — благодаря победе в квазиполитической борьбе.

§ 2.3. Подавляющая часть АФ делается без обращения к логике

Обращу внимание, это относится не только к современной АФ, но и к АФ середины XX века. В исследовании (Bonino, Maffeioli & Tripodi, 2021) были проанализированы 12,322 статьи 1941–2010 гг. из шести центральных журналов (вроде *The Philosophical Review*) на предмет содержания логических символов (связок, кванторов, операторов) и ключевых слов, относящихся к логике (валидность, следование). Методология, уровень детальности и качество интерпретации в этом исследовании не вызывает вопросов. Главный вывод следующий.

(1) Только в 25% статей есть обращение к логике.

Количество статей с обращением к логике от общего количества философских статей никогда не превышало 30%. С 1940-х годов (16%) этот показатель растёт до пика в 1960–1970-е (30%). Начиная с 1972-го г. (год основания *Journal of Philosophical Logic*) увеличивается количество журналов, посвящённых только логике. Авторы несколько раз за статью выдвигают гипотезу, что специализированная логика постепенно мигрирует из общего контекста АФ в отдельную часть. Поэтому в 1980–1990-е годы количество статей с обращением к логике падает до 22%. Также это может быть связано с уменьшением работ, посвящённых философии логики. (Сама по себе философия логики гораздо менее популярная дисциплина по сравнению с философией биологии и философией математики.) Но в 2000-е годы показатель снова возвращается к 29%. Это совпадает с другим трендом — увеличением количества статей, в которых логика используется инструментально, в противоположность специализированным логическим статьям: с 1940-х (29%) инструментальное использование логики непреклонно растёт до 2000-х (73%). Следующий большой вывод касается того, насколько сложная логика используется в АФ.

(2) Из всех статей, в которых есть обращение к логике, 56% требует только начального уровня логической компетенции.

Этот уровень авторы маркировали как 1, он соответствует достаточно простым вводным знаниям. Уровень 0 вообще не требует знакомства с формальной логикой (например, обсуждение Гегеля или Дьюи в логическом контексте), он представлен только в 6% статей. Уровни 2 и 3 требуют базового знания пропозициональной, первопорядковой или неклассических логик, они представлены в 15% и 15% процентах статей. Последний, 4, усложнённый уровень, встречается в

4% статей, это, например, статьи Дэвида Льюиса со сложным формальным аппаратом.

Чтобы представить себе более детальную картину современной философии, можно посмотреть на количество статей с инструментальным обращением к логике в разных субдисциплинах в последнем из исследованных периодов (2001–2010).

Метафизика — 40%,
философия языка — 21%,
эпистемология — 16%,
философия науки — 9%,
моральная/политическая философия — 5%,
философия математики — 5%,
философия сознания — 0,5%.

Также важно, что сложность статей с инструментальным обращением к логике растёт. Количество статей с уровнями 3 и 4 с 8% и 0% в 1940-е годы растёт до 18% и 7% в 2000-е. Количество статей с уровнями 0 и 1 понижается.

Таким образом, обращение к логике не является сущностной чертой АФ. Кроме того, специальные (дисциплинарные) логические исследования мигрируют из общего контекста АФ в отдельную часть (или в математику). Тем не менее обращение к логике могло бы характеризовать АКР в отдельных субдисциплинах (прежде всего в метафизике).

§ 3. Эсценциализм

Хотя в современной метафилософии историко-социологический дефляционизм, вероятно, является самой распространённой точкой зрения, я думаю, остальные философы чаще специалистов в этом вопросе придерживаются эсценциализма¹⁶.

§ 3.1. В поисках утраченного определения

Эсценциалисты должны полагать, что АФ и КФ в принципе имеют определения, которые задаются через необходимые и достаточные условия. Есть АФ, аналитическая традиция / движение /

¹⁶ В схожем смысле эту позицию называют эсценциализмом в (Overgaard, Gilbert & Burwood, 2013, 112) и во введении к (Mogag, 2023).

направление / стиль / метод, а есть КФ, континентальная традиция /..., и между ними есть разрыв.

Стереотипные критерии, которые приписывают АФ, можно поделить на (i) доктринальные, (ii) методологические и (iii) стилистические/эстетические. Это стандартное деление, которое, например, встречается у Глока (Glock, 2008, 19).

(i) *Доктринальные* критерии

- (1) отрицание метафизики;
- (2) анти-историчность;
- (3) «лингвистический/концептуальный поворот».

Это самые сомнительные критерии; они часто подразумевают представление об АФ как о школе (что, согласно (Preston, 2007), никогда не было правдой). Отдельный первесивный жанр — показывать, что они плохо подходят даже для раннего периода АФ. Но очевидно, что они не подходят для современности. (1) Сегодня метафизика — центральная дисциплина АФ; (2) многие АФ являются превосходными историками и охотно анализируют исторические дискуссии для решения философских проблем в их современном состоянии; (3) обращение к анализу языка для продвижения в философских спорах перестало быть магическим эликсиром, на современную АФ лингвистический поворот перестал влиять, а в КФ был свой лингвистический поворот в герменевтике и других традициях¹⁷.

¹⁷ Например, через тезисные критерии АФ описывает Майкл Даммит. Он во многом ответственен за закрепление Фреге в каноне отцов-основателей (хотя он часто называет Фреге скорее дедушкой), за привлечение внимания к немецкой традиции в целом (например к Брентано и Майнонту) и (вместе с Ричардом Рорти) за рождение стереотипного критерия под названием «лингвистический поворот». «Аналитическая философия родилась, когда был совершён "лингвистический поворот"» (Dummett, 1993, 5). Даммит повторяет эти мысли на протяжении всей книги (Dummett, 1993, 4f, 128, 441, 458). Ср.:

Однако в главе 32 Хакер утверждает, что лингвистический поворот был по-настоящему проведён только Витгенштейном в «Логико-философском трактате», что означало бы исключение ранних Рассела и Мура из аналитической традиции. Даммит, с другой стороны, утверждал, что он был впервые реализован Фреге в разделе 62 «Оснований арифметики». Это может вернуть Фреге в пантеон, но всё ещё исключает ранних Рассела и Мура. Если мы также добавим, что лингвистические повороты были как в герменевтике XX века, так и в ранней немецкой философии, то это не может считаться ни необходимым, ни достаточным условием для того, чтобы философия была «аналитической» (Beaney, 2013, 23).

(ii) *Методологические* критерии

- (4) опора на логику;
- (5) близость к естественным наукам и математике;
- (6) аргументативность;
- (7) универсальность языка (независимость понимания от языка).

Проблема (4)–(5) в том, что они нерелевантны для АФ в целом (см. ниже § 5.1.). Какого рода методами являются (6) и (7)? Аргументативность сама по себе — требование для хороших академических гуманитарных исследований. Но, опять же, (6) аргументативность АФ скорее можно рассматривать как околостилистическую характеристику (если верить § 2.1. и считать, что АФ действительно более аргументативна). (7) Стремление к универсальности и возможности понимания на любом языке больше подходит для того, что можно назвать нормативным ориентиром аф, но, опять же, предлагает слишком широкий критерий, который вряд ли очерчивает методологическую специфику.

(iii) *Стилистические/эстетические* критерии

- (8) ясность;
- (9) строгость;
- (10) доступность.

Если вы откроете современные хорошие континентальные журналы (например *Journal of the British Society for Phenomenology*), то вряд ли увидите стилистическую разницу с аналитическими журналами. Статьи в них написаны ясно, последовательно, с большой опорой на современные дискуссии и позиции других исследователей. Логинов (Логинов, 2025b) и Юнусов (Юнусов, 2025) считают, что нет более не-похожих авторов, чем Чалмерс и Деннет, а работы Даммита и Дэвидсона могут быть гораздо более дремучими, чем многие континентальные тексты. Лейтер (Leiter, 2004, 12) также приводит в качестве примера неясного стиля Даммита и Витгенштейна, которых противопоставляет более ясным Ницше и Шопенгауэру — стереотипно неаналитическим фигурам. Влияние Даммита и Витгенштейна, утверждает Лейтер, может объяснить туманность Джона Макдауэлла и Кристофера Пикока, но эти авторы повлияли и на Колина Макгинна, философа со вполне ясным стилем. В качестве примеров понятного письма Лейтер также приводит Джегвона Кима и Алвина Голдмана.

Раньше часто также подчёркивали связь континентальной философии с литературным стилем (Williams, 1985). Ясно, что сегодня об

этом больше не говорят. (Опять же, сторонники перверсивного жанра старались бы опровергнуть, что это вообще когда-то было правдой.)

Критерии Вадима Васильева

Вадим Васильев (Васильев, 2019) указывает на следующие признаки:

- (11) АФ — продолжательница классической философии (см. также: Stevens, 2013; Шохин, 2015; Юнусов, 2025);
- (12) АФ решает большие проблемы/вопросы, в отличие от КФ;
- (13) Неверно, что АФ анти-исторична.

Тезисы (11) и (12) являются АФ-супрематистскими; опора на эти тезисы имеет смысл для позитивного взгляда на философский прогресс и направления философского сообщества на проблемоцентричность, но они плохо подходят для характеристики АФ в целом и приводят к коллапсу АФ в «хорошую философию». В отношении (11) КФ действительно можно рассматривать как неклассическую, ведь это подходит под некоторые самоописания кф; с точки зрения некоторых кф, классическая философия закончилась на Гегеле. Здесь могут указывать, например, на что-то вроде невозможности философии с «декартовским субъектом» (я взял это словосочетание в кавычки, поскольку его значение туманно); новые традиции начинаются с Ницше, Маркса и Фрейда и т. д. Васильев указывает, что неклассическая философия началась с Гегеля, который решил не отвечать на вопросы утвердительно/отрицательно, а пошёл за расплывчатыми языковыми интуициями. Также часто в разряд неклассических философов могут ревизионистски относить, например, Плотина и Прокла. Тем не менее мы не обязаны верить этому самоописанию КФ; кроме того, не все КФ именно с этим описанием согласны. Если мы будем следовать критерию (12), то будем обязаны считать, что ранний Гуссерль, например, является аф. Также многие части современной КФ всё-таки пересекаются с тем, как АФ видят большие философские проблемы.

Разумеется, стандартное представление о том, что АФ анти-исторична, — слишком сильный тезис; (13) только частично верно. После продолжительного анализа того, как АФ относится к истории, Глок заключает:

Ни историофobia, ни анахронизм не являются отличительными чертами аналитической философии. И поскольку многие (хотя далеко не все) аналитические

философы сопротивляются крайностям историцизма (внутреннему и инструментальному историцизму, историческому релятивизму, недискриминационному милосердию), они находятся на стороне ангелов (Glock, 2008, 114).

Однако я не вижу проблем в том, чтобы признавать явную антиисторичность в *некоторых* частях АФ.

§ 3.2. Нормативные ориентиры

До сих пор речь шла о дескриптивной стратегии эссециалистов. Но есть другой вариант эссециалистской стратегии, который уже не опирается на простое перечисление характеристик в рамках концептуального анализа. Это нормативная стратегия эссециалистов, мне она кажется более выигрышной в сравнении с дескриптивной. Её сторонники считают, что существуют нормативные идеалы, характерные для АФ, и нормативные идеалы, характерные для КФ.

Ясность, строгость, аргументация (clarity, rigor, and argumentation) — вот три идеала аф, которые часто упоминаются комплексом. (Пожалуй, сюда стоило бы добавить (15) из списка дальше.) Их могут называть стилистическими чертами (Beaney, 2013, 24), добродетелями (Beaney, 2013, 25), имплицитным обязательством (Soames, 2003, xiii) или нормативными ориентирами (Юнусов, 2025).

Важное преимущество, которое есть у этого взгляда, — тезис о том, что нам не обязательно гипостазировать АФ. Мы можем не говорить о том, что у АФ есть определённые характеристики, а просто утверждать, что АФ — это те, кто придерживается определённых ориентиров.

Нормативные ориентиры АФ (Юнусов, 2025)

- (13) ясность, понятность, доступность;
- (14) точность и стремление к однозначности, интеллектуальная осторожность, аргументированность, обоснованность;
- (15) открытость к рациональной дискуссии, открытость к критике, готовность работать в дискуссии с другими философами и учёными.

Нормативные ориентиры КФ (Юнусов, 2025)

- (16) оригинальность, эффективность и новизна способов мышления;

(17) способность оказать трансформирующее воздействие на читателя и на мир.

Возможно, что приоритетность (13)–(15) отличается от приоритетности, которую обычно принимают в некоторых областях социальных и гуманитарных наук (исследования культуры, антропология, критические и социальные исследования, анализ медиа). Тогда эти сферы скорее предполагают приоритетность (16)–(17). Но может оказаться, что это не так: критерии (13)–(15) являются просто необходимым пререквизитом для современной академии и защиты *PhD*. Мотивация нормативной стратегии — при провалившихся дескриптивных критериях сказать что-то содержательное о наших группах, а не просто указать на историческую преемственность. Я думаю, эта стратегия более удачна, если мы рассматриваем нормативные ориентиры не в терминах необходимых условий, а в терминах семейного сходства.

Как мы установили ориентиры, которым следуют АФ и кф? Скорее всего не по модели поведения АФ и КФ и знанию-знакомству с ними; разумнее, что мы выявили нормативные ориентиры АФ и кф, смотря на их философию. Чем же тогда (13)–(15) отличаются от дескриптивного определения? Прежде всего, если философ ϕ стремится следовать нормативным ориентирам x, y, z , но ϕ не достигает этих идеалов, он или она всё равно привержены этим ориентирам (Юнусов, 2025; Beaney, 2013, 24). Кроме того, (13)–(15) не говорят о тезисах теорий и методах аф. Это менее нагруженные в содержательном смысле критерии. Чем они тогда отличаются, например, от (iii) стилистических критериев? Стилистические критерии, вероятно, скорее относятся к способу передавать философию, к стилю коммуникации и письма, а (13)–(15) сверх этого отсылают к чему-то вроде способов делать философию.

Я считаю, что в итоге эта позиция — некоторая вариация дефляционизма семейного сходства Глока (о нём ниже). Единственный способ для нормативиста ответить на вопрос, почему бы не включить в список АФ мыслителей прошлого (греков, философов Нового времени и т. д.), которые открыты к дискуссии, обладают ясным стилем изложения и хорошо аргументируют свои тезисы, — обратиться к какому-то историческому якорю, указывающему на преемственность. Поэтому нормативный подход эссециалистов в любом случае проваливается в дефляционизм семейного сходства с опорой на нормативный характер этих сходств. Аф в современном смысле могут быть только те, кто соответствует (13)–(15) и при этом по цепи влияния связаны с Расселом и Муром. Характерно, что возражение «от греков» было высказано и в

отношении Юнусова, и в отношении Глока (в дискуссии (Glock, 2013) возражение «от греков» поднимает Тимоти Уильямсон, также оно обсуждается в (Beaney, 2013, 25)).

§ 3.3. Возражение

Представьте Землю-двойник, философия на которой очень-очень напоминает аналитическую. Будете ли вы утверждать, что это одна традиция (или движение) — АФ? Вряд ли, ведь эти два сообщества не связывает ни преемственность в обучении, ни взаимные цитирования, то есть их представители не оказывают *влияния* друг на друга. Если мы захотим утверждать обратное, то легко включить в АФ и древних греков, и древних индийцев. Например, вот что пишет Владимир Шохин:

Аналитическое понимание самой философской деятельности налицо во всех трёх известных мне определениях философии в Индии. Так, составитель знаменитого политологического трактата «Артхашастра» (ок. I в. н. э.) в разделе характеристик наук различает (1) философию (*ānvīkṣikī*), букв. «исследование», — как то, что «исследует посредством аргументации» (*hetubhir ānvīkṣyamatāṇā*), и (2) три её школы — санкхью, йогу и локаяту (Шохин, 2018, 21).

Такая точка зрения — редкость. Скорее мы не назовём одной традицией или движением сообщества, которые каузально-исторически друг с другом не связаны. Понятие «философия» же имеет другую функцию, чем понятие «АФ». Мы готовы признать философскими индийское и инопланетное сообщества. Понятие АФ, как я считаю, нужно не столько для демаркации и классификации в области знания, сколько для идентификации и классификации в пространстве социальной реальности (например в том смысле, в котором о социальной реальности говорит Сёрл (Searle, 1995)). АФ не является субдисциплиной внутри философии, поэтому сама по себе не может определяться только предметом, методами и идеалами. Эта традиция, состоящая из живых людей, то есть в конце концов социальная группа, может *претендовать* на то, что именно её представители в момент времени t лучше других понимают, какие методы надо использовать или каким эпистемическим стандартам и идеалам нужно следовать для того, чтобы делать хорошую философию.

Перед вопросом:

(1) что такое АФ?

лучше сначала задать вопрос:

(2) с какой целью мы выделяем АФ (и отличаем от других типов философии/сообществ и т. д.)?», или «зачем некоторых философов называют «аф», а их философию — «АФ»?

Конечно, это разные вопросы. (1) — это вопрос концептуального анализа, для ответа на который нужно задать необходимые и достаточные условия для указанного понятия. (2) — это практический вопрос, вопрос о пруденциальных основаниях. Важное преимущество вопроса (2) заключается в том, что он показывает социальную функцию понятия АФ.

Задавая вопрос (1), задаём ли мы вопрос о том, как устроено знание? Чем-то похожим мы будем заниматься, если начнём определять, относится ли на самом деле кинетика химических реакций к физической химии или же к химической физике. Часто подобные дисциплинарные различия являются квази-дисциплинарными. На самом деле они контингентны: то, что попадает в одну из квази-дисциплин, могло бы в принципе попасть в другую. Такая практика из обсуждения того, как знание устроено, переходит в обсуждение того, как знание нам *стоит* устроить. Таким образом, опять же, дело не в том, что АФ является отдельной областью знания, а в том, что представители АФ претендуют на то, что их способ делать философию лучше соответствует тому, что такое на самом деле хорошая философия.

Как правило, мы признаём научный или философский термин хорошим, если он имеет объяснительную силу, то есть эффективен в объяснении определённых феноменов. Но обращение к социально-заряженным классификациям вроде «жестокое отношение к детям» и «женщина-беженец» имеет не только объяснительную функцию. Поэтому простой концептуальный анализ в рамках (1) таких социальных категорий, как АФ, которые мы вводим с какими-то целями, — это ложная работа: подбрасывание полицейским улик, чтобы получить вознаграждение за лже-поимку. Когда мы задаём вопрос (1), мы не спрашиваем о том, что такое стулья, числа, электроны, квалиа, надёжные познавательные практики или добродетельные поступки. Мы имеем дело с социальной классификацией, которую используем с определённой целью. Гораздо больше смысла имеет поиск ответа на вопрос (2). Например, идентификация внутри социальной группы АФ позволяет делать работу более эффективно; общаясь друг с другом и читая работы

друг друга, АФ добываются гораздо более хороших результатов; представители других социальных групп или традиций гораздо лучше поймут, как взаимодействовать с определённым человеком в зависимости от того, причисляет ли он или она себя к АФ и т. д.

§ 4. Дефляционизм

Дефляционисты атакуют определения АФ с помощью контрмеров. Они признают факт АКР, но не признают, что у АФ и КФ есть сущностные черты. В таком случае факт АКР является чисто историческим/институциональным и имеет социальную/культурную природу. В этом смысле стоит анализировать не методы, нормативные идеалы или стиль, а цитирование, институции, преподавание, научное руководство и журналы.

В соответствии с *историко-социологическим дефляционизмом*, АФ и КФ — это термины, которые отсылают к синхроническим и диахроническим социальным явлениям; они могут сказать, что нет АФ и КФ как таковых, есть только *группы людей*, которых решили называть АФ и КФ. Тогда термин АФ имеет более или менее однозначный экстенсионал и не имеет (или почти не имеет) интенсионального наполнения. Можно также выделить (а) социальный критерий: АФ и КФ привержены определённым социальным институтам; и (б) баптистский критерий: АФ и КФ объединены сетью исторической преемственности.

Дефляционисты семейного сходства утверждают, что кроме исторической преемственности стоит всё же говорить о преемственности в разных содержательных чертах, свойственных АФ. Хотя мне сложно однозначно классифицировать предлагаемый мной самим подход, вероятно, он находится на границе дефляционизма семейного сходства и нормативного эсценциализма.

§ 4.1. АФ — не исторический (историографический) термин

Лейтер весьма отчётливо говорит о сложностях определения АФ и скорее занимает дефляционистскую позицию, описывая АФ как институциональное явление. «Трудно представить "движение", которое более академически и профессионально укоренено, чем аналитическая философия» (Leiter, 2025). Он указывает, что больше не верно представление о лидирующей роли концептуального анализа и априорных кабинетных исследований; «АФ» сегодня — самая интердисциплинарная область из всех гуманитарных дисциплин. Здесь, видимо, утверждается, что АФ уже не может определяться единым методом, а её

«расплывчатость» при взаимодействии с другими областями делает её специфику настолько неясной, что приходится говорить об «АФ» в кавычках. Но далее Лейтер утверждает, что АФ ясно характеризуется приверженностью определённому нормативному идеалу: это исследовательская парадигма сообщества учёных, которые работают коллективно и каждый из которых занят привнесением своего маленького вклада в решение большой и общей для всех проблемы.

Действительно, что отличает аналитическую философию ещё больше, чем «стиль», так это перенятие исследовательской парадигмы, распространённой в естественных науках, — парадигмы, в которой множество отдельных исследователей привносят небольшой вклад в решение одной из общепризнанных проблем. Интересно, что это верно даже для лучших работ англоязычных философов по так называемой «континентальной философии»: исследователи обсуждают и детально работают над прочтениями Гегеля Брендомом, Форстером, Пиппином, Вудом и прочтениями Фуко Дрейфусом и Райнбоуом, Гаттингом и Пайлем (Leiter, 2025).

Основное моё возражение к историко-социологическому дефляционизму остаётся в силе. АФ как традиция и набор отношений влияния вторичны по отношению к социальной практике и тем задачам, для которых термин «АФ» используют в качестве классифицирующей категории. «В этом смысле они [термины АФ и КФ] используются скорее для формирования идентичности философских групп, чем как нейтральные историографические категории» (Petrovich, 2024, 38)¹⁸.

¹⁸ Кроме того, «историографическое понятие» не самое понятное словосочетание. В профессиональной литературе чаще говорят об историографических текстах, исследованиях, данных, историографической репрезентации, интерпретации, аргументации и т. д. Ср.:

Историографическое рассуждение — это тип вывода, заключения которого отсылают к прошлым положениям дел, к истории, а посылки — это имеющиеся свидетельства, вводные данные, которые сохраняют информацию, переданную прошлыми событиями, из истории (Tucker, 2025, 1).

Тогда историография может означать результаты исследований об истории, которые почти всегда имеют текстовую форму (Kuukkanen, 2015, 5).

Кроме того, если АФ — это историческая категория, то это очень плохая историческая категория.

Историки не живут в эпистемических пузырях и эхо-камерах, а коммуницируют в общем для всех поле свидетельств и рассуждений, и это является одним из показателей того, что историография основана на рассуждениях и доказательствах, а не на выражении идентичности и интуитивных интроспекциях (Tucker, 2025, 8).

Приводя эту цитату, я не хочу сказать, что мы не можем делать объективные суждения об исторических категориях, которые описывают события, происходящие в современности. Но именно в случае с АФ сделать это трудно. Наша основная историческая категория одновременно является и главным инструментом самоописания живого сообщества.

Когда мы используем понятия АФ и КФ в целях истории философии, они являются историческими. (В основном это использование делится на историю ранней, средней (1950–1970-е годы), поздней (с 1970-х) и современной АФ.) Когда мы говорим о практиках социальной классификации, мы, конечно, должны учитывать историю изменения этой классификации. Но я скорее считаю, что АФ и КФ играют большую роль в актуальной идентичности и формировании будущего, чем обычно играют исторические термины. Исторические термины («хрущёвская оттепель», «Возрождение», «первобытное общество») — это по преимуществу ретроспективные понятия, конечная цель которых — организация прошлого (точно такую же роль играют и понятия «немецкий идеализм», «сократические школы», «древнеиндийская философия»). Часто цель понятий АФ и КФ не организация событий прошлого, не получение заключений на основе исторических данных. АФ и КФ — это понятия, которые используются для организации настоящего и будущего философского поля: они определяют карьерные траектории, каноны, методы и то, что вообще считается философией. Разграничение АФ и КФ не возникло в рамках исторического гуманистического анализа; скорее, это внутренний продукт теоретической, методологической и институциональной (квазиполитической) борьбы.

Согласно Евгению Логинову (Логинов, 2025b), АФ и КФ — это историографические термины. Эти термины только экстенсионально указывают на *сети исторической преемственности*. Другими словами, есть просто разные сообщества людей, которые:

- (1) читали определённые тексты,
- (2) учились у определённых людей,
- (3) общаются с определёнными людьми,
- (4) ссылаются на определённых людей.

В итоге дефляционистский ответ «АФ и КФ представлены разными группами людей, которых называют АФ и кФ» звучит как предложение «философия — это то, чем занимаются философы». При надлежность к одной из этих групп (исключая пограничные случаи) определяется приверженностью определённым образовательным институциям, журналам, конференциям, выбором неформальных взаимодействий, а также сетью влияния или преемственности в цитируемости, благодарностях, посещении курсов, научном руководстве.

Обратите внимание, что здесь не перечислена преемственность в *философии*. Объяснить её, то есть что именно преемствуется, как и в целом хорошо прояснить сам термин преемственности, — это самое большое затруднение для такой точки зрения. Для историко-социологических дефляционистов сходства в философии представителей социальных групп АФ и КФ становятся следствием исторической и социальной близости. Первостепенная задача для дефляциониста — получить историческое объяснение. Оно, в свою очередь, представляет тип каузального объяснения (Maar, 2016). Таким образом можно высказываться о контингентных вещах, например о том, как сложилась определённая институциональная организация знания. Другой тип каузального объяснения — социологическое. Оно, в отличие от исторического, направлено на рассмотрение не токенов, а типов (Tucker, 2012). Например, Нейл Леви (Levy, 2003) предлагает социологическое объяснение АФ в терминах функционирования нормальной науки. (Концептуально позицию Леви сложно определить, она сочетает эссециализм, семейное сходство и исторический дефляционизм.)

Но достаточно ли такого объяснения? Как раскрывается понятие исторической преемственности или влияния? Конечно, то, что один философ критикует и/или развивает теорию другого или другой, как и то, что в теориях, методах и стилистике работы между определёнными философами есть сходство, может объясняться (1)–(4). Но даже если АФ — это прежде всего экстенсиональный термин, который во многом задаётся историческим влиянием, преемственностью и социальными факторами, мы при этом наблюдаем определённые содержательные связи между *философиями* и не просто говорим про социальных представителей. Я не думаю, что историческое объяснение категории АФ

исчерпывает вопросы, которые мы хотим задать в отношении этой категории.

§ 4.2. Семейное сходство

Автор самой плодотворной книги по анализу понятия АФ (Glock, 2008) Ганс-Иоганн Глок видит подобное же затруднение в историко-социологической картине (Glock, 2008, 221).

... влияние — это в первую очередь каузальное понятие. Но философское влияние — это не просто случай действенной каузальности. А не может оказать философское влияние на Б, введя препарат, который заставит Б принять любимую философом А теорию Т. ... Только тогда, когда теория А фигурирует в способе рассуждения Б или, менее строго, когда Б думает о теме Т, А окажет на Б влияние. Это можно выразить, используя терминологию Коэна: аналитическая философия — это «диалог», «критический обмен» между разными мыслителями и течениями: «аналитический диалог», как его называет Коэн (Cohen, 1986, 3, 58).

Вполне вероятно, что сущностного единого ядра у АФ нет и что определение дать невозможно; но я думаю, что даже историко-социологические дефляционисты не будут отрицать, что какие-то сходства у АФ есть. Но почему тогда не признать, что между методами и теориями АФ есть семейное сходство?

Дефляционизм семейного сходства

(1) АФ определяется чертами семейного сходства, которые передаются через историческое влияние (преемственность).

Глок очень скрупулезно проверяет все содержательные характеристики, которые привычно связывают с АФ; и в конечном счёте его позицию можно отнести к дефляционизму. Тем не менее Глок не полностью отвергает попытку объединить АФ содержательными характеристиками и утверждает, что они просто переплетены более сложным образом — как витгенштейнианские понятия. В дебатах (Glock, 2013, 36) после публикации своей книги на вопрос (который ему задавали многие) «какие свойства "цеплять" семейным сходством?» Глок ответил: помимо парадигмальных примеров аналитических

философов, у нас есть ещё и «набросок» исторического развития АФ, который и будет ориентиром. В нём (Glock, 2008, 212) научная ориентация *присутствует* у Фреге, Рассела, Венского кружка, Куайна и *отсутствует* у оксфордцев, в ЛФТ и ФИ Витгентштейна. Ясность отсутствует только у Витгентштейна (из перечисленных); отрицание метафизики отсутствует у Фреге, Рассела и Куайна (и частично есть у оксфордцев и в ЛФТ); лингвистический поворот отсутствует у Фреге (частично) и Рассела и т. д. На все представленные и предполагаемые атаки, касающиеся неясностей и частных решений, Глок отвечает: «вы меня в целом поняли»; то есть контрпримеры не должны играть большой роли, важно представлять способ или схему раскрытия понятия АФ. Более общее возражение, которое можно предъявить дефляционизму семейного сходства, заключается в том, что апгрейд семейного сходства следует сначала хорошо прояснить в философии языка.

§ 4.3. Реформы

К реформаторам АФ я отношу сторонников разных позиций. Это могут быть те, кто призывает существенно менять экстенсионал или интенсионал АФ (ревизионизм, реакционный пессимизм). Также это те, кто указывает на то, что с нашим представлением об АФ что-то сильно не так.

История АФ политизирована; настоящее определяет прошлое, канон пишется победителями. Питер Хакер (Hacker, 2013) вычёркивает из числа АФ Куайна и его последователей, у него же, так же как и у Сомса (Soames, 2003), в числе отцов-основателей отсутствует Фреге. Виталий Целищев говорит, что современные философы, занимающиеся этикой, противоречат настоящему духу АФ, а Владимир Шохин вписывает в контекст АФ древнеиндийские философские школы. Вот, например, отрывок, выражющий представление о золотом веке и реакционный пессимизм в отношении АФ¹⁹:

Что же касается англо-американской аналитической философии последних десятилетий, то она выродилась в бесплодную и схоластическую критику и самокритику. Для современного аналитического философа главное — не быть, а казаться, — казаться для получения финансирования, грантов, учёных степеней и т. п. Впрочем, этому принципу начинает следовать сейчас практически вся

¹⁹ Подобные высказывания можно также встретить у Целищева, Хакера и Давида Дубровского.

западноевропейская культура в результате проникновения рыночных отношений во все сферы общественной жизни, в том числе — в науку и философию (Никифоров, 2020, 20).

АФ-супрематизм:

Позиция, которую я называю АФ-супрематизмом, наиболее ясно представлена в (Stevens, 2013), также высказана Дмитрием Ивановым²⁰ и частично, как я полагаю, разделяется Вадимом Васильевым (Васильев, 2019).

- (1) Нет АФ. Есть философия;
- (2) АФ и есть философия по преимуществу, философия как таковая.

Такая позиция должна предполагать, что ни одно описание революционности АФ не является удовлетворительным. То есть нет как такового разрыва между традиционной философией и АФ; либо логика, сциентизм, анализ языка и прочее не ново для философии, либо ново, но АФ — закономерный этап в «эволюционном» развитии классической/традиционной философии.

Достаточно часто указывают, что природа философии фундаментально плюралистична. Этот тезис используют в том, что можно назвать плюралистическим аргументом (ПА) — аргументом от того, что АФ и КФ не исчерпывают все виды философии, к тому, что АКР — сомнительное различие. Кроме АФ и КФ есть национальные философские традиции, прагматизм и «профессиональные философы» (логики, историки). Есть множество пересекающихся, но разных «племён», а не две монолитные традиции. То есть разделение философии на АФ и КФ напоминает ложную дилемму, когда сложный универсум сводится только к двум взаимоисключающим позициям.

Плюралистический аргумент (ПА)

- (3) Кроме АФ и КФ есть другие философские традиции.
- (4) Принятие АКР предполагает, что АКР описывает подавляющую часть философской практики.
- (5) АКР — сомнительная дилемма, содержательное отношение к АКР ошибочно.

²⁰ Доклад на круглом столе «Что такое аналитическая философия?», институт философии РАН, Москва, 23 января 2025: <https://www.youtube.com/watch?v=qCgCdNEfbjA>.

Я думаю, мало кто будет отрицать, что в философии есть много традиций, поэтому (4) кажется странным. Но можно увидеть, что на самом деле те, кто склонны принимать АФ, видят угрозу в том, что АКР будут использовать расширительно и/или ревизионистски.

Тем не менее для отрицания расширительного использования понятия АКР или отрицания ревизионизма не обязательно обращаться к АФ. Возьмём, например, анализ аналитическими философами взглядов Нагарджуны и логики школы Навья-ньяя (логика последних — не чистая логика, она во многом имеет метафизические предпосылки). В таких исследованиях у Нагарджуны могут находить понятия из современных дискуссий вроде фундирования и метафизической зависимости (Westerhoff, 2017, 106). Утверждение о том, что Нагарджуна и логики Навья-ньяя являются аф, скорее избыточно и бессмысленно. В таком случае АФ задавалась бы эсценциальными характеристиками в традиционном виде: логика, анализ языка, ясность изложения. Можно подумать, что либо мы используем расширительную функционалистскую интерпретацию: *будто бы* Нагарджуна и логики Навья-ньяя были аф, либо ревизионистскую: Нагарджуна и логики Навья-ньяя — аф. Но на самом деле подчёркивание таких находок не требует эсценциализма и ревизионизма. Гораздо естественнее предполагать универсализм: точку зрения, что есть нечто контекстно-независимое: есть то, что верно для прошлого и в одном контексте и верно для настоящего и в другом контексте.

Изменение канона АФ, ревизионизм, обращение внимания на политическое измерение АКР и то, что я называю перверсивным жанром (искать несоответствия в устоявшихся конвенциях), — всё это может влиять на наше представление об АФ. История ранней АФ и рассмотрение АФ в контексте традиционной философии действительно влияет на то, как мы смотрим на вещи: удачный пример последнего — (Coffa, 1991). Но я не думаю, что это первостепенная задача, более важно задать вопрос о том, на что влияет использование категории «АФ».

Наконец, вариант плохого социального и исторического объяснения — это определение АФ в терминах политической борьбы и через историю её гегемонии (Preston, 2007; Schuringa, 2025). Я не спорю с тем, что внутренняя история АФ — это *в том числе* история сексистских и расистских практик, а внешняя история АФ — это *в том числе* история проявления институциональной гегемонии. Но я сомневаюсь в таких утверждениях, как «АФ — это только иллюзия», «история АФ — это на самом деле *только* история того, как одни философы захватили власть и институции». Несостоятельность подобного подхода можно продемонстрировать с помощью анализа социального конструкционизма

Яном Хакингом, который в этом случае принимает форму разоблачения (unmasking). В терминах Хакинга это более радикальная форма конструкционизма, чем исторический анализ и ирония, и менее радикальная, чем мятежничество и революционность (Hacking, 1999, 19). Согласно Хакингу (Hacking, 1999, 12), для того, чтобы произошло разоблачение X, сначала нужно принять следующий тезис:

(6) в текущем положении дел X принимается как данное; X кажется неизбежным.

Далее следует само разоблачение с помощью одного или нескольких следующих утверждений: X мог бы и не существовать; X не определён природой вещей; X — что-то плохое, и было бы лучше, чтобы мы были без X или существенно трансформировали бы X (Hacking, 1999, 6). Но все эти разоблачающие утверждения — это утверждения против (6); странность такого подхода заключается в том, что тезис (6) в случае с этим явлением не кажется правдоподобным: это попытка разоблачить то, что на самом деле и не имелось в виду. Думаю, многие не считают, что существование АФ принимается как данное и кажется неизбежным. Наоборот, наиболее естественно считать, что АФ — явление социальной реальности: мы могли бы быть в такой ситуации, чтобы в XX и XXI веках не было АФ.

§ 5. Концептуальная инженерия в действии

§ 5.1. *Metaphilosophy-first* модель

Можно попытаться определить АФ через специфику метафилософских дискуссий в АФ. Они будут указывать, во-первых, на участвующих в метафилософских дискуссиях, во-вторых, на тех, кто с ними взаимодействует, в-третьих, на преемственность в этих дискуссиях.

В § 3.3 я уже говорил о том, почему вопрос «что такое АФ?» не самый плодотворный. Форма вопроса уже может подразумевать, что под «АФ» предполагается какая-то метафилософия, то есть готовая система взглядов о том, какова природа и методы философии. Гораздо естественнее сказать, что в АФ *происходят* метафилософские дискуссии такого-то и такого-то рода. В момент времени t есть определённое количество исследователей, которых мы классифицируем как аф, и в метафилософских дискуссиях этих исследователей есть некоторая общность. Эти дискуссии связаны с убеждениями о том, как нужно делать

хорошую философию; но это именно попытки выяснить нормативные ориентиры, а не готовая система таковых.

Возьмём модель А, в которой классифицирующая категория «АФ» появляется по социальным причинам, не связанным с содержательными характеристиками. Есть Мария, Юйтун и Аиша, мы начали называть их аф, потому что они ходили в один университет вместе. Позже, из-за того, что мы воспринимали их как одну группу — общность АФ — и они действительно часто взаимодействовали друг с другом, со временем у них появились метафилософские дискуссии.

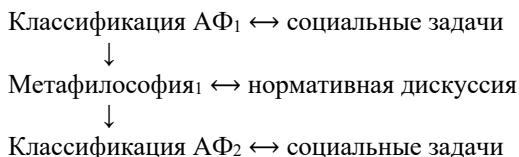


рис. 1. Модель с первичностью классификации
(classification-first)

Теперь рассмотрим инверсию В от модели А. Философы х, у, з входят в метафилософскую дискуссию — метафилософия₁, они начинают идентифицировать себя среди групп других философов с помощью классифицирующей категории АФ₁. Далее убеждения в отношении того, как делать философию, меняются на метафилософия₂ из-за социальных практик, на которые повлияла классификация АФ₁, и т. д.

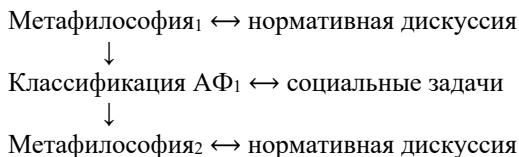


рис. 2. Модель с первичностью метафилософии
(metaphilosophy-first)

Модель *metaphilosophy-first* ближе к эсценциалистской позиции, а *classification-first* — к дефляционистской. Если подразумевать, что всё работает в общих чертах так, как описано в этих моделях, то ответ на вопрос «что такое АФ?» будет зависеть от выбора этой модели. Чтобы ответить на этот вопрос в *classification-first* модели, нужно показать, какие задачи выполняет категория «АФ» и для чего она вводится. (Об этом

я коротко говорил в начале раздела 1.) Чтобы ответить на вопрос в *metaphilosophy-first* модели, нужно показать, какого рода дискуссии приводят к появлению такой классификации. В некотором смысле это предполагает серьёзное отношение к метафилософии²¹.

С одной стороны, такая постановка вопроса может предполагать, что для ответа на дефиниционный вопрос мы должны начать метафилософскую дискуссию и выяснить, какими методами мы хотим пользоваться в будущем, какое представление о природе философии хотим иметь и каким нормативным идеалам хотим следовать. Можно получить ответ вроде «АФ — это классифицирующая категория, которую мы вводим для того, чтобы показать (или даже стипулировать), какой мы хотим видеть философию».

С другой стороны, это может предполагать ретроспективный ревизионизм: переопределение главных дискуссий АФ как метафилософских дискуссий или переопределение истории АФ как истории метафилософских дискуссий. Тогда АФ — это преемственность в метафилософских дискуссиях, которые начались с Бертрана Рассела и Дж. Э. Мура. (Можно также утверждать, что эти дискуссии объединены

²¹ Метафилософия — это собирательное название для концептуальных (философия) и эмпирических (социология, *data science*, корпусный анализ, история философии) исследований. С одной стороны, цель таких исследований — это прояснение природы и методов философии, а также получение представлений о работе философов и жизни философского сообщества. С другой стороны, и это более важно, подобные исследования могут претендовать на поиск ориентиров и идеалов того, как должна делаться философия. Вот некоторые из центральных вопросов метафилософии:

- (1) Цель философии: знание, понимание, рефлексивное равновесие, социальная справедливость, мудрость, прояснение языка... ?
- (2) Что такое философская проблема? Каковы «большие вопросы»?
- (3) Специфика философских споров и разногласий.
- (4) Методы: интуиции, концептуальный анализ, концептуальная инженерия; экспериментальная и кабинетная философия, априорное и апостериорное обоснование в философии, натурализованная эпистемология.
- (5) Философский прогресс: большой, маленький, никакой.
- (6) Сообщество, институции, философские традиции. АКР, национальная философия, прагматизм.
- (7) Эпистемическая справедливость: расовая и гендерная дискриминация в философии, деколонизация, европоцентризм, этноцентризм.
- (8) Споры о предмете философских субдисциплин (метаэтика, метаметафизика).

Многие из этих вопросов связаны. Например, обсуждение (1)–(5) будет объединяться вопросом о соотношении философии и науки: чем философские проблемы (2), дискуссии (3), методы (4) и прогресс (5) отличаются от естественнонаучных? Серьёзное отношение к метафилософии, о котором я говорю, предполагает, что вопрос об АКР (6) также взаимосвязан с другими вопросами.

семейным сходством.) Таким образом, метафилософские дискуссии будут указывать, во-первых, на участвующих в дискуссиях, во-вторых, на тех, кто с ними взаимодействует, в-третьих, на преемственность этих дискуссий.

В это же время достаточно сложно представить АФ как метафилософскую дискуссию. Такая нормативная дискуссия предполагает определённый род универсализма. То есть это не дискуссия о том, какой должна быть АФ, а дискуссия о том, какой должна быть философия в целом. Например, представим обсуждение методов философии. Под методами могут пониматься как достаточно специфические вещи (лингвистический анализ и производные от него инструменты, натурализованная эпистемология Куайна, анализ обыденного языка, абдукция Льюиса и т. д.), так и более универсальные. Получится список вроде следующего:

- (а) концептуальный анализ;
- (б) обращение к интуициям;
- (в) аргументация;
- (г) рефлексивное равновесие;
- (д) вывод к лучшему объяснению;
- (е) формальные методы;
- (ё) экспериментальная философия;
- (ж) натурализированная эпистемология;
- (з) анализ обыденного языка;
- (и) концептуальная инженерия.

Проблема в том, что методы (а)–(г) являются тем, что может претендовать на метод философского исследования *par excellence*, и это не проясняет методологическую специфику АФ. По поводу (е)–(и) действительно можно утверждать, что они специфичны для АФ. Но, во-первых, они вряд ли будут описывать всю АФ, во-вторых, ничего не мешает КФ, — в частности, современным философам, «имеющим аналитическую подготовку», — обращаться к этим методам и размышлять при этом на темы КФ.

Преимущество рассматриваемого здесь подхода заключается в том, что нам не нужно говорить об исключающей специфичности (а)–(и) для АФ, то есть о том, что АФ определяется приверженностью методам (а)–(и). Такой ответ как раз был бы стандартным эсценциализмом. Для моего подхода нужно утверждать только то, что специфична для АФ именно дискуссия об этих методах. Таким образом, эта точка зрения сохраняет универсализм без коллапса в АФ-супрематизм.

Эссенциализм методов не способен учесть трансформации, которые происходят с методами АФ и дискуссиями вокруг методов. Предполагаемый мной взгляд представляет АФ как социальную классифицирующую категорию, которая вводится для некоторых социальных задач. Одна из задач, которую выполняет это понятие, — указание на определённого рода дискуссии о том, как делать философию.

§ 5.2. От споров о словах к практическим задачам

Приведу в пример спор о том, что такое брак (см., например, Brake, 2023). Этот спор можно представить как *лишь вербальный*: брак₁ — это публичное признание и правовая поддержка долгосрочного интимного союза, брак₂ — это союз между мужчиной и женщиной, ориентированный на продление рода. Право на брак₂ фундируется каноническими условиями, в которые входит половая принадлежность. Сторонники того, что брак — это брак₂, запрещают вступать в брак тем, кто не соответствует каноническим условиям. Но вряд ли те, кто не соответствует каноническим условиям, хотят вступать в союз между мужчиной и женщиной, ориентированный на продление рода.

Однако можно утверждать, что этот спор не является *лишь вербальным*. Это нормативный, ценностный и содержательный вопрос, он предполагает обращение к тому, для чего мы прибегаем к этим понятиям, для чего их используем и что мы хотим с помощью них делать. Поэтому, как я уже утверждал в § 1 и во введении, простой концептуальный анализ в данном случае не подходит: нам недостаточно прояснить значение термина и дать ему определение; мы должны перейти к мелиоративной работе. Нет объективных *ненормативных* оснований, которые мы можем выяснить в рамках анализа и которые будут обязывать нас предпочитать одно понятие брака другому: формализация заботливого союза, институт по продлению рода, контракт, регулирующий отношения, таинство, соединяющее мужа и жену по образу таинственного союза Иисуса Христа с Церковью и т. д. Мы должны сконструировать понятие брака в зависимости от того, какие практики хотим поддерживать и поощрять.

В таком же положении находится и понятие АФ. Я не хочу сказать, что АФ — многозначный термин, который употребляется в разных контекстах по-разному, поэтому мы не можем найти единое определение и нам можно обращаться с этим понятием очень либерально. Просто более важным вопросом является не вопрос концептуального анализа, а спор о том, для чего нам это понятие стоит использовать.

Например, мы можем обсуждать, что философскому сообществу следует делать с помощью этих понятий в институциональном и практическом смысле. В России использование понятия АФ позволяет увеличить интеграцию в международный контекст. Или можно говорить о том, что АФ — это «институциональная вакцина», средство улучшения научных практик в определённый период жизни философских институций.

В странах, где философия преподаётся на английском, термины АКР стали менее актуальными, точнее картина стала сложнее. Многих философов, которые занимаются КФ-предметом с помощью АФ-методов, вполне можно назвать аф. Те, кто делает исследования КФ-методами, достаточно интегрированы в нефилософские факультеты (исследование культуры, литературы, социальных наук). При этом для аф, которые находятся на других факультетах (это касается философов медицины, философов права, философов лингвистики, философов политики), позиционирование себя в терминах АКР может быть более (или менее) актуальным, чем для АФ с философских факультетов. В достаточно распространённых и популярных контекстах, где представление о философах и интеллектуалах соответствует исследованию культуры в духе КФ-методов, обращение к АКР и самоидентификация с АФ снова может быть полезна, как в некоторых случаях может быть полезно и принятие АФ-супрематизма.

Возможно, в ходе такого анализа мы придём к тому, что от терминов АКР нужно отказаться в пользу других, которые иначе будут разделять философское пространство. Сам я не считаю, что это необходимо. В качестве кандидатов в альтернативные АФ термины в разное время предлагались словосочетания вроде «научная (натуралистическая) философия», «академическая философия», «классическая философия», «англоязычная (или англо-американская, или англо-австрийская) философия». Понятны недостатки каждого из этих терминов. Например, «научная философия» просто исключает многих представителей АФ, а «классическая философия» — слишком широкое понятие, страдающее ревизионизмом и АФ-супрематизмом. Вместо АКР также можно предложить различие дисциплинарной и герменевтико-критической философии или проблемо-центричного анализа и тексто-центричного анализа. А может, стоит переименовать философский факультет в факультет концептуального анализа? Или, поскольку сегодня многие считают, что век чистого концептуального анализа закончен, заменить понятие «философия» на понятие «концептуальный анализ и экспериментальные метаисследования»? Такие решения вроде искусственного переименования Артём Юнусов (Юнусов, 2025)

называет «номенклатурной реформой». Но степень того, насколько это только поверхностное изменение, может определяться качеством концептуальной инженерии: хороший подход должен давать не простое переименование. Тем не менее здесь я хочу показать, что в рамках концептуальной инженерии мы можем прийти к обоснованию даже самых радикальных изменений.

Заключение

В этой статье я утверждал, что АФ лучше рассматривать как предмет социальной онтологии и концептуальной инженерии, а именно как социальную классифицирующую категорию или как интерактивный вид. Я старался показать, какие вопросы мы должны задавать вместо вопроса «что такое АФ?». Приведу некоторые из этих вопросов. (Ответы в скобках, конечно, не претендуют на полноту и окончательность.)

- Какие социальные задачи выполняет использование классифицирующей категории АФ? (Идентификация, институциональные решения.)
- Как изменилась категория АФ? (Границы между АФ и КФ подверглись размыванию.)
- Какой мы хотим видеть АФ в будущем? Какие задачи мы должны решать через концептуальную инженерию в отношении АКР? (Выявление нормативных ориентиров и академических стандартов; эпистемическая деколонизация, которая приводит к языковому и региональному разнообразию; расширение тематического поля АФ.)
- Через какие метафилософские дискуссии представима АФ?

Если понятие аналитической философии сохраняет для нас ценность, то мы не должны относиться к нему как к набору готовых характеристик или как к описанию исторических связей. Это понятие влияет на наши текущие и будущие практики, оно открыто для значительной ревизии. Задача уменьшения сексизма, расизма и эпистемической несправедливости, например, в физике совсем незначительно влияет (если вообще влияет) на наше представление о понятии физики. Дело обстоит иначе в случае с понятием АФ: оно не подходит для названия некоторой философии «аналитического типа» на эпистемически справедливой Земле-Двойнике, в отличие от понятий «физика» и «философия», которые прекрасно описывают дисциплины философии и физики на эпистемически

справедливой Земле-Двойнике. Это означает, что наши социальные практики оказывают большое влияние на изменение понятия АФ. Любое определение АФ оказывается не только историческим или социологическим описанием существующей дисциплины, но и утверждением о распределении эпистемического авторитета внутри философии; споря о том, что такое АФ, мы спорим о том, какую философию мы хотим делать.

Список литературы

- Васильев, В. В. (2019). Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? *Философский журнал*, 12(1), 144–158.
<https://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-1-144-158>
- Логинов, Е. В. (Ред.). (2025а). *Существование Бога? Современные позиции и подходы*. Санкт-Петербург: Умозрение.
- Логинов, Е. В. (2025б). К истории аналитико-континентального разрыва. *Analytica*, 10, 1–75.
- Макеева, Л. Б. (2019). Аналитическая философия как историко-философский феномен. *Философский журнал*, 12(1), 130–143.
<https://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-1-130-143>
- Маслов, Д. К. (2025). Подспудное плетение духа: размышления о сущности аналитической философии. *Analytica*, 10, 323–359.
- Нехаев, А. В. (2025). «Холивар не выдержит двоих»: о границе между аналитической и континентальной философией. *Analytica*, 10, 158–243.
- Никифоров, А. Л. (2020). Является ли «аналитическая философия» философией? *Философские науки*, 63(8), 7–21.
<https://doi.org/10.30727/0235-1188-2020-63-8-7-21>
- Фролов, К. Г. (2025). О некоторых гипотезах по поводу доктринальных различий между аналитической и континентальной философией. *Analytica*, 10, 244–263.
- Шохин, В. К. (2015). Аналитическая философия: некоторые непроторенные пути. *Философский журнал | Philosophy Journal*, 8(2), 16–27.
- Шохин, В. К. (2018). Новый феномен: страсти по аналитической философии. *Философский журнал | Philosophy Journal*, 11(4), 106–114.
<https://doi.org/10.21146/2072-0726-2018-11-4-106-114>
- Шрамко, Я. В. (2007). Что такое аналитическая философия? *Эпистемология и философия науки*, 11(1), 87–110.
- Юнусов, А. Т. (2025). О трёх аналитических философиях. *Analytica*, 10, 90–140.
- Allen, R. & Smith, M. (1997). Introduction: Film Theory and Philosophy. In R. Allen & M. Smith (Eds.), *Film Theory and Philosophy* (pp. 1–35). New

- York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198159216.003.0001>.
- Beaney, M. (2013). What is Analytic Philosophy? In M. Beaney (Ed.), *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* (pp. 3–29). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238842.013.0039>.
- Blattner, W. D. (2023). Is There a Distinction Between Continental & Analytic Philosophy? <https://sites.google.com/a/georgetown.edu/prof-william-blattner/continental-analytic-philosophy?authuser=0>
- Bonino, G., Maffeioli, P. & Tripodi, P. (2021). Logic in Analytic Philosophy: a Quantitative Analysis. *Synthese*, 198, 10991–11028. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02770-5>
- Brake, E. (2023) Marriage and Domestic Partnership. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/marriage/>
- Casati, F. (2021). *Heidegger and the Contradiction of Being: An Analytic Interpretation of the Late Heidegger*. New York and London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429277924>
- Coffa, J. A. (1991). *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172240>
- Cohen, L. J. (1986). *The Dialogue of Reason: an Analysis of Analytical Philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Conant, J. (2015). The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Self-Consciousness. In *Beyond the Analytic-Continental Divide* (pp. 25–66). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315766621>
- Critchley, S. (2001). *Continental Philosophy: a Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780192853592.001.0001>
- Davies, S. (2013). Analytic Philosophy and Music. In T. Gracyk & A. Kania, *The Routledge Companion to Philosophy and Music* (pp. 204–304). New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203830376>
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Epstein, J. (2014). *Sublime Noise: Musical Culture and the Modernist Writer*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ficker, M. (2017). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>

- Frost-Arnold, G. (2017). The Rise of "Analytic Philosophy": When and How Did People Begin Calling Themselves "Analytic Philosophers"? In S. Lapointe & C. Pincock (Eds.), *Innovations in the History of Analytical Philosophy* (pp. 27–67). London, United Kingdom: Palgrave-Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-37-40808-2>
- Garry, A. (2024). Analytic Feminism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)* <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/femapproach-analytic/>
- Glock, H. J. (2008). *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511841125>
- Glock, H. J. (2013). Book-Symposium: What is Analytical Philosophy? Introduction. *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 2(2), 36–42. <https://doi.org/10.4148/jhap.v2i2.1949>
- Glock, H. J. (2018). The Awful English Language. *Philosophical Papers*, 47(1), 123–154. <https://doi.org/10.1080/05568641.2018.1429737>
- Hacker, P. M. S. (2013). Analytic Philosophy: What, Whence, and Whither? In P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Comparisons and Context* (pp. 209–242). New York, NY: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199674824.003.0010>
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1bzfp1z>
- Hallen, B. & Sodipo, J. O. (1986). *Knowledge, Belief, and Witchcraft: Analytic Experiments in African Philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Haslanger, S. (2012). What Are We Talking About? The Semantics and Politics of Social Kinds. In *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique* (pp. 365–380). New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199892631.003.0013>
- Healy, K. (2013). A Co-Citation Network for Philosophy. <https://kieran-healy.org/blog/archives/2013/06/18/a-co-citation-network-for-philosophy/>.
- Hogenbirk, H. D. (2023). Detection of Words versus Good Old Counting: A Note on Mizrahi and Dickinson, "The Analytic-Continental Divide in Philosophical Practice". *Metaphilosophy*, 54(5), 734–745. <https://doi.org/10.1111/meta.12648>
- Huang, Y. (2022). The Dilemma of Analytic Philosophy in Chinese. *The Philosophical Forum*, 53, 175–186. <https://doi.org/10.1111/phil.12320>
- Kallens, P. C., Hicks, D. J. & Jennings, C. D. (2022). Networks in Philosophy: Social Networks and Employment in Academic Philosophy. *Metaphilosophy*, 53, 653–684. <https://doi.org/10.1111/meta.12591>
- Kreuzman, H. (2001). A Co-citation Analysis of Representative Authors in Philosophy: Examining the Relationship between Epistemologists and

- Philosophers of Science. *Scientometrics*, 50, 525–539. <https://doi.org/10.1023/A:1012778307249>
- Kuukkanen, J.-M. (2015). *Postnarrativist Philosophy of Historiography*. New York, NY: Palgrave. <https://doi.org/10.1057/9781137409874>
- Leiter, B. (2004). Introduction. In B. Leiter (Ed.), *The Future for Philosophy* (pp. 1–24). New York: Oxford University Press.
- Leiter, B. (2025). "Analytic" and "Continental" Philosophy. *Philosophical Gourmet Report*. <https://philosophicalgourmet.com/analytic-and-continental-philosophy/>
- Levy, N. (2003). Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences. *Metaphilosophy*, 34, 284–304. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00274>
- Levy, N. (2024). *Philosophy, Bullshit, and Peer Review*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009256315>
- Maar, A. (2016). Applying D. K. Lewis's Counterfactual Theory of Causation to the Philosophy of Historiography. *Journal of the Philosophy of History*, 10(3), 349–369. <https://doi.org/10.1163/18722636-12341349>
- Mitova, V. (2021). How to Decolonise Knowledge without Too Much Relativism. In S. Khumalo (Ed.), *Decolonisation as Democratisation* (pp. 24–47). Cape Town: HSRC Press.
- Mizrahi, M. & Dickinson, M. (2021). The Analytic-Continental Divide in Philosophical Practice: An Empirical Study. *Metaphilosophy*, 52(5), 668–680. <https://doi.org/10.1111/meta.12519>
- Morag, T. (Ed.) (2023). *Sartre and Analytic Philosophy*. New York, NY: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429455919>
- Noichl, M. (2021). Modeling the Structure of Recent Philosophy. *Synthese*, 198, 5089–5100. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02390-8>
- Overgaard, S., Gilbert, P. & Burwood, S. (2013). Analytic and Continental Philosophy. In *An Introduction to Metaphilosophy. Cambridge Introductions to Philosophy* (pp. 105–135). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139018043.006>
- Petrovich, E. (2024). *A Quantitative Portrait of Analytic Philosophy: Looking Through the Margins*. Cham: Springer Nature Switzerland. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-53200-9>
- Pérez, D. I. (2018). Languages for the Analytic Tradition. *Philosophical Papers*, 47(1), 49–69. <https://doi.org/10.1080/05568641.2018.1429738>
- Preston, A. (2004). Prolegomena to Any Future History of Analytic Philosophy. *Metaphilosophy*, 35, 445–465. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2004.00330.x>
- Preston, A. (2007). *Analytic Philosophy: the History of an Illusion*. New York: Continuum.

- Rodriguez-Pereyra, G. (2013). The Language of Publication of "Analytic" Philosophy. *Critica*, 45(133), 83–90. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2013.718>
- Schrift, A. D. (Ed.) (2010). *The History of Continental Philosophy*. London: Routledge.
- Schuringa, C. (2025). *A Social History of Analytic Philosophy: How Politics Has Shaped an Apolitical Philosophy*. New York, NY: Verso.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, vol. 1: The Dawn of Analysis*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400825790>
- Stevens, G. (2013). Analytic Philosophy as Philosophy. *Journal for the History of Analytical Philosophy* 2(2), 28–34.
- Toadvine, T. (2012). Introduction: Continental Philosophy: What and Where Will It Be? *Southern Journal of Philosophy*, 50(2), 171–179. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2012.00107.x>
- Tobi, A. T. (2020). Towards A Plausible Account of Epistemic Decolonisation. *Philosophical Papers*, 49(2), 253–278. <https://doi.org/10.1080/05568641.2020.1779602>
- Tucker, A. (2012). Sciences of Historical Tokens and Theoretical Types: History and the Social Sciences. In H. Kincaid (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Social Science* (pp. 274–297). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195392753.013.0012>
- Tucker, A. (2025). *Historiographic Reasoning. (Elements in Historical Theory and Practice)*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009324489>
- West, D. (2010). *Continental Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Polity.
- Westerhoff, J. (2017). Nāgārjuna on Emptiness: A Comprehensive Critique of Foundationalism. In J. Ganeri (Ed.), *The Oxford Handbook of Indian Philosophy* (pp. 94–109). New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199314621.013.7>
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470696675>
- Wiredu, K. (1992). African Philosophical Tradition: a Case Study of the Akan. *Philosophical Forum*, 24, 35–62. Reprinted in J. Pittman (Ed.). (1996). *African-American Perspectives and Philosophical Traditions* (pp. 35–62). New York and London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203827710>

Wiredu, K. (2002). Conceptual Decolonization as an Imperative in Contemporary African Philosophy: Some Personal Reflections. *Rue Descartes*, 36, 53–64. <https://doi.org/10.3917/rdes.036.0053>

Yi, J. & Bai, T. (2010). Studies in Analytic Philosophy in China. *Synthese*, 175(1), 3–12. <https://doi.org/10.1007/s11229-009-9534-8>

Информация об авторе: Черкасов Георгий Владиславович, младший научный сотрудник, Институт философии РАН, сектор теории познания, г. Москва; аспирант школы философских наук, Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», gech.cherkasov@gmail.com.

Поступила в редакцию: 27 сентября 2025 г.

Принята к публикации: 21 октября 2025 г.

Опубликована: 28 декабря 2025 г.

Georgii V. Cherkasov

Analytic Philosophy, an Interactive Kind: A User Manual (Warning: May Not Work)

Abstract. I argue that analytic (AP) and continental (CP) philosophy are best understood as social classification categories that structure social practices (such as identification, institutional decision-making, and the formation of academic norms). These practices, in turn, feed back into and reshape the classifications themselves. Examples include the loosening of the boundaries between AP and CP, moves toward epistemic decolonization, and the increasing thematic diversity of AP. I further argue that we should pursue conceptual engineering with an ameliorative aim, rather than a conceptual analysis of AP along the familiar lines of the standard debate — definition, ties of historical influence, family resemblance. I propose two models. On the *classification-first* model, the question "What is AP?" is reinterpreted as "For what social purposes do we use the label 'AP'?". On the *metaphilosophy-first* model, AP is not treated as a fixed package of methods and normative ideals, but as an ongoing debate about methods and ideals. In the empirical part of the paper, I offer a synthetic review of existing quantitative studies and argue that (1) AP is more argumentative than CP; (2) CP is not more fragmented or heterogeneous than AP; and (3) most work in AP is done without logic. In the survey part, I classify positions in the standard debate as descriptive essentialism, normative essentialism, historical-sociological deflationism, and family-resemblance deflationism. I also discuss AP-supremacism, revisionism, and views of AP as a political project, as normal science, as an illusion, and as a psychoanalytic imaginary.

Keywords: analytic-continental divide, metaphilosophy, conceptual engineering, epistemic decolonisation, essentialism, deflationism, family resemblance.

Citation: Cherkasov, G. V. (2025). Analytic Philosophy, an Interactive Kind: A User Manual (Warning: May Not Work). *Analytica*, 10, 264–322.

References

Allen, R. & Smith, M. (1997). Introduction: Film Theory and Philosophy. In R. Allen & M. Smith (Eds.), *Film Theory and Philosophy* (pp. 1–35). New

- York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198159216.003.0001>.
- Beaney, M. (2013). What is Analytic Philosophy? In M. Beaney (Ed.), *The Oxford Handbook of The History of Analytic Philosophy* (pp. 3–29). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199238842.013.0039>.
- Blattner, W. D. (2023). Is There a Distinction Between Continental & Analytic Philosophy? <https://sites.google.com/a/georgetown.edu/prof-william-blattner/continental-analytic-philosophy?authuser=0>
- Bonino, G., Maffeioli, P. & Tripodi, P. (2021). Logic in analytic philosophy: a quantitative analysis. *Synthese*, 198, 10991–11028. <https://doi.org/10.1007/s11229-020-02770-5>
- Brake, E. (2023) Marriage and Domestic Partnership. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2023 Edition)*. <https://plato.stanford.edu/archives/win2023/entries/marriage/>.
- Casati, F. (2021). *Heidegger and the Contradiction of Being: An Analytic Interpretation of the Late Heidegger*. New York and London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429277924>
- Coffa, J. A. (1991). *The Semantic Tradition from Kant to Carnap: To the Vienna Station*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139172240>
- Cohen, L. J. (1986). *The dialogue of reason: an analysis of analytical philosophy*. New York: Oxford University Press.
- Conant, J. (2015). The Emergence of the Concept of the Analytic Tradition as a Form of Philosophical Self-Consciousness. In *Beyond the Analytic-Continental Divide* (pp. 25–66). London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315766621>
- Critchley, S. (2001). *Continental philosophy: a very short introduction*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780192853592.001.0001>
- Davies, S. (2013). Analytic philosophy and music. In T. Gracyk & A. Kania, *The Routledge Companion to Philosophy and Music* (pp. 204–304). New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203830376>
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Epstein, J. (2014). *Sublime Noise: Musical Culture and the Modernist Writer*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Ficker, M. (2017). *Epistemic Injustice: Power and the Ethics of Knowing*. New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198237907.001.0001>

- Frolov, K. (2025). O nekotorykh gipotezakh po povodu doktrinal'nykh razlichii mezhdu analiticheskoi i kontinental'noi filosofiei [On Some Hypotheses Regarding Doctrinal Differences between Analytic and Continental Philosophy]. *Analytica*, 10, 244–263. (in Russian).
- Frost-Arnold, G. (2017). The Rise of "Analytic Philosophy": When and How Did People Begin Calling Themselves "Analytic Philosophers"? In S. Lapointe & C. Pincock (Eds.), *Innovations in the History of Analytical Philosophy* (pp. 27–67). London, United Kingdom: Palgrave-Macmillan. <https://doi.org/10.1057/978-1-37-40808-2>
- Garry, A. (2024). Analytic Feminism. In E. N. Zalta & U. Nodelman (Eds.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2024 Edition)* <https://plato.stanford.edu/archives/sum2024/entries/femapproach-analytic/>
- Glock, H. J. (2008). *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511841125>
- Glock, H. J. (2013). Book-Symposium: What is Analytical Philosophy? Introduction. *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 2(2), 36–42. <https://doi.org/10.4148/jhap.v2i2.1949>
- Glock, H. J. (2018). The awful English language. *Philosophical Papers*, 47(1), 123–154. <https://doi.org/10.1080/05568641.2018.1429737>
- Hacker, P. M. S. (2013). Analytic Philosophy: What, Whence, and Whither? In P. M. S. Hacker, *Wittgenstein: Comparisons and Context* (pp. 209–242). New York, NY: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199674824.003.0010>
- Hacking, I. (1999). *The Social Construction of What?* Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1bzfp1z>
- Hallen, B. & Sodipo, J. O. (1986). *Knowledge, belief, and witchcraft: analytic experiments in African philosophy*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Haslanger, S. (2012). What Are We Talking About? The Semantics and Politics of Social Kinds. In *Resisting Reality: Social Construction and Social Critique* (pp. 365–380). New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199892631.003.0013>
- Healy, K. (2013). A Co-Citation Network for Philosophy. <https://kieran-healy.org/blog/archives/2013/06/18/a-co-citation-network-for-philosophy/>
- Hogenbirk, H. D. (2023). Detection of words versus good old counting: A note on Mizrahi and Dickinson, "The analytic-continental divide in philosophical practice". *Metaphilosophy*, 54(5), 734–745. <https://doi.org/10.1111/meta.12648>
- Huang, Y. (2022). The dilemma of analytic philosophy in Chinese. *The Philosophical Forum*, 53, 175–186. <https://doi.org/10.1111/phil.12320>

- Iunusov, A. T. O trekh analiticheskikh filosofiakh [On the Three Analytic Philosophies]. *Analytica*, 10, 90–140. (in Russian).
- Kallens, P. C., Hicks, D. J. & Jennings, C. D. (2022). Networks in philosophy: Social networks and employment in academic philosophy. *Metaphilosophy*, 53, 653–684. <https://doi.org/10.1111/meta.12591>
- Kreuzman, H. (2001). A co-citation analysis of representative authors in philosophy: Examining the relationship between epistemologists and philosophers of science. *Scientometrics*, 50, 525–539. <https://doi.org/10.1023/A:1012778307249>
- Kuukkanen, J.-M. (2015). *Postnarrativist Philosophy of Historiography*. New York, NY: Palgrave. <https://doi.org/10.1057/9781137409874>
- Leiter, B. (2004). Introduction. In B. Leiter (Ed.), *The Future for Philosophy* (pp. 1–24). New York: Oxford University Press.
- Leiter, B. (2025). "Analytic" and "Continental" Philosophy. *Philosophical Gourmet Report*. <https://philosophicalgourmet.com/analytic-and-continental-philosophy/>
- Levy, N. (2003). Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences. *Metaphilosophy*, 34, 284–304. <https://doi.org/10.1111/1467-9973.00274>
- Levy, N. (2024). *Philosophy, Bullshit, and Peer Review*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009256315>
- Loginov, E. V. (Ed.). (2025a). *Sushchestvovanie Boga? Sovremennye pozitsii i podkhody [The Existence of God? Contemporary Positions and Approaches]*. Saint-Petersburg: Umozrenie. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2025b). K istorii analitiko-kontinental'nogo razryva [Towards a History of the Analytic-Continental Divide]. *Analytica*, 10, 1–75. (in Russian).
- Maar, A. (2016). Applying D. K. Lewis's Counterfactual Theory of Causation to the Philosophy of Historiography. *Journal of the Philosophy of History*, 10(3), 349–369. <https://doi.org/10.1163/18722636-12341349>
- Makeeva, L. B. (2019). Analiticheskaya filosofiya kak istoriko-filosofskii fenomen [Analytical Philosophy as a Historical-Philosophical Phenomenon]. *Filosofskii zhurnal | Philosophy Journal*, 12(1), 130–143. (in Russian). <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-1-130-143>
- Maslov, D. (2025). Podspudnoe pletenie dukha: razmyshleniya o sushchnosti analiticheskoi filosofii [The Dull Weaving of Spirit: Reflections on the Nature of Analytic Philosophy]. *Analytica*, 10, 323–359. (in Russian).
- Mitova, V. (2021). How to Decolonise Knowledge without Too Much Relativism. In S. Khumalo (Ed.), *Decolonisation as Democratisation* (pp. 24–47). Cape Town: HSRC Press.

- Mizrahi, M. & Dickinson, M. (2021). The analytic-continental divide in philosophical practice: An empirical study. *Metaphilosophy*, 52(5), 668–680. <https://doi.org/10.1111/meta.12519>
- Morag, T. (Ed.). (2023). *Sartre and Analytic Philosophy*. New York, NY: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429455919>
- Nekhaev, A. (2025). "Kholivar ne vyderzhit dvoikh": o granitse mezhdunarodnicheskoi i kontinental'noi filosofiei "Holy War Can't Carry Double": On the Border Between Analytical and Continental Philosophy. *Analytica*, 10, 158–243. (in Russian).
- Nikiforov, A. L. (2020). Iavliaetsia li "analiticheskaya filosofiya" filosofiei? [Is "Analytic Philosophy" a Philosophy?]. *Russian Journal of Philosophical Sciences*, 63(8), 7–21. (In Russian). <https://doi.org/10.30727/0235-1188-2020-63-8-7-21>
- Noichl, M. (2021). Modeling the structure of recent philosophy. *Synthese*, 198, 5089–5100. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02390-8>
- Overgaard, S., Gilbert, P. & Burwood, S. (2013). Analytic and Continental Philosophy. In *An Introduction to Metaphilosophy. Cambridge Introductions to Philosophy* (pp. 105–135). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139018043.006>
- Petrovich, E. (2024). *A Quantitative Portrait of Analytic Philosophy: Looking Through the Margins*. Cham: Springer Nature Switzerland. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-53200-9>
- Pérez, D. I. (2018). Languages for the analytic tradition. *Philosophical Papers*, 47(1), 49–69. <https://doi.org/10.1080/05568641.2018.1429738>
- Preston, A. (2004). Prolegomena to any Future History of Analytic Philosophy. *Metaphilosophy*, 35, 445–465. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9973.2004.00330.x>
- Preston, A. (2007). *Analytic philosophy: the history of an illusion*. New York: Continuum.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2013). The language of publication of "analytic" philosophy. *Critica*, 45(133), 83–90. <https://doi.org/10.22201/iifs.18704905e.2013.718>
- Schrift, A. D. (Ed.). (2010). *The History of Continental Philosophy*. London: Routledge.
- Schuringa, C. (2025). *A social history of analytic philosophy: how politics has shaped an apolitical philosophy*. New York, NY: Verso.
- Shokhin, V. K. (2015). Analiticheskaya filosofiya: nekotorye neprotorennnye puti [Analytical Philosophy: Some Unbeaten Tracks]. *Filosofskii zhurnal | Philosophy Journal*, 8(2), 16–27. (in Russian).
- Shokhin, V. K. (2018). Novyi fenomen: strasti po analiticheskoi filosofii [A New Phenomenon: Emotions Run High for Analytic Philosophy]. *Filosofskii*

- zhurnal | Philosophy Journal*, 11(4), 106–114. (in Russian). <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2018-11-4-106-114>
- Shramko, Y. V. (2007). Chto takoe analiticheskaiia filosofiiia? [What is Analytic Philosophy?]. *Epistemology & Philosophy of Science*, 11(1), 87–110. (in Russian).
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: Free Press.
- Soames, S. (2003). *Philosophical Analysis in the Twentieth Century, vol. 1: The Dawn of Analysis*. Princeton and Oxford: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400825790>
- Stevens, G. (2013). Analytic Philosophy as Philosophy. *Journal for the History of Analytical Philosophy*, 2(2), 28–34.
- Toadvine, T. (2012). Introduction: Continental Philosophy: What and Where Will It Be? *Southern Journal of Philosophy*, 50(2), 171–179. <https://doi.org/10.1111/j.2041-6962.2012.00107.x>
- Tobi, A. T. (2020). Towards A Plausible Account of Epistemic Decolonisation. *Philosophical Papers*, 49(2), 253–278. <https://doi.org/10.1080/05568641.2020.1779602>
- Tucker, A. (2012). Sciences of historical tokens and theoretical types: history and the social sciences. In H. Kincaid (Ed.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Social Science* (pp. 274–297). Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780195392753.013.0012>
- Tucker, A. (2025). *Historiographic Reasoning. (Elements in Historical Theory and Practice)*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009324489>
- Vasilyev, V. V. (2019). Chto takoe analiticheskaya filosofiya i pochemu vazhen etot vopros? [What Is Analytic Philosophy, and Why Is It Important to Ask?]. *Filosofskii zhurnal | Philosophy Journal*, 12(1), 144–158. (in Russian). <https://doi.org/10.21146/2072-0726-2019-12-1-144-158>
- West, D. (2010). *Continental Philosophy: An Introduction*. Cambridge: Polity.
- Westerhoff, J. (2017). Nāgārjuna on Emptiness: A Comprehensive Critique of Foundationalism. In J. Ganeri (Ed.), *The Oxford Handbook of Indian Philosophy* (pp. 94–109). New York: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780199314621.013.7>
- Williams, B. (1985). *Ethics and the Limits of Philosophy*. London: Fontana.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Malden, MA: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9780470696675>
- Wiredu, K. (1992). African philosophical tradition: a case study of the Akan. *Philosophical Forum*, 24, 35–62. Reprinted in J. Pittman (Ed.). (1996). *African-American Perspectives and Philosophical Traditions* (pp. 35–62). New York and London: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203827710>

Wiredu, K. (2002). Conceptual decolonization as an imperative in contemporary African philosophy: some personal reflections. *Rue Descartes*, 36, 53–64. <https://doi.org/10.3917/rdes.036.0053>

Yi, J. & Bai, T. (2010). Studies in Analytic Philosophy in China. *Synthese*, 175(1), 3–12. <https://doi.org/10.1007/s11229-009-9534-8>

Author's information: Georgii V. Cherkasov, Junior Research Fellow, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Moscow; PhD student, Doctoral School of Philosophy, HSE University, gech.cherkasov@gmail.com.

Received: 27 September 2025

Accepted: 21 October 2025

Published: 28 December 2025

Денис Константинович Маслов

Подспудное плетение духа: размышления о сущности аналитической философии¹

Аннотация. В статье предлагаются рассуждения о сущности и попытках определения аналитической философии. Рассматриваются уже предложенные определения и их проблемы, а также поднимается вопрос о способе определения видов философии. Далее рассматриваются генетические, институциональные, социологические аспекты, и предлагается способ определения её через типические черты с обращением к стилистическому критерию, нормам и канонам.

Ключевые слова: аналитическая философия, метафилософия, социология аналитической философии.

Для цитирования: Маслов, Д. К. (2025). Подспудное плетение духа: размышления о сущности аналитической философии. *Analytica*, 10, 323–359.

§ 0.

В настоящей статье предлагаются размышления о сущности аналитической философии, и предпринимается попытка типического подхода к её определению через стиль мышления. В первом разделе рассматриваются общие черты философии вообще и несколько распространённых подходов к определению аналитической философии (далее — АФ) в частности, а также выделяются основные затруднения, возникающие при попытках её строгого определения. Во втором разделе речь идёт о том, что к очерчиванию существа АФ лучше подходить не терминах необходимых и достаточных условий, но в терминах *типических* черт, поскольку попытки строгих дефиниций всегда будут наталкиваться на контрпримеры. Типический подход подразумевает

¹ Этот текст не претендует на оригинальность идей, но представляет собой размышления над моими убеждениями по поводу сущности и вытекающих из неё достоинств и недостатков аналитической философии. Я выражаю свою благодарность Георгию Черкасову, Александре Никулиной и Родиону Савину за ценные замечания и критику при подготовке этого текста.

выделение главных черт, исходя из которых определяются также и нехарактерные проявления аналитической философии. Согласно этому подходу, объяснение существа АФ должно опираться на канон и руководящие нормы, учитывать социологический критерий академического воспроизведения и отталкиваться от исторических истоков АФ. В третьем разделе кратко рассматриваются некоторые генетические особенности, характерные для АФ, в частности два основных источника её происхождения и исторически сложившаяся укоренённость в английском языке. В четвёртом разделе рассматриваются некоторые социологические и институциональные характеристики, присущие аналитической философии, касающиеся устройства, связи с методологией в широком смысле и проистекающих из них стратегий написания и публикации текстов. В частности, речь идёт о специализации, технлизации и упоре на работу с небольшими, решаемыми проблемами. В пятом разделе предпринимается попытка обобщить сказанное до сих пор и представить стилистический критерий АФ как указание на ряд норм и сопутствующие этим нормам каноны текстов, проблем и способа их решения, присущие ядру АФ. Согласно такой перспективе, АФ оказывается *коллективной* деятельностью по созданию позиций, понятий, различий и аргументов через решение малых проблем. В шестом разделе предлагаются некоторые критические замечания, указывающие на границы эффективности АФ. В частности, речь идёт о фрагментированности, забвении важных философских проблем или меньшей чувствительности к ним.

§ 1.

Попытки определения философии представляют собой настолько же трудное, насколько и прекрасное занятие, ведь, как мы знаем, прекрасное — трудно². Вопрос о сущности философии является, пожалуй, одним из самых важных философских вопросов ввиду того, что он является собой сущность самой философии: он направлен на осмысление той деятельности, которой заняты философы. И поскольку философия

² Возможно, именно трудность этого вопроса и некоторая кажущаяся «легковесность» получаемых результатов приводит некоторых респектабельных отечественных философов к скептицизму относительно метафилософских занятий. Например, Виталий Целищев пишет: «Очевидно, что в отсутствие интереса к чтению серьёзных источников в области аналитической философии либо же в отсутствие соответствующей квалификации в этой конкретной сфере некоторые исследователи начинают разговор о пресловутой метафилософии» (Целищев, 2018, 147). Валерий Суровцев (2010) занимает сходную позицию и видит в отказе от «большой» философии сильную сторону АФ: он выделяет «мелкотемье» и внимание к техническим деталям и нюансам в качестве *достоинств*, позволяющих добиваться *конкретных* интересных результатов.

занята осмыслением наших практик в широком смысле, к ней же относится и её *самоосмысление*; философия — это систематическая рефлексивная понятийная деятельность. Как правило, вопрос о сущности философии поднимается при изменении (или его завершении) в понимании мира, смене исторической эпохи и подведении итогов: этот вопрос инициируется в ходе осмысления изменений и поиска дальнейшего пути. Кажется, именно это происходит в последние десятилетия; под именем метафилософии набирает популярность вопрос о сущности и методах философии, особенно в рамках философии аналитической: только за последние годы вышло несколько фундаментальных работ о природе философии (см. Williamson, 2007, 2018; Dummett, 2010; Rescher, 2014; также см. Шнедельбах, 2018). Та же тенденция видна и в отечественной печати (Никифоров, 2009; Васильев, 2019a; Williamson, 2019; Скрипник 2020)³.

Вопрос о том, что собой представляет *аналитическая философия*, сужает релевантную область; это вопрос о сущности определённой *существующей философии*⁴. Вопрос о том, что такое АФ, оказывается не менее проблематичным, чем вопрос о природе философии вообще. Он широко обсуждается в англоязычной среде, и в последние годы он активно обсуждается среди отечественных философов, см. далее не полный список работ (Шрамко, 2007; Ламберов, 2010; Суровцев, 2010; Шохин, 2013, 2015, 2018а, 2018б, 2024; Целищев, 2000, 2018; Джохадзе 2016; Скрипник, 2018; Макеева, 2019; Васильев, 2019б).

Во многом вопрос о природе АФ актуализируется в связи с её экспансией и развитием по сравнению с её исходными формами и типичными проблемами. К настоящему моменту эти процессы привели к тому, что философы в рамках АФ занимаются практически любой тематикой⁵. Ввиду доминирования АФ в философии последнее время и

³ Следует упомянуть незаслуженно обойдённые вниманием работы о сущности философии новосибирского историка философии Василия Павловича Горана, который не относится к числу представителей АФ (Горан, 1996, 1997, 2007; см. Маслов, 2025).

⁴ У АФ появилась своя история и свои исследования собственных истоков (см. напр. среди прочих многочисленных работ: Dummett, 1993; Preston, 2017, 2019; Глок, 2021). Эта тенденция стала для некоторых авторов поводом заговорить о конце АФ: по их мысли, появление у АФ исторического измерения и отход от изначального *антиисторического* или *а-исторического* задора вместе с отказом от разрыва с предшествующей традицией свидетельствуют об окончательном упадке программы АФ (см. фон Бригт, 2013), однако этот вывод кажется поспешным. Тем не менее, по свидетельству Роберта Брандома, в 70-е годы и ранее в АФ занятие историей философии нередко рассматривалось с пренебрежением, как «мусор», как удел тех, кто не смог заниматься по-настоящему серьёзными, то есть формально-техническими вопросами (Brandom, 2008, 201, 206).

⁵ Хотя это расширение встречает консервативную реакцию: так, очевидно, что упомянутый выше Виталий Целищев негативно относится к расширению тематики, так

частичного вытеснения иных течений в другие дисциплины и области (история философии, литература, литературоведение, теология, социальные науки, медиа исследования, эстетика и т. д.), именно философия как таковая всё чаще ассоциируется с АФ. АФ оказывается крупнее по количеству философов, наличию направлений, школ и течений. Лолита Макеева пишет в связи с этим: «Таким образом, мир аналитической философии является практически самодостаточным миром» (Макеева, 2019, 141). Такая экспансия приводит к размыванию идентичности и отчасти утере характерных черт (см. Джохадзе, 2016; Скрипник, 2018; Джохадзе, 2018), и тем самым к попыткам осмысливать собственное положение, сущность и задачи.

Вопрос об определении сущности АФ не поддаётся простому решению. Проблема состоит в том, что попытки чёткого и содержательного определения упираются в то, что так или иначе какая-то часть АФ остаётся вне рамок предполагаемой дефиниции. В разное время предлагались разные критерии для определения АФ: географический (Nagel, 1936), генетический, предметный, методологический (см. Суровцев, 2010). Как правило, выделяют такие отличающие АФ от других типов философии критерии, как строгость, ясность, рациональная аргументация, опора на науку и формальные методы, отказ от метафор и т. д. Во многом всё это верно, однако суть проблемы определения АФ состоит в том, что ни один из критериев сам по себе не позволяет чётко определить границы искомого понятия и задать необходимые и достаточные условия, которые бы относили к нему все те явления, которые мы склонны интуитивно считать принадлежащими к АФ.

Это создаёт неудобную ситуацию, когда, с одной стороны, нам интуитивно понятно, что такое АФ, но с другой стороны, крайне трудно определить этот феномен удовлетворительным способом. Целищев пишет, что АФ — это «хорошо понимаемое движение» (2018, 140), однако в то же время он отмечает, что «сам термин "аналитическая философия" является расплывчатым собирательным именем для большого числа философских движений» (там же, 142). Поэтому «[л]юбая попытка получить какую-то общую для них характеристику, что и является главной целью автора рассматриваемых статей, обречена на неудачу, ибо такого рода попытки заведомо приводят к сверхупрощениям» (там же, 143). Это верно, хотя в итоге это неизбежно должно приводить к отказу от этих попыток. Кажется, что Виталий Валентинович придерживается в вопросе определения АФ принципа *I know it when I see it* и поэтому не считает этот вопрос действительно интересным,

же как и к «экзотической», с его точки зрения, деятельности некоторых отечественных представителей АФ.

пусть он и вынужден высказываться по этому поводу; он неодобри-тельно отзыкается о попытках определения АФ как об «индустрии» (Целищев, 2018, 138). В силу интуитивной понятности того, что такое АФ, он отказывается от поиска объяснения её природы и предлагает вместо этого заниматься конкретными вопросами в её размытых и интуитивно понятных рамках. Такой подход, хотя и понятен, представляется неудовлетворительным, и очевидно, что многие представители АФ не согласятся с такой установкой на отказ от определения АФ.

Эти размышления поднимают вопрос о том, следует ли вообще говорить о единой традиции, или же скорее мы имеем дело с рядом очень слабо связанных течений, которые мы весьма условно обозначаем как АФ. В силу перечисленных трудностей некоторые авторы приходят к выводу об иллюзорности, фиктивности АФ как таковой (Preston, 2007; см. также обсуждение в Целищев, 2018; Шохин, 2024), то есть о некоторого рода механическом объединении разнородных философий под одним названием. Характерна (хотя и иногда наивна) линия рассуждения, гласящая, что если многообразие индивидов несводимо к единому понятию на основании одного общего свойства, то и соответствующий род не существует, иллюзорен, и разговоры о нём — фикция.

Генетический критерий определения АФ указывает на её сущностные черты исходя из её возникновения из духа борьбы против метафизики британского идеализма, инспирированного Гегелем. Подразумевается, что метафизически настроенная философия не может принадлежать к АФ, поскольку это противоречило бы её изначальному образу. В свете такого критерия существенная часть современных аналитических исследований выпадает за пределы АФ. Даже если считать тенденцию к отказу от идеализма и метафизики ведущей для АФ в 30-е годы, то современная АФ как минимум с 1950-х годов во многом погружена в метафизическую проблематику. В похожем ключе, например, фон Вригт (фон Вригт, 2013) считал, что с появлением исторического измерения внутри АФ она перестала существовать как явление, и нечто новое пришло ей на смену. Тем не менее представляется, что вместо провозглашения конца АФ следует рассматривать эти процессы как новый этап, связанный с возникновением в её рамках исторических исследований и тем самым ростом самоосознания⁶. Тем не менее само суждение о том, что АФ уже закончилась и вместо неё мы имеем что-то иное и новое, не лишено интереса: не исключено, что так оно и есть, однако, даже если так, узнать об этом мы сможем лишь по прошествии времени. Ещё одним примером рабочего, но недостаточного

⁶ Начало этого процесса можно отсчитывать с книги Хилтона (Hylton, 1993).

определения является тезис Даммита, который определял АФ через лингвистический, концептуальный анализ и возводил её истоки к Фреге (Dummett, 1993). Такая концепция натолкнулась на критику Уильямсона (Williamson, 2007), который вполне обоснованно утверждал, что такая дефиниция не может претендовать на полноту и исчерпывающий характер.

В современных отечественных дискуссиях последнего времени также звучат разные предложения в отношении определения сущности АФ. В частности, на специальном семинаре в Институте философии РАН «Что такое аналитическая философия?»⁷ были высказаны следующие мысли. Вадим Васильев (также см. Васильев 2019б) считает, что АФ является прямым продолжением классической философии, тогда как континентальная философия (что бы это ни значило) является не соответствующим ей духом ответвлением, которое поэтому разрывает с классической философской традицией. Сходного убеждения придерживается Дмитрий Иванов, который считает, что АФ — это просто философия, какой она должна быть. В этой оптике всё, что отличается от АФ, как правило, оказывается в той или иной степени девиацией от нормальной, хорошей философии. Евгений Логинов в своём выступлении на семинаре предлагает социологический, или, как он сам его называет, историографический критерий (см. Логинов, 2025). Он заключается в выделении определённого круга канонических представителей ранней АФ и последующем выстраивании ряда генетических преемств по схеме «учитель-ученик», так что аналитическим философом оказывается тот, кто является учеником аналитического философа; этот подход учитывает также цепочки цитирования и прочие формальные аспекты. Артём Юнусов предлагает выдвинуть несколько критерии для оценки, так что в их совокупности они позволяют с большой (но не исчерпывающей) точностью отличить представителя АФ от философа иного толка прежде всего через указание на направляющие нормы и идеалы АФ (Юнусов, 2025). Такие авторы, как Суровцев (2010) и Глок (2021), отмечают, что АФ скорее следует определять через указание на семейное сходство ряда критериев.

Описание природы АФ (как, впрочем, и многих других феноменов) оказывается невозможным в строгом смысле, если оно предполагает в качестве цели законченное определение, позволяющее строго и однозначно указать на все её проявления и всех её представителей (в том числе будущих), а также отличить АФ от любой другой философии, подобно тому как мы можем определять и

⁷ См. запись дискуссии: <https://www.youtube.com/watch?v=qCgCdNEfbjA&t=8133s>.

классифицировать химические элементы по атомной массе. Процессы, связанные с деятельностью разумных существ, не могут быть определены дефиниторно в смысле точных наук: такой подход всегда будет уязвим к контрпримерам и изменениям. Это всегда вызывает «противоречия» (не в строго логическом смысле), поскольку речь идёт о процессах и тенденциях рефлексивной и понятийной деятельности. Эти процессы находятся в постоянном становлении и изменении, что делает дефиницию в строгом смысле невозможной, по крайней мере до тех пор, пока эти процессы не закончены.

Критерий Логинова и подход Юнусова кажутся мне наиболее перспективными. В то же время социологический критерий, будучи формально верным, не даёт нам содержательной информации о том, чем *характерна АФ*. Такой подход при всей привлекательности содержит также и следующую проблему: в случае наличия нескольких учителей, часть из которых не принадлежит АФ, он, кажется, не позволяет определить принадлежность или непринадлежность философа к АФ. Также он не учитывает возможность «смены лагеря», когда философы «континенталы» становятся аналитиками и наоборот. Вспомним случай Рорти и его ученика Брэндома, который находится под влиянием Гегеля; сам Рорти был учеником Карнапа и других философов, что, согласно социологическому критерию, делает его частью АФ, а Брэндом был также учеником Селларса. Что касается нормативного подхода, предлагаемого Юнусовым, то можно представить философов, формально или социологически принадлежащих АФ, но едва ли удовлетворяющих её идеалам и нормативным ориентирам (к примеру, Ирад Кими⁸).

§2.

В свою очередь, я хотел бы предложить *типический* подход к определению АФ, предполагающий отказ от попыток строгой дефиниции. Вместо этого он является собой попытку помыслить типическое, характерное, в то же время оставляя место и для нехарактерных, нетипичных случаев. Принятие такого подхода требует признать, что не всё многообразие проявлений АФ будет отражено в определении равным образом: принадлежность к АФ градуальна и зависит от нескольких параметров. Однако, пожалуй, это точное разграничение и не требуется, если удастся схватить типическое и существенное. Более серьёзная проблема и источник споров кроется в том, что именно определять как типическое и насколько такое типическое действительно отражает природу АФ. Исходя из очерченных в прошлом разделе трудностей,

⁸ См. обсуждение его книги на русском языке на семинаре МЦИС: <https://www.youtube.com/watch?v=tbPIuj7rNyY>.

вероятно, не стоит ожидать единодушия в попытках определения АФ: в спорах всегда возможно выделение конкурирующих определений. Предлагаемый подход не будет срабатывать в некоторых случаях, и поэтому его не следует воспринимать как слишком строгий и ожидать от него больше, чем он способен дать. Ясно, что в случае разговора о философии как о деятельности разумных и свободных существ не следует слишком серьёзно относиться к дефинициям, поскольку они изменчивы и контекстуально зависимы (для разных целей мы можем использовать разные понятия) и допускают иные типологии. Тем не менее они необходимы хотя бы для ориентации и в качестве рабочих определений, при всём несовершенстве таковых⁹.

Попытка осмысливать сущность вещи является именно философской. Это означает, что связанный с подобной попыткой дискурс будет подчиняться несколько иным правилам, нежели речь о предметах в мире. Как правило, все общие высказывания, которые не касаются объектов неживой природы, оказываются лишь каноническими, то есть они предполагают знакомство с *нормальными* случаями, что подразумевает

⁹ Стоит подчеркнуть, что не следует слишком серьёзно воспринимать деление философии на АФ и континентальную философию. Более того, если утрировать тенденцию к проведению различий, то следует признать, что АФ как таковой не существует, поскольку выделение нескольких подгрупп или течений позволяет сделать вывод об условности или *фактивности* понятия АФ, как это делает Престон. Известный отрывок из книги Уильямсона с перечислением совершенно разных представителей АФ является хорошей иллюстрацией:

Не имеет смысла отрицать, что такие философы являются «аналитиками», поскольку этот термин привычно применяется к широкой, нестрогой традиции, связанной внутренней каузальной сетью влияния и коммуникации, а не совместно разделяемыми сущностными свойствами или общим методом: что общего у Фреге, Рассела, Мура, Витгенштейна, Карнапа, Айера, Куайна, Остина, Стросона, Дэвидсона, Ролза, Уильямса, Энсома, Гиса, Армстронга, Смарты, Фодора, Даммита, Уиггинса, Маркуса, Хинтники, Каплана, Льюиса, Крипке, Файна, ван Инвагена, Стальнакера, так что это позволяло бы отличить их от неаналитических философов? ... «Аналитическая философия» является выражением живого языка, попытка стипуляции определённого смысла (для её обозначения), которая исключает из неё многих из только что перечисленных философов, не достигнет ничего, кроме недолгой терминологической путаницы (Williamson, 2007, 21).

Как объединить философию обыденного языка и логических позитивистов, аналитический марксизм и диалетизм, pragmatism и неоаристотелизм и т. д.? Скорее, я бы предложил прочитывать вывод Престона более мягко: как тезис о несводимой к одному понятию множественности проявлений АФ, из чего не следует делать вывод о её фактивности. Специфика АФ и её обсуждение имеет смысл при сравнении её с другими формами философии, и если мы уже находимся в рамках АФ, то общность теряет значение, и на первый план выходят различия.

хотя бы смутное знакомство с исключениями или нестипичными проявлениями. Только точные науки могут позволить себе квантификацию по предметным областям без введения исключений (что не означает, что и в точных науках не может быть исключений и нестандартных случаев). Иными словами, философия высказывается не в дескриптивном ключе об индивидах, но о *классах* индивидов и нашей понятийной деятельности, их соотношениях и устройстве, а также об устройстве нашей речи о них (семантика, прагматика, эпистемология и т. д.) Философия как выявление сущности вещей в мире будет отличаться от философии как исследование процессов, связанных с деятельностью мыслящих существ, здесь можно говорить о философии объектного и высшего уровня (мета-философии, или мета-метафизики).

Высказывания о философии, как правило, имеют ограниченный по широте применимости и охвату характер, хотя в другом отношении они принимают форму всеобщих, неограниченных высказываний (по крайней мере, они претендуют на такую форму). Они оказываются контекстуально зависимыми, хотя и, как правило, стремятся быть абсолютными, несвязанными контекстами и прочими ограничениями. Это означает, что определённое высказывание, например, что философия занимается концептуальным исследованием, будет хотя и верным, но неполным или недостаточно точным содержательно, ведь и физика создаёт понятия и уточняет их. Высказывания о типическом, о трендах и тенденциях как об изменении типического в философии создают впечатление господства той или иной теории или точки зрения, особенно в учебных пособиях, однако такие высказывания, как правило, упускают или не придают значения тем фактам о философиях, которые не вписаны в общую картину. Скажем, можно говорить о господстве (нео)кантианства в философии в конце XIX века, и это будет верно именно в смысле тенденции, но не в том отношении, что в это время не было никаких других альтернатив. Однако мы с основанием выделяем некоторую философию как доминирующую ввиду произведённого ей воздействия и привнесённых новшеств; мы говорим о ней, потому что она существенна и оказала влияние на развитие нашего понятийного аппарата и перспективы, наших предпосылок. Доминирование также ограничено во времени и географически. Сегодня иногда (особенно это касается немецкой философии) говорят про отказ от идеализма и от метафизики вообще, о господстве натуралистической картины мира модерна, основанной на эмпирическом естествознании и исключении сверхъестественных сущностей (см. Schnädelbach, 1992; Habermas, 2000; Lutz-Bachmann, 2018). Хотя в некотором смысле это верно, поскольку, действительно, в *западной* философии в настоящее время

преобладают ориентированные на научное мировоззрение теоретические комплексы, однако такое высказывание может быть «опровергнуто» ссылкой на *современные метафизические теории идеалистического* характера (в том числе в АФ), которые предлагают полнокровный идеализм догматического толка в кантианском смысле слова (например, панпсихизм или идеализм Бернардо Каструпа) или хотя бы элементы такового. Кроме того, другие философские традиции не подпадают под эту характеристику. Поэтому высказывания о философии составляют видимые «противоречия» в гегелевском смысле (философия есть А, философия есть не-А), поскольку высказываются о «бесконечных» или «абсолютных» предметах, то есть о процессах и сознательной человеческой деятельности, которая имеет автореферентный характер, направлена сама на себя. Поэтому речь о таких предметах порождает проблемы и «противоречия». Такие высказывания, если понимать и принимать их буквально, окажутся ложными¹⁰ или, в гегелевском идиолекте — «односторонними», поскольку они будут высказывать лишь частный случай и выделять некий аспект, хотя в то же время по праву претендовать на значимость в смысле преобладания или господствующей тенденции в заданном контексте или определённом смысле. В многообразии проявлений философии требуется именно попытка выявить типическое, хотя оно и будет «опровергаться» или ограничиваться не вписывающимися в схему частными случаями и исключениями. Выявление типического означает и признание его ограниченности с точки зрения *целого*, хотя типическое и *характерно*, и требуется осознание и концептуализация нетипического, выходящего за его рамки¹¹. Это предполагает как учёт философий

¹⁰ Известно, что Крипке называл все предшествующие философии ложными, тогда как Дэвидсон указывал на то, что большая часть наших убеждений истинна. Думается, что хотя бы некоторая их часть относится к философии. Оба эти высказывания верны, хотя и в разном отношении и в разной степени; кажется, что Крипке сам не понимал, в чём он прав и в чём он неправ, а его понимание философии было (как минимум на 1980 г.) весьма наивным.

¹¹ Здесь следует прояснить понятийные средства, используемые Гегелем. Для описания объектного уровня рассмотрения предметов он использует понятия «конечного» и «рассудочного» познания. Поскольку такое познание не является рефлексивным и в этом смысле не может выйти за свои пределы, оно противопоставляется спекулятивно-разумному (абсолютному) способу познания, который оказывается рефлексивным и направлен сам на себя. Всякая форма философии, представленная в истории, оказывается истинной в смысле контекстуальной зависимости от конкретных предметных областей, для которых она оказывается адекватной, но она оказывается *односторонней* или, что в идиолекте Гегеля то же самое, *ложной*, если рассматривается как безгранична и контекстуально независимая, поскольку частная философия не удовлетворяет требованиям холизма. Только холизм, определённого рода логическая география наших предметных областей, оказывается «истинным». В этом отношении Гегель предстаёт как

с точки зрения их популярности или распространённости, так и разделение на разные предметные области с разными онтологиями, эпистемологиями и т. д. С одной стороны, если мы говорим о профессиональном академическом сообществе АФ, то упомянутый Каструп выглядит одиноко на фоне подавляющего большинства физикалистов, однако с точки зрения философии как убеждений обычных людей «спиритуализм» в той или иной форме окажется весьма и весьма популярным, хотя, как правило, и неотрефлексированным убеждением. С другой стороны, допустим, что существенное количество аналитических метафизиков являются редуктивными физикалистами, из чего в первом приближении должно следовать отрицание существования свободы воли. Однако иные дисциплины, такие как этика, эстетика, социальная философия, философия действия и прочие, во многом или целиком основаны на признании агентности, то есть свободы воли и выбора хотя бы в некотором минимальном смысле. Отсюда становится несколько яснее значение гегелевской формулы, если мы применим её в высказывании о философии: она есть А, и она же есть не-А, хотя и в разном смысле и отношении.

Такой типический подход к определению требует включения в него нескольких критериев, которые можно нечётким образом поместить в рамки одной категории. Мне кажется наиболее интересным и перспективным понятие стиля мышления¹². Стилистический критерий выражает «душу» философии, которая связана с каноном и набором ценностей и правил, составляющих дух философии. Говоря о стиле, я имею в виду не текст и форму выражения (хотя в трудно поддающемся определению смысле это связанные вещи), но скорее некоторые родственные, генетически (т. е. в силу своего развития в рамках исторической преемственности) связанные способы, рамки и нормы мысли и исследования. Это понятие включает в себя и вопросы тематики, метода исследования, способа мышления, написания текстов как таких сущностей, в которых и философия «хранится» наряду с живой речью и практиками. Помимо устной речи, существенно ограниченной географически и во времени, именно тексты являются преимущественным посредником и в этом смысле «домом» философии — тем, что поддерживается устной традицией и поддерживает её. Это верно и для

метафилософ по преимуществу, и его философия предстаёт как систематическое исследование форм философии как понятийных форм мысли, действительного проявления разума в наших практиках.

¹² Макеева (2019, 135) указывает на особый стиль мышления и философствования. Логинов отказывается от стилистического критерия как недостаточного. Здесь стоит указать на криптическое высказывание Кирилла Родина о том, что стиль является наиболее важным в философии (в личном разговоре).

АФ. Это так или иначе образует и задаёт рамки изначального *канона*, который формирует последующую традицию (позитивно и негативно); такой канон может и неизбежно будет претерпевать изменения, однако сохраняя при этом преемственность общих норм, правил и идеалов.

Наиболее важное в искомом понятии, пожалуй, можно определить через влияние аргументов и концепций на ход дискуссий и обсуждение проблем в той мере, в которой это меняет философский ландшафт. Такие влияния направляются нормами и идеалами, разделяемыми философами. В этом отношении работы Куайна и Карнапа оказываются фундаментальными для обсуждения вопросов языка и онтологии, Крипке — для вопросов модальности и метафизики и т. д. Кажется, что обсуждение устройства науки, идеального языка и сходных проблем, которые были центральными в первой половине прошлого века, отступили на второй план, хотя такие дискуссии всё ещё ведутся. Тем не менее эти проблемы задали образ и ядро АФ, так что она связана с вниманием к языку, эксплицитной аргументацией и опорой на логику (даже если мы отрицаем то, что владение символической логикой является обязательным условием для принадлежности к АФ), попыткой постичь вещи «объективно», подобно научному познанию.

§3.

Попытка определения типического в АФ должна охватывать и прошлое, и возможное будущее, если только мы хотим видеть единство в традиции и не разделять её на разные философии. Поэтому прежде всего хотелось бы предложить *генетическую* попытку определения АФ как типа философии, который возник и исторически укоренился в *английском* языке и прежде всего в Британии и США, откуда уже последовала экспансия в другие страны. АФ социологически восходит к этим истокам, связь с которыми обеспечивает генетическую преемственность по «инициации» от учителя к ученику (см. раздел 4). Пожалуй, можно согласиться, что изначальный импульс АФ возник в «восстании» против идеализма и в попытках решить философские вопросы через исследование языка. Сходные программы уже имели место до того в центральной Европе, однако ясное самосознание этой деятельности, кажется, впервые приходит именно с этим «восстанием». Этот тип философии связан с наукой, (проистекающим из неё) здравым смыслом, формальными (математическими и логическими) методами. АФ ориентирована на *научный* идеал философии, а не религиозный, эстетический и т. д., с упором на точность, строгость, модельно-теоретические методы, доказуемость, связанность с фактами и т. д. Такой идеал науки близок к позитивизму, а не тому идеалу, который

разделяли, скажем, немецкие идеалисты. Это во многом накладывает печать и на последующие поколения аналитических философов, то есть на всю традицию.

Здесь мы сразу наталкиваемся на затруднение, поскольку АФ в действительности происходит из двух источников, то есть со множеством учёных и философов, связанных общими дискуссиями в конце XIX и начале XX веков. С одной стороны, ядро АФ составляют эмпирически настроенные *британские* философы, прежде всего это, разумеется, Рассел и Мур, которые сами находились в традиции Локка, Беркли и Юма, Милля и Бентама¹³. С другой стороны, вышеупомянутые философы образовывали общую сеть и находились в контакте с философами из Западной и особенно Центральной Европы, среди которых также находятся центральные для АФ фигуры. Вторая ветвь АФ выстраивалась вокруг проблем языка и логики, она включала в себя немецких, польских и австрийских философов, учёных, математиков и логиков. В число отцов-основателей, помимо Рассела и Мура, как правило, включают и Фреге, иногда также и философов в Австрии (Шлика, Карнапа и прочих)¹⁴. В силу исторических причин многие европейские представители были вынуждены эмигрировать, и в некотором смысле именно они «завезли» АФ в США. Речь идёт про такие фигуры, как Карнап, Гемпель, Райхенбах, которые повлияли на таких американских философов, как Нагель, Селларс и Куайн; последний в некотором смысле стал лидером АФ в США. Именно его ученики зачастую задают тренды в современной философии. Вероятно, эта генетическая разница ответственна за отличия британской и американской ветвей АФ с Расселом, Витгенштейном, Стросоном и Райллом с одной стороны и Куайном, Райхенбахом, Карнапом и т. д. с другой. Британская традиция больше склонна к концептуальному анализу (например, Стросон и Даммит), тогда как американцы — к формальным подходам в духе позитивизма с Куайном в качестве эталона (Loux & Zimmerman, 2003, 2). Витгенштейн выступает некоторого рода фигурой, которая объединяет Рассела и Фреге, и тем самым эти две ветви АФ, однако сам он находится в маргинальном положении относительно его принадлежности к АФ, несмотря на всё его огромное влияние. Как Маркс не хотел быть

¹³ Если зайти на кафедру философского факультета в каком-либо городе России, населённую представителями АФ, велика вероятность увидеть портреты этих персонажей, которые дополняются портретами Витгенштейна, Фреге, иногда и Пирса или Гёделя.

¹⁴ Иногда поиск истоков АФ доходит и до включения «экзотических» фигур вроде Пуанкаре; на этом настаивал проф. Хайнцманн на конференции по аналитической философии в 2015 году в Томске.

марксистом, так и Витгенштейн вряд ли был бы согласен называть себя аналитическим философом.

Так или иначе, АФ укоренилась именно в английском языке и в англоязычных странах. Более того, ведущие дискуссии как правило оказываются связаны именно с научными центрами в США, Британии и Австралии: как кажется, они задают тон для остальных центров АФ. За редкими и отчасти экзотическими исключениями, АФ до сих пор преимущественно производится на английском языке, пусть иногда и философами из таких стран, как Германия, Франция, Италия или Россия (этот ряд можно продолжить). Литература, производимая на национальных языках (как, например, в нашей стране), является, как правило, весьма вторичной (даже если это солидное исследование) по своему влиянию; нередко такие исследования оказываются описательными или аналитическими по характеру (концепция С в работах аналитического философа н). Уже в силу публикации на ином, нежели английский, языке такие работы остаются без внимания. Философия, в отличие от объектных областей знания, всегда завязана на родной язык, и это сказывается на свободе в способе и широте выражения и мысли, а также проявляется в *стиле*. Разные языки представляют разные по эффективности средства для философствования, которые могут лучше или хуже отвечать потребностям некоторого типа философии¹⁵.

Несмотря на то, что АФ вобрала в себя изучение и инкорпорирует элементы чужеродных философий (Кант, Гегель, Хайдеггер и т. д.), эти элементы и те проблемы, в постановку и решение которых они включены, не конституируют ядро АФ и так или иначе остаются на её периферии. Из этого не следует, что АФ никак не касается этих проблем, однако она делает это иначе, на своём языке и своим способом, хотя и приходит к тем же или сходным результатам; в качестве примера можно привести такие интересные концепции, как холизм Куайна, инференциализм Селларса, социальная и языковая нормативность Сёрла, прагматизм Брэндома и т. д. Однако даже обращение к идейному багажу неаналитических философов, как правило, оставляет за рамками многие центральные темы других традиций, так что можно сделать предварительный вывод о весьма выборочной априории. В конечном счёте

¹⁵ Нередко встречаются утверждения о том, что такой элемент, как артикли, лучше помогает в устранении двусмысленности, и, конечно, они имеют под собой основания. В этой связи нельзя не упомянуть идею Пирмина Штекелера-Вайтхофера, который подразделяет языки на «городские» и «деревенские» по их инструментарию и естественной способности работать с абстрактными объектами. В категорию первых попадают древнегреческий и немецкий, во вторую — почти все прочие европейские языки, включая английский и русский. Среди его многочисленных текстов см., напр. (Stekeler-Weithofer, 2023, 166).

часто аналитики занимаются своими проблемами и упускают что-то иное.

§4.

Стоит сказать несколько слов о социологической или институциональной структуре, которая определяет облик АФ и выражает в себе её характерные черты¹⁶. АФ развивается через решение конкретных или небольших проблем (puzzles). Это сопровождается установкой на отказ от систематической¹⁷, всеохватывающей философии и уклоном в технический характер рассмотрения вопросов, отказом от общей картины. Часто это выражается в попытках начать с простейшего в онтологии и объяснении (и это уже несёт в себе определённые пресуппозиции; условно это можно назвать «атомизмом»). Например, в философии сознания до сих пор часто работают исключительно с феноменальными состояниями и редко обращаются к более сложным содержаниям сознания: к мыслям, разуму и т. д. В рамках такого методологического атомизма едва ли удастся удовлетворительно ответить на вопросы о природе простейших проявлений сознания и продвинуться к более сложным формам и содержаниям сознания. В иных случаях обсуждение ограничивается, например, небольшими или локальными проблемами в метафизике (причинность в биологии и т. д.) без выявления следствий некоторой позиции для эпистемологии, этики и вопросов ориентации в мире, экзистенциальных вопросов¹⁸. Насколько я могу судить, предлагаемые такой философией решения редко соприкасаются с потребностями науки и учёных и далеко не всегда вызывают их понимание и интерес. Тем самым, как правило, «большие» проблемы игнорируются или разбиваются на меньшие, удобные для частного рассмотрения и решаются посредством анализа, уточнения, выяснения смыслов, предложения аргументации в пользу одной из альтернатив¹⁹. Хочу подчеркнуть: указание на недостатки такой установки не означает необходимости отказа от неё вообще. Более того, сказанное выше не

¹⁶ См. (Коллинз, 2002) об устройстве философии с точки зрения социологии интерактивных ритуалов. Фуллер (Фуллер, 2020, 2021) местами подробно описывает детали институционального становления АФ.

¹⁷ Говоря о систематической философии, я имею в виду не дистинкцию систематический/исторический, но подразумеваю тип философствования, который ориентирован на построение системы всей философии, так что предлагаемые решения в его рамках даются не *ad hoc*, но с учётом их значения и следствий для других областей.

¹⁸ Под этим я имею в виду потребность, на которую отвечает некоторое предложенное решение некоторой метафизической проблемы, помимо узко-теоретической (уточнение, решение другой теоретической проблемы и т. д.).

¹⁹ Это не значит, что все до единого философи в АФ отказываются от этого; лучшие из представителей АФ выходят к обсуждению таких вопросов.

значит, что все представители АФ отказываются от холизма и некоторых далёких от здравого смысла позиций и предпосылок в своей философии; АФ оказывается всеядной и способной вместить в себя очень многие, хотя и не любые позиции. Но всё же систематические попытки развития АФ и исследования больших вопросов оказываются зачастую зажаты в методологические и стилистические, институциональные рамки и ограничены этими рамками. При решении вопросов природы необходимости, существования чисел, ценностей, вопросов семантики и т. д. АФ остаётся весьма технической и не соединяет свои наработки в некоторую цельную и фундаментальную картину.

В этом состоят как сильные стороны и связанные с ними успехи АФ, так и её недостатки. Описанная форма устройства академии позволяет коллективными усилиями многих философов массивно проводить концептуальные исследования и решать частные проблемы²⁰. Как *коллективная* деятельность АФ обладает большим потенциалом, поскольку позволяет продумывать мельчайшие детали, выстраивать тонкую аргументацию и в большом количестве создавать очень нюансированные различия и понятия. Скажем, метафизика естественных видов может исследоваться десятками философов в разных аспектах, что позволяет создать беспрецедентную по детализированности сетку понятий и различий в виде десятков книг и сотен статей, включая обсуждение конкретных примеров в биологии, химии, физике. Это создаёт ситуацию высокой конкуренции, разделения труда и узкой специализации, что влечёт за собой высокие технические требования к освоению релевантной литературы, владению методом и, в частности, некоторыми логическими компетенциями. Это определяет довольно высокую конформность в плане требования к аргументации, написанию и оформлению текстов. Это сопровождается и закрепляется техническим характером дискуссий и большим количеством производимых текстов, так что для сохранения статуса специалиста, как правило, требуется глубокое погружение и знание большого количества узконаправленной литературы по именно этой тематике за последние 15–20 лет. Тем не менее такая подготовка возможна для широкого круга студентов, что предоставляет понятные и сравнительно доступные для освоения модели для подражания и обучения и более понятную и простую стратегию входа в профессиональное сообщество. В рамках «континентальной» философии едва ли возможно настолько же чётко выделить

²⁰ Здесь я хочу процитировать историка философии Свена Кнебеля, который цитирует Жан Поля: «"Великие эволюционные изменения в истине происходят только посредством коллективного исследования всего цеха мыслителей" ... Несокрушимый культ гения влечёт за собой то, что гигантские дискурсивные формации приходят в запустение в историческом сознании» (Кнебель, 2015, 310).

эксплицитные требования для входа в сообщество и критерии хорошей философии.

Такая специализация и технизация АФ создаёт достаточно высокий порог для входа в сообщество и участия в дискуссиях, что зачастую ведёт к тому, что только ученичество у ведущих авторов позволяет полноценно влиться в обсуждение; даже весьма широкий и быстрый доступ к зарубежным текстам, открывшийся для отечественных авторов в последние годы, не гарантирует полноправного вовлечения в дискуссии и равноправного участия²¹. Далеко не все тонкости и технические особенности можно почерпнуть из текстов; напротив, личное знание *как*, полученное из первых рук, является важным условием (разумеется, не единственным и недостаточным само по себе) для включения в дискуссии и тренды. Знакомство и вхождение в АФ лишь по статьям, как правило, означает отставание и закрепляет периферийный статус (хотя такая ситуация может измениться благодаря быстрому изменению цифровой среды, характера производства текстов и доступа к ним). Во многом по этим причинам (плюс в силу языкового барьера и проч.) обсуждение и дискуссии в АФ на национальных языках, кроме английского, оказываются вторичными.

При этом нередки случаи, когда один философ может заниматься несколькими темами. Однако его работа в этих областях в таком случае будет, как правило, весьма ограничена: едва ли сегодня в АФ возможно одновременно охватить несколько тем. Сегодня трудно представить себе «тотальных» авторов, которые оказали бы глубокое влияние на несколько или большинство дисциплин, как это можно наблюдать в философии у древних греков или немцев; пожалуй, можно назвать Кас-сирера (или, возможно, на эту роль подходит недавно скончавшийся философ Николас Решер). Даже если некоторый автор (возможно, к ним можно отнести Патнэма, Льюиса, Чалмерса и т. д.) охватывает множество тем, зачастую они не связываются в некоторую систему и остаются разбросанными; к тому же локальные позиции авторов часто могут меняться в течение времени, и ярким примером тому является эволюция взглядов упомянутого Патнэма.

Структура проблемных полей и дискуссий не является ригидной, и это даёт пространство для динамичного образования новых сообществ. Новые темы находят своих исследователей, что порождает и

²¹ Хотя современные средства связи, большая доступность текстов и средств автоматического перевода могут привести к существенным изменениям и большей гомогенизации пространства философии, пока что этот комплекс факторов не выливается в то, что периферийные философы выходят на ведущие позиции. Вероятно, именно личное общение, прежде всего на уровне учитель-ученик, остаётся решающим для формирования новых поколений философов.

новые подсообщества, задают свои локальные каноны и способы обращения с проблемами. (См., например, дискуссии вокруг таких тем, как фундирование (grounding), концептуальная инженерия и т. д.). Однако они всё же несут в себе генетический след своего происхождения и основных взглядов на идеологию (в смысле Куайна) и методологию: опору на науки, рассмотрение вопросов от простого к сложному и т. д.

Всё это находится под влиянием факторов институционального уровня, а также отражается на политике публикационной активности, которая требует регулярных публикаций журнальных статей, помимо основной преподавательской деятельности. Такая политика известна как *publish or perish*. Это приводит к увеличению публикаций и связано с менеджерским по духу стремлением к повышению публикационной активности, форматом узкоспециализированных статей, так что производство знания в виде опубликованных текстов в рецензируемых журналах увеличивается, а специализация углубляется.

Это позволяет осуществлять довольно быстрое воспроизведение профессиональных философов, что, в свою очередь, способствует возникновению множества локальных перспектив внутри одной области и существованию разных областей. Всё это способствует тому, что АФ становится самодостаточным миром. В этом состоит институциональная и организационная сила АФ, которая позволяет ей занимать по праву доминирующие позиции в современной философии²². В некотором смысле подход к проблемам в АФ связан с ее институциональной организацией, так что они поддерживают друг друга.

Огромный позитивный эффект состоит в исследовании и создании тонких понятийных различий и аппаратов для разных задач. Уровень производства философского знания оказывается беспрецедентным. Достигается философский прогресс в понимании устройства категорий и выявления следствий из наборов посылок. Отсюда происходят многочисленные -измы и теории, пронизывающие все области АФ. В этом состоит несомненное увеличение концептуального богатства и понимание тупиковости определённых аргументов или аргументационных стратегий. Разногласия и противоречия неизбежны, они являются двигателем такого умножения понятийных различий.

²² Кристофф Шуринга подвергает АФ критике как идеологию, сохраняющую статус-кво и оказывающуюся консервативной политической силой, которая, несмотря на видимую нейтральность и аполитичность, сохраняет и поддерживает капиталистический либеральный порядок (Schuringa, 2024).

§5.

Социологический критерий касается внешнего устройства философии, и его не следует обходить стороной. Содержательный критерий, напротив, следует определять скорее не через конкретные темы или методы, но через направляющие принципы, правила и нормы; метафорически это можно назвать «духом» или идеей философии. Он выражается в каноне классических авторов, текстов, а также принципов и целей, что позволяет в совокупности учесть и внешне-социологический, и содержательный факторы. Носителем и актором таких принципов являются сообщества и составляющие их индивиды, так что принципы манифестируются в производимых текстах, способах ведения дискуссий, круге проблем, способе их постановки и обращения с ними и т. д. Несмотря на то, что классические проблемы и темы изначальной АФ сегодня отошли скорее на второй план, они до сих пор оказывают влияние посредством генеалогического преемства, поскольку выступают в качестве эталона и канона при обучении студентов.

Очевидно, что канон и рассматриваемые проблемы не являются неизменными, однако они континуальны и определяются (по крайней мере, отчасти) через генеалогическую преемственность. Продуктом сообществ является канон авторов, текстов и обсуждаемых проблем. В этом смысле канон выражает характерное или типическое, он определяет *стиль мышления, письма, аргументации и т. д.* Канон имеет и социологическую функцию, поскольку он используется при обучении философов. Канон АФ также не поддаётся однозначному определению, но представляется возможным говорить про генетически связанную *серию* канонов, объединённую сходными нормами и целями, и презентирующих их философов: Фреге, Рассел, Витгенштейн, Остин, Райл, Куайн, Карнап, Райхенбах, Дэвидсон, Патнэм, Крипке, но также и Макинтайр и Ролз, Макдауэлл и Рорти и т. д. Возможно, следует говорить о суб-канонах, представляющих разные течения в АФ, которые восходят к общим истокам и направляются сходными, родственными принципами и целями.

Роберт Брэндом замечает, что АФ в своих истоках была враждебна по отношению как к истории, так и к систематической философии (т. е. холизму) (Brandom, 2002, 1). В другом месте он отмечает, что формальная, вдохновлённая математикой традиция Фреге, Рассела и т. д. противостоит антропологической, социально-практической философии и направлена на дефляцию систематических и теоретических амбиций (Brandom, 2008, 8). В XX веке АФ отличалась сильной эмпирицистской и физикалистской тенденцией (Brandom, 2009, 1). Разумеется, эти

тенденции претерпевают изменения, но в то же время они оказываются континуальными, характерными.

В самом деле, АФ часто определяется через ориентацию на опыт, науку, здравый смысл, точность, содержательность и ясность языка²³. Поскольку сами науки не являются монолитом, речь прежде всего про формальные методы математики и логики, а также содержательные моменты наиболее фундаментальных дисциплин: физики и уже затем химии, биологии и т. д. Использование логики и ориентация на эксплицитную аргументацию характерны для АФ. Это выражается в перенятии логической и математической лексики и методов, стремлении к прояснению и устранению двусмысленности и в целом в попытке контроля языка, прояснения и уточнения посылок во имя ясности. Аргументация поддерживает некоторый в той или иной мере эксплицитный тезис или позицию (те самые многочисленные, но локальные -измы). Аргументация выходит на первый план, поскольку выявление предпосылок, формулирование чётких и конкретных тезисов позволяет лучше контролировать валидность и проверять посылки на истинность. Как правило, детальная аргументация вызывает к жизни ещё более детальную и даже мелочную аргументацию и ещё более частные и детализированные тезисы, поскольку слишком общие тезисы уязвимы к контрпримерам и поверхностным возражениям. Отсюда следует ориентация на конкретные примеры с использованием конкретных высказываний и мысленных экспериментов. Кажется, что отчасти именно в силу институциональных причин такой способ мышления и речи также оказывается характерным: он удобен для написания относительно небольших текстов. Это позволяет проводить детальное обсуждение посылок и валидности аргумента и силы тезиса (-изма) и превращает философию в «индустрию» (в смысле Адорно), делает довольно легко понятным и воспроизводимым делом. Опора на науку или здравый смысл дают содержание, предмет анализа, направленного на прояснение, улучшение, уточнение, попытки непротиворечивого совмещения уже имеющихся научных практик.

Предложенный образ функционирования АФ напоминает одно выражение из «Феноменологии духа» Гегеля, которое я поместил в заглавие всей статьи: *das dumpfe Weben des Geistes*²⁴, что можно перевести

²³ Алексей Глухов выделяет в качестве основных черт АФ следование правилу и коммуникативную открытость, понятность, отказ от мистериального разделения на посвящённых и непосвящённых в особый язык и таинства, которые, как правило, характерны для тех, кого относят к континентальной философии (в личном общении).

²⁴ См. (Hegel, 1980, GW 9, 310; Гегель, 2000, 293). Также он говорит о «безмолвном продвижении духа вперёд», *das stumme Fortweben des Geistes* (Hegel, 1980, GW 9, 296; Гегель, 2000, 279).

как тихое, незаметное, подспудное, глухое, блёклое плетение, работу духа по созданию новых понятий и дистинкций. Образ плетения отсылает к ткачеству или паутине. Метафора паутины имеет важное значение для понимания устройства философии и знания вообще, поскольку она указывает на холистическую, инференциально устроенную сеть наших убеждений и знания, так что при изменении некоторых из них вся сеть приходит в движение и изменяется. Разумеется, здесь следует вспомнить идеи Селларса и Куайна (в частности, логическое пространство оснований и *web of beliefs*). Тем самым, хотя соответствующая тенденция присутствует во всякой философии, АФ можно, в сущности, назвать таким тихим плетением духа: её способ работы маленькими шажками и упор на конкретной и подробной аргументации весьма точно подпадает под это описание.

Отсюда происходит ориентация АФ на контролируемые и строгие методы наук объектного уровня, квантификацию в пределах сортальных и полусортальных областей и попытки проекции такого подхода на все предметные области, как если бы квантификация была панацеей. Это попытка говорить обо всём в квазиэмпирическом ключе, как если бы мы говорили об эмпирических объектах; АФ при этом менее чувствительна к континуальным процессам, воплощением которых является история. Соответственно, АФ действительно стоит понимать как рациональное предприятие с целью познания мира, которое ориентируется на вдохновлённые научной практикой подходы. Отсюда следуют нормы ясности, точности, содержательной речи, избегания софизмов и т. д.

Стоит отметить очевидный фокус на аргументации, иногда доходящий до превалирования аргумента над важностью и интересностью позиции в целом. Это отражается в том, что происходит потеря общей картины, фрагментация, которая создаёт замкнутые в себе “пузыри” с подчас очень специфической и странной аргументацией, которая оторвана от другого знания. *Аргументацию* можно подвести под что угодно, и иногда это приводит к потере содержания как такового или же создаёт видимость строгой аргументации для нелепой позиции или же нелепой аргументации для очевидной позиции (здесь можно вспомнить Мура и его руки, при этом он промахивается мимо своей мишени).

Обсуждаемые выше вещи образуют определённый *канон*, который возможно описать, но для которого едва ли возможно дать точную дефиницию; он задаётся определёнными классическими текстами, которые определяют круг тем и проблем, а также руководствуется нормами и принципами. Этими темами и проблемами являются семантика, логика, метафизика, проблемы познания и эпистемология,

философия сознания и т. д. Это как раз и влечёт за собой классические критерии и идеалы ясности, точности, аргументации, опору на науки, по возможности избегание метафор и риторических фигур и т. д. Под влиянием такого канона аналитические философы даже в прошлом усматривают совсем другие темы и вопросы; скажем, Гегель Брэндома занят проблемами семантики и нормативности. Конечно же, эти темы не чужды Гегелю, однако он занимался и многими другими проблемами: тем, что мы сегодня бы назвали коллективной агентностью, социальной онтологией, философией религии и истории и т. д., которые только недавно стали предметом внимания и разрабатываются, как правило, без учёта философии Гегеля.

§6.

Из сказанного выше вытекает и критика, бросающая свет на недостатки АФ. Эта традиция может и должна являться предметом критики в кантовском смысле: так или иначе, всякая философия ограничена и лучше подходит для одних целей, чем для других. Было бы не совсем верно просто отказываться от определённых потребностей и связанных с ними философий. АФ и не может равным образом осуществлять все функции философии в её историческом и нормативных аспектах; поэтому если мы признаем АФ просто продолжением классической философии или философией вообще, то мы рискуем видеть в философии прошлого только то, что соразмерно или созвучно АФ, и упускать то, что АФ в ней не видит (и, пожалуй, не может видеть). Тем самым упускается специфика самой философии и отчасти самой АФ. Философия по определению шире, чем одно из её проявлений.

Представленные выше характеристики позволяют очертить ряд взаимосвязанных критических замечаний в отношении АФ. Философия, образующая определённого рода сеть и представленная перечисленными (а также многими другими) философами, изначально выступала в качестве протеста и восстания против *определенного* типа метафизики, и это, в свою очередь, определяет тематику, круг проблем и направленность, влияющую на дальнейший характер развития АФ, тематика и метод которой восходят к философским проблемам, касающимся связи мира и языка, логики, вопросов семантики, и определяются попыткой создания «научной», «истинной» философии с опорой на эксплицитную аргументацию (логику и математику) и научный стиль мышления.

Ориентация на «научность» выражается в излишней и подчас больше запутывающей, чем что-либо проясняющей техннизации проблем. Это может приводить к тому, что философы бывают более увлечены определёнными способами представления функций и

«формул», рассмотрения отдельных суждений, нежели сутью дела²⁵. Вероятно, это можно обозначить как исследование и прояснение частностей в смысле подхода от частного к общему (bottom up), которое теряется по пути и редко доходит до явного обсуждения того самого общего. В противовес этому, вероятно, можно обозначить иной вид исследования как от общего к объяснению частного (top down): в его рамках предлагается некоторое более или менее цельное видение мира, и уже в свете него осуществляется рассмотрение отдельных случаев (в традиции это именовалось спекуляцией). Возможно, это парадигмальный способ рассуждения в т. н. «континентальной» философии; стоит заметить, что нередко верна критика такой философии как чрезмерно идиосинкразической и невнятной, что тексты континентальных философов не позволяют следить за мыслью и понять, есть ли она там вообще. Поэтому возникает обоснованное желание «среднего пути» с ясной речью и интересным философским содержанием и с более выдержаным балансом между общей картиной и частными деталями.

Критикуемая ранними аналитическими философами метафизика была идеалистической, систематической и тем самым претендовала на полноту охвата; парадигмальными примерами являются философии Гегеля и Хайдеггера, тогда как прямым объектом критики со стороны АФ были британские идеалисты, последователи Гегеля. АФ в силу своей

²⁵ К примеру, можно привести следующий отрывок из статьи Кристофера Пикока (Peacocke, 1989, 4), в котором он пытается объяснить функционирование понятий на примере демонстративного чувственного восприятия: «Здесь нам следует дать общее объяснение [способа] индивидуации понятий типа "это *F*", где некоторый *F* явно воспринимается определённым образом (скажем, образом *W*). Тот, кто принимает трактовку Эвансом подобных перцептивно-демонстративных понятий и желает изобразить эту трактовку в форме *A(C)* в применении к типам, мог бы тогда сказать следующее: [*W,F()*] — это такой тип *T* единичного понятия, что для любого мыслящего существа *p* в момент времени *t*, если *x* — это *F*, воспринимаемый мыслящим существом *p* в момент *t* способом *W*, то для мыслящего существа схватывание понятия *m* этого типа *T* состоит в том, что оценка мыслей, содержащих *m*, как мыслей о *F*, управляемая неконцептуальной информацией о *x*, полученной благодаря восприятию *x* в момент *t* способом *W*». Ср. оригинал: «Here we should give a general account of the individuation of concepts of the type "that *F*" where some *F* is apparently perceived in a given way (*W*, say). Someone who accepts Evans's account of such perceptual-demonstrative concepts and wants to exhibit the account as of the *A(C)* form applied to types could then say this: [*W,F()*] is that type *T* of singular concept such that for any thinker *p* and time *t*, if *x* is the *F* perceived by *p* at *t* in way *W*, then for the thinker to be grasping a concept *m* of that type *T* is for the thinker's evaluation of thoughts containing *m* to be controlled as thoughts about an *F* by nonconceptual information about *x*, acquired by his perceiving *x* at *t* in way *W*».

Это нередкое явление, и количество примеров может быть легко увеличено. Хочется ещё раз подчеркнуть: такой способ экспликации имеет право на существование и определённо может быть полезен, однако, как кажется, нередко он теряет собственно философское содержание.

генеалогии, изначального анти-идеалистического пафоса, институционального устройства обладает рядом достоинств, которые также оборачиваются рядом недостатков. Вторя Брэндому, Лакс и Циммерман в своём предисловии к руководству по метафизике указывают на изначальный протест и отказ АФ от метафизики «с большим размахом» (in the grand manner) (Loux & Zimmerman, 2003, 4; см. также Лакс, 2015). Иными словами, АФ генеалогически (во многом) отказывается от решения больших, систематических и экзистенциальных вопросов; я бы предложил сформулировать такой круг вопросов как то, что *интересно* или имеет *значение*²⁶. Разумеется, это не означает, что АФ вообще не занимается этими вопросами. Другое дело, что подход к важным вопросам осуществляется специфическими средствами, так что суть теряется за аргументацией.

Прежде всего, речь о метафизике как ориентации в мире. АФ во многом упускает человеческое в мире, стремясь к идеалу отрешённой от субъекта объективности. АФ мало или вовсе не интересуется *важными* вопросами о человеческом, экзистенциальном, стремясь исключить этот фактор из рассмотрения как вносящий помехи и искажающий объективность²⁷. Греческая философия, к примеру, отличалась прежде всего тем, что она была призвана оказывать влияние на наши взгляды, поведение, жизнь, она должна была проживаться, а не быть отвлечённой. Сегодня это редкость, если не сказать больше. Несмотря на множество понятий и дистинкций, позиций и т. д., АФ мало что говорит о мире и следствиях всего обсуждаемого ей для нас, упуская множество важных вопросов. Теряется смысл и цель таких дискуссий, они совершаются уже как бы по инерции. Средневековая схоластика, с которой часто сравнивают АФ, всё же стремилась познать замысел творца, который имел к нам прямое отношение и задавал смысл. Современная АФ во многом исследует определённые концептуальные развилики, но редко, если вообще ставит вопрос об их значимости для нас, нашего познания, совместного существования и т. д. Взять хотя бы всю безбрежную дискуссию об эпистемологии вокруг и после Геттиера или богатую по своим возможностям метафизику возможных миров. АФ содержит потенциал для таких исследований, но, вероятно, в силу

²⁶ Кант называл это высшими целями и интересом разума, подразумевая функцию ориентирования в мире и ответы на последние вопросы, принадлежащие именно метафизике. Хотя функция теоретической философии значима и важна, она оказывается в некотором смысле служебной или пропедевтической: она должна помогать ответить и на практические вопросы, касающиеся нас и нашего места в мире.

²⁷ Конечно, это сопровождается определённым эстетическим опытом восприятия типичных проявлений АФ, и негативный опыт такого рода влияет на возможное неприятие АФ потенциальным читателем.

генеалогии они мало занимают её. АФ в такой оптике оказывается мышлением на уровне пропедевтики, когда выясняются вопросы семантики, но не ставятся вопросы в отношении важных (what matters) вещей. АФ могла бы это делать, но не делает. Можно сопоставить это с философией Шопенгауэра, расходящейся со здравым смыслом, однако предлагающей попытку осмыслить сам мир и наше положение в мире, что делает его философию интересной. Несмотря на слабую проработанность многих вопросов, центральных для АФ, такие философы, как Шопенгауэр, Хайдеггер и т. д. *интересны*. Можно это выразить таким способом, что АФ преимущественно или типически *неинтересна*. В этом отношении дух или стиль АФ, подходящий для одних задач, упускает или не предрасположен к другим, как раз центральным и наиболее важным задачам для философии. Из этого не следует, что АФ вообще не имеет значения или не несёт пользы, но я бы отнёс такую пользу как раз к разряду пропедевтических, приуготовительных. Вопросы, вокруг которых концентрируется классическая АФ, имеют опосредованное значение, однако представители АФ, как правило, отказываются от их дальнейшего развития в пользу технических, «решаемых» вопросов и проблем²⁸; это, как кажется, характерно и для АФ в целом. Из этого не следует, что АФ должна перестать быть технической; если отсюда и можно вывести какое-то следствие, то скорее такое, что она должна бы заняться и более важными вопросами, так чтобы техническое рассмотрение не становилось самоцелью.

Даже если такие вопросы рассматриваются, то это делается неинтересным или нерелевантным способом. АФ, как кажется, более заинтересована в исследовании аргументов в агоническом ключе, нежели тем, что имеет значение (даже тогда, когда АФ занимается такими вещами). Характерный способ подхода АФ, аналитическое в аналитической философии касается попытки исследовать мельчайшие составные части и продвигаться к более сложным. Однако на практике, как правило, упускаются системные эффекты и то, чем и должна

²⁸ Здесь следует дать слово представителю АФ и привести отрывок из обзора Хилари Патнэмом книги Гарета Эванса: «Отдельные технические проблемы просто вырываются из своего места в богатой филитранной системе метафизики, как будто они имеют значение, не зависящее от их исторического контекста. ... Эванс, похоже, полагает, что философия — это техническая дисциплина, в которой проблемы имеют значение, не зависящее от фактической системы мышления, которая их породила; и что можно некритически использовать понятие "концептуальной" истины» (этот отрывок был опубликован Андреем Коченковым в его соцсетях, по всей видимости, перевод принадлежит ему) (Putnam, 2022, 24). Там же Патнэм пишет: «Несмотря на всю бескомпромиссную техническость, постепенно становится ясно, что у Эванса *нет* собственной философской картины, в отличие от просто набора технических тезисов о технических проблемах» (Putnam, 2022, 24; курсив мой — Д. М.).

заниматься философией: общее, универсальное. Дискуссии также во многом остаются на уровне простого и элементарного, например, квала при обсуждении сознания. Даже в этике, очень популярном направлении, множество дискуссий запутывается в узких дистинкциях и деталях, которые играют служебную, аргументативную роль, но тянут из виду общую картину. Это можно также назвать абстрактным способом рассмотрения, когда обсуждаются важные вопросы, но без связи с целым и другими проблемами и частями, отсюда возникает такая самоувековечивающаяся фрагментарность. Таким образом, в некотором смысле рациональная аргументация перестаёт быть рациональной, теряя из виду большую картину. (Даже обсуждение того, существуют ли цели разума, общая картина, можно и уместно ли их обсуждать, оказывается значимым и интересным). Кажется, что вышеперечисленные факторы вызывают эстетическое неприятие или ощущение нецелесообразности многих проявлений АФ.

На это можно возразить, указав на ряд философов, которые занимаются важными вопросами. И это верно, такие философы действительно существуют; однако речь всё же о *характерном и типическом* в АФ. Следует признать, что есть интересные аналитические авторы, но и у них бывают часты излишне технические дискуссии. Это, пожалуй, верно для любой философии, но более заметно сейчас из-за преобладания АФ и того, что она определяет институциональное поле и задаёт рамки допустимой, публикуемой философии. Особенно любопытно то, что в итоге представители АФ часто приходят к тем же или сходным выводам, что уже были предложены ранее в истории философии, пусть и с намного более сложной аргументацией; к сходным сеткам позиций с большим количеством подвариантов и разветвлений.

Также можно в качестве возражения к выдвинутому мной тезису указать на целые разделы АФ, которые занимаются этикой и экзистенциальными вопросами. С одной стороны, можно предположить, что это те случаи, когда у нас есть нетипические проявления АФ; с другой же стороны, однако, можно предположить, что они также подчиняются общим принципам функционирования АФ и в итоге больше заняты частностями. Даже при рассмотрении «вечных» вопросов АФ не выносит их в более широкое поле, как правило, не даёт цельную картину, и они остаются техническими по характеру. Здесь может быть уместна поговорка про потерю леса за рассмотрением отдельных деревьев. Кроме того, открыт путь отказываться считать эти темы частью АФ, т. е. подлинной, настоящей АФ, как это, кажется, предлагает делать Целищев. Ещё раз подчеркну: типический подход не отрицает, что те или иные представители АФ выходят за рамки «нормальной» АФ, так что

на них эта критика не распространяется или распространяется в меньшей степени. Однако я стараюсь выделить именно типические черты АФ, и я, конечно, не свободен от некоторых предпочтений²⁹.

Итак, акцент на частностях, технических деталях, квазинаучный подход имеет своим недостатком то, что теряется из виду общая картина и преобладает фрагментация. Создаётся самоподдерживающаяся ситуация производства очень узких и специализированных текстов; очевидно, в некоторых областях это даёт превосходный и положительный эффект и само по себе неплохо, однако это вызывает «забвение» некоторых иных важных тем, которые просто растворяются в такой перспективе и не могут быть разработаны в таком виде ввиду их абстрактного и общего характера.

Акцент на деталях проявляется в том, что аргументация и аргументирование получают больше внимания по сравнению с ценностью, интересом и важностью некой позиции или точки зрения для нас. Такая аргументация превращается в некоторое подобие софистики как способа производства убеждённости; подчас для этого используются формализации, зачастую самоочевидные и потому излишние или странные и, как кажется, не относящиеся к делу. (В одном интервью Вадим Лурье разделяет высказанное кем-то убеждение, что философия располагается не далее трёх шагов от квантификации; напротив, я бы сказал, что она в собственном смысле начинается там, где заканчивается квантификация, так что последняя является некой пропедевтикой или уже завершающей исследование формализацией, но *не* подменяет собой философию; на то же самое указывает (Brandom, 2008, 203).) Это не означает, что следует отказаться от аргументации или формализации; это означает лишь, что аргументация должна выступать в служебной роли и поддерживать интересные, важные и значимые выводы, причём не только и не столько в сугубо теоретическом контексте и узких дискуссиях.

АФ играет существенную роль в философии: тихое и постепенное развитие духа через малозаметную коллективную аргументативную работу. Но сосредоточенная на деталях аргументативная работа

²⁹ В этом отношении можно ориентироваться на лучших представителей АФ, или на «норму». В обоих случаях по заданным критериям можно пытаться установить шкалу от 0 до 1 и определять «количество» АФ в философах, и назвать такую меру, скажем, 1 Карнап или 1 Рассел в зависимости от параметра (идеального типа, воплощаемого тем или иным философом), и говорить, что в таком-то представителе АФ содержится 0,5 Карнапа или 0,9 Рассела и т. д. Тем самым можно будет выделить некоторые основополагающие, типические черты АФ, поименовать их таким способом и посчитать удельный вес в том или ином представителе АФ. Разумеется, наш подсчёт будет при этом зависеть от многих произвольных факторов и выбранных нами предпосылок.

упускает сложный, «спекулятивный» характер предметов философии, при рассмотрении которых требуется учёт объектного и мета-уровня. Пренебрежение этим естественным образом приводит к возникновению противоречий и парадоксов, которые в некотором смысле устраняются при занятии общей точки зрения. Создаётся парадоксальный эффект, когда вся философия в целом как коллективная система убеждений, как правило, в имплицитном виде содержит в себе ответы на важные вопросы, и в то же время подавляющее большинство текстов обладают фрагментарным характером и упускают общую картину. В результате такие тексты во многом теряют значение, если рассматривать их с точки зрения целого. Поэтому я полагаю, что можно сказать, что АФ не достаёт важного, присущего философиям прошлого систематического устремления и подхода в силу самой генеалогии и природы АФ. (Вероятно, это связано с нынешним историческим состоянием обществ и интеллектуальной жизни нашей эпохи.) Упуская этот подход, который можно назвать спекулятивным в смысле обозрения целого, а не только частностей, АФ и упускает главное, то, что имеет значение, то, в чём и состоит задача философии как таковой с точки зрения ориентации и смысла (не только семантически, но и экзистенциально)³⁰. Эта задача содержится в метафизике с «большим размахом» (*in the grand manner*).

Трудно предсказать развитие философии в будущем хотя бы потому, что трудно предсказать развитие обществ в целом, а последние и определяют, и находятся под влиянием философии. Однако можно сделать предположение о том, что АФ до тех пор, пока она сохраняет некоторые представленные выше черты, составляющие её ядро, не сможет серьёзно взяться или подчас даже увидеть те проблемы, задачи и способы философствования, которые можно описать как философование с большим размахом. Очевидно, что большинство представителей АФ не увидят в этом никакой беды.

Стоит заметить, что АФ как система всё же выполняет эти функции, однако недостаёт именно конкретных работ, в которых бы давалось и артикулировалось общее рассмотрение в противовес «мелкодетальным» (*small-grained*) подходам. Ведь и философия с большим размахом не исключает деталей и нюансов, она лишь находится на более высоком уровне общности. В последнее время появляются статьи и книги по генеалогии (в dezavuирующем смысле Ницше) АФ (Schuringa, 2024; Verhaeg, 2025), которые стремятся показать политические и институциональные, идеологические истоки господства АФ. Возможно, сказанное

³⁰ Эти линии критики продолжают критические мысли Гегеля против рассудочной философии, Хайдеггера против калькулирующего мышления и сходны мыслям многих других философов.

в этих работах верно, однако странно было бы отрицать то, что АФ выражает собой дух нашего времени, и утверждать, что такая форма философии совершенно искусственна; скорее, я повторюсь, нужно понять сущность и свойства АФ как проявления нашего времени и состояния. Как я говорил выше, очевидно, что АФ выполняет огромное количество нужной и заслуживающей внимание работы, однако она не выполняет или, скорее, недостаточно выполняет, на мой взгляд, наиболее важную и собственно философскую работу.

Эта статья началась с определения философии как систематической понятийной деятельности самопонимания. Это предполагает отношение к себе с мета-позиции, что так или иначе должно включать осознание себя, активного агента мышления, речи и познания. В некотором смысле АФ застряла в объектной установке и поэтому, возможно, не может представлять собой философию вообще, поскольку ей недостаёт *самопонимания*, она является философией, которая односторонне понимает себя и хочет быть формально организованной квази-«эмпирической» наукой, а не философией. Это следует понимать именно в смысле типического, поскольку я стараюсь говорить не о частных философиях и отдельных философах, но об АФ как цельном феномене.

Список литературы

- Васильев, В. В. (2019а). Метафилософия: история и перспективы. *Эпистемология и философия науки*, 56(2), 6–18.
- Васильев, В. В. (2019б). Что такое аналитическая философия и почему важен этот вопрос? *Философский журнал*, 12(1), 144–158.
- Бригт, Г. Х. фон (2013). Аналитическая философия: историко-критический обзор. *Кантовский сборник*, 43(1), 78–89; 44(2), 69–82.
- Гегель, Г. В. Ф. (2000). *Феноменология духа*. М.: Наука.
- Глок, Г.-Й. (2022). *Аналитическая философия как она есть*. М.: Канон+.
- Горан, В. П. (1996). Философия. Что это такое? *Философия науки*, 1(2), 3–14.
- Горан, В. П. (1997). Философия. Что это такое? Часть II. *Философия науки*, 1(3), 3–15.
- Горан, В. П. (2007). *Теоретические и методологические проблемы истории западной философии*. Новосибирск: Изд-во СО РАН.
- Грязнов, А. Ф. (2006). *Аналитическая философия*. М.: Высшая школа.
- Джохадзе, И. Д. (2016). Аналитическая философия сегодня: кризис идентичности. *Логос*, 26(5), 1–15.
- Джохадзе, И. Д. (2018). История философии как этология. Ответ Константину Скрипнику. *Логос*, 28(6), 234–243.

- Кнебель, С. (2015). *Scientia media*. Среднее знание. Дискурсивно-археологический путеводитель по XVII столетию. *EINAI*, 4(1/2), 310–373.
- Коллинз, Р. (2002). *Социология философий: глобальная теория интеллектуального изменения*. Сибирский хронограф.
- Лакс, М. (2015). Метафизика в аналитической традиции. *Философский журнал*, 8(2), 5–15.
- Ламберов, Л. (2010). О мифах и проблемах определения термина «аналитическая философия». *Analytica*, 4, 2–37.
- Логинов, Е. В. (2025). К истории аналитико-континентального разрыва, *Analytica*, 10, 1–75.
- Макеева, Л. Б. (2019). Аналитическая философия как историко-философский феномен. *Философский журнал*, 12(1), 130–143.
- Маслов, Д. К. (2025). К определению философии. Размышления о понятии «философия» в работах В. П. Горана. *Respublica litararia*, 6(2), 54–70.
- Никифоров, А. Л. (2009). Природа философии. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*. 3(7), 7–17.
- Скрипник, К. Д. (2018). Аналитическая философия: вчера – кризис идентичности, сегодня – ее поиск. *Логос*, 28(6). 224–233.
- Скрипник, К. Д. (2020). Дебаты в отечественной и зарубежной философии по основаниям, истории и идентичности аналитической философии. *Вестник РФФИ. Гуманитарные и общественные науки*, (2), 67–84.
- Скрипник, К. Д. (2021). История, современное состояние и метафилософская оппозиции «аналитическая/ континентальная философия». *Философский журнал*, 14(4), 174–187.
- Суровцев, В. А. (2010). Аналитическая философия: всеобщее и нюанс. *Вопросы философии*, (8), 23–29.
- Фуллер, С. (2020). *Кун против Поппера. Борьба за душу науки*. М.: Канон +.
- Фуллер, С. (2021). *Социология интеллектуальной жизни: карьера ума внутри и вне академии*. М.: Дело.
- Шнедельбах, Г. (2018). Философия как теория рациональности. *Логос*, 28(2), 225–247.
- Шохин, В. К. (2013). Что же всё-таки такое аналитическая философия? В защиту и укрепление «ревизионизма». *Вопросы философии*, (11), 137–148.
- Шохин, В. К. (2015). Аналитическая философия: Некоторые непроторенные пути. *Философский журнал*, 8(2), 16–27.

- Шохин, В. К. (2018а). Новый феномен: страсти по аналитической философии. *Философский журнал*, 11(4), 106–114.
- Шохин, В. К. (2018б). Аналитическая философия в поисках предмета. *Эпистемология и философия науки*, 55(1), 8–25.
- Шохин, В. К. (2024). Аналитическая философия: удалось ли наконец её определить? (Ганс Иоганн Глок. Аналитическая философия как она есть). *Логос*, 34(6), 297–320.
- Шрамко, Я. В. (2007). Что такое аналитическая философия? *Эпистемология и философия науки*, 11(1), 87–110.
- Целищев, В. В. (2000). Будущее философии XXI века: аналитическая или континентальная философия? *Философия науки*, 2(8), 13–20;
- Целищев, В. В. (2018). Аналитическая философия и ревизионизм без бегров. *Философский журнал*, 11(2), 138–155.
- Юнусов, А. Т. (2025). О трёх аналитических философиях. *Analytica*, 10, 90–140.
- Brandom, R. (2002). *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandom, R. (2008). *Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press.
- Brandom, R. (2009). *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytic Philosophy*. London: Duckworth.
- Dummett, M. (2010). *The Nature and Future of Philosophy*. New York. Columbia University Press.
- Habermas, J. (2000). *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hylton, P (1993). *Russel, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*. London: Clarendon Press.
- Loux, M. & Zimmerman, D. (Eds.). (2003). *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Lutz-Bachmann, M. (2018). Metaphysik. Überlegungen zu einem Konzept von Philosophie im Anschluß an Kant. In C. Erhard, D. Meißner & J. Noller (Hrsg.), *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven* (S. 79–94). Freiburg: Alber Verlag.
- Nagel, E. (1936). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24.
- Nagel, E. (1936). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. II. *The Journal of Philosophy*, 33(2), 29–53.
- Peacocke, C. (1989). What Are Concepts. *Midwest Studies in Philosophy*, XIV, 1–28.

- Preston, A. (2007). *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London: Continuum.
- Preston, A. (Ed.). (2017). *Analytic Philosophy: An Interpretive History*. New York; London: Routledge.
- Putnam, H. (2022). *Philosophy as Dialogue*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Rescher, N. (2014). *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*. Lanham: Lexington Books.
- Schnädelbach, H. (1992). Metaphysik und Religion heute? In H. Schnädelbach, *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen* 2. Frankfurt/Main (Suhrkamp).
- Shuringa, C. (2024). *A Social History of Analytic Philosophy*. Verso.
- Stekeler-Weithofer, P. (2023). Nature, Spirit and Their Logic. Hegel's Encyclopaedia of the Theoretical Sciences as Universal Semantics. *The Philosophy Journal*, 16(2), 165–175.
- Verhaeg, S. (2025). The Analytic Turn in American Philosophy: An Institutional Perspective—Part 1: Scientific versus Humanistic Philosophy. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 15(1), 61–98.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of Philosophy*. Wiley-Blackwell.
- Williamson, T. (2018). *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, T. (2019). Armchair Philosophy. *Epistemology and Philosophy of Science*, 56(2), 19–25.

Информация об авторе: Маслов Денис Константинович, к. филос. н., научный сотрудник, Международная лаборатория логики, лингвистики и формальной философии, Национальный исследовательский университет Высшая Школа Экономики. Москва, ул. Старая Басманная 21/4. dkmaslov@hse.ru, denn.maslov@gmail.com.

Поступила в редакцию: 15 августа 2025 г.

Принята к публикации: 10 сентября 2025 г.

Опубликована: 28 декабря 2025 г.

Denis K. Maslov

The Dull Weaving of Spirit: Reflections on the Nature of Analytic Philosophy

Abstract. This paper offers a critical analysis of the nature of analytic philosophy. The paper opens with a review of some attempts to define the tradition. The discussion then examines the limitations inherent in existing definitions and explores the methodological challenges associated with defining philosophical traditions — analytic philosophy in particular. After that, the paper considers genetic, institutional, and sociological dimensions of the issue before proposing a new approach to definition. This approach identifies analytic philosophy through a set of typical characteristics, grounded in stylistic criteria, methodological norms, and shared canonical practices.

Keywords: analytic philosophy, metaphilosophy, sociology of analytic philosophy.

Citation: Maslov, D. K. (2025). The Dull Weaving of Spirit: Reflections on the Nature of Analytic Philosophy. *Analytica*, 10, 323–359.

References

- Brandom, R. (2002). *Tales of the Mighty Dead. Historical Essays in the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Brandom, R. (2008). *Between Saying and Doing. Towards an Analytic Pragmatism*. Oxford: Oxford University Press.
- Brandom, R. (2009). *Reason in Philosophy. Animating Ideas*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Collins, R. (1998). *Sotsiologiya filosofii: global'naya teoriya intellektual'nogo izmeneniya* [The Sociology of Philosophies. A Global Theory of Intellectual Change]. Novosibirsk: Chronograph. (in Russian).
- Dummett, M. (1993). *Origins of Analytic Philosophy*. London: Duckworth.
- Dummett, M. (2010). *The Nature and Future of Philosophy*. New York: Columbia University Press.
- Dzhokhadze, I. D. (2016). Analiticheskaya filosofiya segodnya: krizis identichnosti [Analytic Philosophy Today: Identity Crisis]. *Logos*, 26(5), 1–18. (in Russian).

- Dzhokhadze, I. D. (2018). Istorya filosofii kak etologiya. Otvet Konstantinu Skripniku [History of Philosophy as Ethology. A Reply to Konstantin Skripnik]. *Logos*, 28(6), 233–244. (in Russian).
- Fuller, S. (2020). *Kun protiv Popper'a. Bor'ba za dushu nauki* [Kuhn vs. Popper: The Struggle for the Soul of Science]. Moscow: Kanon+. (in Russian).
- Fuller, S. (2021). *Sotsiologiya intellektual'noy zhizni: kar'yera uma vnutri i vne akademii* [The Sociology of Intellectual Life: The Career of the Mind in and around the Academy]. Moscow: Delo. (in Russian).
- Glock, H.-J. (2008). *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Goran, V. P. (1996). Filosofiya. Chto eto takoye? [Philosophy: What It Is?]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 1(2), 3–14. (in Russian).
- Goran, V. P. (1997). Filosofiya. Chto eto takoye? Chast' II [Philosophy: What It Is? Part II]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 1(3), 3–15. (in Russian).
- Goran, V. P. (2007). *Teoreticheskiye i metodologicheskiye problemy istorii zapadnoy filosofii* [Theoretical and Methodological Problems of History of Western Philosophy]. Novosibirsk: Izd-vo SB RAS. (in Russian).
- Gryaznov, A. F. (2006). *Analiticheskaya filosofiya* [Analytic Philosophy]. Moscow: Vyschaya shkola. (in Russian).
- Habermas, J. (2000). *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hegel, G. W. F. (1980). *Gesammelte Werke*. Bd. 3. Hamburg: Meiner.
- Hylton, P. (1993). *Russel, Idealism and the Emergence of Analytic Philosophy*. London: Clarendon Press.
- Iunusov, A. T. O trokh analiticheskikh filosofiyakh [On the Three Analytic Philosophies]. *Analytica*, 10, 90–140. (in Russian).
- Knebel, S. (2015). Scientia media. Sredneye znaniye. Diskursivno-arkheologicheskiy putevoditel' po 17 stoletiyu [Scientia Media. Ein diskursarchäologischer Leitfaden durch das 17. Jahrhundert]. *EINAI*, 4(1/2), 310–373. (in Russian).
- Lamberov, L. (2010). O mifakh i problemakh opredeleniya termina «analiticheskaya filosofiya» [On Myths and Problems of Definition of Analytic Philosophy]. *Analytica*, 4, 2–37. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2025). K istorii analitiko-kontinental'nogo razryva [Towards a History of the Analytic-Continental Divide]. *Analytica*, 10, 1–75. (in Russian).
- Loux, M. (2015). Metafizika v analiticheskoy traditsii [Metaphysics in Analytic Philosophy]. *Filosofskiy zhurnal* [The Philosophy Journal], 8(2), 5–15. (in Russian).

- Loux, M. & Zimmerman, D. (Eds.). (2003). *The Oxford Handbook of Metaphysics*. Oxford: Oxford University Press.
- Lutz-Bachmann, M. (2018). Metaphysik. Überlegungen zu einem Konzept von Philosophie im Anschluß an Kant. In C. Erhard, D. Meißner & J. Noller (Hrsg.), *Wozu Metaphysik? Historisch-systematische Perspektiven* (pp. 79–94). Freiburg: Alber Verlag.
- Makeeva, L. B. (2019). Analiticheskaya filosofiya kak istoriko-filosofski fenomen [Analytic Philosophy as a Historico-philosophical Phenomenon]. *Filosofskiy zhurnal* [The Philosophy Journal], 12(1), 130–143. (in Russian).
- Maslov, D. (2025). K opredeleniyu filosofii. Razmyshleniya o ponyatiu «filosofiya» v rabotakh V. P. Gorana [Reflections on the Concept of Philosophy in Connection to V. Goran's Conception]. *Respublika Literaria*, 6(2), 54–70. (in Russian).
- Nagel, E. (1936). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24.
- Nagel, E. (1936). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe. II. *The Journal of Philosophy*, 33(2), 29–53.
- Nikiforov, A. L. (2009). Priroda filosofii [Nature of Philosophy]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* [Bulletin of Tomsk State University. Philosophy. Sociology. Political Science], 3(7), 7–17. (in Russian).
- Peacocke, C. (1989). What Are Concepts. *Midwest Studies in Philosophy*, XIV, 1–28.
- Preston, A. (2007). *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. London: Continuum.
- Preston, A. (Ed.). (2017). *Analytic Philosophy: An Interpretive History*. New York; London: Routledge.
- Putnam, H. (2022). *Philosophy as Dialogue*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Rescher, N. (2014). *Metaphilosophy: Philosophy in Philosophical Perspective*. Lanham: Lexington Books.
- Schnädelbach, H. (1992). Metaphysik und Religion heute? In H. Schnädelbach. *Zur Rehabilitierung des animal rationale. Vorträge und Abhandlungen* 2. Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Shokhin, V. K. (2013). Chto zhe vso-taki takoye analiticheskaya filosofiya? V zashchitu i ukrepleniye «revizionizma» [What Exactly is Analytical Philosophy? In Defence and Strengthening of "Revisionism"]. *Voprosy Filosofii*, (11), 137–148. (in Russian).
- Shokhin, V. K. (2015). Analiticheskaya filosofiya: Nekotoryye neprotorennyye puti [Analytic Philosophy: Some Unbeaten Tracks]. *Filosofskiy zhurnal* [The Philosophy Journal], 8(2), 16–27. (in Russian).

- Shokhin, V. K. (2018a). Novyy fenomen: strasti po analiticheskoy filosofii [A New Phenomenon: Emotions Run High for Analytic Philosophy]. *Filosofskiy zhurnal* [The Philosophy Journal], 11(4), 106–114. (in Russian).
- Shokhin, V. K. (2018b). Analiticheskaya filosofiya v poiskakh predmeta [Analytical Philosophy in Search of a Subject]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 55(1), 8–25. (in Russian).
- Shokhin, V. K. (2024). Analiticheskaya filosofiya: udalos' li nakonets yevo opredelit'? (Gans Iogann Glock. Analiticheskaya filosofiya kak ona yest') [Analytical Philosophy: Has it Finally Been Defined? (Hans Johann Glock. Analytical Philosophy as it is)]. *Logos*, 34(6), 297–320. (in Russian).
- Shramko, Y. V. (2007). Chto takoye analiticheskaya filosofiya? [What is Analytic Philosophy?]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 11(1), 87–110. (in Russian).
- Shuringa, C. (2025). *A Social History of Analytic Philosophy*. London: Verso.
- Skripnik, K. D. (2018). Analiticheskaya filosofiya: vchera – krizis identichnosti, segodnya – yeye poisk [Analytic Philosophy: Identity Crisis and Quest for Identity]. *Logos*, 28(6), 224–233. (in Russian).
- Skripnik, K. D. (2021). Iстория, современное состояние и метафилософская оппозиция «аналитическая/континентальная философия» [The History, Contemporary State, and Metaphilosophy of the Opposition "Analytic/Continental" Philosophy]. *Filosofskiy zhurnal* [The Philosophy Journal], 14(4), 174–187. (in Russian).
- Stekeler-Weithofer, P. (2023). Nature, Spirit and Their Logic. Hegel's Encyclopaedia of the Theoretical Sciences as Universal Semantics. *The Philosophy Journal*, 16(2), 165–175.
- Surovtsev, V. A. (2010). Analiticheskaya filosofiya: vseobshcheye i nyuans [Analytic Philosophy: Universal and Particular]. *Voprosy Filosofii*, (8), 23–29. (in Russian).
- Tselishev, V. V. (2000). Budushcheye filosofii 21 veka: analiticheskaya ili kontinental'naya filosofiya? [The Future of Philosophy in 21st century: analytic or continental philosophy?]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 2(8), 13–20. (in Russian).
- Tselishev, V. V. (2018). Analiticheskaya filosofiya i revizionizm bez beregov [Analytic philosophy and revisionism beyond the bounds]. *Filosofskiy zhurnal* [The Philosophy Journal], 11(2), 138–155. (in Russian).
- Vasiliev, V. V. (2019a). Metafilosofiya: istoriya i perspektivy [Metaphilosophy: History and Perspectives]. *Epistemologiya i filosofiya nauki* [Epistemology and Philosophy of Science], 56(2), 6–18. (in Russian).
- Vasiliev, V. V. (2019b). Chto takoye analiticheskaya filosofiya i pochemu vazhen etot vopros? [What is analytic philosophy and why is it important to

- ask?]. *Filosofskiy zhurnal* [The Philosophy Journal], 12(1), 144–158. (in Russian).
- Verhaeg, S. (2025). The Analytic Turn in American Philosophy: An Institutional Perspective—Part 1: Scientific versus Humanistic Philosophy. *HOPOS: The Journal of the International Society for the History of Philosophy of Science*, 15(1), 61–98.
- Williamson, T. (2007). *The Philosophy of philosophy*. Wiley-Blackwell.
- Williamson, T. (2018). *Doing Philosophy: From Common Curiosity to Logical Reasoning*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, T. (2019). Armchair Philosophy. *Epistemology and Philosophy of Science*, 56(2), 19–25.
- Wright, von G. H. (2013). Analiticheskaya filosofiya: istoriko-kriticheskiy obzor [Analytic Philosophy: historical-critical review]. *Kantovskiy sbornik* [Kantian Journal], 43(1), 78–89; 44(2), 69–82. (in Russian).

Author's Information: Denis Maslov, C.Sc. (Ph.D.) in Philosophy, Research Fellow. HSE University. 21/4 Staraya Basmannaya St., Moscow 105066, Russian Federation; e-mail: dkmaslov@hse.ru; denn.maslov@gmail.com.

Received: 15 August 2025

Accepted: 10 September 2025

Published: 28 December 2025

Полина Андреевна Ханова

К имманентной рефлексии аналитико-континентального разрыва

Аннотация. Статья предлагает анализ устойчивости аналитико-континентального разделения в современной философии через призму конфликта идентичностей и дисциплинарных этосов. На материале конкретных философских дискуссий и институциональных практик демонстрируется, что воспроизведение данного разделения не представляет собой контингентную конфигурацию исторических событий или чисто философские расхождения, а обусловлено обладающим собственной историей расхождением в понимании базовых задач философского исследования и условий его автономии, неразрывно связанным с содержательными философскими тезисами. Делается вывод о продуктивности рассмотрения данного конфликта в терминах гегелевского понятия «партийности».

Ключевые слова: аналитическая философия, континентальная философия, философский разрыв, партийность.

Для цитирования: Ханова, П. А. (2025). К имманентной рефлексии аналитико-континентального разрыва. *Analytica*, 10, 360–395.

Введение

Современную философию можно структурировать, конечно же, множеством различных способов, воспользовавшись множеством возможных разбивок и классификационных принципов; один из таких способов — описать современную ситуацию как отмеченную фундаментальным и, как кажется, непреодолимым расколом философии на «аналитическую» и «континентальную». Традиционные попытки осмыслиения данного раскола, как правило, движутся в одном из двух направлений. Первое, имманентно-философское, рассматривает его как результат внутренней динамики развития самой философии: возникновения конкурирующих программ, таких как проект строгой научности Венского кружка, с одной стороны, и герменевтико-

феноменологическая традиция — с другой. Второе, социологическое или политико-идеологическое, стремится свести это противостояние к отражению внешних по отношению к философии сил — будь то борьба за академические ресурсы, национальные традиции или широкие идеологические антагонизмы XX века. Однако оба эти подхода, будучи редукционистскими, оказываются неспособными схватить уникальную специфику самого разрыва — то, каким образом он не просто фиксирует различие, но активно производится и воспроизводится. В настоящей статье предпринимается попытка преодолеть эту методологическую дилемму, сместив фокус исследования.

Структура рассмотрения включает четыре последовательных шага: 1) анализ процесса формирования разделения через призму схизогенеза; 2) выявление идеализированной структуры «дисциплинарного этоса» аналитической философии через её историзацию и внутрифилософскую критику; 3) рефлексивное выявление структуры «континентального этоса», изнутри которого осуществлялся предыдущий шаг; 4) переосмысление конфликта через гегелевское понятие партийности.

Уже на этапе конструирования исследования пришлось принять методологическое решение: выбор между имманентностью и объективностью. По-настоящему «сбалансированное» и нейтральное описание аналитико-континентального разрыва было бы возможно только из некой третьей, внешней позиции: историка философии, например, или философа из вообще другой традиции, у которой нет собственной ставки в этом споре (диалектического материализма, например). Такие описания возможны; часть из них неизбежно ведёт к утверждению, что сам разрыв является чем-то иллюзорным и несуществующим. Однако я соглашусь с, например, Евгением Логиновым в том, что факт разрыва — «это то, что некоторым из нас дано в ощущениях» (Логинов, 2025, 1), и ощущения эти заслуживают того, чтобы быть исследованными. Поэтому мне представлялось более продуктивным исследовать разрыв «изнутри», имманентным образом; а это потребовало принять «на веру» его базовую предпосылку, что раскол — это именно раскол в философии, то есть он пересекает всю философию вообще, а не только отдельные её регионы. Фактически это, вероятнее всего, далеко не так; однако мы не сможем понять «устройство разрыва», если не примем это в качестве допущения. Однако у этого допущения есть важное методологическое следствие: будучи имманентным, это рассмотрение будет — как минимум, с точки зрения аналитических философов — воспроизводить некоторые ходы и особенности «континентальной оптики», просто на основании того факта, что эта оптика *не является аналитической*.

(Весьма возможно, что верно будет и обратное: постструктуралист, вероятно, заподозрит эту работу в «аналитичности»). Но вывод такого типа («этот анализ не аналитический — следовательно, она континентальная», и *vice versa*) как раз и демонстрирует структуру разрыва — и является одним из тех его аспектов, который, собственно, и будет исследоваться. Эксплицировать это затруднение является одной из задач.

К счастью, у этой своеобразной коллизии есть предшественники. Стратегия этого анализа в значительной степени вдохновлена работой Пьера Бурдье «За рационалистический историзм» (Бурдье, 1996) (хоть и не следует его методологии в строгом смысле). Во-первых, он имеет дело с похожей предметностью, но в своём поле — социологии («мы создали искусственную несовместимость историзма и рационализма»), но прежде всего потому, что она написана из столь же методологически сложной позиции, что и моя. Задача состоит в «объективации субъекта объективации»: историк находится в истории, социолог — в обществе, а философ — в данном случае — в философии (но также и в истории, и в обществе). И если принять в качестве условной стартовой точки, что философия действительно *расколота* на аналитическую и континентальную (то есть исследовать разрыв имманентным образом, не вставая на внешнюю по отношению к нему позицию), то сам исследующий не может не быть в нём спозиционирован. Однако это признание позиционности не значит, что я собираюсь доказывать преимущество одной стороны над другой; моей задачей является проанализировать и переопределить разрыв таким образом, чтобы это вело нас не к победе одной из сторон, но «к тому, чтобы делать лучше и вернее неизбежные операции [нашей] практики» (там же).

§ 1. История одного схизмогенеза

Начать следует с популярного возражения ко всему этому разговору: что «аналитическая» и «континентальная» философии не представляют собой каких-то содержательных единств, их невозможно определить, поэтому и говорить о них не следует. Действительно, все попытки строго и исчерпывающе определить «аналитическую философию» как некое единство на каком-либо положительном основании (происхождение от Венского кружка? специфический метод? ориентация на естественные науки? аргументативная строгость? языковой или национальный ареал? политические взгляды представителей?) оказываются неудачными и наталкиваются на контрпримеры изнутри самой аналитической философии.

И тем не менее это единство упорно просматривается и ощущается его участниками и наблюдателями, даже если определять его приходится предельно минималистски, как «стиль», «габитус» или «вайб» (French 2025). В связи с этим я предлагаю рассматривать сам факт существования «аналитической философии» как социально-дискурсивную данность: если это идентичность, которую значительное число людей в академическом поле так или иначе присваивают, воспроизводят и отстаивают, то эта идентичность существует и обладает определённой дискурсивной действенностью, вне зависимости от её чётких содержательных границ.

С «континентальной философией» сложнее: если «аналитик» — это имя, которое обычно присваивают себе сами, то «континентальный философ» — это экзоним: с исторической точки зрения именно аналитическая философия откалывается от единой философской мысли и заявляет о себе как о некой цельной программе; «континенталы» обычно не испытывают потребности в том, чтобы называть себя континенталами, иначе как в спорах с аналитиками.

Поэтому для целей этого исследования представляется продуктивным зайти с другой стороны. Если стороны конфликта определяют себя через своё отличие друг от друга (аналитическая философия даёт имя континентальной, чтобы сформулировать, чем «они» отличаются от «нас», а континентальная принимает это имя, чтобы объяснить «им», почему «мы» — не «они»), то для объяснения механизма воспроизведения этого разделения продуктивным представляется понятие схизмогенеза, введённое Грегори Бейтсоном (Бейтсон, 2000а): «Представьте, что два человека вступают в спор о каких-то незначительных политических разногласиях. А спустя час они занимают уже настолько непримиримые позиции, что оказываются по совершенно противоположные стороны идеологической пропасти, даже отстаивают крайние идеи, которые никогда не стали бы поддерживать в обычных обстоятельствах, — и всё для того, чтобы показать, насколько сильно они отвергают точку зрения оппонента. Они начинают умеренными социал-демократами немного разных сортов; не проходит и нескольких часов жаркой дискуссии, как один из них оказывается ленинистом, а второй — защитником идей Милтона Фридмана» (Гребер & Уэнгроу, 2025, 55). Антропологи используют понятие схизмогенеза для объяснения различий между соседствующими обществами: племена создают традиции, стили одежды и поведения и даже формы политической организации, чтобы быть максимально непохожими на соседей, девочки формируют свои стратегии поведения так, чтобы максимально

отличаться от мальчиков и наоборот, и т. д. Кажется, нечто подобное произошло и в спорах между «аналитиками» и «континенталами».

Замечательную историческую реконструкцию этого процесса представил Евгений Логинов (Логинов, 2025). Я же позволю себе кратко суммировать этот процесс схизмогенеза. Философы начинают как люди, возможно, слегка разными способами и с разными акцентами занимающиеся, в сущности, одним делом — «публичным применением разума» — в отношении более-менее общего спектра вопросов, традиционно считаемых «философскими» (устройство бытия, мышления, личности, свободы, справедливости и т. п.) и опирающиеся на общий традиционный «интеллектуальный канон». В какой-то момент (отчасти под влиянием появления «программных» текстов (вероятно, двух конкурирующих «преодолений метафизики» — Хайдеггера и Карнапа), отчасти — политических и социальных причин) оформляются два блока, которые постепенно изолируются настолько, что теряют способность разговаривать друг с другом. Затем эти две изолированные общности начинают взаимодействовать друг с другом уже именно как общности, и различия начинают формулироваться эксплицитно, обычно в форме обвинения, что провоцирует встречные обвинения, которые становятся, в свою очередь, новой основой групповой идентичности. Стартовый список таких обвинений-размежеваний оформляется уже в 1958 году:

Со стороны континенталов:	Со стороны аналитиков:
Аналитики не знают истории философии	Континенталы не знают логики
Аналитики преклоняются перед наукой	Континенталы игнорируют науку и/или претендуют на позицию «науки наук»
Аналитики одержимы языком	Континенталы неправильно используют язык
Аналитики заняты крохоборством	Континенталы строят большие системы и невнимательны к деталям
Аналитики сухие и игнорируют все кроме разума	Континенталы заняты личными переживаниями и эмоциями

Аналитики сводят философию к игре символами	Континенталы сводят философию к роду поэзии
Аналитики понимают философию слишком узко	Континенталы понимают философию слишком широко

...и так далее.

Играть в эту игру сопоставлений можно долго, и ни к чему методологически полезному она не приведёт: конечно же, на любое из этих обвинений находятся фактические возражения (континенталы во многом опираются на Гуссерля, которого трудно обвинить в незнании логики и игнорировании науки; Райл и Остин глубоко занимались историей философии; аналитические философы на самом деле активно используют в своём мышлении литературность и метафоры и т. д.). Но особенность схизмогенеза в том, что оппозиция не сдвигает участников с их позиций, а напротив, только укрепляет их убеждённость в своей правоте: на каждый следующий «раунд» дискуссии её участники выходят уже с готовым набором предубеждений касательно групповой идентичности оппонента, сформированных на предыдущем раунде.

Вместо попыток выведения «общих критериев» этих идентичностей я попытаюсь проанализировать их как результаты схизмогенеза¹. Поэтому я выписываю последний именно как набор взаимных характеристик: это то, как эти позиции даны друг другу, то есть не то, что есть общего у всех аналитических философов, а то, что делает философа аналитическим в глазах континентального коллеги (то есть как аналитический философ отстаивает свою идентичность перед континентальным), и наоборот: не то, что общего у всех континентальных философов, а то, как выглядит «парадигмальный континентальный философ» в глазах аналитического. Игра взаимных определений через отрицание, хотя и не приводит к методологически полезным результатам, представляет исследовательский интерес, потому что обладает

¹ Поэтому моя выборка примеров может показаться произвольной; меня интересовало не то, насколько хорошо они экземплифицируют свою группу, а то, насколько они производят впечатление на другую. Поскольку, в отличие от довольно внятного критерия отнесения философов к «аналитическим» (это те, кто сами называют себя аналитическими), с «континентальными» такого критерия не существует, я выбирала в качестве примеров тех, кого достаточно однозначно маркировали как «континентальных» или придерживающихся позиций, которые описываются аналитикой как «континентальные» (феноменология, постструктурализм, экзистенциализм, социальный конструктивизм, всё это без приставки «аналитический») или так или иначе соглашавшихся с маркированием их позиций как континентальных. Проще говоря, нашим предметом исследования являются две карикатуры; однако это карикатуры, «зажившие собственной жизнью».

собственной социальной эффективностью. Она производит и воспроизводит групповые идентичности, которые продолжают структурировать философское поле независимо от их содержательной искусственности или недоопределенности: если даже весь «аналитико-континентальный разрыв» — это битва соломенных чучел, то именно эти соломенные чучела работают как знамена, под которыми собираются «свои» и по которым опознают «чужих».

Яркой иллюстрацией функционирования такого «опознания» является знаменитый опросник Чалмерса-Бурже (Bourget & Chalmers, 2023). Содержащий более 50 специальных вопросов, он, предположительно, должен охватывать весь спектр современных философских проблем и позиций по ним. Однако попытка «континентального философа» пройти этот опрос наглядно демонстрирует сам принцип размежевания. Опросник составлен с использованием очень специального жаргона («*Vagueness: epistemic, semantic, or metaphysical?*»), отсылает к серии локальных мысленных экспериментов и примеров, которые предъявляются опрашиваемому без всяких пояснений («*Sleeping beauty (woken once if heads, woken twice if tails, credence in heads on waking?): one-half or one-third?*»). В результате значительная часть вопросов опросника для философа, работающего вне аналитической традиции, звучит непонятно, методологически некорректно или попросту абсурдно², поскольку предполагают принятие всей системы координат, только внутри которой эти вопросы и обретают смысл.

² Приятно знать, что это не только моё мнение: сами составители опросника признали это благодаря, по-видимому, достаточно обширному фидбэку от «континенталов»: «Возможно, наиболее популярным возражением к опросу 2020 года было то, что вопросы опросника содержали сильный перекос в сторону определённых традиций и ориентаций в философии. Опрошенные из не-аналитических философских традиций часто сообщали, что чувствовали себя «отчуждёнными» этими вопросами, и даже респонденты из аналитических традиций иногда сообщали, что вопросы отражали весьма традиционное представление о философии, которое не полностью отражает философию как она делается в 2020 году. Мы признаем эту критику правомерной. Мы попытались найти вопросы из не-аналитических традиций, но было трудно найти кандидатов, с которыми будет знакома достаточная часть нашей целевой аудитории. Мы также попытались найти вопросы, отражающие философию в 2020 (например, добавили по два вопроса о гендере и расе), но зачастую более старые вопросы были более знакомы более широкому кругу опрошенных. И всё же мы могли приложить больше усилий, чтобы включить более широкий круг вопросов, возможно, снизив требования привычности. Мы очень извиняемся за причинённое чувство отчуждения. В следующий раз мы будем стараться лучше» (Bourget & Chalmers, 2025). Даже если оставить за скобками оскорбительно-снисходительный тон этого комментария, следует отметить, что, во-первых, составители опросника не нашли других неучтённых тем (навскидку: «Феноменологическая редукция: завершила или нет?»), а во-вторых, что целевая аудитория опросника, по-видимому, достаточно разрознена, чтобы никакой единый список вопросов не оказался в равной степени знакомым для хотя бы большей её части (что показывает масштаб размежевания).

Конечно, то же самое можно сказать о любой более-менее разработанной философской теории; если бы в заголовке опросника было слово «аналитическая», к нему не было бы никаких претензий. Но сам факт презентации этого опросника как репрезентативного для всей современной философии демонстрирует убеждённость в том, что критерии легитимности, выработанные в рамках одной традиции, могут быть универсально применены ко всему философскому полю.

В последние годы появились попытки интерпретировать эту претензию через призму идеологической критики. Наиболее радикальный вариант такой интерпретации предлагает Кристофф Шуринга, утверждающий, что аналитическая философия представляет собой скрытый политический проект по поддержке неолиберальной идеологии (Shuringa, 2025). Его подход страдает существенными методологическими недостатками. Шуринга фактически сводит сложный интеллектуальный феномен к простому выражению классовых интересов, игнорируя относительную автономию философского поля. Его критика скатывается к поиску «социальных эквивалентов» философских позиций, что было едко высмеяно ещё Фредериком Джеймисоном как карикатурный вариант марксистского анализа³.

У этой позиции есть зеркало в лице, например, Томаса Нагеля, который обрушивается с резкой критикой на «постмодернизм» при поддержке известной книги Сокала и Брикмана: «Объяснение всех предположительно рациональных форм мысли в терминах социальных влияний есть генерализация старой марксистской идеи идеологии ... и представляет собой носитель для классовой ненависти» (Nagel, 1998).

Многие справедливо указывают, что свести простым и прямолинейным образом аналитическую философию к оправданию неолиберальной идеологии, а континентальную — к продвижению левой повестки, не удаётся. Существует и аналитический марксизм (Джеральд Коэн, Джон Рёмер, Эрик Райт), и левая политическая философия, глубоко укоренённая в аналитической методологии (Томас Погге), и критическая социальная теория, использующая аналитические инструменты (работы по эпистемической несправедливости Миранды Фрикер), и даже аналитический анархизм; с другой стороны, далеко не все «континентальные» философы непременно левые (Хайдеггер,

³ «Марксистская критика должна быть "редукционистской" и рассматривать произведение искусства как всего лишь функцию или "отражение" социально-экономического контекста. По слухам, она ищет "социальных эквивалентов" искусства... Наконец, её эстетические суждения подозрительно похожи на старые добрые этические оценки, замаскированные под политические: так, когда произведение называют прогрессивным или реакционным — это не более чем кодовое слово для морального поощрения или осуждения» (Jameson, 2024, 4).

Шмитт, Штраус, Слотердайк, Ланд), а «постмодернисты», вопреки обобщению Нагеля, неоднократно подвергались жёсткой критике в том числе с левых позиций⁴, в конце концов, самый известный и едкий критик «постмодернизма» Ален Сокал — левый интеллектуал.

Но тем не менее, в табличку «схизмогенетических обвинений» явно добавилась ещё одна строка: «все континенталы левые» из. «все аналитики — либералы/правые». Это ещё одна пара карикатур; однако не обязательно солидаризироваться с их содержанием, чтобы использовать её для вскрытия некоторых любопытных особенностей функционирования разрыва, тем более что она не часто всплывает при обсуждении, если он понимается как либо чисто философский, либо чисто институциональный. Вопрос идеологии находится и не в поле чистой философии, и не в чисто социальном поле — он их связывает.

§ 2. Аналитическая философия и проблема идеологии

Поскольку «аналитическая философия» как идентичность оформляется первой, начать следует с неё. Исток её позиции по вопросу идеологии может быть прослежен исторически: аналитическая философия оформилась не в вакууме, а в предельно идеологизированном и напряжённом политическом поле. Отсюда, возможно, проистекает и её изначальная методологическая агрессивность, её пафос демаркации. Резкие выпады, например, Рудольфа Карнапа против Мартина Хайдеггера и в целом воинственная позиция Венского кружка, члены которого были вынуждены бежать от набиравшего силу политического мракобесия в Англию и Соединённые Штаты, — будучи помещены в историко-политический контекст, действительно предстают как глубоко политически мотивированные. Континентальная традиция в лице Хайдеггера олицетворяла для них тот самый идеологически заряженный реакционный обскурантизм, иррационализм и мистицизм, от которых они бежали и с которыми вели экзистенциальную борьбу. То есть *проблема идеологии* стояла у истоков раскола философии на «аналитическую» и «континентальную». Однако просто сказать, что аналитики, сбежав от нацизма в Оксфорд и США, «застряли» в этой борьбе, нечувствительно перенеся всё то, что они думали о Хайдеггерне, на всю последующую континентальную традицию (что можно косвенно увидеть как в дискуссии на коллоквиуме в Руайомоне 1958 года, где Райл бросается во всех континенталов разом словом «фюрер» (Логинов, 2025, 45), так и в сегодняшней критике книги Шуринга, где именно преемственность от

⁴ Например, (Бурдье, 1996).

Хайдеггера выделяется как принцип общности «континентальной философии» и её родовое проклятие⁵) было бы, конечно, чрезмерным упрощением.

Однако вопрос об идеологии, по-видимому, остаётся центральным для самоидентификации. Чтобы её артикулировать, более продуктивным представляется смещение исследовательского вопроса: вместо «есть ли у аналитической философии идеология?» следует задаться вопросом «каково отношение аналитической философии к идеологии?» Аналитическая философия *соотносится с идеологией*: выстраивает свою идентичность через её отрицание (заявление своей нейтральности); проблематичной является не какая-то конкретная идеологическая позиция, а идеология как таковая, само слово «идеология» маркирует то, что аналитик хотел бы из философии исключить.

Примером такого маркирования может послужить знаменитая дискуссия Сёрла с Деррида.

Критикуя деконструкцию, Сёрл, апеллируя к «нормальным» теориям языка (Фреге, Рассел, Витгенштейн, Хомский, Куайн и др.), заявляет:

Без сомнения, все эти теории по-своему ошибочны, ущербны и условны, но по своей ясности, строгости, точности, теоретической полноте и, прежде всего, интеллектуальному содержанию они написаны на уровне, значительно превосходящем тот, на котором написана деконструктивистская философия (Сёрл, 2021 [1983]).

На первый взгляд, это просто утверждение о необходимости выдерживать в философии определённый стандарт качества рассуждения. Но необходимо обратить внимание на саму структуру этого высказывания: Сёрл ранжирует философские дискурсы, ставя критерии «ясности» и «строгости» (если не рассматривать неясный критерий «интеллектуального содержания») выше любых других. И что же он делает в следующем абзаце? Он объявляет деконструкцию «идеологией», что предполагает, что, в отличие от Деррида, он и его единомышленники, придерживающиеся идеалов ясности и строгости, свободны от идеологии и могут занимать нейтральную позицию.

Ещё один пример такой декларации нейтральности: дискуссия Александра Ветушкиного и Евгения Логинова. Ветушкинский

⁵ «Поверхность его [Шуринги] обзора делает его слепым к реальным различиям между аналитической философией и континентальной философией, которые должны быть возведены к мрачному влиянию Хайдеггера на последнюю» (Engel, 2025).

(континентальный философ), формулируя различие их подходов, указывает на разный статус реальности:

Отличие в статусе, которым наделяется реальность. ... Не реальность должна выносить суждение о тексте, но текст выносит суждение о реальности (которая перформативно производится внутри самого текста) (Ветушкинский, 2024).

На это Логинов (аналитический философ) отвечает:

Я просто ищу основной тезис и то, как автор его обосновывает, а потом по мере своих сил пытаюсь понять, поддерживается ли этот тезис этим обоснованием или нет. Поэтому если у Александра есть оптика, то отличие его оптики от моей не в том, каким статусом мы наделяем реальность, а в том, что *у меня просто нет оптики* (Логинов, 2024a, [курсив мой — П.Х.]).

Подразумевается, по-видимому, что способы установления, поддерживается ли тезис обоснованием, не являются «оптикой», не говоря уже о допущении других форм рассуждения.

И, наконец, замечание Эрнста Нагеля:

Аналитическая философия *формально* этически нейтральна; её профессора *не* навязывают студентам догмы о жизни, религии, расе или обществе ... аналитическая философия выполняет двойную функцию: она предоставляет тихие зелёные пастбища для интеллектуального анализа, где её последователи могут укрыться от неспокойного мира и заниматься своими интеллектуальными играми с шахматным безразличием к его ходу; и она также является острым сияющим мечом, помогающим рассеять иррациональные убеждения и сделать очевидной структуру идей (Nagel, 1936, 9)⁶.

В этом, согласно Нагелю, и кроется секрет привлекательности аналитической философии. Аналитический философ если и поддерживает какую-то политическую или этическую позицию, то только

⁶ Цит. по: (Логинов, 2025).

потому, что она основана на нейтральных фактах, и обосновывает её, а не берет за отправную точку рассуждений, не «навязывает» её.

Во всех этих примерах прослеживается общий парадокс. Аналитические философы выстраивают свою идентичность на том, что они «не навязывают догмы», свободны от идеологии и не обладают «оптикой» — но претензия на «рассеивание иррациональных убеждений» (к каковым, по-видимому, относится идеология/«оптика») требует некоторой содержательной модели этой универсальной рациональности, которая выступала бы, собственно, «оптикой», позволяющей отличить философию от не-философии, а также позиции, которая позволяла бы регулировать допуск к дискуссии⁷. «Тихое зелёное пастбище», во-первых, должно отстаивать свои границы от «неспокойного мира», а во-вторых, регулировать вход на это пастбище, чтобы этот мир туда не вторгался. Допустим, аналитическая философия действительно представляет собой нейтральную шахматную игру, а идеология — это навязывание некой догмы без её аргументации (кажется, именно в этом обвиняют Хайдеггера и Деррида). Пока аналитика является только одним из вариантов философии, интересным только своим последователям, в этом нет ничего необычного или интересного. Но если она претендует на то, что является философией по преимуществу, то ей приходится как-то иметь дело с тем, что в мире существуют другие программы, считающие то, что они делают, именно философией, а не навязыванием идеологии. Тогда правила её игры оказываются под вопросом. Если у этого правила *нет содержания* (аналитик не навязывает догму, не имеет идеологии, у него нет оптики), то как оно может что-то регулировать? Если же у этого правила *есть содержание*, то почему это содержание не может быть оспорено внутри самой философии, а является правилом допуска в неё?

В дискуссиях этот парадокс проявляется в специфической структуре аргументации, которую можно представить в виде диалога между представителями двух традиций. Подобно Сёрлу, «я собираюсь

⁷ Под «регулированием допуска» я понимаю не только прямые утверждения типа «Х не есть философия» (а идеология, литература, фэнтези, бред сумасшедшего или что-то другое), но и другие операции, которые не взаимодействуют с тезисом напрямую, а так или иначе отказывают ему в продуктивной дискуссии (апелляции к «непонятности», «смутности» и т. п.), а наличие у этих тезисов реальных сторонников объясняют «модой», «интеллектуальной атмосферой», политической привлекательностью и т. п.; а также предъявляют собственные требования к формату этой дискуссии (формулирование аргументов определённым образом) как универсальные. Пример: то, как Сёрл взаимодействует с аргументами против реализма от «своих», радикально отличается по типу аргументации от того, как он взаимодействует с «чужими» (континентальными) в (Searle, 1995).

рассматривать лишь простые и идеализированные случаи. Этот метод, а именно метод построения идеализированный моделей, аналогичен теоретическому конструированию, применяемому в большинстве наук, например, построению экономических моделей» (Searle, 1970, 56). Вот как мог бы выглядеть такой «идеализированный случай» встречи двух философов из разных традиций⁸:

Аналитический философ

Требует предъявить обоснование, почему не-аналитическая теория X лучше, чем аналитическая.

Континентальный философ

Теряется, потому что вовсе не планировал играть в игру «лучше-хуже», и пытается прояснить правила игры: что значит «лучше», каков критерий «лучшести»?

Аналитический философ

Теряется, потому что полагал ответ на этот вопрос очевидным⁹, и начинает взывать к «соответствию нашим лучшим научным теориям», строгости,

⁸ Эта реконструкция выполнена по итогам моих собственных дискуссий с коллегами, в первую очередь, Евгением Логиновым и Антоном Кузнецовым, а также членами Московского центра исследования сознания — философами, которые сами называют себя аналитическими. Поскольку дискуссий, сопоставимых по яркости и влиянию с полемикой Сёрла и Деррида, давно не происходило, материал для анализа пришлось генерировать самостоятельно. Я искренне благодарю моих оппонентов за эти дискуссии. Что же касается возможной нерепрезентативности этого материала, если уж в аналитической традиции допустимы ходы типа «этот аргумент не кажется мне убедительным», данный отчёт следует воспринимать в таком же статусе.

⁹ Справедливости ради, некоторые аналитические философы признают, что здесь у них самих есть проблема:

Недостаток этого подхода в том, что вывод к лучшему объяснению изучен крайне слабо. Даже в вопросах самого общего принципа он не изучен достаточно хорошо, чтобы можно было дать убедительное обоснование тому, почему предложенное Беркли объяснение чувственного опыта является *менее хорошим*, чем объяснение реалиста, оперирующее физическими объектами. Ситуация становится ещё хуже, когда требуются детали: как измерить качество объяснения, или вероятность вывода к лучшему объяснению, или как связность или простота теории влияют на её качество как объяснения. Учитывая важность таких аргументов и скучные результаты десятилетий работы, направленной на их понимание (например, Josephson, 1994; Magnani, 2001), наше невежество в этих вопросах попросту удручет (Franklin, 2002).

экономичности, элегантности, правдоподобию или здравому смыслу.

Континентальный философ

Радостно ухмыляется и заявляет, что здравый смысл исторически изменчив и культурно разнороден, критерии элегантности и правдоподобия субъективны, критерий экономичности содержит в себе неотрефлексированные метафизические предпосылки, и т. д. Континентальный философ, поднаторевший в критической теории, очень ловко умеет это делать¹⁰.

Аналитический философ

Справедливо указывает на то, что его оппонент разрушает тезис, не предлагая своего взамен, — и взыывает к необходимости иметь хоть какие-то критерии для разрешения вопроса о наилучшей теории.

Континентальный философ

С искренним недоумением спрашивает «А зачем?»

На этом диалог обычно обрывается, а его участники разводят руками, признаваясь в полной неспособности понять друг друга.

Следы подобных диалогов остались, среди прочего, и в полемических публикациях моих коллег. Например, в недавней статье Константина Морозова присутствует следующее утверждение: «Мир, который мы пытаемся описать с помощью философии, какой-то, а не какой угодно» (Морозов, 2025, 106). И в сноске: «Я знаком с философами, которые не согласны с этим, как Полина Ханова и Ольга Зубец. Но я не знаю, какие вообще могут быть хорошие основания, чтобы соглашаться с ними в этом» (там же, 112)¹¹. Он вторит Евгению Логинову

¹⁰ Этот приём в обобщённом виде был изящно схематизирован Латуром (Латур, 2023, 45–46). Опять же, справедливости ради, Латур, «континентальный философ», сравнивая эффективность этого приёма с «нейтронной бомбой», полностью соглашается с «идеализированным аналитиком» в том, что этот приём полностью разрушает любую продуктивную дискуссию.

¹¹ Это далеко не самая абсурдная позиция, до отстаивания которой можно дойти в результате схизмогенерирующей дискуссии. Например, в ходе одной такой дискуссии с коллегами автор этого текста с удивлением обнаружил себя доказывающим, что Йошкар-Олы не существует. В действительности я не придерживаюсь такой позиции. Пользуясь случаем, приношу свои извинения жителям этого славного города.

(который, хоть и не адресуется лично мне, вероятно, тоже формулировал свою позицию в ответ на некоторые высказанные мной инвективы):

У меня есть подозрение, что философ такого рода не обязательно будет считать правдоподобность чем-то важным или интересным. При этом обычно такие философы согласны, что есть что-то важное и интересное. Но я не понимаю, что мы можем считать важным или интересным, если не правдоподобность или истинность. Во всяком случае, пока мы обсуждаем философию, а не фэнтези (Логинов, 2024б, 57).

То есть камнем преткновения в споре оказывается возможность *наилучшей теории* или утверждение, что «мир какой-то, а не какой угодно»¹² (эти тезисы, по-видимому, составляют две стороны одной монеты и взаимозаменяемы: наилучшая теория — это теория, наиболее соответствующая тому, *какой* мир).

Что здесь кажется характерным? Способ аргументации, а точнее, её отсутствие. Позиция «одного мира» или «возможности наилучшей теории» фактически *не аргументируется*, а предъявляется в форме условия коммуникации («я не понимаю», «я не знаю, какие вообще могут быть хорошие основания») и в конечном итоге пропуска в философию: вариант, что что-то иное может быть предметом интереса, просто отмечается как «фэнтези»¹³.

Конечно, это можно понять как легитимный запрос на обоснование. Раз уж замечание Константина Морозова было адресовано лично мне, то мне следовало бы продолжить полемику («Аргументы в пользу того, что мир не «какой-то»: 1, 2, 3...»). Но структура этого вопроса содержит дабл-байнд¹⁴: у аналитика есть весьма определённая планка

¹² Я намеренно не называю эту позицию «реализм», так как по поводу определения понятия «реализма» существуют большие дискуссии.

¹³ Следовало бы провести обширное текстологическое исследование, чтобы составить исчерпывающий каталог случаев, когда эта позиция действительно предъявляется без аргументов. Например, буквально первая фраза «Конструирования социальной реальности» Сёрла: «Мы живём в ровно одном мире, не двух, трех или семнадцати. Насколько нам сейчас известно, самые фундаментальные характеристики этого мира таковы, как их описывает физика, химия и другие естественные науки» (Searle, 1995, xi). Самый свежий пример: аннотация доклада Георгия Черкасова, начинающаяся со слов «Естественно (в определённой степени) считать, что реальность устойчива, объективна и независима (от познания и языка)» (Черкасов, 2025).

¹⁴ Термин Грегори Бейтсона: ситуация, когда один из партнёров по коммуникации посыпает другому противоположные сигналы на разных логических уровнях (уровне

того, что может быть признано в качестве «аргумента»¹⁵, и эта планка уже включает согласие с тем тезисом, против которого мне предлагаются аргументировать. Чтобы эффективно возразить, мне пришлось бы сначала выстроить целую *альтернативную* сеть утверждений, критерии обоснования и аргументации, сопоставимую по масштабу со всей аналитической философией, что, конечно, во-первых, невозможно сделать в рамках одной статьи, одной книги или даже одной человеческой жизни, а во-вторых, *это уже было сделано*, и не один раз: некоторые из таких альтернативных сетей и называются «континентальной философией»; а затем как-то заставить оппонента *её принять*. Проще, конечно, прибегнуть к почтенному философскому приёму «перекладывание обязательств по обоснованию на оппонента»; на что аналитический философ может ответить, что обязательство по обоснованию лежит на том, кто предлагает менее «здравосмысленную» теорию, что возвращает нас в начало диалога. Круг замкнулся.

Таким образом, «ядро» аналитического подхода можно представить в виде двух тезисов:

(1) Философия *обязана* стремиться к построению *наилучшей теории* о мире, который *один и какой-то, а не какой угодно* (сияющий меч)¹⁶.

эксплицитного сообщения и метауровне), например, «приказываю не исполнять моих приказов».

¹⁵ Вывод Сёрла по итогам полемики с Деррида: «Деррида, насколько я могу судить, не имеет аргументов. Он просто заявляет...» (Searle, 1995, 159). В качестве примера того, как дискурс Деррида может быть понят как содержащий аргументацию, притом предельно строгую и ответственную (вопреки расхожим обвинениям в «туманности» и «заклинаниях»), см. (Голобородько, 2004). Континентальный философ вовсе не считает, что его позиция не нуждается в аргументации, однако у него с Сёрлом будут существенные расхождения по поводу того, что является аргументом.

¹⁶ Можно возразить, что есть аналитические философы, которые эксплицитно спорят с тезисом о возможности «истинной теории»: например, Куайн, Дэвидсон, Патнэм и Селларс. Именно поэтому я говорю здесь о «наилучшей», а не об «истинной». Их позиция может быть представлена как «слабая» версия этого тезиса: абсолютное решение вопроса об истинной теории невозможно, но у нас всё же есть основания предпочитать одну теорию другой (наши лучшие научные теории или здравый смысл являются предпочтительными). Характерно, что, по моему опыту, именно с этими позициями «континентальные философы» охотнее всего взаимодействуют. Ещё более характерно, что расхождения в интерпретациях позиции Селларса по данному вопросу концептуализируются в терминах деления на «правых» и «левых» селларсианцев, то есть в идеологических и даже эксплицитно политических терминах, и даже в терминах «партийности», то есть выбор интерпретации основывается не на философских, а на идеологических основаниях: см., напр., (Rottschaefer, 2011).

(2) Философия *идеологически нейтральна и автономна* (тихое зе-
лёное пастбище)¹⁷.

Эти два тезиса работают именно в связке, они неявно обосновывают друг друга: требование ко всей философии не является идеологическим (властным, навязываемым), потому что идеология стремится к победе в социальном поле, а аналитика стремится к наилучшей теории; стремление к наилучшей теории может быть предписано всей философии в качестве требования, потому что только оно обеспечивает независимость философии от идеологии. Атака на любой из тезисов автоматически мобилизует защиту через другой, а вместе они предстают как очевидность.

Но это вызывает парадокс: если первый тезис находится «внутри» философии, то второй — уже нет, так как это высказывание о её соотношении с тем, что вне философии. И если тезисы обосновывают друг друга, то отрицание первого тезиса автоматически распознаётся как нарушение второго («идеология»), что, по сути, подразумевает согласие без аргументации.

§ 3. Критика континентальной критики

Теперь становится яснее происхождение специфической формы противостояния аналитической традиции, выработанной в философской традиции, маркируемой как «континентальная»: она может быть понята как ответ на описанную выше структуру этоса. Если содержательная полемика с тезисом о необходимости поиска одной наилучшей теории блокирована самими правилами дискуссии, то критика неизбежно смещается в социальную плоскость — к проблематизации второго тезиса (о нейтральности этого предприятия).

Книга Шурингги, вероятно, является примером такой проблематизации, но я лучше обращусь к примеру, который кажется мне более удачным и теоретически выдержаным: статье Егора Соколова «Крепить фронт борьбы с пособниками империализма: критика философии моральной ответственности». Она начинается со стилизации под советскую «разгромную» передовицу:

Так называемая «аналитическая философия» пред-
ставляет собой духовный оттиск эксплуататорского
класса, занимающего всё более реакционные позиции,

¹⁷ Если существуют философы, считающие себя аналитическими и при этом не согласные с этой парой тезисов, я приглашаю их к диалогу.

и стремится, помимо прочего,

отвлечь рабочий класс от борьбы за свободу. Попытка сбить накал революционной борьбы, навязать обсуждение абстрактной «свободы» вместо реальной освободительной борьбы трудящихся в конкретных исторических условиях... (Соколов, 2024, 103)

и так далее. После, уже в куда более спокойной и привычной манере, Соколов поясняет цель этого упражнения в стиле: «на примере образца сталинистской философской логики продемонстрировать функционирование другой рациональности (другого набора очевидностей, других аргументативных стратегий и т. д.)» (там же). Этот жест совершается уже не как прямое политическое обличение (как у Шуринги), а как *методологическая демонстрация* постановки под вопрос тех предпосылок аналитического дискурса, которые в рамках самого этого дискурса представляются естественными и не требующими обоснования, с точки зрения той позиции, которую этот дискурс исключает. Можно сказать, что в предыдущем разделе я проделываю примерно то же самое; но я намеренно попыталась воздержаться от экспликации какой-то собственной позиции, ограничившись постановкой под вопрос позиции аналитической, тогда как в инвективе Соколова эта позиция представлена, и она хороша для анализа как «чистый случай», когда континентал (сам он не называет себя континенталом, но, полагаю, может быть к таким причислен хотя бы в силу ключевых референтных фигур: Фуко, Бурдье, Латур¹⁸) сам выходит на конфликт с аналитиками, а не отвечает на их осуждение (как это приходится делать Деррида в ответе Сёрлу). Чтобы эту позицию увидеть, её следует сначала отделить от дескриптивных утверждений:

- аналитическая философия использует апелляции к здравому смыслу;
- дискурсы различных философских традиций принципиально несводимы друг к другу;
- заявленная дескриптивность содержит скрытые нормативные утверждения;
- игнорируется социальный и институциональный генезис категорий мышления.

¹⁸ Латур, впрочем, своеобразная фигура: ему случалось как быть записанным в ряды континенталов аналитиком (Pigliucci), так и «выписанным» из этих рядов континенталом (Hagman, 2007, 34).

Собственно содержательные тезисы, выражающие позицию:

- апелляции к здравому смыслу проблематичны, поскольку сам здравый смысл исторически и культурно обусловлен;
- натурализация собственных предпосылок представляет собой форму эпистемического доминирования;
- логическая сила аргументов обусловлена не только их формальной структурой, но и социальной институционализацией;
- формы мышления, включая саму аналитическую традицию, функционируют как социальные институты.

Если дескриптивная часть может оспариваться «по фактам», то методологические тезисы представляют особый интерес, поскольку эксплицируют ту самую «иную рациональность» и «другие аргументативные стратегии», систематически исключаемые аналитическим каноном. Эта «иная рациональность» в её *полемическом режиме* может быть реконструирована следующим образом: аналитическая философия не просто содержит идеологические элементы, но сама функционирует как натурализация идеологемы: «двуухходовка» является обьюдоострым мечом, который позволяет ей делать то, что она делает: одной рукой объявлять все другие способы философствования «идеологиями», а другой, соответственно, ставить себя в позицию (единственного) судьи над тем, что является или не является философией, то есть реализовывать форму эпистемической власти. Тут становится понятно, почему образ континентальной философии *как она дана аналитической* столь часто сводится к «герменевтике подозрения»: она принимает такую форму в ситуации конфликта. Постулируемая аналитиком «идеологическая нейтральность» в такой оптике предстаёт как не фактически имеющаяся по умолчанию, а как что-то, что является результатом некоторой исторической социальной борьбы и поддерживается внефилософскими (социальными или институциональными) средствами (каковым в такой оптике предстаёт, например, опросник Чалмерса-Бурже).

Однако это порождает закономерный вопрос: чем мотивирована эта устойчивая оппозиционность? Почему континентальная традиция сопротивляется ассилияции, вместо того чтобы принять правила игры, предлагаемые аналитическим дисциплинарным этосом? Есть ли у этой критики *содержание*, помимо тотального подозрения?

Ответ на этот вопрос требует осторожного обобщения, учитывая, что сама «континентальная философия» существует скорее как конструкт, производимый в ситуации схизмогенеза, нежели как осознанная

самоидентификация. Тем не менее можно выделить несколько возможных оснований такой идентификации-через-сопротивление.

— Чисто философское основание: *деуниверсализация* является общим жестом всей континентальной традиции¹⁹. Этот взгляд может быть обоснован, но это обоснование явно выйдет за пределы допустимого объема этой статьи²⁰.

— *Методологическая тревога*, связанная с осознанием того, что принятие чужих правил игры означает утрату возможности формулировать собственные вопросы. Когда континентальный философ спрашивает «зачем?» в ответ на требование предъявить «наилучшую теорию», он отстаивает не просто иную точку зрения, но право на иную постановку проблем, плюрализм способов философствования. Но это не отвечает на вопрос, почему статус философа так важен, а его лишение так опасно.

— На этот вопрос пытается ответить *социальное основание*: страх утратить статус *профессионального* философа, то есть авторитет и места в академии. Насколько обоснован такой страх — вопрос социологии, но он может выступать по крайней мере одним из мотивирующих факторов, что уже вопрос индивидуальной психологии философствующих.

— Более взвешенным представляется промежуточное обоснование: *рефлексивное отношение к контексту производства* философского знания. В отличие от претензии на «взгляд из ниоткуда», характерной для аналитического идеала, континентальная традиция эксплицитно проблематизирует собственную соотнесенность философского предприятия в целом и мыслящего в частности с социальным, экономическим, языковым, дискурсивным, культурным и т. д. полем (и предписывает эту проблематизацию всей философии в качестве требования).

То, как именно выглядит это основание, представлено у (аналитического философа) Дэвида Стоува — представлено весьма точно, хотя он и презентует эту позицию читателю как релятивистскую и заведомо абсурдную:

¹⁹ За эту идею я благодарю Фёдора Кузнецова. Кстати, как минимум некоторые аналитики считают так же, например, Дэвид Стоув, см. (Franklin, 2002). Более подробное обсуждение взгляда Стоува см. далее.

²⁰ Так же можно с некоторыми основаниями предположить, что (не отрицание, но) проблематизация концепта *мира* также является одним из таких общих «континентальных» ходов, см. (Gaston, 2013).

Культурный релятивист, к примеру, яростно обрушивается на нашу основанную на науке, «бело-мужскую» культурную перспективу. Она говорит, что она не только вредна, но и когнитивно ограничивающа. Вредна ли она? Возможно, да; а возможно, и нет. Но почему она считает, что она когнитивно ограничивающа? Да ни по какой иной причине в мире, кроме этой: потому что она *наша*²¹.

Стоув справедливо отмечает, что это возражение тоже не аргументируется — по крайней мере, поначалу:

Но никакого аргумента [от них] не поступает. Этот пробел восполнили их последователи, особенно те, что принадлежат к «Сильной программе в социологии знания» или социальному конструктивизму, вроде Блура. ... Этот аргумент, центральный элемент позиции социального конструктивизма ... гласит, что *один лишь факт общепринятости теории является поводом её не принять*» (Franklin, 2002, 620, [курсив мой — П. Х.])²².

Стоув рассматривает этот аргумент как форму общего для определённой (посткантовской; континентальной?) традиции аргумента²³, имеющего чисто философскую форму, которую Стоув считает абсурдной. Но финальная его версия — которую многие континентальные философы, даже не стоящие эксплицитно на позиции социального конструктивизма, думаю, будут готовы принять, — является не чисто философским аргументом, а тезисом, выходящим на уровень философского этоса: «факт общепринятости» (очевидности, естественности, «здравосмысленности») — не то, что объясняет, а то, что нуждается в объяснении. Эта позиция находит своё выражение в работе

²¹ Цит. по: (Franklin, 2002, 616).

²² Реконструкция позиции Блура выполнена крайне поверхностно, но выводы заслуживают внимания — мы всё ещё говорим о карикатурах.

²³ «The Gem», или «перл Стоува», состоит в следующем: «Мы можем познавать вещи только посредством чего-то (наших средств познания), значит, мы не можем познавать вещи как они есть в себе». В том, что этот аргумент проблематичен, согласен, например, совершенно не аналитический Квентин Мейясу, прославивший вариацию «перл» под именем «корреляционизм». Но если Стоув просто осуждает «перл» как «самый плохой аргумент в мире» (Stove, 1995), Мейясу даёт себе труд действительно попытаться его опровергнуть на его собственных основаниях, см. (Мейясу, 2015).

парадигмально «континентальных» авторов, которые, при всех различиях²⁴, разделяют установку на проблематизацию любых способов мышления, к которым относят и науку, и философию. Именно этот ход представляется его аналитическим критикам простым социальным конструктивизмом, релятивизмом или отрицанием научности или рациональности как таковой²⁵. Однако сторонник «континентальной позиции», конечно же, не согласится с тем, что он отрицает рациональность — он поправит, что речь идёт скорее о *расширении* или *изменении* концепции рациональности посредством рефлексии о её собственных условиях возможности (исторических, экономических, культурных, социальных, языковых или иных) через «постепенное захватывание всей новых уровней рефлексии, т. е. сдвиг от локальности, принимаемой за универсальность, к той же локальности, но понимаемой уже в её собственных границах» (Кузнецов, 2008, 14). Но такое расширение (как бы случайно, мимоходом) ставит под удар главную метатеоретическую ставку аналитического этоса — возможность наилучшей теории о мире, так как сам тезис о том, что любой порядок мышления и философия в частности некоторым образом *учреждается*²⁶, у неё есть условия возможности, которые лежат за пределами философии (до тех пор, пока они не были подвергнуты рефлексии), предполагает, что «наилучшая теория» означала бы просто консервацию/натурализацию определённой конфигурации её условий, то есть выведение их за пределы философской рефлексии, что не просто «*когнитивно ограничивает*» философию, но ставит философию в зависимость от этой конфигурации условий, то есть нарушает её автономию.

То есть «континентал» не просто пытается указать аналитику на ошибку: вы что-то не учли или допустили в своём рассуждении действие предрассудков, исправьте. Понимание любой теории как имеющей условия возможности предполагает, что это не ошибка, которая может быть исправлена, а неизбежность способа бытия философии

²⁴ Хайдеггера, например, трудно обвинить в социальном конструктивизме или релятивизме; Бурдье жёстко критикует подходы Деррида, Делёза и Фуко, Деррида критикует Фуко, Латур критикует критическую теорию, Мейясу критикует их всех, и т. д.

²⁵ Также, вопреки распространённому мнению, эта позиция сама по себе не подразумевает аффилиации с какой-то конкретной идеологической программой: задачу критики мышления как анализа его условий можно поддерживать как из эксплицитно левых (Альтиоссер, Маркузе, Бурдье), так и из крайне правых (например, Ник Ланд) позиций. То есть сам жест, собственно говоря, идеологически нейтрален.

²⁶ Я здесь использую понятие из жаргона Бурдье, но оно может быть безболезненно заменено на «историчен», «социально детерминирован», «укоренен в форме жизни», «принадлежит определённой эпистеме или дискурсивной формации», «ценностно» или даже «политически/идеологически нагружен». Сколько континенталов, столько вариантов.

как не изолированной по умолчанию от «неспокойного мира», а рождённой и действующей в нём (даже если это действие состоит в изоляции от него).

Но это, в свою очередь, означает, что «континентальный философ» из приведённого выше модельного диалога лукавит, говоря, что его вообще не интересует игра в «наилучшую теорию». У него есть свои «критерии лучшести», но они покоятся на других основаниях: не на «одном мире», а на «степени рефлексивности». Это видно, в частности, по тому, как парадигмальные континентальные философы критикуют не только аналитиков, но и *друг друга*: за «неотрефлексированные метафизические предпосылки» (популярный способ критики Хайдеггера), навязывание собственной рациональности предмету (Деррида против Фуко), необоснованность презумпции тождества перед различием (Делёз против «образа мышления»), и, наконец, просто «недостаточную радикальность» (Бурдье против Фуко и Деррида) — этот список можно продолжить. И это требование предъявляется, явно или неявно, как методологическое требование всей философии. В чистом виде эту позицию можно встретить у В. Ю. Кузнецова, который описывает эту общую процедуру как иерархичную («восхождение по рефлексивной лестнице»), а движение вверх по этой иерархии — как «фундаментальную тенденцию» философии, тогда как регресс запрещается: в выписанной Кузнецовым структуре аналитик, по-видимому, займёт позицию «классического философа», тогда как уже почитается решённым, что «весь проект [классической философии] оказался невыполнимым» (Кузнецов, 2008, 11); при этом не оговаривается, из какой позиции произносится или вообще может быть произнесён этот приговор: из позиции, предположительно, *более лучшей теории*? Но это означало бы, что континентал просто заранее приписывает себе победу в той игре, в которую якобы отказался играть.

Таким образом, ключевые претензии, выдвигаемые с континентальных позиций, систематизируются вокруг двух взаимосвязанных тезисов, образующих «континентальную двухходовку», зеркальную «аналитической»:

- (1) Есть много способов реализации философии, из которых ни один не может быть однозначно признан наилучшим вне определённой конфигурации условий.
- (2) Философия *должна* стремиться к систематической рефлексии собственных условий.

Они связаны таким же отношением взаимного обоснования: если существуют разные способы реализации философии, то философский этос должен включать рефлексию обусловленности этих различий (речь идёт о «строго локализованном и ограниченном взгляде... (который вдобавок должен видеть границы своего поля восприятия)» (Кузнецов 2008, 7). И наоборот: рефлексия обусловленности предполагает одновременную множественность способов реализации («неклассических стратегий зато не может не быть несколько» (там же, 8)), ни одна из которых не может претендовать на нормативность в отношении всей философии.

И эта двухходовка содержит тот же парадокс, что и аналитическая, только в иной формулировке: если рефлексия своей обусловленности является требованием ко всей философии, но влечёт множественность реализаций, то как быть с аналитической философией, собственный порядок мышления которой считает себя необусловленным («нет оптики»), а свой уровень рефлексивности — необходимым и достаточным? Следует ли навязать ему требование его повышения, и если да, то от имени какой инстанции может быть осуществлено это навязывание?

«Континентальный философ» может ответить, что либо «обязательство рефлексивности» никому не навязывается (так ведут себя более плюралистичные проекты), либо навязывание будет политическим, но это не является проблемой, если оно достаточно хорошо отрефлексировано (так ведут себя более эксплицитно политически заряженные проекты). Но это не позволяло бы сбрасывать со счетов аналитику как «нерефлексивную к собственным условиям», одновременно удерживая в пространстве философии и её, и ресурс «герменевтического подозрения», который континентальная философия мобилизует против аналитической претензии на универсальность и нормативность²⁷.

§ 4. Партийность как перспектива

Итак, перед нами два этоса двух сторон разрыва, сформулированные в новых и, возможно, более продуктивных терминах. Остался вопрос, что с этим делать.

Анализ В. Ю. Кузнецова в терминах «классики и неклассики», к которому я обращаюсь выше, и анализ, на который он опирается

²⁷ Так получается, например, с позицией Шуринги: она эффективно мобилизует «идеологическую критику», но и сама тем самым выпадает из поля философии в поле политической борьбы.

(Мамардашвили и др. 1970), хорошо подошёл бы для описания и ситуации с аналитической и континентальной философией (аналитическая = классическая, континентальная = неклассическая), если бы не три проблемы.

Во-первых, он исключает подлинный историзм: не позволяет увидеть разрыв как что-то обладающее *собственной* историей, не сводящейся ни к универсальной тенденции развития философии, ни к внешней истории экономических процессов (континентальное возражение).

Во-вторых, как уже было сказано выше, он построен так, что «обеспечивает выигрыш» континентальной стороне (аналитическое возражение).

И в-третьих, он не позволяет рассмотреть ситуацию как актуальную, не объясняет устойчивость разрыва. Мамардашвили, Соловьёв и Швырев оговариваются, что их анализ не является хронологическим: «Не всё, что после Возрождения, — классика, и не всё, что сегодня, — современное» (Мамардашвили и др., 1970, 104) — но почему классика сохраняет своё явное (и весьма сильное, и даже отождествляющее себя со всей философией) присутствие сегодня, несмотря на все неклассические «рассеивания иллюзий»?

Из такого подхода может сложиться впечатление, что для обеих традиций, укоренённых в их структурных «двуходовках», самой мягкой и открытой к коммуникации формой взгляда на другую является представление, что один оппонент (в силу изоляции или иных, более предосудительных причин) остался глух к «успехам» другого: континентал просто «не освоил» (или злонамеренно отрицает в силу своего глубокого отвращения ко всему рациональному) аналитическую технику работы в достаточной степени, чтобы понять, что она является наилучшей, а аналитик просто «не в курсе» (или злонамеренно скрывает в силу своей политической ангажированности), что континентальная философия уже подвергла рефлексии и проблематизировала её условия возможности.

Это будет просто ещё один шаг схизмогенеза: те самые радикальные формулировки, которые образуются в результате обострения дискуссии. Аналитик вряд ли захотел бы исключать из философии ценные её блоки, если бы эти блоки не представляли угрозу для всего аналитического проекта; и континентал вряд ли стал бы «закусывать пулью» и всерьёз спорить с тем, что мы все пытаемся осмысливать один и тот же мир, если бы не чувствовал, что находится под угрозой лишения статуса философии или своего способа философской

проблематизации²⁸. Обе позиции превращаются в карикатуры на себя. Но эта карикатуризация — не просто ошибка или результат нехватки знаний, которую можно было бы безболезненно поправить; она исторична и действенна (раз эти ярлыки продолжают использоваться). И действенность эта, как становится видно, имеет (с обеих сторон) двойную форму: теоретического тезиса и требования, предъявляемого ко *всей философии*. *И одно без другого не работает*.

Отступиться от этих требований означало бы для обеих сторон подвергнуть опасности и свою идентичность, и сам проект философии: например, для Сёрла признать, что Деррида реализует не просто «идеологию» или «плохую, некачественную философию», а представляет «другую рациональность», означало бы утратить свою идентичность как аналитического философа, говорящего от имени универсальной рациональности; для Деррида допустить, что аналитические критерии Сёрла являются универсальными, означало бы утрату автономии философии и её превращение в трансисторическую фиксацию той конфигурации условий, из которой говорит аналитическая философия.

Конечно, можно представить «требования ко всей философии» как неизбежный элемент произвола в самоопределении дисциплины.

Все эти поля, даже самые «чистые» — наука, искусство — имеют в своей основе закон, о котором говорят, что он «закон и ничего больше». ... Иначе говоря, всякая научная система поконится на исходной тавтологии и на некоем запрете на нарушение ... и эта исходная тавтология, единожды введённая, даёт возможность строить цепи причин и рассуждений, которые опутывают представление о разуме. Любое поле обладает той особенностью, что стремится вызвать у тех, кто в него входит, амнезию происхождения, которую у рядовых социальных агентов в обыденном мире порождает обычай. Произвол, лежащий у истоков любого поля, суть чистый *potest*, основа автономии поля. Сказать, что поля автономны, означает, что участвующие в них подчиняются закону поля, т. е. закону, который поле само себе назначило. Поле есть род игры, и каждый, кто в него входит, должен принять эту игру вне зависимости от того, достойна ли она, стоит ли свеч,

²⁸ И, безусловно, целые блоки и идентичности в философии не аффилируются ни с той, ни с другой стороной (например, русская философия — если таковая понимается не как «философия на русском языке», а особая, отдельная традиция и идентичность), — потому что просто не вовлечены в этот конфликт.

заслуживает ли, чтобы в неё играли. А чтобы играть, нужно принять целый комплекс допущений и, в то же время, обладать определёнными сведениями, которые составляют условие активного и действительного участия в данной игре (Бурдье, 1996).

Но что делать, если внутри самого поля нет согласия по поводу этого *nomos*'а, что, кажется, и выражается словами «аналитико-континентальный разрыв»?

Для адекватного осмысления описанной ситуации явно требуется какой-то иной язык. В качестве такового может пригодиться обращение к гегелевскому понятию *партийности*.

Здесь требуется важная оговорка: это понятие партийности не отсылает к аффилиации с какими бы то ни было «внешними» (существующими и действующими за пределами философии) политическими партиями и идеологиями (левые/правые и т. п.), и тем более употреблено здесь не в том смысле, который «партийная философия» приобрела в советском контексте²⁹, и вообще не в марксистском.

Также понятие партийности следует отличать от «идеологии» или «власти» в том смысле, о котором говорят аналитическая философия (самоопределяясь об континентальную) и континентальная (в её режиме идеологической критики аналитической).

Понятие *партийности в философии* апеллирует к формулировке Гегеля из «Философии духа» (и поэтому хорошо хотя бы тем, что «выключено» из разрыва, т. к. было сформулировано до него). Рассуждая о методологии историка философии, Гегель предлагает различать два вида партийности. Первый вид есть «партийность в обычном смысле слова, ... партийность мнений и представлений, которые, будучи все одинаково бессодержательны, во всей своей совокупности представляются как совершенно индифферентные» (Гегель 1977 [1817], 369). Такая партийность, по сути, есть приверженность частным, случайным точкам зрения, и производит не истину, а скорее «интересность» (как может быть интересен роман); «беспартийность» же в этом обыденном смысле перекрывает вопрос об истине: она допускает лишь «правильность», то есть «качественные и количественные суждения, а отнюдь не суждения необходимости и суждения понятия» (там же, 310). В

²⁹ О нём см., напр., (Добренко, 2014). Возможно, чтобы отмежеваться от излишних ассоциаций, можно было бы перевести гегелевское *Parteilichkeit* как «причастность» или «приверженность» (английское «*partiality*»), но тогда ход Гегеля станет непонятным. В любом случае, речь идёт не о марксистском понимании партийности, а именно о гегелевском.

противовес ей Гегель выдвигает иной, сущностный вид партийности — партийное (пристрастное) отношение философа к философии (в том же смысле, в каком судья может быть беспристрастен к тяжущимся сторонам, но обязан быть партийно привержен идее права) (Гегель 1977, 367). История философии может стать историей, собственно, философии только с позиции той «партии», чей взгляд тождественен взгляду всей философии в целом на её имманентное развитие³⁰. Гегель говорит об истории философии; но, с его точки зрения, историк философии не стоит вне философии, он является философом. Это даёт мне основания, чтобы маркировать термином «партийность» (в этом втором, сущностном смысле) блок вопросов внутри философского поля, касающийся его собственной автономии. Именно этот род несогласия я и обозначаю как «партийный», надеясь таким образом избежать сведения подхода как к социологии знания (которая не оперирует этим термином), так и к чисто теоретическим расхождениям (которых явно недостаточно для объяснения положения дел).

Партийность необходимо предполагает некоторый момент произвола («я верю в то, что это истинно, просто потому что это то, что я отстаиваю»), но он не совпадает ни с натурализацией («я верю в это, потому что это так и есть»), ни с циничной игрой («я делаю вид, что верю в это, потому что мне это выгодно»). Именно в этом втором гегелевском смысле аналитико-континентальное разделение может быть описано как партийный конфликт. Речь идёт не о сопоставлении теорий внутри философии и не о социальной конкуренции вне её, а о связи философских содержаний с определением того, что, собственно, должно называться философией, с попытками средствами самой философии установить её границы и языки. И тогда окажется, что от своей «расколотости» на две партии сама философия не страдает, а напротив, выигрывает: «Одна партия» — сама философия — «оказывается побеждающей партией лишь благодаря тому, что она распадается на две партии» — аналитическую и континентальную — «ибо этим она показывает, что ей самой присуще обладание тем принципом, который она оспаривала» — автономией — «и что тем самым она преодолела односторонность, с которой она выступала прежде ... Таким образом, возникший в одной из партий раздор, который кажется несчастьем, напротив, доказывает её счастье» (Гегель 1999 [1807], 309–310).

Континентальная традиция в этом конфликте реализует принцип партийности, реконфигурируя поле философии так, что в *potest самой философии* входит сопротивление её отождествлению с какой-либо

³⁰ Я благодарю за эту реконструкцию и в целом за знакомство с концепцией партийности у Гегеля Георгия Шулико. См. (Шулико, 2021, 53–54).

одной нормативной парадигмой как угрозе не только частному факту существования конкретных способов философской работы, но и всему философскому предприятию, так как *невнимание* к условиям возможности самой философии не просто ограничивает её, но и ставит под угрозу её автономию. Аналитическая традиция, напротив, изобретает себя как партию, чей взгляд тождественен взгляду всей философии в целом, реконфигурируя это поле как *изолированное* от условий его производства и существования, так как полагает эту изоляцию условием возможности реализовывать *потенциал самой философии*, состоящий в поиске наилучшей теории.

Парадокс в том, что описание разрыва через партийность является итогом рода описания, «зарезервированного» за континентальной традицией. То есть само описание этого конфликта как партийного может быть, в свою очередь, дисквалифицировано аналитиком, просто поскольку само представляет собой ход на той же доске — попытку легитимировать плюралистическое понимание философского поля. Аналитик, безусловно, *может* дисквалифицировать такое описание только на том основании, что оно играет на руку континентальной позиции, *однако должен ли?* Кажется, за такой дисквалификацией стояла бы только приверженность схизмогенетической игре, а не самой философии. Если партийность философа состоит в приверженности самой философии, то это приверженность философии *как автономному полю* (способному самостоятельно определять и переопределять собственные границы и правила). С таким определением собственной партийности, вероятно, согласятся и «аналитик», и «континентал»: чего оба точно не хотели бы — это поставить философию в зависимость от чего-то внешнего ей, будь то «идеология» или контингентная конфигурация её условий; оба заинтересованы в *автономии философии*, однако расходятся по вопросу того, *как обеспечить эту автономию*. Но если вопрос обеспечения автономии — это вопрос философии, то он должен быть *введен в рассмотрение*. И для такого введения в рассмотрение и «аналитику», и «континенталу» не нужно полностью сходить со своих позиций, но осмыслить эту позицию именно как партийную, то есть отвлечься от схизмогенетической игры и провести внутреннюю работу по своим собственным правилам. Первому придётся признать, что его претензия на «позицию, тождественную позиции всей философии» оспаривается *тоже от имени философии*, и заняться её обоснованием, которое было бы именно обоснованием, а не внефилософским механизмом. Второму придётся пересмотреть свою «партийную линию» таким образом, чтобы она стала подлинно рефлексивной, то есть давала место дискурсу аналитика, не подрывая его. Это непросто и, конечно, не

гарантирует преодоление разрыва (и нужно ли вообще это преодоление?), но, по крайней мере, является шагом к тому, чтобы он привел к чему-то продуктивному.

Список литературы

- Бейтсон, Г. (2000а). Культурный контакт и схизмогенез. *Личность. Культура. Общество*, 2(3(4)), 153–168.
- Бейтсон, Г. (2000б). К теории шизофрении. В Г. Бейтсон, *Шаги к экологии разума*. Москва.
- Бурдье, П. (1996). За рационалистический историзм. *S/L '97. Социо-Логос постмодернизма. Альманах Российско-французского центра социологических исследований Института социологии РАН*. Дата обращения: 25 октября 2025 г. URL: <http://sociologos.net/bourdieu-za-racionalisticheskii-istorizm>.
- Ветушинский, А. В. (2024). Благодаря недавней беседе с Евгением Логиновым... *Vetushinskiy Gore Philosophy*. Дата обращения: 25 октября 2025 г. URL: <https://t.me/vetushinskiy/204>.
- Гегель, Г. В. Ф. (1977). *Энциклопедия философских наук* (Т. 3: Философия духа; оригинальное издание: 1817). Москва: Мысль.
- Гегель, Г. В. Ф. (1999). *Система наук. Часть 1. Феноменология духа* (оригинальное издание: 1807). Санкт-Петербург: Наука.
- Голобородько, Д. (2004). Картезиансское исключение. М. Фуко и Ж. Деррида: спор о разуме и неразумии. В *Опыт и чувственное в культуре современности: философско-антропологические аспекты*. Москва: ИФ РАН.
- Гребер, Д., & Уэнгроу, Д. (2025). *Заря всего. Новая история человечества*. Москва: Ad Marginem.
- Добренко, Е. А. (2014). Метасталинизм: диалектика партийности и партийность диалектики. *Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология*, (3), 26–64.
- Кузнецов, В. Ю. (2008). Сдвиг от классики к неклассике и наращивание порядков рефлексии в философии. *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*, (1), 3–18.
- Латур, Б. (2023). Почему критика выдохлась? От фактов к вопросам, вызывающим озабоченность. *Логос*, 33(5), 29–64.
- Логинов, Е. В. (2025). К истории аналитико-континентального разрыва. *Analytica*, 10, 1–75.
- Логинов, Е. В. (2024а). Про материализм и Ветушинского. *Философское кафе*.

Дата обращения: 25 октября 2025 г. URL:
<https://t.me/philosophycafemoscow/2149>.

Логинов, Е. В. (2024б). Опровергает ли муровский аргумент иллюзионизм? *Вестник Московского университета. Серия 7: Философия*, 48(2), 46–68.

Мамардашвили, М. К., Соловьёв, Э. Ю., & Швырёв, В. С. (1970). Классическая и современная буржуазная философия. *Вопросы философии*, (12), 23–38.

Мейясу, К. (2015). *После конечности: Эссе о необходимости контингентности*. Екатеринбург: Кабинетный учёный.

Морозов, К. Е. (2025). Выживание без волшебства. *Омский научный вестник. Серия: Общество. История. Современность*, 10(3), 101–116.

Сёрл, Дж. (2021). Слово вверх дном (оригинальная публикация: 1983). *Insolance*.

Дата обращения: 25 октября 2025 г. URL: <https://insolarance.com/the-word-turned-upside-down/>

Соколов, Е. В. (2024). Крепить фронт борьбы с пособниками империализма: критика философии моральной ответственности. *Финиковый компот*, (19), 102–109.

Черкасов, Г. (2025). Раскрывая структуру мира: кванторная вариативность против тяжеловесной онтологии. *Институт философии РАН*.

Дата обращения: 25 октября 2025 г. URL: <https://iphras.ru/page19043773.htm>.

Шулико, Г. А. (2021). *Понятие «революционная практика» в философии неомарксизма* (кандидатская диссертация). Москва: ИФ РАН.

Bourget, D., & Chalmers, D. (2023). Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey. *Philosophers' Imprint*, 23(11) Accessed: October 25 2025, from: <https://journals.publishing.umich.edu/phimp/article/id/2109/>.

Bourget, D., & Chalmers, D. (2025). Editors' Thoughts. *The 2020 PhilPapers Survey*. Retrieved October 25, 2025, from <https://survey2020.philpeople.org/survey/design/thoughts>.

Engel, P. (n.d.). A Just-so Story. *The Philosophers' Magazine*. Retrieved October 25, 2025, from <https://philosophersmag.com/a-just-so-story/>.

Franklin, J. (2002). Stove's Discovery of the Worst Argument in the World. *Philosophy*, 77, 615–624.

French, N. (2025). Is Analytic Philosophy a Class Ideology? *Jacobin*. Retrieved October 25, 2025, from <https://jacobin.com/2025/09/analytic-philosophy-history-hume-rawls>.

Gaston, S. (2013). *The Concept of World from Kant to Derrida*. London & New York: Rowman & Littlefield.

- Harman, G. (2007). The Importance of Bruno Latour. *Cultural Studies Review*, 13(1), 31–49.
- Jameson, F. (2024). *Inventions of the Present*. London: Verso.
- Nagel, E. (1936). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24.
- Nagel, T. (1998). The Sleep of Reason. *The New Republic*. Retrieved October 25, 2025, from <https://physics.nyu.edu/faculty/sokal/nagel.html>.
- Pigliucci, M. (n.d.). Pseudoscience and Continental Philosophy. *The Philosophers' Magazine*. Retrieved October 25, 2025, from <https://philosophersmag.com/pseudoscience-and-continental-philosophy/>.
- Rottschaefer, W. (2011). Why Wilfrid Sellars is Right (and Right-wing). *Journal of Philosophical Research*, 36, 291–325.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Searle, J. R. (1970). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shuringa, C. (2025). *A Social History of Analytic Philosophy: How Politics Has Shaped an Apolitical Philosophy*. London: Verso.
- Stove, D. C. (1995). Judge's Report on the Competition to Find the Worst Argument in the World. In D. C. Stove, *Cricket versus republicanism* (pp. 66–67). Sydney: Quakers Hill Press.

Информация об авторе: Ханова Полина Андреевна, кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры онтологии и теории познания философского факультета Московского государственного университета имени М.В. Ломоносова, г. Москва, e-mail: khanova@philos.msu.ru.

Поступила в редакцию: 26 октября 2025 г.

Принята к публикации: 21 декабря 2025 г.

Опубликована: 28 декабря 2025 г.

Polina A. Khanova

Towards an Immanent Reflexion of the Analytic-Continental Divide

Abstract. This paper analyzes the persistence of the analytical-continental divide in contemporary philosophy through the lens of conflicting identities and disciplinary ethos. Using specific philosophical discussions and institutionalised practices, it demonstrates that the perpetuation of this divide does not consist merely in a contingent configuration of historical events or purely philosophical differences but is conditioned by a historically distinct divergence in understanding the fundamental aims of philosophical inquiry and the conditions of its autonomy, inextricably linked to substantive philosophical claims. It concludes that it is productive to consider this conflict in terms of Hegel's concept of "partiality".

Keywords: analytic philosophy, continental philosophy, philosophical schism, partiality.

Citation: Khanova, P. A. (2025). Towards an Immanent Reflexion of the Analytic-Continental Divide. *Analytica*, 10, 360–395.

References

- Bateson, G. (2000a). Kul'turnyy kontakt i skhizmogenet [Culture Contact and Schismogenesis]. *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo* [Personality. Culture. Society], 2(3(4)), 153–168. (in Russian).
- Bateson, G. (2000b). K teorii shizofrenii [Toward a Theory of Schizophrenia]. In G. Bateson, *Shagi k ekologii razuma* [Steps to an Ecology of Mind]. Moscow. (in Russian).
- Bourdieu, P. (1996). Za ratsionalisticheskiy istorizm [Pour un Historicisme Rationnel]. *S/L'97. Sotsio-Logos postmodernizma. Al'manakh Rossiysko-frantsuzskogo tsentra sotsiologicheskikh issledovaniy Instituta sotsiologii RAN* [Socio-Logos of Postmodernism. Almanac of the Russian-French Center for Sociological Research of the Institute of Sociology of the Russian Academy of Sciences]. Retrieved October 25, 2025, from: <http://sociologos.net/bourdieu-za-ratsionalisticheskii-istorizm>. (in Russian).
- Bourget, D., & Chalmers, D. (2023). Philosophers on Philosophy: The 2020 PhilPapers Survey. *Philosophers' Imprint*, 23(11). Retrieved October 25, 2025, from: <https://journals.publishing.umich.edu/phimp/article/id/2109/>.

- Bourget, D., & Chalmers, D. (2025). Editors' thoughts. *The 2020 PhilPapers Survey*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://survey2020.philpeople.org/survey/design/thoughts>.
- Cherkasov, G. (2025). Raskryvaya strukturu mira: kvantornaya variativnost' protiv tyazhelovesnoy ontologii [Unveiling the Structure of the World: Quantifier Variance vs. Heavyweight Ontology]. Retrieved October 25, 2025, from: <https://iphras.ru/page19043773.htm>. (in Russian).
- Dobrenko, E. A. (2014). Metastalinizm: dialektika partiynosti i partiynost' dialektiki [Metastalinism: The Dialectics of Partisanship and the Party Dialectics]. *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya. Sotsiologiya. Politologiya* [Tomsk State University Journal of Philosophy, Sociology and Political Science], (3), 26–64. (in Russian).
- Engel, P. (n.d.). A Just-so Story. *The Philosophers' Magazine*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://philosophersmag.com/a-just-so-story/>.
- Franklin, J. (2002). Stove's Discovery of the Worst Argument in the World. *Philosophy*, 77, 615–624.
- French, N. (2025). Is Analytic Philosophy a Class Ideology? *Jacobin*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://jacobin.com/2025/09/analytic-philosophy-history-hume-rawls>.
- Gaston, S. (2013). *The Concept of World from Kant to Derrida*. London & New York: Rowman & Littlefield.
- Goloborod'ko, D. (2004). Kartezianskoe isklyuchenie. M. Fuko i Zh. Derrida: spor o razume i nerazumii [The Cartesian Exclusion: Foucault and Derrida on Reason and Unreason]. In *Opyt i chuvstvennoe v kul'ture sovremennosti: Filosofsko-antropologicheskie aspekty* [Experience and the Sensory in Contemporary Culture: Philosophical-Anthropological Aspects]. Moscow: Institute of Philosophy, RAS. (in Russian).
- Graeber, D., & Wengrow, D. (2025). *Zaria vsegoo. Novaya istoriya chelovechestva* [The Dawn of Everything: A New History of Humanity]. Moscow: Ad Marginem. (in Russian).
- Harman, G. (2007). The Importance of Bruno Latour. *Cultural Studies Review*, 13(1), 31–49.
- Hegel, G. W. F. (1977). *Entsiklopediya filosofskikh nauk. T. 3: Filosofiya dukha* [Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften. Bd. 3. *Die Philosophie des Geistes*] (Original work published 1817). Moscow: Mysl'. (in Russian).
- Hegel, G. W. F. (1999). *Sistema nauk. Chast' 1. Fenomenologiya dukha* [Systems der Wissenschaft. 1. Teil. *Phänomenologie des Geistes*] (Original work published 1807). Saint Petersburg: Nauka. (in Russian).
- Jameson, F. (2024). *Inventions of the Present*. London: Verso.

- Kuznetsov, V. Yu. (2008). Sdvig ot klassiki k neklassike i narashchivanie poryadkov refleksii v filosofii [From Classical to Non-classical Philosophy]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy], (1). (in Russian).
- Latour, B. (2023). Pochemu kritika vydokhlas'? Ot faktov k voprosam, vyzyvayushchim ozabochennost' [Why Critique Run out of Steam? From Matter of Fact to Matters of Concern]. *Logos*, 33(5), 29–64. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2024a). Pro materializm i Vetushinskogo [On materialism and Vetushinskiy]. *Filosofskoe kafe* [Philosophy Café]. Retrieved October 25, 2025, from: <https://t.me/philosophycafemoscow/2149>. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2024b). Oprovergaet li murovskiy argument illyuzionizm? [Does Moorean argument Refute Illusionism?]. *Vestnik Moskovskogo universiteta. Seriya 7: Filosofiya* [Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy], 48(2), 46–68. (in Russian).
- Loginov, E. V. (2025). K istorii analitiko-kontinental'nogo razryva [Towards a History of the Analytic-Continental Divide]. *Analytica*, 10, 1–75. (in Russian).
- Mamardashvili, M. K., Solov'ev, E. Yu., & Shvyrev, V. S. (1970). Klassicheskaya i sovremennaya burzhuaznaya filosofiya [Classical and Modern Bourgeois Ohilosophy]. *Voprosy filosofii*, (12), 23–38. (in Russian).
- Meillassoux, Q. (2015). *Posle konechnosti: Esse o neobkhodimosti kontingentnosti* [Après la finitude]. Ekaterinburg: Kabinetnyy uchenyy. (in Russian).
- Morozov, K. E. (2025). Vyzhivanie bez volshebstva [Survival Without Magic]. *Omskiy nauchnyy vestnik. Seriya: Obshchestvo. Istorya. Sovremennost'* [Omsk Scientific Bulletin. Series Society. History. Modernity], 10(3), 101–116. (in Russian).
- Nagel, E. (1936). Impressions and Appraisals of Analytic Philosophy in Europe I. *The Journal of Philosophy*, 33(1), 5–24.
- Nagel, T. (1998). The Sleep of Reason. *The New Republic*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://physics.nyu.edu/faculty/sokal/nagel.html>.
- Pigliucci, M. (n.d.). Pseudoscience and Continental Philosophy. *The Philosophers' Magazine*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://philosophersmag.com/pseudoscience-and-continental-philosophy/>.
- Rottschaefer, W. (2011). Why Wilfrid Sellars is Right (and Right-wing). *Journal of Philosophical Research*, 36, 291–325.
- Searle, J. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York, NY: Simon & Schuster.
- Searle, J. R. (1970). *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Searle, J. (2021). Slovo vverkh dnom [The Word Turned Upside Down] (Original work published 1983). *Insolance*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://insolance.com/the-word-turned-upside-down/>.
- Shuliko, G. A. (2021). *Ponyatie "revolyutsionnaya praktika" v filosofii neomarksizma* [The Concept of Revolutionary Practice in Neo-Marxism] (PhD thesis). Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. (in Russian).
- Shuringa, C. (2025). *A Social History of Analytic Philosophy: How Politics Has Shaped an Apolitical Philosophy*. London: Verso.
- Sokolov, E. (2024). Krepit' front bor'by s posobnikami imperializma [To Strengthen the front Against The Accomplices of Imperialism]. *Finikovyy kompot* [Date Palm Compote], (19), 102–109. (in Russian).
- Stove, D. C. (1995). Judge's Report on the Competition to find the Worst Argument in the World. In D. C. Stove, *Cricket versus republicanism* (pp. 66–67). Sydney: Quakers Hill Press.
- Vetushinskiy, A. V. (2024, February 25). Blagodarya nedavney besede s Evgeniem Loginovym... [Thanks to a Recent Conversation with Evgeny Loginov...]. *Vetushinskiy Gore Philosophy*. Retrieved October 25, 2025, from: <https://t.me/vetushinskiy/204>. (in Russian).

Author's Information: Polina Khanova, C.Sc. (Ph.D.) in Philosophy, Senior Lecturer at the Department of Ontology and Theory of Knowledge, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, e-mail: khanova@philos.msu.ru.

Received: 26 October 2025

Accepted: 21 December 2025

Published: 28 December 2025