

ФИЛОСОФСКИЙ ЖУРНАЛ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2018. Том 11. Номер 3

Главный редактор: А.В. Смирнов (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Зам. главного редактора: Н.Н. Сосна (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Ответственный секретарь: Ю.Г. Россиус (Институт философии РАН, Москва, Россия)
Редактор: М.В. Егорочкин (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

Р.Г. Апресян (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Васильев (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), Лоренцо Винчигуэрра (Пикардийский университет, Амьен, Франция), М.Н. Вольф (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), С.В. Девяткин (Новгородский государственный университет им. Ярослава Мудрого, Новгород, Россия), Марица Денн (Университет Бордо-Монтэнь, СЕММС/CERCS, Франция) А.А. Кара-Мурза (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Т. Касавин (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.А. Лекторский (Институт философии РАН, Москва, Россия), Ханс Ленк (Институт технологий г. Карлсруэ, Германия), В.И. Маркин (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), М.А. Маслин (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), А.А. Россиус (НИУ ВШЭ, Москва, Россия; Итальянский институт философских исследований, Неаполь, Италия), В.Г. Федотова (Институт философии РАН, Москва, Россия), Чжан Байчунь (Пекинский педагогический университет, Пекин, Китай)

Редакционный совет

Эвандро Агацци (Университет Генуи, Италия; Университет Панамерикиана, Мехико, Мексика), В.И. Аршинов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Е.В. Афонасин (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия), В.Д. Губин (РГГУ, Москва, Россия), А.А. Гусейнов (Институт философии РАН, Москва, Россия), Н.И. Лапин (Институт философии РАН, Москва, Россия), И.Р. Мамед-заде (Институт философии, социологии и права НАНА, Баку, Азербайджан), А.С. Манасян (Ереванский Государственный Университет, Ереван, Армения), В.В. Миронов (МГУ им. Ломоносова, Москва, Россия), Том Рокмор (Университет Дюкени, Питтсбург, США; Университет Пекина, Пекин, Китай), В.С. Степин (Институт философии РАН, Москва, Россия), Антония Сулез (Университет Париж-VIII, Сен-Дени, Франция), М.М. Федорова (Институт философии РАН, Москва, Россия), В.В. Целищев (Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Россия)

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 4 раза в год. Выходит с 2008 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Журнал включен в: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIN PLUS; Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); Перечень рецензируемых научных изданий ВАК (группы научных специальностей «09.00.00 – философские науки»; КиберЛенинка

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 41951

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора

При частичном или полном воспроизведении опубликованных материалов ссылка на «Философский журнал» обязательна. Ответственность за достоверность приведенных сведений несут авторы статей

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318

Тел.: +7 (495) 697-66-01;

e-mail: philosjournal@iph.ras.ru;

сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

THE PHILOSOPHY JOURNAL

(FILOSOFSKII ZHURNAL)

2018. Volume 11. Number 3

Editor-in-Chief: Andrey V. Smirnov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Deputy Editor-in-Chief: Nina N. Sosna (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Executive Editor: Julia G. Rossius (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)
Editor: Mikhail V. Egorochkin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia)

Editorial Board

Ruben G. Апресян (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vadim V. Васильев (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Marina N. Volf (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Lorenzo Vinciguerra (University of Picardy, Amiens, France), Sergey V. Devyatkin (Yaroslav the Wise Novgorod State University, Novgorod, Russia), Maryse Dennes (Université Bordeaux Montaigne, CEMMC/CERCS, France), Alexey A. Kara-Murza (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilya T. Kasavin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vladislav A. Lektorsky (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Hans Lenk (Karlsruhe Institute of Technology, Karlsruhe, Germany), Vladimir I. Markin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Mikhail A. Maslin (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Andrei A. Rossius (National Research University Higher School of Economics, Moscow, Russia; Italian Institute for Philosophical Studies, Naples, Italy), Valentina G. Fedotova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Zhang Baichun (Beijing Normal University, Beijing, China)

Advisory Committee

Evandro Agazzi (University Panamericana of Mexico City, Mexico), Vladimir I. Arshinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Eugene V. Afonasin (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia), Abdusalam A. Guseinov (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Valery D. Gubin (Russian State University for Humanities, Moscow, Russia), Nikolay I. Lapin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Ilham Mammad-zadeh (Institute of Philosophy, Sociology and Law, Baku, Azerbaijan), Aleksandr S. Manasyan (Yerevan State University, Yerevan, Armenia), Vladimir V. Mironov (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), Tom Rockmore (Duchesne University, Pittsburg, USA; Peking University, Beijing, China), Antonia Soulez (Université Paris-VIII, Saint-Denis, France), Vyacheslav S. Stepin (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Maria M. Fedorova (Institute of Philosophy, RAS, Moscow, Russia), Vitaly V. Tselitshev (Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 4 times per year

First issue: November 2008

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61227 on April 3, 2015

Abstracting and Indexing: Web of Science (Emerging Sources Citation Index; Russian Science Citation Index); Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS; the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka

Subscription index in the United Catalogue "The Russian Press" is 41951

No materials published in The Philosophy Journal can be reproduced, in full or in part, without an explicit reference to the Journal. Statements of fact and opinion in the articles in The Philosophy Journal are those of the respective authors and contributors and not of The Philosophy Journal

All materials published in the "Philosophy Journal" undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation

Tel.: +7 (495) 697-66-01;

e-mail: philosjournal@iph.ras.ru;

website: <https://pj.iph.ras.ru>

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

<i>Ричард Рорти.</i> Аналитическая и трансформативная философия (перевод с английского <i>А.А. Юрганова</i>).....	5
<i>Д.В. Иванов.</i> Соотношение сознания и реальности в аналитической философии <i>Д. Макдауэла</i>	20
<i>Roger Smith.</i> The sense of movement.....	33
<i>К.А. Павлов-Пинус.</i> Теоретизирование о сознании: эпистемические пролегомены. Часть II.....	47

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

<i>А.В. Ложкина.</i> Классификационные списки <i>матики</i> / <i>матрики</i> в раннем буддизме.....	56
<i>К.Ю. Бурмистров.</i> Учение о Бесконечном в еврейском мистицизме.....	71
<i>А.Р. Фокин.</i> Принцип самораспространения блага: от Платона до Бонавентуры.....	88
<i>Н.Д. Сафронова.</i> Толкование как беседа: герменевтические особенности «Диалога земли заката» <i>Мартина Хайдеггера</i>	106

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

<i>В.А. Подорога.</i> Революция как миф авангарда. Высокая ставка: <i>Дз. Вертов</i> – <i>С. Эйзенштейн</i>	121
<i>Н.А. Кормин.</i> Эстетическая эгология.....	137

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

Цикл «Реплики»

Существует ли методологический изоморфизм естественнонаучного и социально-гуманитарного знания? (<i>В.С. Степин, Н.М. Смирнова, Ю.В. Синеокая</i>).....	150
---	-----

ДИСКУССИИ

<i>Д.Б. Волков.</i> Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности.....	166
<i>М.А. Секацкая.</i> Нарративный подход и проблема двойников.....	176
<i>И.Г. Гаспаров.</i> Тождество личности и нарратив.....	180
<i>С.М. Левин.</i> Нарративный подход: фикция и реальность.....	184
<i>Д.Б. Волков.</i> Ответ оппонентам.....	188

PHILOSOPHY AND SCIENTIFIC KNOWLEDGE

<i>Richard Rorty</i> . Analytic philosophy and transformative philosophy (translated into Russian by Alexander A. Yurganov)	5
<i>Dmitry V. Ivanov</i> . The relation between mind and reality in the analytic philosophy of John McDowell	20
<i>Roger Smith</i> . The sense of movement.....	33
<i>Konstantin A. Pavlov-Pinus</i> . Theorizing about consciousness: an epistemological prolegomenon. Part II	47

HISTORY OF PHILOSOPHY

<i>Anastasia V. Lozhkina</i> . Classification lists (mātikā / māṭṛkā) in early Buddhism.....	56
<i>Konstantin Yu. Burmistrov</i> . Doctrine of the infinite in Jewish mysticism	71
<i>Alexey R. Fokin</i> . The principle of self-diffusion of the Good: from Plato to Bonaventura	88
<i>Natalia D. Safronova</i> . Elucidation as conversation: hermeneutics in <i>Das abendländische Gespräch</i> of Martin Heidegger	106

IN SEARCH OF A NEW LANGUAGE FOR PHILOSOPHY

<i>Valery A. Podoroga</i> . Revolution as the avant-garde myth. The odds are long: Dziga Vertov and Sergei Eisenstein	121
<i>Nikolay A. Kormin</i> . Aesthetic egology.....	137

ANATOMY OF PHILOSOPHY: HOW THE TEXT WORKS

Rejoinders in a dialogue

Does the methodological isomorphism between natural and social sciences exist? (<i>Vyacheslav S. Stepin, Natalia M. Smirnova, Julia V. Sineokaya</i>)	150
--	-----

ACADEMIC DISCUSSIONS

<i>Dmitry B. Volkov</i> . Benefits of a narrative approach to personal identity	166
<i>Maria A. Sekatskaya</i> . Narrative identity and the problem of duplication.....	176
<i>Igor G. Gasparov</i> . Personal identity and narrative	180
<i>Sergei M. Levin</i> . Narrative identity: fiction and reality.....	184
<i>Dmitry B. Volkov</i> . A reply to critics.....	188

ФИЛОСОФИЯ И НАУЧНОЕ ПОЗНАНИЕ

Ричард Рорти

АНАЛИТИЧЕСКАЯ И ТРАНСФОРМАТИВНАЯ ФИЛОСОФИЯ*

Большинство аналитических философов не склонны понимать свою дисциплину как гуманитарную. Они считают ее точным исследованием объективного знания и по этой причине скорее схожей с естественными науками. Гуманитарные же науки они рассматривают как арену столкновения неоспариваемых мнений. Философы такого типа предпочитают располагаться – для целей исключительно административных – как можно дальше от профессоров литературы и как можно ближе к профессорам физики.

Вот почему в штатных расписаниях американских университетов факультеты философии иногда находятся в графе социальных, а не гуманитарных наук. По этой же самой причине задетые за живое неаналитические философы иногда пытаются сплотиться под знаменами «гуманистической философии». Пока аналитики и неаналитики треплют друг другу нервы, администрация пытается решить эту проблему, разделяя факультет на два отделения, создавая одно для «физиков»-аналитиков, а другое – для «лириков»-неаналитиков.

Антагонизм между аналитической и неаналитической философией надоел всем, непосредственно вовлеченным в него. Но упоминания об этом расколе очень озадачивают нефилософов. Они понятия не имеют, из-за чего вся эта суета. Им совершенно неясно, в чем, собственно, отличие аналитической философии от других направлений, каким проблемам аналитические философы посвящают свое время в дискуссиях и почему американские философские факультеты согласны на то, чтобы деятелей, подобных Гегелю, Хайдеггеру, Деррида и Фуко изучали в университете где угодно, но только не на самом философском факультете (например, оставляя это право преподавателям политологии, или профессорам сравнительной литературы, или специалистам по интеллектуальной истории).

Большая часть этого доклада будет посвящена истории и социологии аналитической философии в американской академической системе. Эти данные станут основой для моего заявления о полном провале аналитических

* «Философский журнал» публикует перевод данного малоизвестного текста Ричарда Рорти в продолжение дискуссии о многообразии подходов к пониманию аналитической философии, открытой на страницах нашего издания в прошлых выпусках. Печатается с любезного разрешения вдовы философа, Мэри Варни Рорти. Переводчик и редакция выражают благодарность заведующему сектором современной западной философии Института философии РАН И.Д. Джохадзе за помощь в научном редактировании перевода.

философов в том, что они надеялись достичь более всего – поставить философию на безопасный путь науки. Но в заключение я скажу, что аналитические философы, которые больше всего сделали для того, чтобы подорвать основы научных претензий относительно этого направления, – внесли непреодолимый и очень ценный вклад в философию. Мораль моего доклада состоит в том, что и провал аналитической философии, и история ее самокритики дают дополнительные основания, чтобы оставить раз и навсегда саму идею, что философия может быть превращена в какую-либо форму науки. И то, и другое помогает нам перейти от предположения, что философия должна добавлять кирпичики к общему зданию научного знания, к мысли, что философия есть, как сказал Гегель, эпоха, схваченная в понятии.

Часто говорят о «кризисе» на гуманитарных факультетах американских университетов. Но люди, которые говорят об этом, обычно имеют в виду чрезмерную политкорректность, которая все еще иногда встречается на американских факультетах литературы. На философских же факультетах последний кризисный период закончился в 1940–1950-х гг., как раз тогда, когда произошел захват этих факультетов аналитической философией. С тех пор драматических изменений более не происходило, за исключением внезапного появления в 70-х гг. философии феминизма как новой области специализации. Несмотря на то, что последствия радикализма 60-х гг. оказали глубокое влияние на некоторые дисциплинарные матрицы на других факультетах университета, американская философия осталась преимущественно незатронутой. Многие аналитические философы были политически активны, но эта деятельность, как правило, не приводила к изменению ни их профессионального имиджа, ни их круга чтения.

Аналитическая философия может быть грубо определена как попытка одновременно осуществить замену обсуждения опыта на обсуждение языка – то, что Густав Бергман назвал «лингвистическим поворотом» – и сделать философскую дисциплину профессиональнее, превращая ее в намного более научную. Лингвистический поворот охватывает всю философию XX в. – мы это видим как у Хайдеггера, Гадамера, Хабермаса и Деррида, так и у Карнапа, Айера, Остина и Витгенштейна. Что отличает аналитическую философию от других философских начинаний – это идея о том, что такой поворот, вместе с использованием символической логики, сделает возможным или, по крайней мере, более простым превращение философии в научную дисциплину, надежда, что философы посредством настойчивого совместного исследования смогут добавлять кирпичики к общему зданию научного знания. И, таким образом, больше не будет философских школ, а только философские специализации.

До лингвистического поворота Эдмунд Гуссерль предпринял схожую попытку. Его призывы к научности и совместной работе во многом созвучны с увещаниями Карнапа и Рейхенбаха, высказанными несколькими десятилетиями позднее. Но в «Бытии и времени» Хайдеггер сумел облечь идеи Кьеркегора и Ницше в одежды профессионального жаргона, благодаря чему они предстали как respectable философские учения, а не просто как форма литературного тщеславия. Придавая содержанию философии Кьеркегора и Ницше квазикантианское научное звучание, Хайдеггер показал философам, как можно сделать то, чем они занимаются, значительно более привлекательным для интеллектуалов-книжечеев, в то время как Гуссерль или Карнап полагали, что философы вовсе не обязаны кому-то нравиться. Таким образом, он основал традицию, которую аналитические философы назвали «континентальной философией», – традиция, которая в США изучается на многих гуманитарных факультетах, но обычно не на философских.

Карнап и Гуссерль считали, что Платон был прав, когда предпочел математиков поэтам. И если попытка Гуссерля была на корню пресечена Хайдеггером, то надежды Карнапа на превращение философии в науку, а также недоверие к Хайдеггеру и ко всякого рода литераторам, воспринимающим Хайдеггера всерьез, остаются живы на американских факультетах философии и по сей день. Именно эти надежды и опасения и объясняют негодование многих американских профессоров философии, когда они узнали о том, что Кембриджский университет собирался предложить Деррида почетную ученую степень.

Между 1945 и 1960 гг., когда аналитическая философия захватила лидирующие позиции на большинстве авторитетных американских философских факультетов, логические эмпиристы, такие как Карнап и Гемпель, эмигрировавшие из Европы, заняли место Дьюи и Уайтхеда в качестве героев новой волны. Эта смена привела к резкому и коренному изменению во всем учебном плане на этих факультетах, а также в самовосприятии докторов философии, их окончивших.

Перед тем, как аналитическая философия захватила лидирующие позиции, изучение философии как в англоязычных, так и прочих странах сосредоточивалось в основном на истории философии. Ожидалось, что любой, кто преподавал философию, должен был уметь рассуждать об относительных достоинствах Платона и Аристотеля, Гоббса и Спинозы, Канта и Гегеля, Ницше и Милля.

Это, конечно, не все, что от вас ожидалось: вам также приходилось принимать участие в журнальных дискуссиях. Но никто в тот период даже не сомневался в том, что философия – одна из гуманитарных наук, поскольку передовое обучение философии ничем не отличалось от передового обучения на факультетах литературы: требовалось читать канонические тексты, развивать взгляды об их относительных достоинствах и пытаться соединить их вместе, получая новые интересные варианты. Вплоть до сороковых годов университетские преподаватели литературы и истории в Соединенных Штатах обычно имели некоторые представления об интересах и взглядах их коллег на философском факультете, и наоборот. Это прекратилось к 1965 г.

Как аспирант философии в 1950–54 гг., я неожиданно оказался между двумя совершенно различными типами преподавателей: первыми, подобно Маккеону и Хартшорну, ожидавшими, что я буду отделять то, что продолжает быть актуальным и важным в концепциях различных великих философов, от того, что утратило свою значимость, и вторыми, подобно Карнапу и Гемпелю, предполагавшими, что я буду знакомиться с текущими журнальными статьями, в частности посвященными попыткам обеспечить то, что тогда называлось «рациональными реконструкциями» различных направлений культуры, – например, обоснованию и проверке научных теорий. Одной из горячих тем, которую мы обсуждали на семинаре по философии науки у Гемпеля, был «парадокс ворона» – факт, что известные исчисления в «логике научного подтверждения» приводят к контринтуитивному выводу: существование не-ворона любого окраса, кроме черного, подтверждает суждение, что все вороны являются черными.

Несколько лет своих профессиональных занятий, а также солидную часть своей немного шизофренической диссертации я посвятил исследованию одной из смежных проблем – проблеме номологичности. Истинное номологическое обобщение: «Все монеты в моем кармане являются серебряными», – не обосновывает контрфактуальное утверждение: «Если бы этот

пенни был в моем кармане, то он был бы серебряным». Истинное же номологическое заключение – «Все вороны черны», с другой стороны, действительно обосновывает контрфактуальное утверждение, что «Если бы эта птица была вороном, то она была бы черной». Но определить, что делает обобщение номологическим, значительно сложнее, чем можно было бы подумать.

Моя диссертация была сравнением трех концепций потенциальности, предложенных Аристотелем, рационалистами XVII в. и карнапово-гемпелевской философией науки. Так я потратил две трети моего диссертационного исследования на чтение комментариев к великим умершим философам и одну треть на чтение современных журнальных статей, предлагающих захватывающие исследования условных предложений в сослагательном наклонении. Моя диссертация оставила меня, если вы простите мне эту неуклюжую метафору, сидящим на мели между убывающей волной и поднимающимся валом. К тому времени, когда я закончил аспирантуру и военную службу, был уже 1958 г. Тогда уже было ясно, что если ты не знаком с аналитической философией, то не можешь рассчитывать на хорошую работу. Производить впечатление многообещающего молодого философа в Принстоне, где я получил работу в 1961, почти на сто процентов означало способность говорить о философии новым языком, быть в курсе всех журнальных новинок и печататься. Если вы рассчитывали получить назначение на это место, чего я и добивался, то было мало шансов оставаться в рамках историцизма.

Это частично было результатом влияния Уилларда Ван Ормана Куайна. Он был лучшим учеником Карнапа, первоклассным специалистом в области аналитической философии и идеальным примером для каждого. Он откровенно презрительно относился к изучению истории философии. В студенческие годы он взял за правило читать как можно меньше классических текстов и рекомендовал делать то же самое и своим студентам в Гарварде. Он считал, что история философии настолько же бесполезна для решения текущих задач в философии, как и история физики – для понимания актуальных проблем в той же области. Куайн был восхищен ответом Карнапа, когда на предложение прочесть вводный курс по философии Платона тот сказал, что не станет учить студентов ничему, кроме истины.

Подобное отношение было широко распространено в Принстоне. Его студенты, исполненные чувства долга, гораздо более рьяно соревновались друг с другом в искусстве аргументации и диалектики, нежели в приобретении знаний, расширявших их кругозор. Мы даже избавили одного из самых способных студентов от требований по изучению иностранного языка на том основании, что было бы несправедливо позволить генетической неспособности усвоения иностранных языков испортить блестящую карьеру этого студента, которую тот действительно смог впоследствии реализовать. И, конечно же, никакого сострадания не было бы проявлено к тому студенту, который бы заявил, что исключительно в силу генетического дефекта он неспособен освоить символическую логику. К концу моего пребывания в Принстоне, приблизительно в 1980 г., философский факультет вообще отменил сдачу экзаменов по иностранному языку для аспирантов. Подобный шаг был немислим еще тридцать лет назад (позже экзамен был все-таки восстановлен).

К 1980 г. различие между студентами, обучавшимися на англоязычных факультетах философии типа гарвардского и принстонского, и теми, кто учился во Франции, Германии, Италии, Испании и в подавляющем большинстве других европейских стран (за исключением Британии и Скандинавии), стало действительно очень существенным. Последние, как правило, неплохо

знали и Гегеля, и Хайдеггера. Эти студенты имели общие представления о некоторых достоинствах истории духа (*Geistesgeschichte*), которую рассказывали эти два философа, а также о том, как вплести ее в не менее значимую историю искусства и литературы, с одной стороны, и историю эволюции социальных и политических институтов, с другой. Некоторые англоязычные студенты тоже читали творения двух этих мыслителей и имели какие-то представления об их идеях, но они скорее были исключением из правила и часто маргинальны. Также и некоторые студенты неанглоязычных стран серьезно интересовались аналитической философией и были готовы последовать совету Куайна игнорировать историю философии. Но они тоже были нетипичны и маргинальны.

Большинство из этих глубоких расхождений сохраняются и по сей день. Существует по-прежнему большое различие между молодыми людьми, стремящимися стать профессорами философии в англоязычных и неанглоязычных частях света. И наиболее значительно различие в понимании того, что значит быть философом, как в отношении собственной идентичности, так и в стремлениях, перенимаемых лучшими студентами. Именно это различие делает маловероятным восстановление связей между аналитической традицией и традицией, в которой студентов все еще продолжают обучать, проводя их через каноническую череду мыслителей от Платона до Ницше.

Для англоязычных философов наибольшее значение имеет именно способность к аргументации, типичная для участников судебных процессов. Самым важным по-прежнему считается обладание тем, что мои принстонские коллеги обыкновенно называли «быстрым мышлением». Для неанглоязычных стран, наоборот, до сих пор важнее всего быть многознающим – много прочесть и иметь представление о том, как облечь различные идеи в какую-либо поучительную историю. Именно поэтому неанглоязычные студенты философии на континенте легко находят общие темы для болтовни со студентами литературы и истории. А у аспирантов американских вузов в этом случае возникают проблемы.

Антиисторизм аналитической философии тем не менее не помешал возобновить в США исследования по истории философии. Сейчас в этой области гораздо больше первоклассных исследований, чем это было двадцать лет назад, но обычно в них избегают понимания ее как истории духа (*Geistesgeschichte*). Такие работы в большей степени ориентируются на какую-то знаковую личность или определенный исторический период и не указывают на какой-то общемировой смысл истории. Это имеет мало общего с исследованиями тех, кто всерьез воспринимает истории Гегеля и Хайдеггера о порядке эволюции философии от Платона до Канта.

Американские исследования в области истории философии тем не менее значительно отдалены от так называемых «центральных сфер» интереса аналитической философии. Эти исследования мало что связывает с аналитической философией; скорее, они продолжают ту линию истории философии, которая существовала до Рассела и Карнапа, мыслителей, идеи которых послужили причиной парадигмального сдвига, кардинальным образом изменившего англоязычную философию.

Историки философии на американских факультетах являются, если так можно выразиться, «аналитическими» только из вежливости. Если в первом потоке аналитического энтузиазма были некоторые неуклюжие попытки превратить Аристотеля в эдакого прото-Рассела или Остина, а из Канта сделать несколько запутавшегося прото-Стросона, то в настоящее время присутству-

ет лишь небольшое различие между комментариями к классическим текстам, написанными профессорами философии, и комментариями, написанными политологами или специалистами по интеллектуальной истории.

Дела обстоят одинаково, что с историей философии, что с моральной или политической философией. Джон Ролз написал бы свою книгу, даже если бы ни Рассела, ни Карнапа никогда не было или не был бы совершен лингвистический поворот. Ролз, или Чарльз Тейлор, или Питер Сингер используют те же методы, что Сиджвик, Милль и Т.Х. Грин – лингвистический поворот никак не повлиял на их исследования. Единственным эффектом от доминирования подхода аналитической философии в этой сфере явилось перемещение истории философии, а также этико-политических философских учений на периферию учебного плана. Поэтому теперь на американских факультетах философии лидирующие позиции занимают так называемые «центральные» специальности – метафизика, эпистемология, философия языка и философия сознания.

Предлагаемое определение основных дисциплин философского знания поощряет студентов думать о занятиях в других областях философии как о легких и никчемных. Трудный «центр» состоит преимущественно из работы, которая не только не имеет ничего общего с тем, что делают профессора литературы или истории, но содержание которой совершенно непонятно тому, кто не является философом по профессии. Статус этой работы как относящейся к «центру» объясняется еще и тем фактом, что эта часть философского знания, как кажется, все еще дает надежду на достижение точных, квазинаучных результатов – на получение знания, а не на выражение точек зрения.

Чтобы дать вам представление о том, к чему серьезно относится основная часть аналитических философов «центра», рассмотрим следующий пример. В 1962 г. Эдмунд Геттиер указал на недостаток в традиционном определении знания как обоснованного истинного убеждения, которое впервые было дано Платоном. Геттиер отметил, что можно иметь обоснованное истинное убеждение, которое тем не менее нельзя считать знанием просто потому, что оно было вызвано неверным способом – посредством irrelevantных событий. Например, если я считаю, что у кого-то из моих коллег на факультете есть BMW, и мне кажется, что это Джонс, ведь он говорил мне в прошлом месяце, что он приобрел автомобиль этой марки, тогда я могу иметь обоснованное истинное убеждение. Предположим, что Джонс продал свой BMW вчера, но мое убеждение истинно лишь потому, что машину Джонса купил Смит, другой мой коллега с этого же факультета. Так как мое обоснованное убеждение было вызвано, если так можно выразиться, неверным допущением, то я не знаю, имеет ли кто-то из моих коллег BMW, даже в том случае, если один из них действительно является владельцем этой марки и даже если мое убеждение в этом обосновано.

Наблюдение Геттиера дало начало тому, что теперь называют «каузальные теории знания». Такие теории стремятся определить, какая причинная связь существует между знаниями и познаваемыми эмпирическими объектами. Те, кто интересуется этими теориями, все еще продолжают обсуждать, существуют ли такие связи как в случае математического, так и в случае этического знания. Подобные вопросы связаны с каузальными теориями референции, создание которых было навеяно работами Крипке. Согласно им то, о чем мы говорим, определено не тем, *что* мы говорим, а скорее причинной связью между используемыми нами конкретными словами и вещами, для обозначения которых эти слова изначально использовались.

Среди аналитических философов идут горячие споры относительно ценности таких теорий: нуждаемся ли мы в теории познания или в теории референции, обладает ли открытие Геттиера какой-либо философской ценностью, могут ли каузальные теории быть как-то применены и если да, то для чего. Но от студента, изучающего аналитическую философию, требуется иметь представление обо всем этом только для того, чтобы наверняка сдать квалификационный экзамен на степень доктора философии по «эпистемологии и метафизике». Вы больше преуспеете в профессиональной философии, если предложите новый оригинальный аргумент в дискуссии по одной из выше-названных тем, чем если опубликуете полноценную историю европейской этической философии от Монтеня до Канта.

Такая история была опубликована несколько лет назад Джеромом Шнивиндом, который преподает философию в Хопкинсе. 50 лет назад, когда Лавджой, Йегер, Корнфорд, Жильсон, Вольфсон и Кемп Смит все еще были влиятельными учеными, такая объемная, солидная и оригинальная работа, как «Изобретение автономии», была бы объявлена одним из важнейших вкладов Америки в философию за последнее время. Сегодня, однако, это произведение найдет, вероятно, гораздо больше читателей за пределами философских факультетов, чем на них самих. Большинство американских преподавателей философии останутся в полном неведении относительно ее существования.

Опять-таки главная причина подобной расстановки приоритетов заключается в том, что аналитическим философам хотелось бы более всего на свете чувствовать, что они добавляют свои кирпичики к общему зданию научного знания. Конечно, аналитические философы относятся к историкам с меньшим подозрением, чем, например, к литературным критикам. Поскольку они признают, что историки, ограничивающие себя лишь теми событиями, которые реально имели место, предлагают знание, а не простое мнение. Но поскольку такие историки философии, как Лавджой и Шнивинд, гораздо больше пекутся о тенденциях, чем о событиях, реально произошедших, то они часто приравниваются к торговцам мнениями. Считается, что они похожи на литературных критиков больше, чем это позволительно «настоящим» философам, философам-профессионалам.

Объяснением этому служит тот факт, что повествование о тенденциях истории является, по сути, приглашением для следующего поколения специалистов по интеллектуальной истории предложить другое, конкурирующее, объяснение тех же самых тенденций, точно так же, как установление литературного канона предлагает следующему поколению критиков пересмотреть его. В отличие от этого, объяснение какого-либо макроструктурного физического феномена через детальное описание организации микроструктур, как правило, отнюдь не предлагает следующему поколению предложить альтернативное объяснение этого феномена. Часто признают, что уже и первое объяснение добавило кирпичик к зданию научного знания, делая ненужным какие-либо последующие действия. Такое ощущение смысловой точности и завершенности – вот к чему стремятся аналитические философы. И это то, что, со всей очевидностью, недостижимо для книг Шнивинда и ему подобных.

Контраст между аналитической и неаналитической философией приблизительно аналогичен контрасту между естественнонаучной и литературной культурами (Ч.П. Сноу) – твердым и мягким, физиками и лириками – контраст, упомянутый мною выше. Большинство людей, которые занимаются тем, что аналитические философы называют «континентальной философи-

ей», порой настойчиво стремятся размыть границы между философией, интеллектуальной историей, литературой, литературной критикой и критикой культуры. Они в общем безразличны к результатам так называемых точных наук. Они считают существенной каждую причину, по которой профессора философии должны читать «Нью-Йоркское книжное обозрение», и не понимают, зачем им подписываться на журнал «В мире науки».

Типичный читатель Хайдеггера и Деррида рассматривает точные науки скорее в качестве служанок технологического прогресса, а не как возможность увидеть реальность в ее истинном свете. Такой читатель согласится с Кьеркегором и Ницше, что Платон и Аристотель ошибались, считая, что познание объективной истины является самым достойным и наиболее явно человеческим занятием, на которое мы только способны. Большинство таких читателей согласится с Ницше в том, что главным упущением греческих философов было то, что они предпочитали математику и науку занятиям искусством и литературой, в то время как на науку нужно смотреть сквозь призму искусства и жизни. Платон представлял себе образование сконцентрировавшимся вокруг науки, тогда как Ницше говорил о культуре, сформированной искусством, о культуре, в которой мы признаем, что именно поэты определяют наши конечные цели, а ученые лишь обеспечивают нас средствами к их достижению.

Такой ход мысли прекрасно резюмируется настойчивой идеей Кьеркегора о том, что все, что мы называем «объективным знанием», представлено ли оно математическими теоремами, физическими фактами или реальностью исторических событий – все это лишь «случайное» знание. Кирпичики, которые создают здание человеческого знания, оказываются непригодными для достижения одной, но поистине важной цели. Этой целью является преобразование того, что Кьеркегор называет «экзистирующий индивид». «Все знания, – как пишет Кьеркегор, – которые по своей сути не соотносят себя с существованием, отражая сущность, являются случайными; их уровень и масштаб не имеют значения... Только этико-религиозное знание имеет сущностное отношение к носителю знания».

Примером экзистенциального преобразования для Кьеркегора является обретение нового существа во Христе. Но это, очевидно, не единственный пример обретения того, что Хайдеггер называл подлинным существованием, – жизни, цели которой не являются лишь заимствованными у какой-либо культуры или традиции, но которые являются результатом особенного, отрешающегося, экстатического столкновения с чем-то или с кем-то совершенно иным. Подобного рода столкновение Платон имел с Сократом, Мирандола – с Платоном, Ромео – с Джульеттой, Гитлер – с Вагнером, Куайн – с Карнапом, Гарольд Блум – с Блейком и множество идеалистически настроенных людей – с такими социальными движениями, как марксизм, феминизм, фашизм и борьба за права гомосексуалистов.

Ясно, что не каждый в гуманитарных науках ищет экзистенциальной трансформации и не все являются неаналитическим философами. Но существование феномена экзистенциальной трансформации является столь же значимым для гуманитарных наук, как и явление единства мнений в научной среде между хорошо осведомленными в данной области экспертами. Если бы этого не было, то не было бы и никакой литературной культуры; как не было бы и научной культуры, если бы достижение согласия не являлось бы знакомым и ожидаемым продуктом проведения лабораторных экспериментов.

Это не означает, что главным продуктом гуманитарных факультетов являются книги, которые вызывают экзистенциальную трансформацию. Основным их продуктом скорее является вклад в историю духа (*Geistesgeschichte*): повествования о трансформациях прошлого, особенно те, что объединяют множество последовательных трансформаций в социальном и индивидуальном сознании. Это истории о том, как, например, греки от Гомера пришли к Аристотелю, как литературная критика пришла от Джонсона к Блуму, как немецкое воображение прошло путь от Шиллера к Хабермасу, как протестантизм пришел от Лютера к Тиллиху и феминизм – от Гарриет Тейлор к Кэтрин МакКиннон. Эти повествования рассказывают нам, как человеческие существа сумели изменить свои самые важные представления о самих себе. И все эти истории являются бесконечно спорными и бесконечно пересматриваются в свете последних изменений. Таким образом, сама идея окончательной, итоговой исторической точки зрения на какой-либо из этих переходов столь же глупа, как и идея окончательного, итогового воспитательного романа (*Bildungsroman*).

Такие повествования, переплетаясь одно с другим и с личным неписанным воспитательным романом самого читателя, предлагают ему постичь смысл того, что Гегель называл шествием Мирового Духа. Книги, вплетающие в свое повествование множество подобных историй, добавляя в получившуюся ткань гобелена подходящую к его рисунку соответствующую мораль, выполняют задачу, которую Гегель называл «схватыванием эпохи в мысли». Эта фраза была одним из многих определений, данных Гегелем философии. И это определение, на мой взгляд, наиболее точно выражает то, чему гуманитарные факультеты надеются научить своих студентов. Рассказывая истории о трансформациях, имевших место в прошлом, преподаватели этих факультетов надеются дать более широкие возможности своим студентам для получения подобного опыта, и в некоторых случаях это могло бы способствовать дальнейшему развитию Мирового Духа.

Схватывание эпохи в мысли для гуманитарных наук – то же самое, что решение задач для наук естественных. Одним из главных преимуществ ученого-естественника, пусть даже и второразрядного, является то, что он может решить поставленную задачу, даже незначительную, но раз и навсегда. Крупный ученый – это тот, кто способен решить очень сложную, долгосрочную задачу: например, выяснить причину движения планет по эллипсам, исследовать микроструктуру радиоактивных веществ или расшифровать генетический код. Действительно, великий ученый-естественник способен дать такое решение задачи, которое в корне изменит наше представление о мире. Вот почему Эйнштейна называют иногда «ученым-философом». Его открытие соответствует тому, как определял философию Уилфрид Селларс. По его мнению, философия – это объяснение того, как вещи, в самом широком смысле слова, связаны между собой, опять же, в самом широком смысле слова.

Но и по-настоящему великий философ, такой как Платон или Гегель, может сделать то же самое, что Эйнштейн; как и великий религиозный писатель, подобный Кьеркегору, или великий поэт, подобный Шекспиру. Вещи, которые они соединяют новым способом, различны, но масштаб деяний сопоставим. Для естественных наук предметом исследования являются нечеловеческие объекты (включая элементы человека – такие, как нейроны или гены). В случае же гуманитарных наук объекты исследования относятся к человеку – общественные институты, человеческие жизни, черты характера,

достижения и т. д. Выдающиеся, но не великие историки, литературные критики и философы относятся к Канту или Шекспиру так же, как обычные Нобелевские лауреаты по физике соотносятся с физиками масштаба Эйнштейна. Они не осуществляют переворот, но обеспечивают следующий его виток развития. Пока физики подготавливают следующий переворот, решая задачи, гуманитарии готовят его, рассказывая истории о том, как предшествующие перевороты связаны или не связаны между собой.

Конт и Маркс, например, пытались схватить эпоху в мысли, плели ткань повествования о прошлом для обоснования их собственных предположений о том, как может быть преодолено жестокое неравенство, пережившее Французскую революцию. То же совершили гуманисты эпохи Ренессанса, когда выдвинули предположения о том, каким может стать христианский мир теперь, когда он стал способен принять мудрость Античности.

Величайшие философы-неаналитики нашего столетия, Дьюи и Хайдеггер, провели много времени, рассказывая истории об упадке и развитии, истории, которые вели их читателей к переосмыслению самих себя и своего окружения. Про идеи двух этих мыслителей, потенциально способные изменить наше представление о самих себе, нельзя сказать, что они обеспечивают нас новым знанием. Но так же неверно считать их всего лишь интеллектуальными попытками влиять на формирование мнений. Те, кто следует за Кьеркегором, отличая экзистенциальное и важное от объективного и относительно незначительного, правы в том, что не принимают всерьез вопросы о согласованности и достоверности. Они правы в том, что не имеют никакого интереса к проблеме различения знания и мнения. Когда люди меняют профессии, супругов, любовников или религии, никто не задается вопросом о достоверностной безошибочности сделанного выбора, равно как и вопросом о том, является ли он результатом консенсуса. И нет смысла делать так же, выбирая между оптимистическим повествованием Дьюи о нашем восхождении к социальной демократии и пессимистическим рассказом Хайдеггера о нашем ниспадении в безумие технологического гигантизма.

Для иллюстрации различия между историко-ориентированной философией, у которой взаимодействие с другими гуманитарными науками не вызывает никаких проблем, и тем родом философии, что считает историю чем-то несущественным, позвольте мне обратиться к Шнивинду, чью книгу я упоминал ранее. На семинаре по материалам его книги ошеломленный подходом Шнивинда студент взволнованно спросил: «Но Вы же не станете отрицать, что существует некоторый объем объективно верного морального знания, к познанию которого философы-моралисты асимптотически приближаются?». Когда Шнивинд сказал, что он ни во что подобное не верит, то студент был искренне озадачен: в чем тогда должен состоять смысл написания истории моральной философии? Подобная растерянность, я подозреваю, едва ли могла быть обнаружена у студента американского философского факультета еще 50 лет назад.

Я упомянул эту историю для того, чтобы показать, как глубоко укоренился в культуре аналитической философии идеал поиска вневременной, непересматриваемой истины. Если стремишься к этому идеалу, происходящее на факультетах литературы и истории обречено казаться чем-то, в принципе не относящимся к философии. И наоборот, если вы разделяете взгляды Кьеркегора на то, что знание подобных истин банально, в сравнении с «этико-религиозным» преобразованием (transformation), тогда интереса к аналитической философии у вас останется мало. Поскольку большинство тех, кто интере-

суется философией, согласно с Кьеркегором, аналитизм не пользуется большой популярностью за пределами англоязычных философских факультетов. В англоязычных странах большинство университетских профессоров (не философов) не знают и не заботятся о том, что происходит на факультетах философии. А если уж им приходится об этом задуматься, они отрешиваются от этих факультетов, считая, что их захватили «технари», чьи работы неинтересны неспециалистам.

Со взглядом, предложенным Дэвидом Льюисом, одним из самых уважаемых и вызывающих восхищение современных философов Америки, согласились бы многие аналитические философы. Его способность в построении концептуальных систем и решении задач, а также острый ум полемиста являются предметом зависти коллег. Но он мало интересовался историей философии и тем, знакомы ли с ней его студенты, как это делал и его учитель Карнап. Льюис пишет: «Тот, кто приходит в философию, уже обладает определенным запасом существующих мнений. Не дело философии – опровергать или подтверждать эти мнения в какой-либо степени, ее задача – лишь пытаться открыть способы приведения их в упорядоченную систему. Так, метафизический анализ сознания является попыткой систематизации наших представлений о нем. Таким образом: 1) эта деятельность является систематизирующей, 2) она с уважением относится к нашим предфилософским представлениям, к которым мы так сильно привязаны»¹.

Философы, которые согласны с Льюисом, часто несколько категоричны в отношении тех, кто, подобно Кьеркегору, надеется, что чтение философского текста позволит осуществить внутреннюю трансформацию посредством разрушения или подтверждения их воззрений. Заявление Кьеркегора о том, что только этико-религиозная проблематика на самом деле значима, является полной противоположностью точки зрения Льюиса о назначении философии. Различие между двумя этими мыслителями, как я уже замечал ранее, является, по существу, различием между решением задач и рассказыванием историй и особенно историй об искуплении и грехопадении.

Если кого и можно было бы назвать идеальным решателем задач, то это был бы Льюис. Его решения являются оригинальными и отточенными, и они складываются в действительно красивую систему. Но те, кто считает, что философия должна сосредоточиться скорее на преодолении традиционных философских проблем, нежели на их решении, обычно надеются на то, что это поможет заменить устаревший философский язык на новый, способный к преобразованию, способ высказывания и рассуждения. Такие люди в системе, построенной Льюисом, увидят лишь эстетическую ценность. Философы, которые находят Хайдеггера полезным именно из-за его попытки избавиться от предпосылок, общих для Платона и аналитической философии, скорее всего, и примут эту точку зрения.

Если аналитическая философия намерена сохранить надежду на достижение мечты о превращении философии в науку и о ее полной профессионализации, то в ней должны быть понятия, которые не меняют своего значения при изменении контекста использования, а также интуитивные знания, остающиеся простыми и очевидными независимо от культурных изменений. Существенно важным для этого движения является признание, что историзм имеет свои пределы: как не каждый способ мышления и высказывания предназначен для того, чтобы быть методом познания, так и не каждая философская проблема может быть терапевтически преодолена. Поскольку, если все

¹ Lewis D. Counterfactuals. Oxf., 1973. P. 88.

способы мышления и высказывания являются потенциально взаимозаменяемыми, то аналитики, решатели задач, всегда рискуют оказаться ограниченными, мыслящими лишь в рамках своего времени и устаревшими.

Это основная причина, по которой в современной аналитической философии на холизм, контекстуализм, прагматизм и историцизм смотрят с таким большим подозрением. Ведь чем к большему количеству значений, концепций и интуитивных прозрений история окажется немилостива, тем меньше надежды на то, что философия когда-нибудь достигнет надежного пути научного познания. Историцизм в философии – это главный враг профессионализации. Страх депрофессионализации среди аналитических философов сыграл решающую роль в их выборе основных философских взглядов.

Сам я являюсь убежденным холистом, историцистом, прагматистом и контекстуалистом. Я не думаю, что существуют какие-либо поддающиеся анализу образования, называемые «понятия» и «значения», которые могут или должны являться объектами профессионального интереса аналитических философов. Мое первое желание, когда мне говорят о философской задаче, скорее попытаться преодолеть ее, нежели решить: обычно я подвергаю проверке понятия, в которых сформулирована проблема, и пытаюсь предложить новый набор понятий, в которых она уже не может быть сформулирована.

Такое поведение – возможно, одна из причин, по которой меня часто характеризуют как философа «конца философии». Но я таким не являюсь. Пожалуй, философия не закончится, пока продолжают изменения в культуре, и, как все прочие, я надеюсь, что такие изменения будут продолжаться. В условиях культурных изменений всегда будут находиться люди, стремящиеся связать старое и новое. Платон пытался связать теогонию Гесиода с аксиоматической геометрией, Фома Аквинский – Аристотеля со Священным писанием. Дьюи попытался совместить Гегеля с Дарвином, Аннет Байер попыталась совместить Юма и Гарриет Тейлор с Фрейдом.

По определению как Селларса, так и Гегеля, все они, соответственно, называются философами. И все они пытались все, относящееся к человеку, соединить в одно целое масштабным, всеобъемлющим образом, а также схватить быстро меняющееся время мыслью. Причина, по которой философия всегда хоронит своих могильщиков, заключается не в существовании вневременных трудноразрешимых проблем, вечных загадок, которые выскакивают, как черти из табакерки, в каждую эпоху и в каждой культуре, но просто в том, что времена меняются. Такие изменения всегда затрудняют видение того, как вещи связаны между собой, потому что это заставляет нас описывать новые феномены терминами, которые были созданы для обозначения старых явлений. Полезны те философы, которые придумывают новые понятия и таким образом делают прежние словари устаревшими. Изобретение таких понятий не может быть поставлено в качестве цели в программе научных исследований. Итак, на что я в самом деле надеюсь, так это на то, что попытки поставить философию на безопасный путь науки, наконец, завершатся.

Даже если такие попытки окончатся, тем не менее аналитическая философия не будет рассматриваться специалистами по интеллектуальной истории в качестве пустой траты времени. Напротив, я верю, что они будут рассматривать аналитическую философию в качестве создающей новые аргументы в пользу историцизма и против сциентизма. Не что иное, как самокритика сделала из аналитической философии то, чем она является, – эта ее привычка выбивать у себя почву из-под ног, ставить под

сомнение свои собственные притязания. Восприимчивость к подобного рода самокритике, которую позволили себе такие аналитики, как Кун и Патнэм, дала возможность сформулировать намного более глубокую критику попыток Рассела и Карнапа поставить философию на научную основу, чем любая критика, произведенная извне аналитического движения. Реакцию против логического позитивизма, доминировавшего в аналитической философии все последние 40 лет, не следует рассматривать в качестве бури в стакане англоязычных стран, но как внесшую весомый вклад в мировую философию.

Если историкам необходимо по достоинству оценить масштаб достижений аналитической философии, то им стоило бы постараться проигнорировать своекорыстную риторику аналитической философии, которую она, к сожалению, продолжает использовать. Они спокойно могут пренебречь утверждением, что аналитическая философия демонстрирует необычную и, возможно, беспрецедентную степень ясности и точности. Им следует уделить внимание другому – внутренней диалектике аналитической философии. Благодаря тому, что Гегель назвал «хитростью разума», данная диалектика дала возможность аналитическим философам объяснить более ясно, чем когда-либо, почему ясность и точность культурно обусловлены.

С тех пор как аналитическая философия стала доминирующим направлением, американские аналитические философы за 40 с лишним лет едва ли достигли большего согласия, чем удалось достигнуть неокантианцам в Германии в течение второй половины XIX в. или американским предтечам аналитической философии, обсуждавшим сравнительные преимущества Джеймса, Рассела, Брэдли, Уайтхеда и Бергсона. Попытка Рассела и Карнапа использовать символическую логику для того, чтобы утвердить философию на надежном пути научного познания, потерпела фиаско, как и попытка Гуссерля использовать феноменологическое эпохе для той же самой цели. Аналитические философы столь же быстро разбились на школы, каждая из которых не принимала всерьез другие, как и схоласты XIV в.

Подобного рода схоластики трудно избежать в случае, если профессия несет ответственность лишь сама перед собой. О том, что в действительности является проблемой, например, в юриспруденции, общество в целом имеет некое представление. Но оно не имеет никакого представления о том, что считать проблемой в философии. Вот почему с тех пор, как философия стала профессией во времена Канта, философы тратили, по меньшей мере, половину времени на то, чтобы объяснить, почему проблемы их коллег не являются реальными.

То, что осваивает выпускник факультета аналитической философии, – это не какие-то методы или инструменты познания, но простое знакомство с различными языковыми играми, которые в настоящий момент разыгрываются преподавателями данного факультета. И на эти самые игры могут смотреть с презрением аналитические философы соседнего университета на той же улице. Тем не менее близкое знакомство с такого рода языковыми играми составляет основу посвящения в профессию. В этой связи подготовка кадров высшей квалификации – это точно такой же процесс для учеников Дэвида Льюиса или Дональда Дэвидсона, как и для учеников из противоборствующего лагеря, например, среди последователей Альберта Вельмера или Джанни Ваттимо. Во всех четырех случаях вы получаете то, что подозрительные чужаки называют бессмысленным жаргоном, а убежденные сторонники – незаменимым инструментарием.

Когда я в 1950 г. мечтательно сидел у ног Карнапа, я действительно верил, что в конце XX в. философы по всему миру будут украшать свои статьи кванторами, разговаривая на одинаковом, безусловно точном языке, решая одни и те же головоломки, добавляя кирпичики к единому зданию научного знания. Однако в течение нескольких лет пребывания в Принстоне, наблюдая за доктринальной розой ветров и за тем, как актуальные философские проблемы сменялись одна другой, уносимые прочь этими вихрями, я осознал, что данный сценарий будет едва ли реализован даже в отдельно взятом университете, не говоря уже о международном масштабе. И все же мою растущую убежденность в том, что лучшие аналитические философы много сделали для трансформации человеческого самосознания, не ослабило даже понимание, что мои принстонские коллеги достигли столь же малого единодушия в вопросе о том, когда именно необходимый фрагмент был добавлен в к единому зданию научного знания, как и в вопросе о том, что, собственно, считать важной философской проблемой.

В различных книгах и статьях я пытался рассказать историю о том, как лингвистический поворот в философии позволил преемникам Канта примириться с Дарвином и в то же время обеспечил поддержку анти-репрезентационалистскому направлению в истории мысли, которое оказалось созвучным перспективизму Ницше и прагматизму Дьюи. Это направление, пронизывающее работы позднего Витгенштейна, а также Селларса и Дэвидсона, дало нам возможность по-новому осмыслить отношение между языком и реальностью. Используя подобный способ мышления, можно, наконец, достичь того, к чему тщетно стремились немецкие идеалисты – завершить обсуждение утомительных псевдопроблем, касающихся отношения субъекта и объекта, видимости и реальности.

Я бы сказал, что такие аналитические философы могут помочь нам вернуть философию на гегельянскую, историцистскую, романтическую стезю. Это тот самый путь, с которого хотели сойти неокантианцы в XIX в., феноменологи – последователи Гуссерля и родоначальники аналитической философии. Мораль истории о том, как аналитическая философия попыталась (но безуспешно) избежать этого пути, заключается в предположении, что человеческие индивиды могут, опираясь, с одной стороны, на Витгенштейна, Селларса и Дэвидсона, а с другой, на Хайдеггера, Фуко и Деррида, освободиться от старой идеи, что существует нечто трансцендентное человеку – нечто подобное Божьей Воле, или Внутренней Сущности Реальности, обладающей властью над человеческими убеждениями и поступками. Это история о том, как известные интуиции, унаследованные нами от греков, могут быть скорее отвергнуты и заменены, чем систематизированы. Вне зависимости от того, примут эту историю или не примут, понравится она кому-либо или нет, но эта история о трансформации, которую сам Кьеркегор мог признать имеющей этико-религиозный смысл, даже если этот смысл глубоко атеистичен.

Моя история, говоря кратко, не о том, как избежать аналитической философии, но скорее о том, почему мы нуждаемся в изучении определенных философов-аналитиков для того, чтобы по достоинству оценить трансформативные возможности, которые интеллектуальные движения XX в. открыли для наших потомков. Дисциплинарная матрица аналитической философии, несмотря на пустое звучание ее защитной риторики, – это то, с чем в будущем придется познакомиться специалистами по интеллектуальной истории, подобно тому, как в прошлом им пришлось познакомиться с дисциплинарной матрицей немецкого идеализма.

Немецкий идеализм также произвел много пустой сциентистской риторики, но все-таки пробил дорогу Мировому Духу. Равно как и холистский и контекстуалистский способ мышления, который вел Витгенштейна от «Трактата» к «Философским исследованиям», убедил Куайна высмеивать дихотомию аналитического и синтетического, способствовал тому, чтобы Селларс отбросил идею Локка о доязыковом знании и заставил Дэвидсона отречься от самой идеи «концептуальной схемы».

Я предсказываю, что студентам, которые будут изучать историю философии в XXII в., придется сражаться со специальной терминологией, засоряющей этот способ мышления, точно так же, как современным студентам приходится бороться с формальностями кантовской «Критики чистого разума». Несмотря на вычурную архитектонику и замысловато-причудливый способ решения бессмысленных псевдопроблем, этой работе Канта оказался присущ этико-религиозный трансформативный эффект. Мы понимаем себя иначе потому, что Кант ее написал. Невзирая на свои квазинаучные претензии и бесконечные тупики, в которые загнала себя аналитическая философия XX в., она тоже обладает трансформативными эффектами, и наши потомки будут ей благодарны.

Аналитическая философия не оправдала своих претензий и не решила задач, которые считала поставленными перед собой. Тем не менее аналитическая философия заслужила почетное место в истории философии именно в процессе поиска оснований для того, чтобы отказаться от этих претензий и задач. Именно своим отказом от поиска аподиктичности и окончательности – к которым стремились и Гуссерль, и Карнап, и Рассел, а также вследствие обнаружения новых причин считать, что подобный поиск никогда не увенчается успехом, аналитическая философия расчистила для нас путь, ведущий прочь от сциентизма, так же, как немецкий идеализм прояснил путь, который вел в обход эмпиризма. Антиэмпиристский урок немецкого идеализма потребовал много времени для усвоения, не меньше времени может потребовать и антисциентистский урок аналитической философии. Но однажды, возможно, историкам философии удастся понять, что эти внешне противоположные движения являются дополняющими друг друга.

Ноябрь 10, 1999.

Перевод с английского *А.А. Юрганова*

Юрганов Александр Александрович – кандидат философских наук, ассистент кафедры философии, психологии и педагогики. Кубанский государственный медицинский университет. Российская Федерация, 350063, Краснодарский край, г. Краснодар, ул. Седина, 4; e-mail: sssss1984@mail.ru

Д.В. Иванов

СООТНОШЕНИЕ СОЗНАНИЯ И РЕАЛЬНОСТИ В АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ Д. МАКДАУЭЛА*

Иванов Дмитрий Валерьевич – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: ivdmitry@mail.ru

В данной статье анализируется подход Д. Макдауэла к проблеме соотношения сознания и реальности и демонстрируется, что экстернализм, если он поддерживает двухкомпонентную теорию содержания ментальных состояний, не способен преодолеть антиметафизический кантовский подход к онтологической проблематике и обосновать философский реализм. Двухкомпонентная концепция содержания, выделяющая экстраконцептуальный объект и само содержание, которое от него зависит, обсуждается автором статьи на примере эпистемологии Рассела, предполагающей выделение знания по описанию и знания-знакомства, его теории дескрипций, и современных нео-расселовских экстерналистских теорий. В частности, анализируется семантический экстернализм в вариантах Крипке и Патнэма. На примере нео-фрегеанских взглядов Макдауэла на природу единичных суждений в статье демонстрируется, что для обоснования реализма экстернализм должен быть совместим с однокомпонентной теорией содержания, рассматривающей внешние объекты не как дополнение к внутренней концептуальной сфере содержания сознания, а как включенные в модусе *de se* в эту сферу. Согласно Макдауэлу, внешние объекты являются частью концептуального содержания. Из этого в работе делается вывод о том, что возвращение к реализму, одной из характерных черт классической метафизики, возможно не на пути отказа от кантианско-гегелевской традиции, как это представляли многие аналитические философы, а, напротив, благодаря движению в направлении, заданном посткантианской, гегельянской мыслью.

Ключевые слова: метафизика, реализм, экстернализм, философия сознания, содержание, Рассел, Макдауэл

Особенностью философии XX в. было критическое отношение к метафизике. С критикой метафизики мы встречаемся и в аналитической философии, и в течениях континентальной мысли. Характерными чертами классической метафизики, которую я предложил обозначить как «аристотелевская по духу

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ в рамках научного проекта № 15-03-00211 «Метафизика в интеркультурном пространстве: история и современность».

метафизика», являются эссенциализм и реализм¹. Предполагается, что метафизическое исследование, не будучи эмпирическим, способно сказать нам нечто существенное о том, что и как существует на самом деле. Именно подобного рода отношение к онтологической проблематике подверглось критике. Для большинства философов XX в. решение онтологических вопросов было связано с прояснением различного рода практик (языковых, социальных, культурных), задающих определенную онтологию. Можно сказать, что общим моментом для различных философских течений XX в. была релятивизация онтологической проблематики относительно концептуальных схем, языковых каркасов, дискурсивных и иных практик, формирующих наш опыт. Подобный подход к онтологическим вопросам является антиреалистским, поскольку онтологические объекты рассматриваются в нем не как нечто существующее помимо опыта, а, скорее, как конструкты последнего.

В аналитической философии подобного рода представления о природе онтологических исследований мы находим прежде всего в позитивистской и постпозитивистской традиции. Скажем, критикуя метафизику, Р. Карнап эксплицитно предлагал разделять внутренние и внешние онтологические вопросы². Осмысленными и вполне легитимными являются внутренние вопросы – вопросы, которые задаются о природе какого-либо онтологического объекта внутри определенного, заранее заданного языкового каркаса. Проблематичными онтологические вопросы становятся тогда, когда мы пытаемся выйти за пределы таких каркасов и задать их в абсолютном смысле, когда мы пытаемся прояснить природу объектов независимо от тех концептуальных средств, которые вообще делают возможным обсуждение онтологии этих объектов. Подобный подход к онтологическим вопросам можно обозначить как кантовский по духу. Как я полагаю, именно Кант задал ту парадигму рассмотрения онтологических вопросов, которая легла в основу критики метафизики в XX в.

Кантианские мотивы преобладали в философии XX в., однако это не значит, что реалистская метафизика прекратила свое существование. Исследуя онтологические вопросы, многие философы оставались на реалистских позициях. Более того, в 70-х гг. прошлого века в аналитической философии происходит поворот к классической аристотелевской по духу метафизике, что связано с обсуждением различных экстерналистских теорий в философии языка и философии сознания. Экстернализм действительно позволяет нам отстаивать реалистскую позицию, однако достаточно ли этого для того, чтобы обосновать возможность классической метафизики? Для того чтобы ответить на этот вопрос, рассмотрим проблему соотношения сознания и реальности, лежащую в основе всех дискуссий о природе метафизики. Поскольку экстерналистский подход обсуждался в основном в контексте аналитической философии, постольку именно на примере теорий этой традиции мы попытаемся проанализировать вопрос о соотношении сознания и реальности.

Обращаясь к истории аналитической философии, следует отметить, что еще задолго до экстерналистского поворота в 70-х гг. прошлого века ведущие аналитические философы отстаивали реалистский подход в философии. Собственно, аналитическая философия возникает в результате критики Б. Расселом и Д. Муром кантианско-гегельянской традиции, господствовав-

¹ *Иванов Д.В.* Судьба метафизики в аналитической философии: Карнап, Куайн, Крипке // Филос. науки. 2009. № 4. С. 99–113.

² *Carnap R.* Empiricism, semantics, and ontology // *Revue Internationale de Philosophie.* 1950. Vol. 4. No. 11. P. 20–40.

шей в начале XX в. в Кембридже. Атака Рассела была направлена на две доктрины современного ему идеализма – «первая доктрина являлась крайней формой холизма... вторая доктрина идеализма заключалась в том, что внешние отношения нереальны»³. Согласно первой доктрине, «истина в полном смысле может быть предиктирована только Абсолютом, а не его конституентам»⁴. Как писал Рассел: «М-р Брэдли разработал теорию, согласно которой в любом суждении мы приписываем предикат Реальности в целом; и эта теория происходит от Гегеля»⁵. В свою очередь «гегелевская доктрина, что философские пропозиции должны быть формы “Абсолют такой-то и такой-то”, зависит от традиционного убеждения в универсальности субъект-предикатной формы»⁶. От последнего убеждения зависит и вторая доктрина, согласно которой «каждое отношение обусловлено природой соотносимых понятий»⁷. Это положение Рассел обозначил понятием «аксиома внутренних отношений». По сути, эта аксиома значит, что не существует чего-то внешне-го концептуальной сфере.

Как пишет П. Реддинг, «характерной реакцией Рассела на идеализм, как он сам об этом говорит, как кажется, было не столько отрицание его центральной аксиомы и замена ее новой, а скорее, утверждение ее противоположности – замена аксиомы внутренних отношений на аксиому внешних отношений»⁸. Реддинг отмечает, что, становясь в оппозицию к аксиоме внутренних отношений и вытекающим из нее взглядам, таким как монизм, холизм, Рассел занимает позицию атомизма и плюрализма, а главное, он принимает такой радикальный вариант реализма, как платоновский реализм. В этом Рассел следует за Муром, критицизм которого, по словам Реддинга, «был направлен, главным образом, против того, что он воспринимал как отрицание Кантом и Брэдли “независимости” фактов от знания или сознания, и вместо этого он истолковывал суждение как прямое схватывание разумом независимых от него понятий, рассмотренных как конституенты пропозиций, конституирующих мир»⁹.

Анализируя ранние философские взгляды Мура, Реддинг отмечает их существенное отличие от его поздней позиции эмпиризма философии здравого смысла. Платоновский реализм, представленный в работе Мура “*Principia Ethica*”, во многом является результатом антипсихологистских установок философа. Реддинг следующим образом пишет об этом: «В действительности, критика Муром Канта и Брэдли в *Principia* существенным образом заключалась в том, что они не зашли слишком далеко в своей критике психологизма. Брэдли провел различие между идеями как конкретными психологическими состояниями и универсальными непсихологическими содержаниями или значениями этих состояний, однако он не дошел до логического реализма и мыслил логику как “неполную” и нуждающуюся в психологии. В этом Брэдли просто повторяет кантовское отрицание любого понятия “интеллектуальной интуиции” как формы познания, на которое способно конечное человеческое существо. Для Канта единственные непосредственные репрезентации, на которые мы, люди, способны, основаны на чувственном,

³ *Gerrard S. Desire and Desirability: Bradley, Russell, and Moore Versus Mill // Early Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein. Chicago, 1997. P. 40.*

⁴ *Ibid.*

⁵ *Russell B. Our Knowledge of the External World. L., 1914. P. 48.*

⁶ *Ibid.*

⁷ *Russell B. My Philosophical Development. L., 1959. P. 43.*

⁸ *Redding P. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Camb., 2007. P. 3.*

⁹ *Ibid. P. 4.*

каузальном взаимодействии с миром, и этим репрезентациям можно было бы присвоить эпистемический статус только путем приложения общих репрезентаций (“понятий”) к содержанию неконцептуальных форм репрезентаций (“интуиции”)... Однако шаг дальше Канта и Брэдли по направлению к чему-то подобному интеллектуальной интуиции был именно тем шагом, который Мур и следующий за ним Рассел готовы были сделать»¹⁰. Однако позволяет ли «логический реализм», к которому стремились Мур и Рассел, восстановить классическую реалистскую метафизику? Действительно ли шаг, который они сделали по направлению к этому виду реализма, уводит их от кантианской по духу философии? Мне представляется, что на этот вопрос мы должны ответить отрицательно.

Как уже отмечалось, Рассел связывал недостатки критикуемой им идеалистической традиции с тем, что она опиралась на аристотелевскую субъект-предикатную логику. По его мысли, разрабатываемая им логика предикатов первого порядка позволяла преодолеть эти недостатки. Логические и онтологические представления Рассела основывались на определенной эпистемологии. Для того чтобы высказать мысль о каком-либо объекте, необходимо обладать знанием о нем. Рассел выделял два типа знания – знание по описанию и знание-знакомство¹¹, причем именно знание по описанию играло главную роль в его философии. Концепция знания по описанию лежит в основе его теории дескрипций, представления о том, что имена являются совокупностью скрытых дескрипций. Данная теория позволяет анализировать суждения, не сталкиваясь с такими онтологическими проблемами, как проблема несуществующих объектов. Там, где классическая субъект-предикатная логика сталкивалась с онтологической проблемой, анализируя такие высказывания, как «Нынешний король Франции лыс» или «Пегас не существует», логический анализ, предлагаемый Расселом, позволял нам занять онтологически нейтральную позицию. Если имя является совокупностью скрытых дескрипций, то нам нет необходимости разрабатывать онтологию несуществующих объектов для того, чтобы объяснить, как возможна мысль о том, что не существует. С точки зрения логического анализа, предлагаемого Расселом, такое высказывание, как, например, «Нынешний король Франции лыс», следует рассматривать не как утверждение о некоем несуществующем объекте, а как совокупность трех пропозиций, говорящих о том, что существует нечто, такой *x*, что он обладает характеристикой «быть королем Франции», только к одному объекту применима эта характеристика, и этот объект имеет свойство «быть лысым». Переформулированное высказывание, оставаясь онтологически нейтральным, является вполне осмысленным и одновременно ложным.

Несомненно, подобный подход Рассела к анализу мысли и языка обладает определенным достоинством. Однако продолжением этого достоинства является и существенный недостаток его концепции. С точки зрения этой теории, оставаясь онтологически нейтральными в суждениях о несуществующих объектах, мы также не берем никаких онтологических обязательств и в суждениях о существующих объектах. В определенном смысле в наших суждениях о существующих объектах мы никогда не имеем дело с самими этими объектами, оставаясь замкнутыми в сфере наших дескрипций. Мы не имеем дело с объектами ни в единичных суждениях, ни в общих. С идеей,

¹⁰ Redding P. Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. P. 5–6.

¹¹ Рассел Б. Проблемы философии // Джеймс У. Введение в философию; Рассел Б. Проблемы философии. М., 2000. С. 187.

что общие суждения не высказываются о том, что существует, Рассел познакомился благодаря Пеано уже в 1900 г. на Международном Конгрессе по Философии в Париже. Такое суждение, как «Все греки смертны», не утверждает существование греков. Это условное высказывание, говорящее о том, что для любого объекта, если он обладает свойством «быть греком», то он также обладает свойством «быть смертным».

Таким образом, пытаюсь преодолеть аксиому внутренних отношений, основанную на представлении о субъект-предикатной форме мышления, Рассел предлагает такое понимание мысли, которое замыкает субъекта во внутренней сфере дескрипций, отделяя его тем самым от мира. Подобный взгляд Д. Макдауэл обозначил как картезианский¹². Очевидно, что он не позволяет нам сместиться в сторону реализма от кантовской по духу философии. На сказанное можно было бы возразить, указав, что Рассел допускал существование имен в подлинном смысле слова, которые не были бы совокупностью скрытых дескрипций. Такими именами являются, например, указательные местоимения «тот», «этот». Знание об объектах, обозначаемых такими именами, является не знанием по описанию, а знанием-знакомством. Однако объекты, которые обозначаются данными именами, являются чувственными данными, а не обычными вещами, а это значит, что такое решение не уводит нас от расселовского картезианства. Мы по-прежнему остаемся замкнутыми во внутреннем пространстве данностей сознания.

Несмотря на то, что помимо кантовского по духу подхода к онтологической проблематике в аналитической философии присутствовали и иные онтологические взгляды, часто нацеленные на обоснование реализма, расцвет аристотелевской по духу метафизики начинается в 70-е гг. прошлого века. Во многом он был обусловлен исследованиями в области модальной логики, семантики возможных миров и развитием экстерналистских теорий в философии языка и философии сознания. Значительную роль в осуществлении поворота к классической метафизике сыграли работы С. Крипке. Отстаивая позицию семантического экстернализма, согласно которой значение и референция терминов определяется не идеями «в голове», а внешними объектами, Крипке прежде всего атакует расселовскую теорию дескрипций. Суть критики Крипке можно представить словами М. Маккинси: «Аргументы Крипке против теории имен как сокращений для дескрипций основываются на некоторых весьма убедительных интуициях в отношении модальных свойств предложений, содержащих обычные имена. Рассмотрим, например, гипотезу о том, что имя “Аристотель” является сокращением описания “последний великий философ античности”. Если бы эта гипотеза была правильной, тогда предложение

(2) Аристотель не был философом

выражало бы ту же самую пропозицию, что и предложение

(3) Последний великий философ античности не был философом.

Однако, в противоположность данной гипотезе, достаточно ясно, что (2) и (3) не выражают одну и ту же пропозицию, ибо (2) выражает возможную истину, а (3) с необходимостью выражает ложь¹³. Иначе говоря, референция

¹² McDowell J. Singular Thought and the Extent of Inner Space // McDowell J. *Meaning, Knowledge, and Reality*. Camb. (MA), 1998. P. 236.

¹³ Маккинси М. Фреге, Рассел и проблема, связанная с понятием «убеждение» // Логос. 1994. № 6. С. 248–259.

имени к объекту не зависит от описаний, которые мы связываем с этим именем. Имя фиксирует свой объект непосредственно, и эта связь имени и объекта зависит от внешних, контингентных каузально-исторических факторов.

В терминологии Крипке имена являются жесткими десигнаторами, поскольку они указывают на один и тот же объект во всех возможных мирах, во всех контрфактических ситуациях. Мы можем наделять Аристотеля разными гипотетическими свойствами, но это будет именно тот человек, к которому мы изначально осуществили референцию. Дескрипции же, обозначающиеся как нежесткие десигнаторы, могут отсылать к разным объектам в различных контрфактических ситуациях. Референтами термина «последний великий философ античности» могли бы быть разные люди, например Хрисипп, человек, написавший огромное количество трудов (по словам Диогена Лаэртского, 705 произведений), которые, к сожалению, были утеряны.

Отталкиваясь от теории жестких десигнаторов, Крипке продемонстрировал возможность необходимых апостериорных истин. Значительность этого шага определяется тем, что традиционно на роль необходимых истин претендовали априорные аналитические суждения. Апостериорные же суждения всегда рассматривались в качестве случайных истин. Обоснование возможности необходимых апостериорных истин, по сути, открывает дверь для возвращения эссенциализма, важнейшей черты классической метафизики¹⁴.

Влиятельный аргумент в поддержку семантического экстернализма был предложен также Х. Патнэмом. Подобно Крипке Патнэм стремился доказать ложность положений, что «знание значения имени связано с пребыванием в определенном психологическом состоянии» и что «из тождества интенционалов следует тождество экстенционалов»¹⁵. Для этого Патнэм предлагает нам представить контрфактическую ситуацию существования планеты, во всем подобной нашей Земле за исключением того, что на ней вместо воды присутствует другая химическая субстанция. На первый взгляд, эта субстанция качественно ничем не отличается от воды. Это значит, что все описания этого объекта, которые может сделать человек на Земле, будут совпадать с описаниями его двойника (предположим, что атомарная теория ко времени, когда делаются эти описания, еще не открыта). Однако, несмотря на то, что все дескрипции воды на Земле и подобной воде субстанции на двойнике Земли могут совпадать, суждения, сделанные об этих объектах, будут разными, поскольку они будут о разных объектах. Мысленный эксперимент «Двойник Земли» является основанием не только для семантического экстернализма, но и для психологического экстернализма. Несмотря на то, что двойники тождественны во всех аспектах, в том числе и психологическом, содержание их мыслей будет разным. Это различие зависит не от внутренних факторов, поскольку двойники во всем идентичны, а от случайных, внешних факторов окружающей среды. Как пишет Патнэм: «Как тут ни крути, но “значения” не находятся в голове!»¹⁶.

Выводы, сделанные экстерналистами, действительно были радикальными и способствовали возвращению реализма в философию. Однако внимательный анализ проблемы соотношения сознания и реальности вскрывает те же недостатки, с которыми сталкивается концепция Рассела. Дело в том, что данный вариант экстернализма совместим с двухкомпонентной теорией содержания, согласно которой мысль состоит из референта, внешнего объекта,

¹⁴ См. подробнее: *Иванов Д.В. Указ. соч.*

¹⁵ *Патнэм Х. Значение и референция // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. 13. М., 1982. С. 378.*

¹⁶ *Патнэм Х. Значение «значения» // Патнэм Х. Философия сознания. М., 1998. С. 178.*

и внутреннего содержания, обозначаемого часто термином «ограниченное содержание» (*narrow mental content*). В случае с двойниками из мысленного эксперимента Патнэма мы можем сказать, что у обоих наличествует одинаковое ограниченное содержание, т. е. их система дескрипций, смыслов, тождественна, но их мысли о воде отличаются друг от друга, поскольку зависят от разных внешних объектов.

Как отмечает Т. Торнтон, двухкомпонентная концепция является неорасселовской теорией¹⁷. Такое понимание природы ментальных состояний может привести нас к заключению, что в конечном итоге мир не играет существенной каузальной роли в конституировании их содержания. С точки зрения этой концепции ограниченное содержание является тем общим моментом, который я разделяю с моим двойником, когда мы оба высказываем мысль «Это – вода», указывая при этом на разные жидкости. Однако если наши ментальные состояния обладают одним и тем же содержанием, хотя мы и говорим о разных объектах, то это значит, что объект оказывается исключенным в каузальном смысле из процесса конституирования ментального состояния. Такое представление о ментальных состояниях возвращает нас к картезианской парадигме понимания сознания.

По-видимому, для того чтобы выйти за рамки картезианской парадигмы, недостаточно занять экстерналистскую позицию. Нам необходимо также отказаться от концепции ограниченного содержания. Экстерналистская теория содержания ментальных состояний должна быть не двухкомпонентной, а однокомпонентной. Именно такой вариант экстернализма предлагает в своих работах Макдауэл. Как пишет Торнтон: «Макдауэл предлагает объяснение единичной или объект-зависимой мысли, которое отвергает современное нео-расселовское предположение о том, что такие мысли содержат как концептуальные элементы, так и экстраконцептуальные объекты внешнего мира. Такое объяснение описывает мысли одновременно изнутри и извне. Вместо этого, он набрасывает нео-фрегеанское объяснение, которое описывает подобные мысли изнутри перспективы фрегеанского смысла»¹⁸. «Макдауэл нацелен показать возможность генерализации расселовского объяснения объект-зависимых пропозиций, освобождая его от расселовской картезианской эпистемологии и упаковывая во фрегеанскую теорию смысла или мысли»¹⁹.

Как подчеркивает Торнтон, «ключевое различие между расселовским объяснением объект-зависимых пропозиций и нео-фрегеанским объяснением единичных мыслей заключается в следующем. В расселовском объяснении в дополнение к предикату (который можно мыслить как фрагмент концептуального содержания) такая пропозиция содержит свой субъект, а именно, сам объект. В противоположность этому Фреге отстаивает положение, что мысли являются смыслами, конституентами которых являются только смыслы. Они полностью концептуализированы»²⁰. Объекты выступают не чем-то внешним для концептуального содержания мысли. Они предстают как часть этого содержания, будучи концептуализированы, представлены в мысли в модусе *de re*.

Обращение Макдауэла к фрегеанскому пониманию единичных мыслей во многом обусловлено тем фактом, что мы можем по-разному относиться к мыслям об одном и том же объекте, принимая одни мысли и не принимая

¹⁷ Thornton T. John McDowell. Chesham, 2004. P. 152.

¹⁸ Ibid. P. 141.

¹⁹ Ibid. P. 144.

²⁰ Ibid. P. 147–148.

другие, как это видно из фрегеовского примера с Фосфором и Геспером, утренней и вечерней звездой. Единичные суждения связывают мысль с миром. В концепции же Рассела единичные мысли только с такими собственными именами, как «этот» и «тот», могли бы претендовать на роль тех мыслей, которые связывают нас с миром. Однако его представление о том, что эти имена обозначают чувственные данные, не позволяет нам говорить о каком-либо различном отношении к суждениям, обозначающим чувственные данные, «никто не может быть в неведении относительно тождества двух в логическом смысле собственных имен (“Это!” и “Это!”), обозначающих одни и те же чувственные данные»²¹. По сути, ограничения, наложенные Расселом на понимание природы собственных в логическом смысле имен, закрывают для него возможность выйти за пределы картезианства, установленного теорией дескрипций. Для Макдауэла же в объяснении природы мысли и ее связи с миром важно сохранить момент, когда мы можем быть в неведении относительно статуса мыслей об одном и том же объекте. Это, по его мнению, возможно, если мы откажемся от концепции знания-знакомства и будем полагать, что единичные суждения делаются не об особых чувственных данных, а об обычных объектах, при этом мысли должны пониматься как смыслы, а объекты как включенные в концептуальную сферу содержания мысли.

Особенностью всех теорий, а не только расселовской, которые условно можно представить как относящиеся к картезианской парадигме, является противопоставление содержания мышления и мира, с которым мы имеем дело в опыте. Такое противопоставление, по мнению Макдауэла, сталкивает нас с мифом о данном, с представлением о том, что концептуальному содержанию нашего опыта противостоит неконцептуальная реальность «сырых» данных. В более поздних работах Макдауэл направляет свою критику именно против этого мифа.

Термин «миф о данном» был введен У. Селларсом. Суть этого мифа заключается в представлении о дуалистическом характере процесса познания. Согласно сторонникам этого мифа, познание состоит из двух частей: сферы «сырых» данных, получаемых в опыте, и сферы понятий, в которой эти данные обрабатываются и получают концептуальное выражение. О последней сфере Селларс говорил как о логическом пространстве рациональных оснований. Аналогичным образом Макдауэл описывает первую сферу как логическое пространство природы.

Критикуя миф о данном, Селларс прежде всего атаковал теорию чувственных данных, т. е. представление о том, что опыт является совокупностью неконцептуальных феноменальных данностей, к которым в процессе познания применяются наши концептуальные способности. Однако он отмечал, что миф о данном поддерживается и многими другими теориями. Например, многие ученые представляют процесс научного познания как концептуальную обработку неконцептуальной физической реальности. Классический репрезентационизм также поддерживает миф о данном, ведь ментальные репрезентации являются результатом понятийной реконструкции той информации, которую мы получаем из внешнего мира.

Анализируя миф о данном, Макдауэл отмечает следующую проблему, с которой сталкивается такое представление о процессе познания. Мышление, знание, концептуальная деятельность в целом принадлежат пространству рациональных оснований. Познавательное отношение субъекта к миру является нормативным. Макдауэл так пишет об этом: «Отношение между

²¹ Thornton T. John McDowell. P. 148.

сознанием и миром является нормативным, и это значит следующее: мышление, нацеленное на суждение или на фиксацию убеждения, является ответом миру – тому, как вещи существуют, – независимо от того, корректно ли оно или нет»²². Это значит, что наша концептуальная деятельность существенным образом зависит от процедур обоснования, предписания, корректировки в свете опыта. Селларс так писал о пространстве оснований: «Характеризуя некий эпизод или состояние как знание, мы не даем эмпирическое описание этого эпизода или состояния; мы помещаем его в логическое пространство оснований, обоснования и способности дать обоснование тому, что некто говорит»²³. Попытка дать эмпирическое описание концептуальной деятельности является натуралистической ошибкой.

Однако, поддерживая миф о данном, мы допускаем, что обоснование концептуальной деятельности может исходить из неконцептуальной сферы эмпирических данных. Как отмечает Макдауэл, «предполагается, что расширение пространства оснований позволит инкорпорировать неконцептуальные воздействия, внешние по отношению к сфере мысли»²⁴. Однако, по его мнению, такое расширение лишь каузально объясняет концептуальную деятельность. Это означает, что мы можем лишь оправдывать наши рациональные решения, ссылаясь на соответствующую каузальную историю их принятия, но не обосновывать их. Макдауэл пишет: «Если мы рассматриваем опыт в терминах воздействий на нашу чувственность, которые приходят извне пространства понятий, мы не должны думать, что мы можем апеллировать к опыту для обоснования наших суждений и убеждений»²⁵. Принимая его выводы, мы должны признать, что сфера обоснования не может быть расширена за пределы сферы понятий.

Попыткой избежать такого вывода является когерентизм – представление о том, что только суждения и убеждения могут обосновывать другие суждения и убеждения. Иначе говоря, с точки зрения данной теории обоснование концептуальной деятельности должно само принадлежать пространству оснований. Однако когерентизм сталкивается с другой проблемой. Критикуя в работе «Сознание и мир» позицию Д. Дэвидсона, поддерживавшего когерентизм, Макдауэл отмечает, что при таком подходе наша концептуальная деятельность представляется как ничем не ограниченная извне. Соответственно, наши ментальные репрезентации не могут представлять какое-либо положение дел в мире. Уходя от когерентизма, мы вновь возвращаемся к мифу о данном.

По мнению Макдауэла, единственный способ преодолеть эту осцилляцию от мифа о данном к когерентизму и обратно заключается в признании того, что опыт не является совокупностью неконцептуальных данных. Он изначально обладает концептуальным содержанием. Относя опыт к пространству оснований, Макдауэл опирается на тезис Канта о том, что «мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы»²⁶. Согласно Канту, созерцания, или интуиции, «могут быть только чувственными, т. е. содержат в себе лишь способ, каким предметы воздействуют на нас»²⁷. Чувственность, или, иначе, восприимчивость, формирует наш опыт. Мышление, или способность спонтанности, формирует представления. Благодаря способности спонтанности

²² McDowell J. *Mind and World*. Camb. (MA), 1994. P. xii.

²³ Цит. по: *ibid.* P. xv.

²⁴ *Ibid.* P. 7.

²⁵ *Ibid.* P. 14.

²⁶ Кант И. Критика чистого разума. М., 1994. С. 71.

²⁷ Там же. С. 70.

мы можем рассматривать пространство оснований как сферу свободы, но свобода формирования представлений не может быть абсолютной. Она должна быть ограничена чем-то извне. Мышление, или способность спонтанности, получает содержание из опыта. Как отмечает Макдауэл, «мысли без содержания – которые вовсе не были бы мыслями – были бы игрой понятий без всякой связи с интуициями, т. е. без воздействия опыта»²⁸. Таким образом, выход из тупика когерентизма и мифа о данном заключается в признании следующего. «Опыт действительно является восприимчивостью в действии; таким образом он может удовлетворять потребность во внешнем контроле, налагаемом на нашу свободу в эмпирическом мышлении. Однако концептуальные способности, способности, которые принадлежат спонтанности, уже задействованы в опыте, а не просто в суждениях, основанных на нем»²⁹.

Разделяя представления Канта об опыте, Макдауэл тем не менее полагает, что мы должны отказаться от идеи существования особых сверхчувственных объектов, вещей-в-себе, поскольку допущение их существования вновь сталкивает нас с мифом о данном. По мнению Макдауэла, концептуальная сфера не ограничена чем-то внешним, в том числе такими сверхчувственными объектами, как вещи-в-себе. Такое решение сближает позиции Макдауэла и Гегеля. Сам Макдауэл так пишет об этом: «Если мы абстрагируемся от роли сверхчувственного в кантовской мысли, у нас останется картина, в которой реальность не выходит за границы, очерчивающие концептуальное. ...Отрицание идеи, что сфера концептуального предполагает внешнее ограничение, является центральным моментом для Абсолютного Идеализма, и, заняв эту точку зрения, мы можем начать одомашнивать риторику этой философии. Рассмотрите, например, эту ремарку Гегеля: “В мышлении я свободен, потому что я нахожусь не в другом”. Она выражает именно тот образ, использованный мной, в котором концептуальное представляется как не ограниченное чем-либо; не существует чего-либо за его пределами»³⁰.

Атакую кантовское представление о сверхчувственных вещах-в-себе, Макдауэл не просто критикует миф о данном, но и пытается избежать сопровождающее этот миф игнорирование независимой реальности. Нужно отметить, что миф о данном и когерентизм не две диаметрально противоположные позиции, а, скорее, два эпистемологических следствия из одного и того же представления о субъективном опыте. Мы занимаем ту или иную позицию в зависимости от того, на чем мы делаем акцент, объясняя наш опыт. Если мы пытаемся объяснить содержание нашего опыта влиянием внешних неконцептуальных причин, то мы совершаем натуралистическую ошибку и упускаем в нашем объяснении нормативный характер содержания опыта. Этот путь ведет к мифу о данном. Если мы полагаем, что внешние причины не должны учитываться при понимании нормативной составляющей нашего опыта, которая должна мыслиться из самого опыта, то мы начинаем игнорировать независимую реальность. К этим выводам нас приводит дуалистическое представление о существовании особой субъективной сферы опыта, отделенной от реальности. По сути, проблему субъективности можно представить как необходимость объяснить содержания нашего опыта таким образом, чтобы избежать этих выводов. По мнению Макдауэла, только принимая положение о том, что концептуальное содержание опыта не ограничено чем-либо внешним, мы можем преодолеть дуалистическое представление о субъек-

²⁸ McDowell J. Mind and World. P. 4.

²⁹ Ibid. P. 24.

³⁰ Ibid. P. 44.

ективности и реальности и тем самым сохранить и обыденное представление о независимой реальности, накладывающей ограничения на нашу концептуальную деятельность и нормативную составляющую этой деятельности.

Согласно Макдауэлу, содержанием нашего опыта, когда мы не обманываемся, является «то, что вещи такие-то и такие-то». Макдауэл рассматривает это как аспект мира, т. е. как факты, представляющие то, каковы вещи: «То, что вещи такие-то и такие-то, есть концептуальное содержание опыта, но... этот же самый момент, то, что вещи такие-то и такие-то, также является воспринимаемым фактом, аспектом воспринимаемого мира»³¹. Проясняя последний тезис, Макдауэл ссылается на Л. Витгенштейна, который писал: «Говоря, *полагая*, что происходит то-то, мы с этим нашим полаганием не останавливаемся где-то перед фактом, но имеем в виду: *это – происходит – так*»³². По мысли Макдауэла, это означает отсутствие онтологической пропасти между тем, о чем мы думаем, и тем, что существует. Интерпретируя Витгенштейна, Макдауэл пишет: «Поскольку мир есть все, что происходит (как он сам однажды написал), не существует пропасти между мышлением как таковым и миром»³³.

Следует подчеркнуть, что Макдауэл отождествляет с реальностью содержание концептуального опыта, но не процесс мышления³⁴. Проведение этого различия важно для Макдауэла, поскольку, как он отмечает, когда мы говорим, что «мир состоит из такого рода вещей, которые можно мыслить, страх идеализма способен заставить людей заподозрить, что мы отказываемся от независимой реальности – как если бы мы представляли мир в качестве тени нашего мышления или даже как сделанный из какого-либо ментального вещества»³⁵. Однако, по его мнению, термин «мысль» может означать как процесс мышления, так и его содержание. Ограничения со стороны независимой реальности накладываются именно на процесс мышления, устанавливая пределы способности спонтанности, но не мыслимому содержанию. Таким образом, мысль как процесс может пониматься как особое отношение к миру. Ошибаясь, мы, конечно, дистанцируемся от мира, но, когда мы мыслим верно, содержанием мысли является само положение дел в мире. Такое отношение к миру, к фактам, которые одновременно являются мыслимым содержанием опыта, Макдауэл обозначает термином «открытость миру». Этот термин означает, что нет зазора между мыслимым и тем, что существует.

Таким образом, представляя в целом подход Макдауэла к проблеме отношения сознания и реальности, следует отметить, что возвращение к реализму возможно не на пути отказа от кантианско-гегелевской традиции, как это представлял Рассел, а, напротив, благодаря движению в направлении, заданном посткантианской мыслью. Позволяет ли такой подход вернуться к аристотелевской по духу метафизике? На этот вопрос необходимо ответить отрицательно. Скорее, как это произошло с Макдауэлом, мы сближаемся с гегелевской по духу философией, предполагающей отсутствие чего-либо за границами концептуальной сферы и одновременно отрывающей данную сферу от конкретного субъекта. Вместе с тем такой подход приводит нас к философскому квиетизму. Если, принимая нео-фрегеанский подход, мы рассматриваем то, что существует, как часть содержания мысли, смысла, т. е. как

³¹ McDowell J. Mind and World. P. 26.

³² Витгенштейн Л. Философские исследования // Витгенштейн Л. Филос. работы. Ч. 1. М., 1994. С. 124.

³³ McDowell J. Mind and World. P. 26.

³⁴ Ibid. P. 28.

³⁵ Ibid.

данное в определенной перспективе, то следует признать, что мы не можем занять метапозицию по отношению к миру в целом, в определенном смысле отделяя себя от мира системой репрезентаций. Иначе говоря, мы не можем охарактеризовать в наиболее общих суждениях (как это предполагается аристотелевской метафизикой), что и как существует.

Список литературы

- Витгенштейн Л.* Философские исследования / Пер. с нем.: М.С. Козлова, Ю.А. Асеева // *Витгенштейн Л.* Филос. работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. С. 75–319.
- Иванов Д.В.* Судьба метафизики в аналитической философии: Карнап, Куайн, Крипке // Филос. науки. 2009. № 4. С. 99–113.
- Кант И.* Критика чистого разума / Пер. с нем. Н. Лосского. М.: Мысль, 1994. 591 с.
- Маккинси М.* Фреге, Рассел и проблема, связанная с понятием «убеждение» / Пер. с англ. А.Ф. Грязнова // *Логос.* 1994. № 6. С. 248–259.
- Патнэм Х.* Значение «значения» / Пер. с англ. О.А. Назаровой // *Патнэм Х.* Философия сознания. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 164–234.
- Патнэм Х.* Значение и референция / Пер. с англ. Л.Б. Лебедевой // *Новое в зарубежной лингвистике.* Вып. 13. М.: Радуга, 1982. С. 377–390.
- Рассел Б.* Проблемы философии / Пер. с англ. С.И. Штейна // *Джеймс У.* Введение в философию; *Рассел Б.* Проблемы философии. М.: Республика, 2000. С. 155–279.
- Карнап Р.* Empiricism, semantics, and ontology // *Revue Internationale de Philosophie.* 1950. Vol. 4. No. 11. P. 20–40.
- Gerrard S.* Desire and Desirability: Bradley, Russell, and Moore Versus Mill // *Early Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein* / Ed. by W.W. Tait. Chicago: Open Court, 1997. P. 37–74.
- McDowell J.* Mind and World. Camb. (MA): Harvard University Press, 1994. 191 p.
- McDowell J.* Singular Thought and the Extent of Inner Space // *McDowell J.* Meaning, Knowledge, and Reality. Camb. (MA): Harvard University Press, 1998. P. 228–259.
- Redding P.* Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought. Camb.: Cambridge University Press, 2007. 264 p.
- Russell B.* My Philosophical Development. L.: Allen and Unwin, 1959. 279 p.
- Russell B.* Our Knowledge of the External World. L.: Allen and Unwin, 1914. 251 p.
- Thornton T.* John McDowell. Chesham: Acumen, 2004. 269 p.

The relation between mind and reality in the analytic philosophy of John McDowell*

Dmitry V. Ivanov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: ivdmitry@mail.ru

The present paper examines McDowell's approach to the problem of the relation between mind and reality and demonstrates that externalism, as long as it supports a two-component theory of mental content, is unable to overcome Kantian anti-metaphysical stance toward the ontological problems and to substantiate philosophical realism. The two-component theory of content, which distinguishes between the extra-conceptual object upon which the content of a mental state depends, and the content itself, is discussed along the examples of

* The present study has been completed with financial support from the Russian Foundation for Basic Research under the Project No. 15-03-00211 *Metaphysics in an Inter-Cultural Space: History and Today.*

Russell's epistemology, which divides between knowledge by description and knowledge by acquaintance, his theory of descriptions and contemporary Neo-Russellian externalist theories, in particular the semantic externalism of Kripke and Putnam. Considering McDowell's Neo-Fregean views of on the nature of singular thoughts, the author demonstrates that, in order to substantiate realism, externalism must be compatible with a one-component theory of mental content that would interpret external objects not as an addition to the inner conceptual sphere of the content of mind, but as something present in that sphere in *de re* mode. According to McDowell, external objects are parts of the conceptual content. From the above it can be concluded that the return to realism, one of the characteristic features of classical metaphysics, is only possible by following the direction determined by post-Kantian, Hegelian thinking and not at all by way of abandoning the tradition of Kant and Hegel, as many analytical philosophers tend to believe.

Keywords: metaphysics, realism, externalism, philosophy of mind, content, Russell, McDowell

References

Carnap, R. "Empiricism, semantics, and ontology", *Revue Internationale de Philosophie*, 1950, Vol. 4, No. 11, pp. 20–40.

Gerrard, S. "Desire and Desirability: Bradley, Russell, and Moore Versus Mill", *Early Analytic Philosophy: Frege, Russell, Wittgenstein*, ed. by W. W. Tait. Chicago: Open Court, 1997, pp. 37–74.

Ivanov, D. V. "Sud'ba metafisiki v analiticheskoy filosofii: Carnap, Quine, Kripke" [The Fate of metaphysics in analytical philosophy: Carnap, Quine, Kripke], *Filosofskiy nauki*, 2009, No. 4, pp. 99–113. (In Russian)

Kant, I. *Kritika chistogo razuma* [Critique of Pure Reason], trans. by N. Losskiy. Moscow: Mysl' Publ., 1994. 59 pp. (In Russian)

McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1994. 191 pp.

McDowell, J. "Singular Thought and the Extent of Inner Space", in: J. McDowell, *Meaning, Knowledge, and Reality*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998, pp. 228–259.

McKinsey, M. "Frege, Russell i problema, svyazannaya s ponyatiem 'ubezhdeniye'" [Frege, Russell, and a Problem about Belief], trans. by A.F. Gryaznov, *Logos*, 1995, No. 6, pp. 248–259. (In Russian)

Putnam, H. "Znachenkiye 'znacheniya'" [The Meaning of 'Meaning'], trans. by O.A. Nazarova, in: H. Putnam, *Filosofiya soznaniya* [Philosophy of mind]. Moscow: Dom Intellektual'noy Knigi Publ., 1998, pp. 164–234. (In Russian)

Putnam, H. "Znachenkiye i referencia" [Meaning and Reference], trans. by L.B. Lebedeva, *Novoe v zarubezhnoy lingvistiki*, 1982, Vol. 13, pp. 377–390. (In Russian)

Redding, P. *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 264 pp.

Russell, B. *My Philosophical Development*. London: Allen and Unwin, 1959. 279 pp.

Russell, B. *Our Knowledge of the External World*. London: Allen and Unwin, 1914. 251 pp.

Russell, B. "Problemy filosofii" [The Problems of Philosophy], trans. by S.I. Shteyn, in: W. James, *Vvedeniye v filosofiyu* [Introduction to Philosophy] / B. Russell, *Problemy filosofii* [The Problems of Philosophy]. Moscow: Respublika Publ., 2000, pp. 155–279. (In Russian)

Thornton, T. *John McDowell*. Chesham: Acumen, 2004. 269 pp.

Wittgenstein, L. "Filosofskie issledovaniya" [Philosophical Investigations], trans. by M. Kozlova & Ju. Aseev, in: L. Wittgenstein, *Filosofskie raboty* [Philosophical Papers], Vol. 1. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 75–319. (In Russian)

Roger Smith

THE SENSE OF MOVEMENT

Roger Smith, Reader Emeritus in History of Science, Lancaster University. Lancaster, United Kingdom LA1 4YW; e-mail: rogersmith1945@gmail.com

Many philosophers hold that there is a special relationship between the touch sense and belief about reality. The figures of speech of ordinary English reflect such a relationship. It is less appreciated that there is no touch without movement, and this paper therefore discusses the sense of movement. Sometimes called a “sixth sense”, this sense links sensation to intuition – a “feel” for “the real”. The paper outlines pivotal aspects of the history of Western ideas about the sense of movement (including the muscular sense or kinaesthesia) in relation to claims about knowledge of reality. This history “touches on” awareness of being alive and being embodied. I emphasise in particular the contribution of the analysis of sensations from Condillac, through Destutt de Tracy to Maine de Biran for the history of movement awareness as essentially double, action-resistance. The conclusion turns to the work of Husserl as the authority for modern phenomenological analysis linking the sense of movement to judgment about ‘reality’.

Keywords: touch sense, kinaesthesia, theory of knowledge, Maine de Biran, Husserl

The tactile sense has sometimes even been called the true sense of reality... and an epistemological primacy over all other senses is often imputed to it.

*Ernst Cassirer*¹

The English language is full of expressions linking people's awareness of touch and of movement to claims about reality and the significance of reality:

I am moved by her speech.
Your attention touches me.
This is palpable evidence.
We haven't made contact.
He stands on solid ground.
A new political movement.
I grasp what you mean.

And so on. This is everyday language. Philosophers have also sometimes taken an interest in these statements and metaphors, but as the issues raised are complex and many-sided, this interest does not appear as a single theme or area of discussion. At a high level of abstraction, it is common in the West to associate sight with objectivity and truth, since sight "puts distance" between the observer and what is observed and thereby establishes "perspective". By contrast, touch is associated with subjectivity and intimacy². Personifications of the senses in earlier times portrayed "the man of reason", clothed, looking out, and "the woman of feeling", naked, touching. I think such generalised contrasts between the senses of limited value. In this paper, rather, I will introduce the argument that there is a special relationship between the feel, or intuition, of something being real and the touch and movement senses. The focus is not on a claim about what constitutes objective knowledge but on why people have said touching and moving gives a sense of reality.

At the outset, I want to clarify four points. Firstly, some authors use "touch" to denote the sense of contact; others use "touch" more broadly to denote a range of senses mediated by the skin and body structures, including senses of contact, movement, temperature, pressure and so on. I use the word broadly, though I shall in fact concentrate on the sense of movement. Some people have suggested that there are as many as twenty-three touch senses, but I am not going to sort this out³. The sense of movement, in turn, includes what is called kinaesthesia, but it also involves senses of balance, effort and "of being alive". Secondly, in this paper I do not sharply distinguish "sense" and "feeling", though the former is associated

¹ Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 3: The Phenomenology of Knowledge. New Haven, 1957, p. 130. Cassirer was discussing the empirical work of David Katz, *Der Aufbau der Tastwelt* (originally published as Supplement 11, *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, 1925), translated as *The World of Touch* (Hillsdale, NJ, 1989). I also used this quotation to introduce a talk, on which this paper is based, at the Higher School of Economics, Moscow, Philosophy Colloquium, 19 January 2018. This work is part of a book in progress, *The Sense of Movement: An Intellectual History*. See also, Smith, R. "Kinaesthesia and Touching Reality", *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*, 2014, No. 19, DOI: <http://doi.org/10.16995/ntn.691>; Smith, R. "Kinesteziya i metafory real'nosti" [Kinaesthesia and Metaphors of Reality], *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, 2014, No. 125, pp. 13–29.

² For a readable survey, Classen, C. *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch*. Urbana, 2012. Hannah Arendt, for example, took the association of sight and objectivity for granted: *The Life of the Mind*, Vol. 1: Thinking. London, 1978, p. 119.

³ For the questions, what is a sense and how many are there, see Macpherson, R. (ed.) *The Senses: Classical and Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford, 2011.

more with objective knowledge of the world and the latter more with the subjective qualities coloured by emotion. Thirdly, I write about how authors have described awareness of touch and movement, that is, I comment on descriptive phenomenology and do not talk about the natural science, or physiology, of the bodily dimensions of the senses. Yet anyone who studies the history and present knowledge of sensory life must face the highly contested question of the relationship between philosophical (or logical) and scientific (or empirical) statements. This question is chronically unresolved in the field of studies of sensory consciousness, for the very good and obvious reason that the empiricist philosophical claim to know through sensory awareness draws on an empirical claim about how that awareness is possible. I do not deal directly with this hugely complex question. But I do note that the authors who interest me make (philosophical) statements about what they intuit to be real based on (empirical or phenomenological) claims about the sense of movement. Lastly, I do not talk about the experiential qualities of the senses, “the feel” of different kinds of movement, in walking or in gymnastics, for example, except in so far as they contribute to a feel for reality.

“Kinaesthesia” is the word commonly in use to describe the sense of movement. This term was introduced in 1880 by a London neurologist (a medical specialist on nervous diseases), H. Charlton Bastian, and it spread from English to other languages⁴. The English dictionary defines kinaesthesia as: “The faculty of being aware of the position and movement of parts of the body by means of sensory nerves (proprioceptors) within the muscles, joints, etc.; the sensation producing such awareness”⁵. Modern usage is actually variable (as is also the case for the related terms “proprioception” and “haptic sense”). The dictionary definition simplifies, and it uses the everyday but not scientific language of a “faculty”. Moreover, the awareness of movement concerns the very sense of embodiment, awareness of the whole body, in posture as in motion, as well as motion of the parts of the body; and awareness of movement involves other organs, notably the vestibular apparatus of the inner ear and the movement of the eye-balls, besides the muscles and joints. I argue, in fact, that the history of the sense of movement cannot be reduced to, or simplified into, the history of knowledge of kinaesthesia. The history is bound up with intellectual imagination for human beings as living, active subjects, with the notion that in movement we know ourselves as *alive*, participatory subjects in a world. The theme, in the words of a contemporary writer, Maxine Sheets-Johnstone, is that: “*We literally discover ourselves in movement*”⁶. It is the sentiment, above all, of dancers, but it also has a long intellectual history.

The awareness of being alive is an embodied awareness (though, it is true, shamans and others report “out of body” experiences). This awareness incorporates the sense of movement. And this sense has a double structure, an active component and a resisting component, a force encountering a force. The relation, or process, analysable into action-resistance, is logically and empirically the prior subject; differentiation of active subject and opposing object, self and other, person and world, is derivative⁷. This is the claim about “the real” I study in this paper. There is a

⁴ Bastian, H.C. *The Brain as an Organ of Mind*. London, 1880, p. 543. See Jones, E.G. “The Development of the ‘Muscular Sense’ Concept during the Nineteenth Century: The Work of H. Charlton Bastian”, *Journal of the History of Medicine*, 1972, Vol. 27, pp. 298–311.

⁵ *Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles*, 6th ed. Oxford, 2007, p. 1505.

⁶ Sheets-Johnstone, M. *The Primacy of Movement*, 2nd ed. Amsterdam; Philadelphia, 2011, p. 117.

⁷ I do not propose to enter into the Hegelian development of this kind of argument: for there to be awareness there must be *difference* – there can be no knowledge without the constitution of an other. I discuss belief that knowledge is constituted in the difference of active subject encountering resisting object.

history to belief in the epistemic primacy of movement awareness (or consciousness), an awareness understood to be constituted by “a couple”, action-resistance: action gives rise to resistance, and resistance makes possible awareness of action.

Tracing the history of this kind of philosophical understanding, I follow the example of the eminent *genevois* literary scholar, Jean Starobinski, who wrote on *Action and Reaction: The Life and Adventures of a Couple*, playing with the multiple meanings of “couple” in English⁸. Just as there is no love without a partner, even if that “partner” be a projection of self, there is no active subject without resisting object. The epistemic primacy attributed to the sense of movement, I argue, follows from the irreducible quality that the sense of movement is thought to have in revealing or displaying the relationship, or partnership, constituting being human in the world. Starobinski emphasised the history of the sense of the body in the story he told about the couple, action-reaction (and its physiological equivalent, stimulus-response). This was also the case in a major study of pre-modern Western beliefs about action and movement, Daniel Heller-Roazen’s *The Inner Touch*. Heller-Roazen wrote on the legacy of Aristotle’s argument that there must be a “common sense”, a capacity of the soul to unite the contents originating with “the five senses” (sight, hearing, taste, smell and touch) into a unified perception. Heller-Roazen drew on imagery that likened this “common sense” to an “inner touch” within the embodied knowing subject⁹. He pointed out the continuity of this imagery with the modern sense of movement. I take this further.

Locke and the empiricist culture of the Enlightenment much influenced the modern discussion of the sense of movement. Analysing the senses into their supposed elementary components, Locke and his successors gave a lot of attention to touch and then broke touch down into component parts, making possible the first clearly differentiated discussions of a sense of movement. The philosophical import of this stress on sensory knowledge has its most colourful form in the famous moment reported by James Boswell:

After we [Dr Samuel Johnson and I] came out of the church, we stood talking for some time together of Bishop Berkeley’s ingenious sophistry to prove the non-existence of matter, and that every thing in the universe is merely ideal. I observed, that though we are satisfied his doctrine is not true, it is impossible to refute it. I never shall forget the alacrity with which Johnson answered, striking his foot with mighty force against a large stone, till he rebounded from it – “I refute it thus”¹⁰.

Note the report of Johnson “striking his foot with mighty force”, that is *moving*, exercising his force against resisting force. His demonstration of the reality of matter did not rely so much on sensory contact as on sensory “couple”, activity-resistance. His philosophy was performative. Modern philosophers, of course, make a standard riposte to Johnson: the sensuous report of one particular sense no more addresses epistemological questions than the sensuous report of any other sense. All the same, there continues to be a literature, broadly phenomenological in orientation, which endorses the epistemological priority of touch/movement sense. In doing so, it gives a formal voice to ordinary people’s intuitions. Hans Jonas provided a key statement.

⁸ Starobinski, J. *Action and Reaction: The Life and Adventures of a Couple*. New York, 2003. Also, Starobinski, J. “The Natural and Literary History of Bodily Sensation”, *Fragments for a History of the Human Body*, Pt. 2. New York, 1989, pp. 350–370.

⁹ Daniel Heller-Roazen traced this to discussion in Augustine and his disciples: *The Inner Touch: Archaeology of a Sensation*. New York, 2007, pp. 136–137.

¹⁰ *Boswell’s Life of Johnson*, 2nd ed, Vol. 1. Oxford, 1964, p. 471. The incident took place in 1763.

Reality is primarily evidenced in resistance which is an ingredient in touch experience. For physical contact is more than the geometrical fact of contiguity: it involves impact. In other words, touch is the sense, and the only sense, in which the perception of quality is normally blended with the experience of force, which being reciprocal does let the subject be passive; thus it is the sense in which the original encounter with reality as reality takes place¹¹.

This I understand as common opinion, witnessed by ordinary language which links touch and movement senses to statements about reality and significance. As I have noted, we touch or are touched, move or are moved, psychologically, politically and spiritually as well as physically; we may be in contact or not in contact; there is tangible or palpable evidence – and doctors literally palpitate the body for such evidence; people stand on their own two feet, or stand upright; a person may have immovable beliefs; we take part in, or decry, political movements; and, as Hemingway wrote, the earth may move at the moment of most intense feeling.

I turn to two key steps in the argument, the first focused on the work of Des-
tutt de Tracy and Maine de Biran, in the years just before and after 1800, and the second focused on the work of Edmund Husserl. The former step established action-resistance in phenomenological description of awareness (consciousness, in French *conscience*); the latter step is a key influence on modern philosophical discussion of the topic. First, I sketch essential elements of the background

It is a Western convention, since Aristotle, to refer to “the five senses”. The convention makes it appear that there are discrete senses, that there are five of them and that they are all members of the same kind of species of living faculty. Aristotle noted, however, that touch is in certain ways different from the others senses. His first point was that “the most basic of the senses, touch, all animals have”, implying that without touch animals simply would not achieve self-preservation and remain alive¹². This is not the case for the other senses. It therefore seemed correct to treat touch as primary, and, having taken this step, to describe the other senses as sharing certain things in common with touch, namely, a character analysable into active and passive components and dependency on movement. Further, Aristotle observed, the sensed qualities of touch are extremely heterogeneous: “touch... has a wide range of objects”¹³. References to touch in modern usage continue to have extraordinary richness, as they encompass contact, pressure, tactile qualities like roughness, silkiness and so on, temperature and vibration, not to mention the senses of movement¹⁴. In addition, as I have already noted, Aristotle discussed the necessity for a “common sense”. Discussion of these topics in *De Anima* remained a mainstay of education into the eighteenth century. By then, however, especially in the wake of Locke and empiricist argument about the sources of knowledge, there was more detailed and systematic attention to precisely what knowledge originates with which sense. It was common to link touch to the perception of the

¹¹ Jonas, H. “The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses”, *Philosophy and Phenomenological Research*, 1954, Vol. 14, p. 516; also reprinted, revised, in Jonas, H. *The Phenomenon of Life: Toward a Philosophical Biology*. Evanston, IL, 2001, pp. 135–156. Jonas was a student of Heidegger and understood his essays as contributions to philosophical anthropology. More recently, see Ratcliffe, M. “What Is Touch?” *Australasian Journal of Philosophy*, 2012, Vol. 90, pp. 413–432; Ratcliffe, M. “Touch and the Sense of Reality”, *The Hand, an Organ of the Mind: What the Manual Tells the Mental*. Cambridge, MA, 2013, pp. 131–157.

¹² Aristotle, *De Anima*, II. 413b.

¹³ *Ibid.*, II. 418a.

¹⁴ This is well recognised in sensory physiology. One summary listed eleven kinds of sensory endings in the skin of the hand: Hsiao, S., Yoshioka, T. & Johnson, K.O. “Somesthesia, Neural Basis of”, *Encyclopedia of Cognitive Science*, Vol. 4. London, 2003, pp. 92–96. Katz, *World of Touch*, remains an unparalleled exploration of tactile richness.

primary qualities of bodies, that is, to knowledge of what the new science of the seventeenth century had stated to be real – mass, impenetrability and extension. The other senses were associated with the secondary qualities. George Berkeley's *A New Theory of Vision* (1709) stimulated considerable discussion of the contribution of touch to notions of spatial reality and especially the perception of distance. Étienne Bonnot, abbé de Condillac and David Hartley subjected touch to more intensive analysis. In conjunction with medical and aesthetic appreciation of the bodily sense, or bodily sentiment, this resulted in differentiation of the sense of movement from the sense of contact. In the early years of the nineteenth century, references to “the muscular sense” (*sense musculaire*, *Muskelgefühl* or *Muskelsinn*, *myshechnoe chuvstvo*) began to appear¹⁵. Authors shaped discussion of the sense in the terms of a framework which pictured living activity encountering opposition and which conceived knowledge to originate in the “couple”, action-resistance. The literature articulated belief that movement is inherent to being alive and that the sense of movement, now attributed to the muscular sense, results in the most elementary knowledge of reality. The sense subsequently became the subject of intensive psychological and physiological research.

On occasion, authors referred to the muscular sense as a “sixth sense”. Charles Bell, an anatomist, was the first writer in English, in about 1815, to call the muscular sense the sixth sense¹⁶. This is an interesting expression, used in a number of different ways, though most frequently to denote a sense that goes “beyond” the conventional list of five senses and gives a person access to a special, unusual or even unprecedented form of knowing. Fontanelle, in his widely read popularisation of the new astronomy of the seventeenth century, stated: ‘It’s quite possible we’re missing a natural sixth sense that would teach us many things we don’t know’¹⁷. In modern times, extra-sensory perception (ESP) is sometimes called a “sixth sense”. Most commonly, the sense is equated with intuition, knowing by direct feeling, and in Russian the sense may denote mystical insight. Osip Mandelstam, after his deeply “moving” visit to Armenia, wrote: “I have cultivated in myself a sixth sense, an ‘Ararat’ sense; the sense of attraction to a mountain./ Now, no matter where I might be carried, it is already speculative and will abide with me”¹⁸. Calling the muscular sense a sixth sense significantly associated it with intuition, likening the sense to a feeling that gives unmediated knowledge of reality. The reasoning for the association was that the sense conveys a representation of the dual character of activity-resistance, a *relationship* of action, which we come to know as the self, and resistance, which we come to know as the world. It is the sense of *really* being in the world, the sense of the embodied self.

A.-L.-C. Destutt de Tracy was the leader of a group of intellectuals and physicians which assembled in the reformed Institut national in Paris in the 1790s. The members of the group accepted the name of *idéologues*, signaling their debt to Condillac’s theory of the sources of ideas and the place that theory had in a com-

¹⁵ Relevant sources, besides Destutt de Tracy and Maine de Biran discussed below, include Erasmus Darwin, Charles Bell and Thomas Brown in English and J.C. Reil and Johann Georg Steinbuch in German (for which see Ritter, J. & Gründer, K. (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. IX. Darmstadt, 2007, col. 851–856).

¹⁶ Bell, J. & Bell, C. *The Anatomy and Physiology of the Human Body*, 4th ed., Vol. 3. London, 1816, pp. 9–10 (also pp. 216–217). I used the phrase earlier, in Smith, R. “‘The Sixth Sense’: Towards a History of Muscular Sensation”, *Gesnerus: Swiss Journal of the History of Medicine and Sciences*, 2011, Vol. 68, pp. 218–271. Irina Sirotkina and I played on the ambiguity of reference to insight and movement as sixth senses in Sirotkina, I. & Smith, R. *The Sixth Sense of the Avant-Garde: Dance, Kinaesthesia and the Arts in Revolutionary Russia*. London, 2017.

¹⁷ Fontanelle, B. le Bovier de. *Conversations on the Plurality of Worlds*. Berkeley, 1990, p. 46.

¹⁸ Mandelstam, O. *Journey to Armenia*. London, 2011, p. 91.

prehensive system of pedagogy based on belief in the sensory roots of knowledge. It was the great strength of *idéologie* – and the reason for the claim sometimes made that it founded the science of man – that its proponents brought together the mind, the body and society in order to understand the sources of knowledge and rational action.

Condillac attributed the most basic knowledge that there is a world to the tactile sense of solidity. He observed that when the hand touches the body there is double sensation, the sensation of solidity and the sensation of being touched. This, he argued, is the basis for differentiating the self and the other, the “I” and the world. Tracy re-described this formative experience in terms of sensation of resistance. Further, he claimed that each and every sensation of movement involves an element of resistance, not just the hand touching the body, and this general awareness of resistance is the source knowledge of self and other. Building on this, Maine de Biran then argued that it is effort, sensed in action against muscular resistance, which is the irreducible source of knowledge of a self in a world. Effort versus resistance occurs each time a person moves, and for this reason, there is, Biran claimed, knowledge of self even without the encounter with external objects. He referred to the primary awareness of action as “*effort voulu*”, awareness of self as will.

Though Condillac had the reputation with the Romantics, and with historians of psychology later, of having put forward a picture of human nature as passive, this is not correct. Analysing the contribution of the senses, Condillac famously imagined a statue coming alive through the exercise of one sense at a time¹⁹. However, he gave his statue the capacity to move before it had any sensation. He assumed the presence of *activity*, and hence movement, in nature and in human nature. Being active, the statue’s movement causes touch, which then teaches all the senses to judge of external objects. Tracy subsequently analysed consciousness of movement into “the couple”, sensation of active movement and sensation of pressure from contact, decomposing touch into a *relation* of movement and resistance. He thereby attributed knowledge of the external world, and with it knowledge of self, to conjoined sensory modalities, the one partner active (“*motilité*”), the other passive, resistance (“*resistance*”). Here, Tracy maintained, in touch in general, is the source of notions of *le moi* and *le soi* (“the I” and “oneself”). The active partner originates in the organism itself, in “la faculté de vouloir” (the faculty of volition). Referring to a “faculty”, we should note, Tracy referred to the capacity of an organised living body, not to a power of the soul: “for the will is ... only a result of our organization”²⁰. He concluded that there is a sense of active movement, and as a consequence “the property of resistance to our will is thus at the base of all that we learn to know”²¹.

Biran is relatively unknown outside the French-speaking world. But within that world he has status as the philosopher who, understanding the superficiality of Enlightenment reasoning about sensory experience, returned to a Cartesian examination of reasoning itself, setting French thought on a distinctive path. For Étienne Balibar, Biran’s writing is “the origin of French existentialism, and [... his

¹⁹ Condillac, É. Bonnot, abbé de. *Condillac’s Treatise on the Sensations*. London, 1930.

²⁰ “La volonté n’est ... qu’un résultat de notre organisation” (Tracy, Destutt de. *Projet d’éléments d’idéologie à l’usage des écoles centrales de la République Française*. Paris, An IX [1800–1801], p. 69). This is from the *idéologie, première section*. For discussion of volition, see the *idéologie, seconde section*: Tracy, Destutt de. *Éléments d’idéologie. IV^e et V^e parties. Traité de la volonté et de ses effets*. Paris, 1815, pp. 53–138.

²¹ “La propriété de résister à notre volonté de nous mouvoir, est donc la base de tout ce que nous apprenons à connaître” (Tracy, Destutt de. *Projet d’éléments d’idéologie*, p. 333; see also pp. 102–122).

position] explains why French philosophy has never ceased to ‘translate’ into existential terms the problems of the relation between psychology, phenomenology, and the transcendental dialectic of consciousness [of the post-Kantian idealists]”²². By analysing his own self-awareness, Biran established a form of philosophizing which rested on a descriptive or phenomenological claim for the volitional “I” as an irreducible power. He analysed what Balibar referred to as “the dialectic of consciousness” in terms of awareness of *différence* generated by the “I” as a power encountering resistance. “Consciousness requires the conflict of a power and a resistance”, in Georges Canguilhem’s words²³. This made the sense of movement of pivotal importance in philosophical reasoning about “the real”. Such reasoning in the past, I repeat, did not draw a line between philosophical and psychological statements. Examining the phenomenology of his reasoning, Biran believed that he could not doubt awareness of “*effort*”. This awareness, he concluded, is double in its nature – “a couple”: it has the character of action-resistance. It is this awareness that gives the notion of a subject, the “I”:

Each movement, each step made is a very distinct modification which affects me doubly – by itself and by the act which determines it... Those are, indeed, the two terms of the relation which are necessary for the foundation of this first simple judgment of personality, *I am*²⁴.

This re-described the source of the notion of the self that Tracy had made, attributing this notion to will versus resistance. Further, whereas Tracy described the external world as the source of resistance, Biran held that it is the subject’s own body, the muscles, which is the initial, or original, source of resistance to the active will. Any living creature initiating movement will initiate resistance, be it only movement of the muscles themselves. Writing a report on a prize essay Biran had submitted, Tracy concurred, and he wrote: it is “to mobility that is due the perception of effort, which is composed of the ego which wills to move itself and of the being which opposes it and consists in the judgment that we make of it. That is the first judgment, our first knowledge and the basis of all the rest”²⁵. The will first gives rise to awareness of the body and then, secondarily, to awareness of the external world.

The will or – to substitute the effect (*le fait*) for the cause – the reaction of the center first works directly upon the motor organs as those work secondarily upon the objects; the organ first resists the will, the objects resists the organ. By the first resistance the active being knows the parts of his body; by the second, he learns to know external objects²⁶.

There is will, and with will resistance, first from the body and then from the world, and through the *différence* given by will-resistance, there is the possibility of judgment and knowledge.

The *idéologues* had the ambition to develop a comprehensive *science humaine*, or science of man, and Biran shared this ambition. Like the *idéologues* (though he was never a member of the social group), he initially formulated his philosophical account of the conditions of knowledge in the context of a search for the foundations of this science. Beginning with the discussion of will-resistance,

²² Balibar, É. “Consciousness, Conscience, Awareness”, *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*. Princeton, 2014, p. 183.

²³ “La conscience requiert le conflit d’un pouvoir et d’une résistance” (Canguilhem, G. “Qu’est-ce que la psychologie?”, in: G. Canguilhem, *Études d’histoire et de philosophie des sciences*, 7th ed. Paris, 1994, p. 374).

²⁴ Biran, Maine de. *The Influence of Habit on the Faculty of Thinking*. London, 1929, p. 55.

²⁵ “Reports of Citizens Cabanis, Ginquené, Réveillière-Lépeaux, Daunau and Destutt Tracy” (Ibid., p. 26).

²⁶ Ibid., p. 105.

Biran went on to topics such as judgment, habit and memory. This, in turn, laid the basis for an account of the formation of gestures, that is a system of signs, and of language. With this, Biran believed, he laid the basis for understanding real *human* action, the action that differentiates the human sphere from nature:

Real activity... begins only with the use of signs voluntarily associated with the impressions (or by the individual in these impressions themselves) with the intention of communicating with others or with his own thought. This faculty, peculiar to man, of converting his movements or natural signs into artificial ones, causes by its repeated exercise and the different modes of this exercise, a class of habits which, while not differing essentially from the first, are nevertheless transformed in the unlimited development of our perfectibility, in such a way as to appear to obey special laws²⁷.

On the basis of a theory of activity, activity of which we are aware through the sense of movement (will-resistance), Biran speculatively laid out a plan with which to understand the construction of the human world, the world of language. For the *idéologues* and for the generation in France influenced by them, this was the knowledge needed so as to reconstruct society in rational ways, in ways appropriate for the new age of the citizen.

It was an important part of Biran's grand project to clarify the place of the science of psychology. This science, for Biran, was the science of introspected facts, the analysis of the composition of the psychic world, beginning with the "*fait primitif*" (primitive fact) or "*aperception immédiate*", of effort. "One calls psychology the science which, attaching itself at first to this *fait primitif* and to its immediate derivatives, proposes to make a complete analysis of internal and external facts while distinguishing the phenomenal share of the object and the real share of the subject"²⁸. In the context of this discussion of psychology, describing effort, he referred to "*sensation musculaire*". He referred to this sense as the embodied means generating knowledge or cognition of resistance. As I have already discussed, he analysed this cognition into component parts, active awareness of the primary will and passive awareness of reaction to it deriving from the muscular body. Biran described "effort produced and perceived at the same time in the free determination that brings it about, as in the muscular sensation which is the result of it"²⁹.

Biran's description of the content of psychic life, his psychology, was practical and moralistic as well as philosophical. Tracy and the ideologists were secular thinkers; Biran, however, was a Catholic Christian. If for Tracy the will is an activity of organised matter, an activity of an organism, for Biran the will is the essence of the activity of the soul. This side of Biran's thinking was more apparent in his later unpublished personal writings, including a diary, but it guided his conception of psychology. "The couple" will-resistance has a unity in the primary state of awareness. In the course of actual conscious life, however, a person is all too well aware of the disunity of will and of bodily resistance to it. A conscious person knows the difference between the body that obeys the will and the body that does not. Biran's will was a moral will. Nevertheless, in the manner of the *idéologues*, he represented the will as *embodied* action, a capacity of the organization of a

²⁷ Biran, Maine de. *The Influence of Habit on the Faculty of Thinking*, p. 82.

²⁸ "On appelle psychologie la science qui, s'attachant d'abord à ce fait primitif et à ses dérivés immédiats, se propose de faire l'analyse complète des faits externes et internes en y distinguant la part phénoménique de l'objet et la part réelle du sujet..." (Biran, Maine de. "Rapports des sciences naturelles avec la psychologie", in: Maine de Biran, *Œuvres*, Vol. 8. Paris, 1986, p. 14).

²⁹ "Effort produit et aperçu en même temps dans la libre détermination qui l'effectue, comme dans la sensation musculaire qui en est la résultat" (Biran, Maine de. *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin 1807*. Paris, 2005, p. 161).

living being, of *le moi*. He focused on the psychology of this embodiment, rather than on the metaphysics of the soul. Awareness of embodied action, and hence of being a self, comes to a person through activity and the resulting awareness of will-resistance. In his *Journal*, dating from the later part of his life, however, Biran explored the will in terms closer to the language of the action of the soul. Reading Augustine, he asserted that “there is an immediate action of the soul completely independent of all visceral sensibility or of the sense organs, which is limited neither in space nor in time”³⁰. Then, as a deeply introspective Catholic, he confided to his diary his worries about his personal weakness of will and failure to complete a great work in philosophy. He recreated the ancient concern for the conflict of the spirit and the flesh in the modern terms of effort versus resistance. The modern terms of this conflict were given with the analysis of the muscular sense.

Biran, who had difficulty completing what he wrote and never published a large-scale philosophical work, had limited influence at the time. The language of activity-resistance, or of force acting against force, had many sources and developed along a variety of lines. Analysis of the content of conscious awareness in these terms was widespread in the nineteenth century. At the same time as Tracy and Biran wrote, other authors attributed the sense of movement to a physiologically specific muscular sense. Half-a-century later, Herbert Spencer combined the philosophical and physiological language and elaborated it to its fullest extent. His “Synthetic Philosophy” described the effect of “the unknowable” underlying the evolution of everything, from the stars to ethics, as the action of forces. He described the action of “the unknowable”, force, as the source of the most primitive element of awareness, “the couple” arising from movement and resistance generated by contact. He wrote: “Action by direct contact... becomes the action of which all other kinds of action are representative. And the sensation of resistance, through which this fundamental action is known, becomes, as it were, the mother-tongue of thought”³¹. There was also extensive nineteenth-century discussion of the psychology and physiology of the muscular sense, and this was the context in which “kinaesthesia” was introduced as a term. “Kinaesthesia” has only relatively recently entered Russian. In the 1860s, however, the physiologist Ivan Sechenov introduced reference to muscular feeling. His statements about this were then used in the Soviet period to celebrate a Russian source for a realist-materialist theory of knowledge. The claim was not that Lenin drew on Sechenov (he did not) but that Sechenov understood the roots of knowledge of the material world in the activity, or movement, of people in the world³². However, I do not discuss the nineteenth century further in this paper but move forward to the work of Husserl. Husserl is the proximate source for modern philosophical discussion of the sense of movement.

Husserl believed that he introduced the term “kinaesthesia” into German philosophical literature. This is rather striking, because in English the term was a scientific, psychological one, and Husserl was associated at the time, and is associated now, with the philosophical argument to banish psychologism from the theory of knowledge³³.

³⁰ “Il y a une immédiate des âmes tout à fait indépendante des viscères sensible ou des organes des sens, qui n’est pas limitée à l’espace ni au temps” (Biran, Maine de. *Journal*, Vol. 1. Neuchâtel, 1954, p. 120).

³¹ Spencer, H. *The Principles of Psychology*. London, 1855, p. 269.

³² For Sechenov and late Soviet interpretation, Kostiuik, P.G., Mikulinskii, S.R. & Yaroshevskii, M.G. (eds.) *Ivan Mikhailovich Sechenov: K 150-letiy so dnya rozhdeniya* [Ivan Mikhailovich Sechenov: The 150th Anniversary of his Birth]. Moscow, 1980. See Smith, R. “The Muscular Sense in Russia: I. M. Sechenov and Materialist Realism” (under review). I locate Sechenov in a wider history of argument about the sources of knowledge in action-resistance.

³³ See Kusch, M. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London, 1995.

Husserl's teaching gave considerable attention to the perception of spatiality since spatiality was fundamental to what he said about "the constitution", or apprehension, of the material world as a phenomenon. In 1907, Husserl devoted a series of lectures to the topic of touch and spatial perception. This engaged him in the literature of the psycho-physiology of the movement sense as much as in philosophy. "All spatiality", he said, "is constituted, i.e., comes to givenness, in movement, in the movement of the Object itself and in the movement of the "Ego," along with the change in orientation that is given thereby"³⁴. Drawing on a large specialist literature, he described eye movement (oculomotor processes) as central to visual perception and the disclosure of spatiality. In one lecture, he then self-consciously adopted "kinaesthesia" as a new term appropriate for phenomenological as opposed to psychological analysis of *Muskelgefühl* (muscular feeling): "To exclude this psychological meaning, we will employ the term *kinaesthetic* sensation, which, as a foreign word, is less misleading"³⁵. If Husserl thought this helpful for his German-language audience, viewed from a larger perspective it is confusing, as "kinaesthesia" was definitely a psychological term in English. Husserl, associated in philosophy with the requirement to differentiate philosophical and psychological statements, here seems to confuse them. This is a point that raises large questions in Husserl interpretation. Though he distinguished "transcendental" and "psychological" phenomenology, it may well be doubted whether he sustained the distinction. Some of those who followed his lead, notably Merleau-Ponty, certainly did not³⁶.

Husserl assigned to "kinaesthetic processes" a very significant part in the apprehension of the world. Apprehension, he wrote, is the apprehension that comes with a moving body. The sense organs are embodied in this movement: "given with the localization of the kinesthetic series in the relevant moving member of the Body is the fact that in all perception and perceptual exhibition (experience) the Body is involved as freely moved sense organ, as freely moved totality of sense organs"³⁷. He lectured at length on the apprehended spatiality of material things, apprehension that follows from the intuition, which cannot be further analysed, of movement and resistance. There is, he believed, a double apprehension in conscious awareness – the intention, or attitude *towards* something ("motivating" circumstances) and the perceptual experience *of* something ("motivated" circumstances)³⁸. Husserl described the phenomenology of the hand touching the body, or most sensitively, one hand touching the other hand, and he used this to illuminate what he said about "double apprehension". In this "double apprehension" he located the source of awareness of relation between the sensing "I" and a physical thing. "Hence the Body is originally constituted in a double way: first, is a physical thing, *matter*... Secondly, I find on it, and I *sense* 'on' it and 'in' it: warmth on the back of the hand, coldness in the feet, sensations of touch in the fingertips"³⁹. This double apprehension gives "the I" and "the world". If there were no movement and resulting touch sensation, we could think in imagination, there would be no awareness: "The body as such can

³⁴ Husserl, E. *Thing and Space. Lectures of 1907*. Dordrecht, 1997, p. 131.

³⁵ *Ibid.*, p. 136.

³⁶ Maurice Merleau-Ponty studied Husserl intensively before publishing *Phenomenology of Perception* (London, 2002). In this work he paid no special attention to kinaesthesia but emphasised the embodied nature of perception in general.

³⁷ Husserl, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Dordrecht, 1989, p. 61.

³⁸ *Ibid.*, p. 70.

³⁹ *Ibid.*, p. 153.

be constituted originally only in tactuality and in everything that is localized with the sensations of touch"⁴⁰. Husserl even re-used the language of force acting against force to describe the phenomenology of the apprehended world:

There is a restless doing of things, i.e. a consciousness of an ability that meets no resistance, and there is a doing as an overcoming of resistance, a doing that has its "against which," and a corresponding consciousness of an ability to overcome the resistance. There is always... a gradient in the resistance and in the power of overcoming it, a continuum in "active power" versus the "inertia" of the resistance... After all, things are "active" in relation to one another, have "powers and counter-powers" in relation to one another, resist one another⁴¹.

In the *Cartesian Meditations*, based on lectures given in Paris in 1929, when Husserl systematically discussed the phenomenology of the distinction between "the I" and "Nature", he referred to the senses of "the animate organism". He again assigned to kinaesthesia primary significance. It is in doing, he declared, doing known in embodied movement, that apprehension generally comes into play, apprehension understood as awareness of animate being acting and in acting generating the distinction of Object and "I". Object and "I" are reflexively related: the one cannot be said to exist without the other: "As perceptively active, I experience (or can experience) all of Nature, including my own animate organism, which therefore in the process is reflexively related to itself"⁴².

A number of modern writers, interested in a theory of knowledge which describes the knowing subject as an embodied part of the world rather than as "a mind" observing the world, seek resources in Husserl, or see Husserl as a precedent for the approach they want to take⁴³. In this paper, I have indicated, however briefly, that Husserl himself should be seen as a contributor to an extended history of discussion of the "double" constitution of awareness in action-resistance. This history is a large part of the history of the sense of movement, of the muscular sense and of kinaesthesia. I have drawn attention to the special contribution of Tracy and Biran in the earlier history. It is a history which raises complex and unresolved questions about the relations, in logic and in practice, that both unite and divide philosophical and psychological statements. History of thought about the sense of movement turns out to involve far more than a narrowly conceived history of a single sense could possibly encompass. There is a history to everyday phrases like "to be in contact", or "to move" or "to grasp" of great philosophical interest.

References

Arendt, H. *The Life of the Mind*, Vol. 1: Thinking. London: Secker & Warburg, 1978. 258 pp.

Aristotle. *De Anima (On the Soul)*, trans. by H. Lawson-Tancred. London: Penguin Books, 1986. 256 pp.

Balibar, É. "Consciousness, Conscience, Awareness", *Dictionary of Untranslatables: A Philosophical Lexicon*, ed. by B. Cassin. Princeton: Princeton University Press, 2014, pp. 174–187.

Bastian, H. C. *The Brain as an Organ of Mind*. London: Kegan Paul, 1880. 708 pp.

⁴⁰ Husserl, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, p. 158.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 270–271.

⁴² Husserl, E. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*. The Hague, 1977, p. 97.

⁴³ E.g. Mattens, F. "Perception, Body, and the Sense of Touch: Phenomenology and Philosophy of Mind", *Husserl Studies*, 2009, Vol. 25, pp. 97–120; Still, A.W. & Good, J.M.M. "The Ontology of Mutualism", *Ecological Psychology*, 1998, Vol. 10, pp. 39–63.

- Bell, J. & Bell, C. *The Anatomy and Physiology of the Human Body*, 4th ed., 3 Vols. London: Longman, Hurst, Rees, Orme, and Brown, and T. Cadell, 1816.
- Biran, Maine de. *The Influence of Habit on the Faculty of Thinking*, trans. by M.D. Boehm. London: Baillière, Tindall & Cox, 1929. 227 pp.
- Biran, Maine de. *Journal*, ed. by H. Gouhier, 3 Vols. Neuchâtel: Éditions de la Bâconnière, 1954–1957.
- Biran, Maine de. *De l'aperception immédiate. Mémoire de Berlin 1807*, ed. by A. Devarieux. Paris: Le livre de poche, 2005. 287 pp.
- Biran, Maine de. "Rapports des sciences naturelles avec la psychologie", in: Maine de Biran, *Œuvres*, ed. by F. Azouvi, Vol. 8. Paris: J. Vrin, 1986, pp. 1–218.
- Boswell, J. *Boswell's Life of Johnson*, ed. by G.B. Hill, revised by L.F. Powell, 2nd ed. Oxford: Clarendon Press, 1964. 1492 pp.
- Canguilhem, G. "Qu'est-ce que la psychologie?", in: G. Canguilhem, *Études d'histoire et de philosophie des sciences*, 7th ed. Paris: J. Vrin, 1994, pp. 365–381.
- Cassirer, E. *The Philosophy of Symbolic Forms*, Vol. 3: *The Phenomenology of Knowledge*, trans. by R. Manheim. New Haven: Yale University Press, 1957. 501 pp.
- Classen, C. *The Deepest Sense: A Cultural History of Touch*. Urbana, IL: University of Illinois Press, 2012. 256 pp.
- Condillac, É. Bonnot, abbé de. *Condillac's Treatise on the Sensations*, trans. by G. Carr. London: Favil Press, 1930. 250 pp.
- Fontanelle, B. le Bovier de. *Conversations on the Plurality of Worlds*, trans. by H.A. Hargreaves. Berkeley: University of California Press, 1990. 132 pp.
- Heller-Roazen, D. *The Inner Touch: Archaeology of a Sensation*. New York: Zone Books, 2007. 386 pp.
- Hsiao, S., Yoshioka, T. & Johnson, K. O. "Somesthesis, Neural Basis of", *Encyclopedia of Cognitive Science*, ed. by L. Nadel, Vol. 4. London: Nature Publishing, 2003, pp. 92–96.
- Husserl, E. *Thing and Space. Lectures of 1907*, trans. by R. Rojcewicz. Dordrecht: Kluwer, 1997. 350 pp.
- Husserl, E. *Cartesian Meditations: An Introduction to Phenomenology*, trans. by D. Cairns. The Hague: Martinus Nijhoff, 1977. 158 pp.
- Husserl, E. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy*, Second Book: *Studies in the Phenomenology of Constitution*, trans. by A. Schuwer and R. Rojcewicz. Dordrecht: Kluwer, 1989. 440 pp.
- Jonas, H. "The Nobility of Sight: A Study in the Phenomenology of the Senses", *Philosophy and Phenomenological Research*, 1954, Vol. 14, pp. 507–519.
- Jones, E. G. "The Development of the 'Muscular Sense' Concept during the Nineteenth Century: The Work of H. Charlton Bastian", *Journal of the History of Medicine*, 1972, Vol. 27, pp. 298–311.
- Katz, D. *The World of Touch*, ed. by L.E. Krueger. Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 1989. 272 pp.
- Kostiuk, P. G., Mikulinskii, S. R. & Yaroshevskii, M. G. (eds.) *Ivan Mikhailovich Sechenov: K 150-letiu so dnya rozhdeniya* [Ivan Mikhailovich Sechenov: The 150th Anniversary of his Birth]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 607 pp. (In Russian)
- Kusch, M. *Psychologism: A Case Study in the Sociology of Philosophical Knowledge*. London: Routledge, 1995. 326 pp.
- Macpherson, R. (ed.) *The Senses: Classical and Contemporary Philosophical Perspectives*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 432 pp.
- Mandelstam, O. *Journey to Armenia*, trans. by S. Monas. London: Notting Hill Editions, 2011. 186 pp.
- Mattens, F. "Perception, Body, and the Sense of Touch: Phenomenology and Philosophy of Mind", *Husserl Studies*, 2009, Vol. 25, pp. 97–120.
- Merleau-Ponty, M. *Phenomenology of Perception*, trans. by C. Smith. London: Routledge, 2002. 544 pp.
- Ratcliffe, M. "What is Touch?", *Australasian Journal of Philosophy*, 2012, Vol. 90, pp. 413–432.
- Ratcliffe, M. "Touch and the Sense of Reality", *The Hand, an Organ of the Mind: What the Manual Tells the Mental*, ed. by Z. Radman. Cambridge, MA: MIT Press, 2013, pp. 131–157.

- Ritter, J. & Gründer, K. (eds.) *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. IX. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. 796 pp.
- Sheets-Johnstone, M. *The Primacy of Movement*, 2nd ed. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins, 2011. 574 pp.
- Sirotkina, I. & Smith, R. *The Sixth Sense of the Avant-Garde: Dance, Kinaesthesia and the Arts in Revolutionary Russia*. London: Bloomsbury, 2017. 232 pp.
- Smith, R. “‘The Sixth Sense’: Towards a History of Muscular Sensation”, *Gesnerus: Swiss Journal of the History of Medicine and Sciences*, 2011, Vol. 68, pp. 218–271.
- Smith, R. “Kinaesthesia and Touching Reality”, *Interdisciplinary Studies in the Long Nineteenth Century*, 2014, No. 19, DOI: <http://doi.org/10.16995/ntn.691> [<https://www.19.bbk.ac.uk/articles/10.16995/ntn.691/>, accessed on 19.03.2018].
- Smith, R. “Kinesteziya i metafory real’nosti” [Kinaesthesia and Metaphors of Reality], trans. by O. Mikhailova, *Novoe Literaturnoe Obozrenie*, 2014, No. 125, pp. 13–29. (In Russian)
- Smith, R. “The Muscular Sense in Russia: I.M. Sechenov and Materialist Realism” (under review).
- Spencer, H. *The Principles of Psychology*. London: Longman, Brown, Green, and Longmans, 1855. 620 pp.
- Starobinski, J. “The Natural and Literary History of Bodily Sensation”, trans. by S. Matthews, *Fragments for a History of the Human Body*, Pt. 2, ed. by M. Feher, R. Naddoff and N. Tazi. New York: Zone Books, 1989, pp. 350–370.
- Starobinski, J. *Action and Reaction: The Life and Adventures of a Couple*, trans. by S. Hawkes. New York: Zone Books, 2003. 450 pp.
- Still, A. W. & Good, J. M. M. “The Ontology of Mutualism”, *Ecological Psychology*, 1998, Vol. 10, pp. 39–63.
- Tracy, Destutt de. *Projet d’éléments d’idéologie à l’usage des écoles centrales de la République Française*. Paris: Didot, An IX [1800–1801]. 359 pp.
- Tracy, Destutt de. *Éléments d’idéologie. IV^e et V^e parties. Traité de la volonté et de ses effets*. Paris: V. Courcier, 1815. 578 pp.

Чувство движения

Роджер Смит

Заслуженный лектор по истории науки, Университет Ланкастера. Lancaster, United Kingdom LA1 4YW; e-mail: rogersmith1945@gmail.com

Многие из философов предполагают, что существует особая связь между осознанием и представлениями о реальности. Эта связь находит отражение даже в фигурах речи обыденного английского языка. В меньшей степени осознается, что не бывает прикосновения, а значит, и осознания без движения; именно чувство движения и составляет предмет настоящей статьи. Именуемое порою «шестым чувством», это чувство соединяет ощущение с интуицией – умением чувствовать «всамделишнее». В данной статье предлагается очерк ключевых аспектов характерных для западной мысли представлений о чувстве движения (включая и мускульное чувство, или кинестезию) в связи с воззрениями на познание действительности. Эта краткая история касается и вопроса об осознании субъектом себя в качестве живого и обладающего телом существа. Автор, в частности, подчеркивает значение вклада таких мыслителей, как Кондильяк, Дестют де Траси и Мен де Биран, в развитие теории осознания движения как явления по сути своей двойственного, действия-противодействия. В итоговой части исследования рассматриваются труды Гуссерля, наиболее авторитетного представителя современного феноменологического анализа, направления, в котором чувство движения становится предпосылкой суждений о «реальности».

Ключевые слова: осознание, кинестезия, теория познания, Мен де Биран, Гуссерль

К.А. Павлов-Пинус

ТЕОРЕТИЗИРОВАНИЕ О СОЗНАНИИ: ЭПИСТЕМИЧЕСКИЕ ПРОЛЕГОМЕНЫ ЧАСТЬ II*

Павлов-Пинус Константин Александрович – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: pavlov-koal@ya.ru

Вторая часть статьи продолжает исследование, начатое в предыдущем выпуске «Философского журнала», где автор в общих чертах охарактеризовал фундаментальный слой той почвы, из которой произрастают базовые исследовательские интенции, ориентированные на теоретизирование как таковое. В статье сопоставляются выразительные средства объективистских теорий и феноменологические концептуальные ресурсы. Различие между моделированием, объяснением, предсказанием и феноменологическими и аналитическими экспликациями позволяет усмотреть частичную, но принципиальную несоизмеримость разных теоретических подходов. Между тем смысловая локализация сознания как темы философского исследования усложняется впечатляющими успехами объективных наук, способных ныне, благодаря био- и компьютерным технологиям, моделировать подавляющее большинство форм внешнего проявления сознания. Эта трудность выводит на первый план проблему тематизации собственного «языка сознания». Осуществление этой цели требует анализа всего массива метафор, которые используются в рассуждениях о сознании и от его «лица». Но дело не в каталогизации соответствующего словаря, а в экспликации схем и способов порождения речи, свидетельствующих о способности оперировать образцами актуального понимания. Здесь на помощь приходит то обстоятельство, что теоретизирующее сознание являет себя в двух режимах: как вне-теоретический потребитель теоретического знания и как практический соучастник теоретизирования, способный самостоятельно корректировать формы своего теоретического самопонимания.

Ключевые слова: целевые конфликты теорий, теоретическое объяснение, онтологический произвол, теоретическое описание, теоретическое предсказание, теоретическое моделирование, понимание, язык «самого сознания», речь от первого лица, информативная несоизмеримость теорий

* Часть I см.: Филос. журн. / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 2. С. 40–57.

Традиционные формы вопрошания о сознании

Сознание настолько всеохватный и многосложный феномен, что относительно него можно задать множество принципиально разных вопросов. И это, как уже было отмечено в предыдущей части статьи, весьма важный момент. Ведь выбором вопроса – степенью его глубины, формой его осмысленности и детальностью его постановки – предопределяется концептуальное и методологическое своеобразие тех теоретических ответов, которые будут конкурировать между собой за «правильность решения» и успешность которых, в свою очередь, можно будет сравнивать лишь на основе общего им исходного вопроса и определяющей его внутренней структуры.

Принимая во внимание сказанное, можно теперь попытаться кратко охарактеризовать спектр современных способов вопрошания о сознании, который жестко коррелирует и с соответствующим спектром имеющихся ответов на ставящиеся вопросы. Мы увидим следующую картину. Во-первых, существует семейство теоретических проектов объективистского типа, для которых характерно ставить вопросы 1) об *объяснении* сознания и 2) о *моделировании* сознания техническими и теоретическими средствами. Другой тип проектов изучения сознания связан с 3) проблемой феноменологического и аналитического его *описания*. Существуют и такие проекты, где вопрос о существовании сознания стоит косвенно, как прагматический момент, т. е. в таких теориях, где исследование сознания является не самоцелью, а привходящей задачей, позволяющей решать вопросы прикладного (например, социального) характера. Охарактеризуем вкратце каждый из подходов.

Проблема объяснения сознания. Проблема объяснения сознания характерна для научных дисциплин, изучающих сознание, и аналитической философии сознания, большей частью занятой комментаторством и популяризацией научных результатов. О том, что процедура объяснения стоит в центре внимания науки и аналитики, говорит и их терминологический словарь (скажем, термин “*explanatory gap*”, т. е. разрыв в объяснении, являющийся одним из ключевых для современных дискуссий), и названия наиболее обсуждаемых книг (см., например, книгу Д. Деннета «Объясненное сознание»¹). Тем не менее остается открытым такой вопрос: действительно ли все то, что нам важно знать о сознании, можно получить *методом объяснения*? Ведь объяснение – это весьма своеобразный эпистемический процесс, ограниченный рядом структурных предпосылок, определяющих его в качестве осмысленного. Простая бытовая иллюстрация. Предположим, вы говорите вслух: «Что-то я сильно проголодался, не пора ли перекусить?». И вдруг вам всерьез отвечают: «Вы неверно себя понимаете, сейчас я вам объясню, как все обстоит на самом деле». Это явная коммуникативная неудача, показывающая в данном случае неуместность какого бы то ни было «объяснения» в ответ на озвученный вопрос. В данном случае ее причины вполне ясны и место сбоя локализуется безо всяких проблем. Но ведь можно спросить: а не случаются ли подобные смысловые несостыковки в теоретическом пространстве, сплетенном из сложнейшей сети явных (и еще только возможных) вопросов о сознании, с одной стороны, и столь же запутанной сети имеющихся (или еще только предвосхищаемых) «объясняющих» ответов, с другой стороны?

Этим вопросом не часто задаются аналитические философы – они с ходу спешат объяснять сознание, подыскивая тот или иной эксплананс для своих конструкций. При этом, однако, остается еще два белых пятна.

¹ Dennett D. Consciousness explained. N. Y.; Boston; L.: 1991.

Во-первых, у объективистских теорий, имеющих дело с высокоуровневыми гуманитарными феноменами, есть одно серьезное затруднение – проблема *онтологического произвола*, которая, грубо говоря, выражается в теоретической необязательности выбора «эксплананса». Что через что должно получать объяснение и каковы причины считать «то», а не «это» онтологически первичным, невозможно решить в рамках объективистского подхода (просто в силу инструменталистской природы его способов именения дела с объектами исследования). Дело, подчеркну, не в том, хорошо или плохо объясняет нечто та или иная теория, а именно в невозможности делать онтологические выводы на этом языке.

То, что язык взрослых позволяет хорошо предсказывать поведение ребенка, еще не значит, что взрослый язык адекватнее миру ребенка. Языки предсказания и/или объяснения вовсе не обязаны совпадать с языком самопонимания.

Есть и второй момент, который еще меньше беспокоит аналитических философов сознания. Проблема в том, что тот модус сознания, когда оно *понимает себя* как нечто такое, что можно было бы целиком и полностью объяснить в терминах, отсылающих к не-сознанию, является лишь частным случаем сознания вообще. Ученый, который верит в то, что сознание можно исчерпывающе объяснить методом объяснения, пребывает именно в таком модусе. Было бы небезынтересно подробно и теоретически корректно описать такой модус, в котором *сознание способно опознать само себя* в конструкции, сооруженной из «не-сознательных» компонентов. Здесь дело, разумеется, не столько том, что это состояние имеет черты навязчивого невроза (о чем напрямую и довольно верно говорил Серл²), а в деталях соответствующих процедур смыслообразования (о чем также вкратце говорится у Серла).

Можно эту трудность сформулировать более точно: *идея полного объяснения сознания эквивалентна идее того, что любой акт человеческого понимания фактически «схватывается» неким актом объяснения*. Это очень сильное утверждение. Отрицание этого утверждения означает: некоторые типы актов понимания невозможно осмысленно и полноценно «схватить» актами сознания, имеющими характер объяснения. Невозможность объяснения этих актов не означает их «непознаваемости», она говорит лишь о том, что некоторые типы событий «понятности» имеют иную внутреннюю архитектуру, иной тип «срабатывания». На это сторонники научных форм тематизации сознания могли бы возразить: не исключено, однако, что этот пробел можно устранить методом *моделирования* сознания. Думается, *частично* они правы.

Проблема моделирования сознания. Для теорий объективистского типа, наряду с объяснением, все больший вес набирает другая стратегия – моделирование сознания техническими, а не чисто теоретическими средствами. Ясно, что это стало возможным лишь в связи с фантастическим развитием вычислительной техники, а также с впечатляющим прогрессом в области биотехнологий. Разумеется, эти два метода (объяснение и моделирование) очень близки по своей сути, и в огромном количестве «классических» случаев теоретическое моделирование фактически и является формой теоретического объяснения. Важно отметить, повторимся, что эти методы не являются взаимозаменяемыми. С особенной отчетливостью это проявилось в наш компьютерный век, когда стала реальностью возможность моделирования феноменов необычайной сложности. Корень несовпадения прост: задача объяснения (понятая в картезианском ключе как *пошагово и в целом обозримая*

² Серл Д. Открывая сознание заново. М., 2002. С. 49.

процедура перехода от абсолютно понятного к тому, что требует объяснения) нивелирует саму идею моделирования, базирующуюся на задаче обработки и/или взаимодействия не обозримого человеческим умом материала.

Моделирование же может быть устроено совершенно иначе: современные модели высокой сложности – это *искусственно* созданные «черные ящики», которые позволяют (статистически) эффективно работать с *поведением* анализируемых объектов или ситуаций, но при этом не прибавляют нам знаний об их *внутренней* структуре³. Здесь критерий оценки чисто прагматический. Он гарантирует высокую степень предсказуемости, но лишь статистически значимым образом. И это, между прочим, гораздо ближе к тому, как работает человеческая психика. Рассмотрим такой пример. Любой «хороший» ученый статистически чаще выдает хорошие научные результаты, чем ученый «посредственный». Но если взять двух приблизительно одинаково «хороших» исследователей и дать им одну и ту же задачу средней сложности, то нет никаких гарантий ни того, что они *оба* ее решат за отведенное время (может быть, решит лишь кто-то один), ни даже того, что вообще кто-то из них решит эту задачу. Здесь возможна любая комбинация исходов. Более того, исследователи, как правило, могут предъявить *результат* своего решения, но вовсе не полностью тот путь, который их привел к решению. Значительная часть работы человеческого ума, которую он совершает в процессе анализа ситуации, остается «черным ящиком»: на выходе нередко мы имеем дело с итоговыми правильными решениями и выигрышными стратегиями, а вовсе не с полным пониманием анализируемой ситуации.

Это возвращает нас к одному из главных вопросов о сознании: *что именно* мы хотим знать о его природе? Хотим ли мы иметь модели, прекрасно имитирующие деятельность сознания (без четкого понимания того, *как* именно эти модели работают), или же мы хотим иметь весь спектр объяснений всего того, что допускает свое объяснение в сознании? Или мы хотим понять, как самим себя понимать в тех или иных ситуациях, т. е. как владеть собственным сознанием? И, главное, все ли вопросы к сознанию можно разрешить методом объяснения и/или моделирования? Действительно ли у нас не останется никаких вопросов к сознанию после того, как мы создадим «искусственный разум» и «объясним» все то, что в природе сознания поддается объяснению?

Проблема описания сознания. Описание как метод теоретизирования характерен в первую очередь для феноменологии, причем в качестве ее ключевого методологического ориентира. Такие эпистемические формы обхождения с вещами, как моделирование или объяснение, являются с точки зрения феноменологии в лучшем случае вторичными, в особенности когда это касается вопросов понимания сознания. Феноменология находит противоосмысленным начинать с «объяснения» или «объективного познания», поскольку совершенно не очевидно, что эти эпистемические процедуры соответствуют задаче теоретического раскрытия смысла природы «сознания».

У феноменологии имеются серьезные *логические* резоны так ставить вопрос. Еще от Аристотеля идет четкое понимание того, что, какую бы теорию мы ни взяли, не все то, что можно высказать на языке этой теории, можно доказать и объяснить в рамках самой же этой теории, поскольку ни из од-

³ См.: *Napoletani D., Panza M., Struppa D.* Agnostic Science. Towards a Philosophy of Data Analysis // *Foundations of Science*. 2011. Vol. 16. P. 1–20; *Pietsch W.* The causal nature of modeling with Big Data // *Philosophy and Technology*. 2016. Vol. 29. No. 2. P. 137–171. Критику и внутренние трудности этого подхода см., например, в: *Calude S.C., Longo G.* The deluge of spurious correlations in big data // *Foundations of Science*. 2017. Vol. 22. Issue 3. P. 595–612.

ной теории невозможно полностью устранить те теоретические компоненты, которые «элементарно понятны», «далее не объяснимы», «интуитивно схватываемы», «понятны сами из себя» и т. п. (иначе говоря, те компоненты, которые конституируют теорию в качестве таковой, первоначала теории). Такова логика всякой теории. Эти ограничения не только очерчивают границу применимости *метода объяснения* как способа увеличения понятности, но и ставят – в качестве неустранимо важной задачи – следующие вопросы: как становятся известны первоначала любой теории, на которых потом зиждется вся теоретическая конструкция? Как описать форму эпистемического доступа к «первым представлениям» о самом предмете, по поводу которого создается соответствующая теория, о самой проблематике? В экспликации и описании этого и видит свою задачу феноменология⁴, лежащая в основании теоретического знания⁵.

Таким образом, задача описания (феноменологической экспликации) является как минимум взаимно дополнительной задачей по отношению к задачам объяснения и моделирования. Ранняя аналитическая философия, между прочим, это хорошо понимала. Тем не менее, как неоднократно свидетельствовал наш опытейший исследователь в области теорий сознания Д.И. Дубровский, за последние пятьдесят лет никаких существенных концептуальных сдвигов в аналитике не произошло⁶. И это не случайно. С тех пор как она занялась комментариями научных результатов, а не разработкой собственно философских вопросов, там перестали наблюдаться и глубокие концептуальные прорывы.

Моделирование и объяснение – это объективистские, научные методы исследования. Их можно *определить чисто формально* и *использовать чисто формально*, т. е. без какой-либо апелляции к идее понимания. Именно поэтому они без труда поддаются воплощению в формальных алгоритмах и программах. Философия же может использовать такого рода средства лишь как вспомогательный инструмент. А вот процедура описания⁷, понятая как аналитическая экспликация, – это непосредственная *работа* с человеческим пониманием; она герменевтически выполняется в перформативном режиме, переводя «понимание» в «понимание», трансформируя и углубляя его по ходу дела. Понимание невозможно определить без апелляции к живому пониманию, поскольку аналитическая экспликация работает с *образцами актуального понимания*, а не с формальными структурами, механически отчуждаемыми от живого сознания. В основе этой процедуры – наличие первичного и актуально данного описания-знакомства, созданного на основе здесь и сейчас *понятных* примеров и первичных схематизмов аналитической работы с ними⁸.

⁴ Хайдеггер М. Прологомены к истории понятия времени. Томск, 1998. С. 84.

⁵ Известно, кстати, что К. Гёдель долгое время интересовался ходом феноменологических исследований именно в связи с вопросом об эпистемическом доступе к первопринципам, определяющим логику в качестве логики, см.: Целищев В.В. Интуиция, финитизм и рекурсивное мышление. Новосибирск, 2007.

⁶ Дубровский Д.И. Явления сознания и мозг: проблема расшифровки их нейродинамических кодов // NovaInfo.Ru. 2011. № 4. С. 310–317.

⁷ Ясно, что можно дать и чисто формальное, объективистское определение описания. Но это будет лишь частный случай идеи *процедуры описания*. Моделирование, предсказание и объяснение можно *исчерпывающе* определить в объективных терминах – в этом их главное отличие от идеи дескриптивной экспликации.

⁸ Формальное описание структуры герменевтических определений можно найти в статье: Pavlov-Pinus K.A. Theorizing agents: their games, hermeneutical tools and epistemic resources // Constructivist Foundations. 2016. Vol. 11. No. 3. P. 554–557.

Смысловая локализация «сознания» как темы исследования

До сих пор о сознании у нас получалось говорить лишь косвенно, хотя, как мы уже отмечали, все наши косвенные разговоры выводили напрямую на ту или иную особенность осуществления жизни сознания. Напрашивается вопрос: возможно, пришло время попытаться обратиться к самому феномену, т. е. непосредственно к теме сознания? Но где искать «само сознание»? Куда нужно смотреть? Немедленно заняться интроспекцией или медитацией? вчувствованием и самоотчетом? Как сделать «само сознание» доступным для продуктивной научной и философской тематизации?

Любой современный человек находится в поле «давления» со стороны трех тесно переплетенных между собой смысловых сил. Во-первых, со стороны естественного языка, выразительные возможности которого способны многое сказать нам о «сознании», а также со стороны повседневного *сознательного* обхождения с вещами. Во-вторых, со стороны тех специализированных исследовательских традиций, которые несут в себе историю теоретического понимания разнообразных феноменов сознания. И, в-третьих, со стороны «самого сознания», о наличии которого нам говорит и «оно само» и все те следы его присутствия, о которых говорится в двух первых пунктах. Эти три смысловых поля являются главными поставщиками наших представлений о сознании, на основании данных которых мы научаемся осмысленно и intersubjectively значимым образом пользоваться словом «сознание» в рамках нашего личного опыта.

Постараемся в общих чертах охарактеризовать хотя бы некоторые базовые компоненты фолк-психологии и «научной» традиции. Здесь можно выделить следующие «языковые семейства»: 1) группа метафор и слов, отсылающих к теме *света и зрения*, т. е. сам «свет», «освещенность», «прозрачность», «зримость», «открытость» и др.; 2) группа смыслов и понятий, отсылающих к теме *единства* («синтез», «схватывание», само «единство» и т. п.), а также семейство смыслов, схватывающих «душу», «сознание» в терминах инвариантности: «неизменность», «самотождественность» и т. п.; 3) семейство смысловых средств, связанных с *оценкой места* «сознания» в иерархии бытия («божественность», «бессмертие», вечность, атомарность или его характеристика как наивысшего уровня организованной материи и др.); 4) семейство метафор, соотносящих сознание и процедуры смыслоформирования; 5) метафоры, описывающие сознание в его интенции к (само)выражению как форму «обращенности к...», т. е. как молитву (форма обращенности к богам), как теоретизирование (обращение к людям вообще, к человечеству), как искусство (обращенность к неизвестному, возможно, даже «идеальному» собеседнику) и т. п.

Думается, этот список не полный и очень приблизительный. Но нам в первую очередь важна не полнота и не степень детализации списка, а разъяснения по поводу такого вопроса: а что бы это значило, что «само сознание» дает о «себе» знать? Как это проявляется? Как фиксируется в языке и в понятиях и как можно в этом удостовериться? Возможно, как говорят некоторые исследователи, это просто иллюзия, и то, что мы воспринимаем как «само сознание», на деле является столкновением с чем-то совершенно иным? Но каков тогда статус (онтологический, эпистемический) этой самой иллюзии?

Чтобы ответить на эти вопросы, нам важно будет не просто собрать метафоры воедино. Нам надо понять, какие из них ведут к объективации сознания и поэтому способствуют научному его прояснению; какие метафоры

служат просто делу сохранения фолк-традиции говорения о сознании (т. е. просто являются фолк-мемами о сознании); а какие находятся в таком отношении к нам, самосознающим существам, что они суть «язык самого сознания» (т. е. выделить те, которые несут в себе значимость информации «от первого лица», т. е. от лица «самого сознания»). Различие между научной объективацией, фолк-традицией и речью от первого лица – приблизительно такое же, как и различие между обвинением прокурора, показаниями (лже) свидетелей и вашей собственной речью. Существуют ли у сознания *способы выстраивания* речи, которая бы каждый раз оказывалась способной указывать на самостоятельную значимость сознания? В этом вся суть: возможно ли создать язык, который не объективирует и не отчуждает от сознания, а обладает *способностью становиться* «речью самого сознания»?

В чем заключается сложность поставленной задачи? Каков ее источник? Сложность заключается как раз в том, что «сознание» привыкло принимать на себя роль вне-теоретического субъекта рассмотрения «предметов теории». Мы, сознательные существа (и бессознательные картезианцы), привыкли считать себя вне-теоретическими реципиентами теоретического знания, эдакими над-теоретическими наблюдателями, парящими над всякой теорией (в частности, стало быть, над всякой теорией сознания). Но наука и философия знают и другие примеры. Субъект потребления теоретического знания выступает как нечто вне-положное теории *только* в режиме повседневности, т. е. в частности, в периоды «нормального» (внутри-парадигмального) развития теоретического знания. В моменты парадигмальных макро- и микро-сдвигов взаимосвязь сознания и теории выглядит не так. Сознание становится не внешним наблюдателем, а *практическим соучастником теоретического действия*. Сознание, следуя пошаговым инструкциям конструируемой новаторской теории, оказывается вынужденным изменять свой интуитивный состав, трансформировать свою концептуальную архитектуру, т. е. менять сами принципы концепирования и формировать новые формы интуирования, отказываясь от старых по причине противоречия прежним интуициям. В результате «прохождения сквозь» толщу смыслоформирующих инструкций новаторской формы теоретизирования, сознанию приходится менять собственные формы самоистолкования. Таким образом, живое соучастие сознания в деле теоретизирования является, конечно, более редким, но не менее типичным явлением. Коль скоро это так, то у нас есть хорошие шансы попытаться объединить эти две формы движения мысли: т. е. создать теоретический схематизм, который позволяет *давать слово* самому сознанию, изменяющемуся в процессе новаторских теоретических конструирований. Или доказать, что это невозможно.

Подобную задачу осознавали еще родоначальники феноменологии, настаивавшие на том, чтобы феноменология была не просто отвлеченным знанием, а *работой*, которую должно проделывать сознание всякий раз, когда оно вступает на путь осмысления окружающего мира. Несмотря на мощный натиск современных наук о сознании, эта феноменологическая задача несколько не утратила своей теоретической и практической значимости. Более того, вопрос о том, правомерно ли полагать, что последнее слово всегда и во всех исследовательских контекстах остается за научными формулировками, следует считать открытым. Спектр потенциальных смысловых сдвигов, переинтерпретаций и радикально новых истолкований «старых» фактов остается неопределенно великим: об этом можно судить на основании одной только истории математики. Горизонт же истолкования человеческого сознания, не-

прерывно занятого работой по переигрыванию самого себя, по изобретению выигрышных стратегий одних носителей «сознания» по отношению к другим носителям «сознания», по обнаружению всевозможных контрпримеров всему массиву человеческого знания и т. п., представляется вообще принципиально открытым и недостижимо отодвигающимся в бесконечное будущее. В этой перспективе теоретизирование о «теоретизирующем сознании» требует своего воплощения в таких формах, которые могут оказаться весьма отличными от теоретизирования об «объектах природы», даже если последние имеют динамическую природу. Здесь мы вплотную подходим к теме «герменевтики субъектности», к понятию рекурсивных герменевтических определений и прочим циркулярным процедурам и исследовательским тактикам.

Список литературы

- Дубровский Д.И.* Явления сознания и мозг: проблема расшифровки их нейродинамических кодов // NovaInfo.Ru. 2011. № 4. С. 310–317.
- Павлов-Пинус К.А.* Теоретизирование о сознании: эпистемические пролегомены. Ч. I // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2018. Т. 11. № 2. С. 40–57.
- Серл Д.* Открывая сознание заново / Пер. с англ. А.Ф. Грязнова. М.: Идея-Пресс, 2002. 256 с.
- Хайдеггер М.* Прологомены к истории понятия времени / Пер. с нем. Е.В. Борисова. Томск: Водолей, 1998. 384 с.
- Целищев В.В.* Интуиция, финитизм и рекурсивное мышление. Новосибирск: Параллель, 2007. 220 с.
- Calude S.C., Longo G.* The deluge of spurious correlations in big data // Foundations of Science. 2017. Vol. 22. Issue 3. P. 595–612.
- Dennett D.* Consciousness explained. N. Y.; Boston; L.: Back Bay Books; Little, Brown and Co., 1991. 511 p.
- Napoletani D., Panza M., Struppa D.* Agnostic Science. Towards a Philosophy of Data Analysis // Foundations of Science. 2011. Vol. 16. P. 1–20.
- Pavlov-Pinus K.A.* Theorizing agents: their games, hermeneutical tools and epistemic resources // Constructivist Foundations. 2016. Vol. 11. No. 3. P. 554–557.
- Pietsch W.* The causal nature of modeling with Big Data // Philosophy and Technology. 2016. Vol. 29. No. 2. P. 137–171.

Theorizing about consciousness: an epistemological prolegomenon Part II*

Konstantin A. Pavlov-Pinus

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: pavlov-koal@ya.ru

The second part of of this ongoing study continues the work initiated in the previous fascicle of the *Philosophy Journal*, where the author characterized the spectrum of basic research intentions which give rise to theorizing as such. A general view of the background makes it easier to perceive the difference between the key modern approaches to the study of consciousness and to compare the objectivist and phenomenological theories for their expressive potential and conceptual resources. The difference between such theoretical procedures as modeling, explanation, prediction, as well as phenomenological and analytical explication, allows to perceive a certain incommensurability between the different

* For Part I, see the Philosophy Journal 2018, v. 11-2, p. 40–57.

theoretical approaches. At the same time, the advancement in bio- and computer modeling of the majority of external manifestations of consciousness makes it much harder to define the limits of consciousness as an object of philosophical inquiry. This difficulty brings to the fore the problem of the ‘proper language of consciousness’. Clearly, it is not enough to simply catalogue the corresponding vocabulary. What is required is an analysis of the entire range of metaphors used in the discussions about and in the name of consciousness. One is also bound to to examine the mechanisms and modes of generating discourse based on sense generation and on (intersubjectively explicit) forms of actual understanding. Here the following circumstances may help: the theorizing consciousness manifests itself in two modes, both as an extra-theoretical consumer of theoretical knowledge and as an actual participator in the process of theorizing, capable of correcting its proper forms of self-understanding.

Keywords: target conflicts of theories, theoretical explanation, ontological arbitrariness, analytical description, theoretical modeling, understanding, proper language of consciousness, informative incommensurability of theories

References

Calude, S. C. & Longo G. “The deluge of spurious correlations in big data”, *Foundations of Science*, 2017, Vol. 22, Issue 3, pp. 595–612.

Dennett, D. *Consciousness explained*. New York; Boston; London: Back Bay Books; Little, Brown and Co., 1991. 511 pp.

Dubrovsikii, D. I. “Yavleniya soznaniya i mozg: problema rasshifrovki ikh neirodinamicheskikh kodov” [Appearances of consciousness and brain: a problem of decoding of neurodynamical codes], *NovaInfo.Ru*, 2011, No. 4, pp. 310–317. (In Russian)

Heidegger, M. *Prolegomeny k istorii ponyatiya vremeni* [Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs], trans. by E.V. Borisov. Tomsk: Vodolei Publ., 1998. 384 pp. (In Russian)

Napoletani, D., Panza, M. & Struppa, D. “Agnostic Science. Towards a Philosophy of Data Analysis”, *Foundations of Science*, 2011, Vol. 16, pp. 1–20.

Pavlov-Pinus, K. A. “Theorizing agents: their games, hermeneutical tools and epistemic resources”, *Constructivist Foundations*, 2016, Vol. 11, No. 3, pp. 554–557.

Pavlov-Pinus, K. A. “Teoretizirovanie o soznanii: epistemicheskie prolegomeny. Chast’ I” [Theorizing about consciousness: an epistemological prolegomenon. Part I], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2018, Vol. 11, No. 2, pp. 40–57. (In Russian)

Pietsch, W. “The causal nature of modeling with Big Data”, *Philosophy and Technology*, 2016, Vol. 29, No. 2, pp. 137–171.

Searle, J. *Otkryvaya soznanie zanovo* [A re-discovery of the Mind], trans. by A.F. Gryaznov. Moscow: Ideya-Press, 2002. 256 pp. (In Russian)

Tselishchev, V. V. *Intuitsiya, finitizm i rekursivnoe myshlenie* [Intuition and Recursive Thinking]. Novosibirsk: Parallel’ Publ., 2007. 220 pp. (In Russian)

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

А.В. Ложкина

КЛАССИФИКАЦИОННЫЕ СПИСКИ МАТИКИ / МАТРИКИ В РАННЕМ БУДДИЗМЕ

Ложкина Анастасия Витальевна – аспирант Философского факультета. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; младший научный сотрудник сектора восточных философий. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: lozhkinaanastasiya@yandex.ru

Целью настоящей статьи является анализ роли, значения и специфики употребления классификационных списков (пали *матика* / скр. *матрика*) в раннебуддийской философии. *Матики* рассматриваются в статье в качестве основы построения раннебуддийских доктринальных текстов, как в плане оформления структуры текста, так и в качестве концептуального каркаса раннебуддийского Учения. На основании текстов «Сутта-питаки», «Виная-питаки» и «Абхидхамма-питаки» автор прослеживает закономерности генезиса основных *матик* в палийской литературе, а также изменение отношения к *матикам* в раннебуддийской традиции в целом на основании анализа текстов религиозно-философских направлений раннего буддизма. Статья разделена на пять частей: 1) основные значения термина *матика* / *матрика*; 2) роль и значение категориальных списков в раннебуддийской традиции; 3) способы построения *матик* / *матрик* в раннебуддийских текстах; 4) анализ основных раннебуддийских классификационных списков; 5) место *матик* в палийской *абхидхамме*. Обзорный анализ основных подходов к формулированию и изложению классификационных списков в раннем буддизме, предпринятый в рамках данной статьи, позволяет открыть перспективы для дальнейших специальных работ о функционировании принципа *матик* в буддийских текстах различных жанров. Наличие классификационных списков в раннебуддийском дискурсе можно считать характерной чертой развития и оформления буддийской культуры порождения и передачи доктринального текста.

Ключевые слова: ранний буддизм, классификационные списки, матрица, матика, палийский канон

Классификационные списки – *матики* / *матрики*, в раннем буддизме¹ играют особую роль, будучи наглядным свидетельством разворачивания внутренней логики существования и развития этой системы дискурса. *матики* Ма-

¹ Под ранним буддизмом в данной статье понимается преимущественно буддийское Учение (Дхамма), изложенное в текстовой традиции палийского канона. Корпус текстов палийского канона рассматривается здесь как сложное целое, состоящее из относящихся к разным

тики² определяют построение и структуру любого текста раннего буддизма. Они подробно рассматриваются нами на основании текстов палийского канона. Значимость *матик* заключается в том, что они позволяют в самом сжатом виде выразить всю глубину и сложность Учения и предусматривают возможность его развертки в различных формах. Изменение специфики употребления классификационных списков позволяет создать новый жанр раннебуддийской литературы и метод философии – *абхидхамму*. По словам Ньянатилоки Махатхеры, именно *матики* являются плодородной почвой для философских построений *абхидхаммы*.

хронологическим периодам текстов различных жанров и уровней изложения учения. Палийский канон является основным источником и смысловым ориентиром для нашей статьи. В связи с изложением темы о классификационных списках раннего буддизма сквозь призму палийской традиции школы *тхеравада* нами анализируются и некоторые другие раннебуддийские тексты. Некоторые из этих текстов принадлежат к альтернативным религиозно-философским направлениям раннего буддизма и обращаются к теме *матик* / *матрик* со своих собственных позиций. К таким крупным религиозно-философским направлениям принадлежит раннебуддийская школа *сарвастивада*. О некоторых понятиях, относящихся к *матрикам сарвастивады*, подробно можно прочесть в работе бхикшу Дхаммаджоти (*Bhikkhu K.L. Dhammajoti. Sarvāstivāda Abhidharma*. 3rd ed. Hong Kong, 2007. P. 242–310, 371–418).

² «Классификационные списки или перечни элементов учения Будды, созданные для удобства запоминания и последующего усвоения (главным образом через медитацию) и предназначенные прежде всего для наставления монахов» (*Лысенко В.Г. Матрика // Философия буддизма: Энцикл. М., 2011. С. 439*); «Понятия в списках [абхидхаммы] – инварианты особой системы описания, ключевые слова, технический инструментарий» (*Рудой В.И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии. М., 1983. С. 190*).

1. Основные значения термина *матика* / матрика³

Слово «матика» (пали *mātikā*, f, скр. *mātrkā*, f) принимает следующие значения в палийских текстах: 1) русло, поток; 2) составление таблиц, список, перечень, сжатое содержание. Т. Рис-Дэвидс отмечает, что часто «матика» употребляется для обозначения «Абхидхамма-питаки». Семантически слово «матика» близко лат. *mātrix*, «перечень»⁴.

В текстах палийского канона определение слову «матика» не дается. В.И. Рудой пишет, что определение *матики* встречается только в двух текстах – «Ашокавадане» и «Винае» муласарвастивадинов⁵.

Это определение заключается в перечислении основных списков: «Матрика проясняет основные моменты того, что должно быть познано (*jñeya*). Так, она включает объяснение четырех форм актуализации внимания (*smṛtyupasthana*), **четырёх праведных усилий, четырёх путей к достижению** особой психической силы (*rddhipada*), пяти факторов доминирования в психике, пяти сил, семи факторов просветления (*bodhyaṅga*), восьми этапов Пути, четырех видов различающего знания [по-видимому, имеется в виду

³ В нашей статье философско-религиозные идеи раннего буддизма рассматриваются главным образом с помощью анализа оригинальных концептов и их смыслов. Каждое из этих понятий рассматривается по возможности максимально подробно и с соответствующими комментариями. В современной русскоязычной исследовательской литературе, посвященной индийской философии, рабочая методология использования индийских терминов и названий не разработана. Не существует общепринятого стандарта написания индийских философско-религиозных терминов. Не решен также вопрос о целесообразности использования вместо транслитерированных оригинальных терминов их переводов на русский язык. Поэтому мы следуем следующей схеме. Поскольку основные источники для разработки нашей темы составлены на языке пали, то индийские термины употребляются в тексте статьи в палийском варианте написания через транслитерацию кириллицей. Соответственно, мы пишем «матика», «Дхамма», «вьякарана», «тика», «дука» и т. д. К этому принципу нами добавлены оговорки. В случае, если анализируемый термин используется в раннебуддийских текстах не на пали, а на других языках, например на буддийском гибридном санскрите, мы используем термин в транслитерации с санскрита кириллицей. Например, говоря о текстах *сарвастивады*, мы пишем не «абхидхамма», а «абхидхарма»; не «матика», а «матрика» и т. д. В случае, если раннебуддийский термин вошел в научный оборот в определенном виде написания, нами используется устоявшийся вид написания. В частности, в тексте статьи мы последовательно пишем «скандха» по санскритскому образцу, а не «кхандха» по палийскому варианту написания. В случае цитирования палийских текстов написание употребляется только палийское. При первом употреблении термина в тексте статьи мы приводим в скобках все имеющиеся варианты его написания в индийских языках, используя для грамматической точности латинскую транслитерацию. Исключение составляет запись индийских терминов в приводимых нами цитатах из исследовательской литературы. Несмотря на то, что написание кириллицей и латиницей терминов, а также их палийский и санскритский вариант написания зачастую смешиваются, мы оставляем авторские цитаты без изменений.

⁴ *Rhys-Davids T.W. Mātikā // Pali-English Dictionary. Chicago, 2005. P. 971–972.*

⁵ В ряде более поздних работ мы встречаем следующие определения. Как отмечает Пшылуски в ходе своей работы с переводом с китайского «Ашокаваданы», понятие «матика» напрямую связывается со значением «материнство» (*матика* здесь понимается как «мудрость-мать», кит. *чжи му*). В «Мохавичча-нандани», комментарии к *матикам* Абхидхаммы XIII в., составленным Кассапой, говорится: «Какой смысл у слова “матика”? Тот же смысл, что и у материнства. Для *матики* быть подобной матери означает то же, что и лицу быть подобным лотосу. Как мать рождает многих сыновей, заботится о них и выращивает их, так и *матика* дает жизнь различным *дхаммам* и смыслам, заботится о них, выращивает, и вследствие этого *дхаммы* и смыслы не исчезают». В ранних палийских текстах эта особенность трактуется иначе.

виджняна. – А.Л.] и двух видов самадхи (*samadhi*)». Этот же список со значительными дополнениями, по замечанию Э. Конзе, занимает немалое место в сутрах «Праджняпарамиты».

В поздней канонической традиции *матрика* трактуется как алфавит, набор элементов, из которых складывается значение текста. У Асанги: «Абхидхарма – это алфавит всех [сутр], который выделяет основные проблемы в тексте сутр и объясняет значение текста... Слоги не могут быть выражены без алфавита. По аналогии с этим сутры, не определяемые таким алфавитом, не имеют очевидного, выраженного значения. Напротив, сутры, определяемые таким алфавитом, имеют очевидное, проявленное значение. Поэтому она [Абхидхарма] называется матрика»⁶. Такому пониманию *матрики* в комментаторской литературе предшествовало понимание *матики* как перечня. Буддхагшоша трактует *матики* как относящиеся к двум *патимоккхам*, т. е. как списки правил для полностью посвященных монахов и монахинь.

2. Роль и значение категориальных списков в раннебуддийской традиции

Использование категориальных списков для оформления, сохранения и передачи устных текстов характерно для индийской традиции в целом. Известно, что в древней Индии существовало два способа изложения текста – краткий (*альпа*) и подробный, развернутый (*вистара*, *брихад*). *Альпа* является первичным способом по отношению к *вистаре*. *Альпа* может трактоваться как своеобразная *матрика* для *вистары*.

В раннем буддизме *матики* представляют собой числовые списки, группирующие основные понятия Учения. *Матики* используются как средство запоминания большого объема текста, в качестве мнемотехники. *Матики* суммируют понятия, встречающиеся в наставлениях и беседах сутт, в виде целостной системы. На интерпретации списков-матик строится *абхидхамма*.

Н. Ронкин называет *матики* «всеобъемлющей таксонометрией ментальных и физических факторов» и отмечает, что они создают аналитический стиль текста, посвященный детальному обсуждению существенных вопросов Дхаммы (буддийского Учения). По мнению исследователя, *матики* позволяют дать детальный анализ реальности (т. е. создать классификацию *дхамм*) и выразить всеобъемлющий взгляд на проживаемую реальность, характерный для *абхидхаммы*⁷. *Матики* Ронкин считает движущей силой развития *абхидхаммы*, исходным для нее типом текстов, наряду с текстами-диалогами. Еще одной движущей силой развития *абхидхаммы* ученый считает необходимость защитить позицию своей школы, противопоставляя ее позиции других школ.

Использование категориальных списков можно считать характерной особенностью изложения религиозно-философских концептов в раннем буддизме. Р. Гетхин в своей статье «Матики: запоминание, памятование и списки» замечает: «Обилие списков – первое, что бросается в глаза представителю не

⁶ Цит. по: Рудой В.И. Введение в буддийскую философию. URL: http://abuss.narod.ru/Biblio/rudoj/rudoj_abhidharma.htm (дата обращения: 01.03.2018).

⁷ Ronkin N. Abhidhamma // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/abhidharma/> (дата обращения: 01.03.2018).

буддийской страны при знакомстве с буддийской литературой и мыслью... Очень скоро создается впечатление, что у буддистов имеются исчерпывающие списки буквально для всего»⁸.

Роль *матик*, по его мнению, заключается в том, что они «держат разговор», предохраняют собеседников от потери элементов обсуждения. «Списки упаковывают дискурс в структуру», – продолжает свою мысль автор. Описание основных функций *матик* Р. Гетхин заканчивает емким образом: «С одной стороны, *матики* – сжатая форма представления смысла, который ясен в ходе беседы. С другой стороны, *матики* могут служить пробным камнем для участников беседы. С этой точки зрения, *матики* не только помогали механически запомнить, но и были способом нарисовать схему, диаграмму для композиции дискурса. *Матики* показывают различные пути и темы, по которым может последовать составитель беседы исходя из того, что он считает подходящим»⁹.

Матики / *матрики* («методические рекомендации») как явление философско-религиозного дискурса раннебуддийских школ исследователь сравнивает с картой или путеводителем, который позволяет не сбиться с пути. Существование *матик* связано с устным характером передачи, изложения и сохранения текста в раннем буддизме. Гетхин отмечает, что *матики* подходят на эту роль лучше, чем фиксированный литературный текст. *Матики* наглядно показывают технику составления композиции устного текста. Тема *матик*, по мнению ученого, связана с широкой проблемой того, как работает память в традиции и как происходит актуализация смысла. *Матики* – это «медиум между буддийской литературой и мыслью»¹⁰.

Матики являются средством бодрствовать и не теряться в тексте, они зарождают памятование-сати, правильное видение, мудрость, веру в Учение Будды. В раннебуддийской традиции значимость *матик* выражается указанием на то, что они имеют креативную силу, являясь «зерном». «Матика беременна Дхаммой и способна породить ее во всей полноте», – пишет Гетхин. Рецитация категориальных списков представляет собой один из видов буддийской медитации¹¹.

3. Способы построения *матик* / *матрик* в раннебуддийских текстах

В.И. Рудой выделяет два этапа развития *матик* / *матрик* в раннем буддизме: первый этап – механическое объединение наиболее важных понятий Учения монахами, специализирующимися на текстах *матик* (*mātikā-dhara*), второй этап – последовательные определения через объяснение (скр. *vyākaraṇa*, пали *veyyākaraṇa*) или установление закрытых списков свойств (скр. *lakṣaṇa*, пали *lakkhaṇa*). Второй этап по отношению к *вьякаране* делится на две части: объяснение с помощью подробных перечислений и описаний, а также последовательное определение.

Способ последовательного определения может быть экстенциональным (перечисление наиболее характерных примеров различных явлений) и интенциональным (все явления понимаются как свойства более общего явления,

⁸ Gethin R. The Matikas: Memorization, Mindfulness, and the List // In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism. N. Y., 1992. P. 149.

⁹ Ibid. P. 149–172.

¹⁰ Ibid.

¹¹ «Матики имеют психотехнический характер» (Лысенко В.Г. Матрика. С. 439).

например проявления *рупы* – цвет, форма и т. д., и обобщаются как свойства зрительного восприятия). По Джаятиллке, в качестве видов последовательного определения выделяются также определение посредством дефинитной дескрипции и постановка частично синонимичных вербальных выражений.

Толкования-веякарана в целом делятся на позитивные и аналитические (*vibhajja*). Основным способом раскрытия *матики*, таким образом, можно считать выделение общего признака (к примеру, вопрос «какие *дхаммы* являются благими?») и последовательное перечисление *дхамм*, относящихся к данному классу. Хронология развития данных этапов достоверно, по-видимому, не может быть установлена, поскольку является относительной и внутритекстовой¹².

Генезис *матик* в палийских текстах в научной литературе принято излагать, двигаясь от «Сутта-питаки» к «Абхидхамма-питаке»¹³. Самыми ранними текстами «Сутта-питаки», в которых встречаются *матики*, принято считать «Кумарапаньху» («Вопросы царевича») и «Махапаньху» («Великие вопросы»). Среди текстов «Сутта-питаки» в этом отношении выделяются также разделы «Дигха-никая» и «Ангуттара-никая». Кроме этого, исследователи рассматривают некоторые тексты из «Дигха-никаи» и «Дигха-агамы», составляющие отдельную группу («Сангити-суттанта», «Дасуттара-суттанта», «Экоттара-суттанта»).

Так, «Дхаммачаккапаваттана-сутта» содержит следующие *матики*: 2 крайних взгляда, Восьмиричный Благородный путь, 2 благородные истины, 8 типов страдания, 5 *кхандх* («агрегатов страдания»), 3 причины страдания.

«Махапариниббана сутта» включает категориальные списки 37 *боддхи-паккья дхамм* (*дхамм*, «взращающих» освобождение), 4 основ памятования, 4 благородных усилий, 4 основ физических сил, 5 способностей, 5 сил, 17 факторов просветления, благородного восьмеричного пути. «Ангуттара-никая» перечисляет несколько тысяч вопросов, организованных по 11 главам-нипатам, исходя из того, сколько *дхамм* упоминается в вопросе. В.И. Рудой отмечает, что составление данных текстов связано с тенденцией реинтерпретации Учения.

«Сангити-суттанта», «Дасуттара-суттанта» и «Экоттара-суттанта» представляют собой номенклатуру терминов, распределенных по числовому принципу. «Сангити-суттанта» дает список 227 *дхамм*, представляющий числовую последовательность единиц, двоек, троек и т. д., заканчивая десятками. Числовые ряды в этой сутте неравномерны: один ряд включает только одну *дхамму*, 33 ряда – две *дхаммы*, 60 рядов – три *дхаммы*, 49 рядов – четыре *дхаммы*, 26 рядов – пять *дхамм*. В конце каждого числового ряда – призыв монахам «вместе повторять эти *дхаммы*» и не допускать разногласий в их понимании.

«Сангити-парьяя», составленная, по преданию, Шарипутрой, посвящена дальнейшей разработке *матик* «Сангити-суттанты». В.И. Рудой считает, что список «Сангити-суттанты» – это одна из древнейших *матик*, поскольку она является собранием разнородных понятий.

«Дассуттара-суттанта» обладает более строгой структурой, чем «Сангити-суттанта». В этом тексте классификация идет не только по числовой последовательности, но по сущностным характеристикам *дхамм*. Каждый из числовых рядов включает по 10 *дхамм*, отсюда и название текста «дасуттара».

¹² Рудой В.И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы. С. 190–195.

¹³ Полный перечень *матик суттанты* и *абхидхаммы* приводится в предисловии к книге махатхеры Ньянатилоки (*Nyanatiloka M. Guide Through the Abhidhamma Piṭaka*. 5th ed. Kandi, 2007. P. 8–15).

«Сангити-суттанта» и «Дассуттара-суттанта» обнаруживают почти полный параллелизм с «Дхаммасангани» («Исчисление дхамм»), текстом из «Абхидхамма-питаки». 32 из 42 пар *дхамм*, упомянутых в *суттантах*, включены в «Дхаммасангани»¹⁴.

В «Кхуддака-никаю» включен текст «Патисамбхида-магга», состоящий из 30 бесед-катха. Этот текст включает в себя классификационный список из 73 видов познания, только первый из которых толкуется подробно. Последняя *катха* (раздел, вопрос) текста называется «Катха о матике» и содержит разъяснение смутных терминов¹⁵.

Техника анализа Дхаммы и *дхамм*, а также классификации, основанные на этой технике (скр. *вибханга*, пали *вибхаджджа*¹⁶ – «анализ», «расчленение»), существуют и развиваются на всех этапах и уровнях развития раннего буддизма. Все тексты «Абхидхамма-питаки» построены на основании классификационных списков, даже если *матика* в начале текста не выделяется. Сказанное в первую очередь относится к «Катхаваттху» («Вопросы дискуссии») и к «Пуггаляпаннати» («Описание личностей»). В комментарии к «Катхаваттху» отдельно подчеркивается, что числовые списки, лежащие в основе текста, были изложены Учителем.

Матики / *матрики* можно признать универсальными категориальными списками для всех раннебуддийских школ. *Матикам* школы *тхеравада* соответствуют списки *дхамм* и их свойств в «Абхидхарма-самуччае» Асанги (школа *виджнянавада*), в «Абхидхарма-двипе» неизвестного автора (школа *вайбхашика-сарвастивада*) и в «Абхидхарма-коша-бхашье» Васубандху. При этом у Асанги сам метод аналогичен аналитическому методу «вопроса и разъяснения» (*pañha-veyyākaraṇa*) в палийской *абхидхамме*.

Асанга использует список свойств-матрик из 19 пар и 5 триад, из которых 12 пар совпадают с *матиками* школы *тхеравада*. У Васубандху 5 пар и 5 триад из 14 пар и 7 триад находят полное соответствие с палийскими *матиками*. Текст «Абхидхарма-коши» практически полностью воспроизводится в «Абхидхарма-двипе»¹⁷.

Аналізу *матик* в «Виная-питаке» посвящена отдельная статья Шаен Кларк¹⁸. Исследователь преимущественно опирается на переводы раннебуддийских текстов на китайский язык. Данные тексты принадлежат к прочим по отношению к *тхераваде* религиозно-философским традициям. Кларк последовательно прослеживает случаи употребления *матик* в 6 «кодах» *винаи*, т. е. текстах школ *сарвастивада*, *муласарвастивада*, *тхеравада*, *дхармагуптака* (при этом *винаи* пяти школ, как отмечает автор, похожи по общей структуре и способу организации материала).

Принцип *матик* / *матрик* в *винаях* раннебуддийских школ такой же, как и в текстах «Сутта-питаки»: «матики – строительные кирпичики для *винаи*»¹⁹. Реализуется этот принцип в тексте в виде стандартной схемы перечня и следующего за ним объяснения. Такова, например, *матика* / *матрика* посвящения (*упосампада*) в текстах школ *махасангхика* и *стхавира*²⁰.

¹⁴ Рудой В.И. Введение в буддийскую философию. URL: http://abuss.narod.ru/Biblio/rudoj/rudoj_abhidharma.htm (дата обращения: 01.03.2018).

¹⁵ The Path of Discrimination (Paṭisambhidāmagga). Oxf., 2009. P. 405.

¹⁶ «В палийском каноне термин *vibhajja* помимо “анализа” имеет также значение “детальной классификации, изложения или объяснения” кратких положений или “оглавлений” (*uddesa*)» (Рудой В.И. К реконструкции матриц (числовых списков) Абхидхармы. С. 202).

¹⁷ Рудой В.И. К реконструкции матриц (числовых списков) Абхидхармы. С. 197–201.

¹⁸ Clark Sh. “Vinaya Mātrkā” – Mother of the Monastic Codes, or just Another Set of Lists? A Response to Frauwallner’s Handling of the Mahāsāṃghika Vinaya // Indo-Iranian Journal. 2004. Vol. 47. No. 2. P. 77–120.

¹⁹ Ibid. P. 81.

²⁰ Ibid. P. 96.

Другим примером может служить трактовка понятия «поступок» (*кармавасту*) в *винае* муласарсвастивадинов. Согласно точке зрения этой школы, поступок состоит из причины (кит. *yin*, скр. *hetu*), самого поступка (кит. *shi*, скр. *vastu*) и условия (кит. *yuan*, скр. *pratyaya*), на основании которых происходит действие (скр. *karman*). Такая трактовка *кармы* и *кармавасту* соответствует определениям махасангхиков и стхавиравадинов²¹.

М.И. Воробьева-Десятовская упоминает, что существует рукопись, в которой приводятся *матрики* («терминологические перечни»), принадлежащие школе *сарвастивада* и приведенные в одном тексте вместе с выдержками из *винаи* этой школы. Рукопись происходит из собрания Байрам-Али и датируется временем между 2 в. н. э. и 5 в. н. э. (в настоящий момент данная датировка пересматривается некоторыми исследователями). Объем рукописи составляет 48 листов без пагинации²². Конкретного содержания *матрик* в упомянутой статье не приводится. Данное замечание может стать интересным дополнением к общеизвестным благодаря работам бхикшу Дхаммаджоти основным положениям школы *сарвастивада*.

4. Анализ основных раннебуддийских классификационных списков

Перейдем к краткому анализу основных классификационных списков. Первыми и самыми важными являются *матики* Четырех Благородных Истин, Восьмеричного пути, пяти *скандх*, 12 *нидан* взаимозависимого возникновения.

В текстах также встречаются следующие *матики*: 1) четыре базы самоосознания (*сати*), 2) четыре «правильных» усилия (*самма-падхана*), направленные на устранение неблагоприятных *дхамм*, которые уже возникли, на предотвращение возникновения новых неблагоприятных *дхамм*, на появление благоприятных *дхамм*, которые еще не возникли, и на сохранение тех благоприятных *дхамм*, которые уже возникли, 3) четыре основы сверхъестественных сил (*иддхи-пада*): концентрация воли, мысли, энергии различающей способности (среди *иддхи* перечисляются способности умножать свою телесную форму, преобразоваться в другие формы, производить другие тела ментальным усилием, а также всепроникающее знание, всепроникающая концентрация и т. п.), 4) пять *индрий* (здесь сил-способностей): вера (*саддха*), энергия (*самтти*), самоосознание (*сати*), концентрация (*самадхи*) и мудрость (скр. *праджня*, пали *панья*), 5) пять сил (*бала*): в сущности – те же *индрии*, но более развитые, способные подавлять те ментальные явления, которые им противоположны: вера – ложные взгляды, энергия – лень и инертность, мудрость – неведение и т. п., 6) семь факторов просветления (скр. *боддхьянга*, пали *самбодджджанга*): самоосознание, усилие, концентрация, различение *дхамм*, радость, спокойствие, умиротворение²³.

Матики, таким образом, отражают тенденцию к выделению фундаментальных положений Учения, что выражается либо в классификациях *дхамм* по отдельным группам проблематики, либо в детальном анализе *дхамм* по

²¹ См. таблицу: *ibid.* Р. 99.

²² Воробьева-Десятовская М.И. Санскритская Трипитака в свете палеографических исследований 1920–2000-х гг. // Пятое востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Тр. участников науч. конф. СПб., 2012. С. 78–96.

²³ Лысенко В.Г. Матрика. С. 439.

ряду составляющих факторов. Изложение *матик* подчиняется строгой логике – список *дхамм* всегда помещается в начале текста, вслед за списком идет последовательное обсуждение отдельных *дхамм*.

По предположению В.И. Рудого, на раннем этапе развития *матик* (например, в «Дхатукае») их изложение не включало в себя дефиниции. В случае изложения *матик* через составление списков свойств *дхамм* списки могут использоваться бинарные (*дука*) или тернарные (*тика*). Примерами бинарных списков являются следующие классификации: материальное (*рупи*) – нематериальное (*арупи*), видимое (*санидассанам*) – невидимое (*анидассанам*), причинно-обусловленное (*самкхатам*) – необусловленное (*асамкхатам*). Разделение *дхамм* на обусловленные и необусловленные играет особую роль в развитии учения *абхидхаммы* о видах причинности.

В качестве примеров тернарных *матик* перечисляются классификации: прошлое (*атитам*) – будущее (*анагатам*) – настоящее (*паччупаннам*); благое (*кусалам*) – неблагое (*акусалам*) – неопределенное (*авьейкатам*); устранимое посредством видения (*дассанахейям*) – устранимое посредством практики (*бхаванахейям*) – неустранимое (*ахейям*). Одновременное применение принципов *дука* и *тика* к описанию *дхамм* позволяет создать закрытую классификационную систему. Как отмечает В.И. Рудой, различающее постижение *дхамм* есть не что иное, как состояние просветления в абхидхармическом толковании.

С точки зрения В.И. Рудого, первая попытка систематизации и классификации *дхамм* заключается в составлении категориальных списков *скандх*, *аятан* и *дхату*. Данные списки, по мнению исследователя, имеют особое значение для реконструкции протоабхидхаммы и включают в себя основные категории и понятия, описывающие всю систему раннего буддизма. Не будет преувеличением сказать, что данные списки являются наиболее часто используемыми из всех *матик*. Р. Гетхин пишет, что *скандхи* «представляют собой один из наиболее ранних списков терминов, формирующих основу буддийского учения, как оно представлено в палийском каноне»²⁴.

Скандх (пали *кхандха*) насчитывается пять, и они таковы: материя (*рупа*), чувство (*ведана*), восприятие (скр. *санджня*, пали *саннья*), намерение (*санкхара*), сознание (скр. *виджняна*, пали *виньяна*). Список *скандх* встречается в «Самьютта-никае» (Кхандха-вагга S 3: Кхандха-самьютта S 3.1–188, Радхасамьютта S 3.188–200), «Маджджхима-никае» (в 24 разных суттах), «Ангуттара-никае», «Дигха-никае» и в Винае. Как и в случае с другими *матиками*, значение общего термина, например понятия «скандха», в текстах не поясняется. Изначально это слово имеет значения «ветвь», «плечо», «совокупность», «собрание», «груда», «группа». Описать каждую из *скандх* отдельно в силу ограничения объема данной статьи не удастся. В исследовательской литературе тема *скандх* раскрыта куда лучше, чем остальные буддийские классификации.

В раннебуддийской литературе *скандхи* трактуются как относящиеся к привязанности (*upādāna-kkhandha*), а привязанность как неотделимая от *скандх* – M 1.299, S 3.100–1. *Упадана* называется силой, которая переносит *скандхи* в следующее рождение. Под страданием-дуккхой понимают пять *скандх* привязанности – S 3.159, M 1.299. *Скандхи* являются обусловленными (*saṃkhata*). Помимо этого *скандхи* называются смертоносными (*vadhaka*) – S 3.56, 114 и даже Марой – S 3.177, 71, 194, 198, 74.

²⁴ Gethin R. The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma // Journal of Indian Philosophy. 1992. Vol. 14. No. 1. P. 35.

Отдельный этап в развитии учения о *скандхах* представляет собой текст из «Абхидхамма-питаки» «Вибханга». 18 глав этого текста посвящены исключительно *скандхам*. Обсуждение делится на три части: трактовка *скандх* в *суттанте*, деление *абхидхаммы* по типам (*abhidhamma-bhājanīya*), вопросы и ответы (*pañhā-pucchaka*). Делений по типам существует несколько, в частности деление *рупы* по типам может включать 11 или 30 подтипов. Для «Дхаммасангани», «Вибханги» и «Дхатукатхи» *скандхи*, *аятана* и *дхату* прежде всего являются способом классификации *дхамм*.

Под *аятанами* понимается шесть органов чувств и шесть их объектов. Таким образом, *аятан* – 12: глаз, нос, ухо, язык, тело, ум, видимая форма, звук, запах, вкус, прикосновение, объекты ума. *Аятаны*, по Гетхину, – это применение *скандх* к пяти органам чувств и *манасу*.

Существуют две классификации *дхату*. В первой классификации *дхату* понимается как элемент космогонии и мироустройства. В этом случае перечисляются следующие шесть *дхату*: земля (*patthavi*), вода (*apo*), жар (*teddho*), ветер (*vayo*), пространство (*akasa*), сознание (*vinñāna*).

Со *скандхами* и *аятанами* связана вторая классификация *дхату*. *Дхату* в этой классификации перечисляется 18, из которых 12 относятся к *аятанам*, а 6 представляют собой типы сопутствующего осознания-восприятия, происходящего от взаимодействия органов чувств и их объектов («модальности») – визуальное, аудиальное, обонятельное, вкусовое, тактильное, ментальное.

Кроме того, существует классификация на 82 *дхаммы* по четырем классификационным признакам. Признаки следующие: феномены только сознания (*citta*), чья характеристика – познание объектов; сопутствующие ментальные факторы (*cetasika*) – 52 *дхаммы*; материальные феномены (*rupa*) – 28 *дхамм*. И отдельно выделяемая необусловленная *дхамма* (*асанкхата*) – *ниббана* (скр. *нирвана*). Данные списки являются неоднородными по значимости, частоте и функциям употребления, а также генезису и нуждаются в подробном источниковедческом анализе.

Различные философско-религиозные направления раннего буддизма использовали как общепринятые *матики*, так и предлагали собственные. В частности, школе *сарвастивада* принадлежит альтернативная классификация на 82 *дхаммы* классификация на 75 *дхамм*. Классификационных признаков здесь выделяется пять: феномены сознания, сопутствующие им ментальные факторы – 46 *дхамм*; материальные факторы – 11 *дхамм*; *дхаммы*, не связанные с ментальным и материальным (*читта випаятта самхара*) – 14 *дхамм*; необусловленные *дхаммы* – пространство и Освобождение-ниродха.

5. Место *матик* в палийской *абхидхамме*

Особое понимание *матик* присуще палийской *абхидхамме*. «Матика» – именно это обозначение используется для третьей части канона в текстах. «Матика-дхара», «дхамма-дхара», «виная-дхара» – так называют знатоков каждой из трех *питака* («Ангутара-никая» 1, с. 117). *Матики* выступают фундаментом построения текста в *абхидхамме*.

В начале первого текста «Абхидхамма-питаки» «Дхаммасангани» («Исчисление *дхамм*») ²⁵ вводится тернарная *матика* благое-неблагое-неопределенное, в соответствии с которой каждая *дхамма* определяется одним свойством. В «Дхаммасангани» используются также следующие *матики*, в неко-

²⁵ The Dhammasaṅgī. L., 1885.

торых случаях отличающиеся от «классических» – 4 *скандхи*: *ведана*, *саннья*, *санкара*, *виньяна*; 2 или 12 *аятаны*; 3 или 18 *дхату*; 3 или в других текстах 4 *ахара* («вскармливающее»); 8 или в других текстах 5 *индрий* («моральных качеств»); 5 частей медитации или в других текстах 4 или 7; 5 или 8 частей Пути; 7 или в других текстах 5 или 9 сил; 3 *хету* («мотива», «причины») или в других текстах 6 *хету*.

Для всей *абхидхаммы* «Дхаммасангани» является базовой книгой, «фондом архаических схем», по выражению Т.Я. Елизаренковой и В.Н. Топорова. Изложению структуры данного текста посвящен отдельный обширный раздел в их книге «Язык пали». К тексту авторы подходят с той точки зрения, что он является «компендиумом, посвященным психологической трактовке этических категорий»²⁶.

Главная характерная черта «Дхаммасангани», по их мнению, состоит в разделении текста на блоки, отличающиеся друг от друга на минимальную единицу смысла (принцип *peyyala* – «повтор»): «Одной из наиболее выдающихся особенностей «Дхаммасангани» в плане построения текста (прежде всего на синтаксическом уровне) следует считать такой монтаж частей текста, когда каждая последующая часть отличается от предыдущей на минимальный (в идеале) элемент, существенный прежде всего в плане содержания (этому элементу в плане выражения могут соответствовать как определенные сочетания слов, образующие синтаксические конструкции, так и отдельные слова или даже части слов). Поскольку эти отличные друг от друга элементы включены в относительно длинные и неизменяющиеся части текста, которые могут рассматриваться как блоки, составляющие весь текст, то эти отличающиеся друг от друга включения оказываются в положении максимального констатирования (они и только они нарушают инерцию длительного ряда совпадений) и поэтому поневоле становятся различительными признаками текста и его частей»²⁷.

И далее, «практически это выражается в том, что читающий текст «Дхаммасангани» может следить лишь за двумя моментами: 1) членением текста на крупные блоки и 2) наличием различительных признаков внутри их»²⁸.

Построение «Дхаммасангани 1.1.1» отличается от других текстов «Абхидхамма-питаки». Построение первой главы всех текстов *абхидхаммы* является наиболее усложненным и обширным из всех разделов текста и выступает как образец для остальных частей текста, который содержит все возможные модели построения дискурса. Система, самодовлеющая для этого фрагмента текста, «по мере разворачивания текста – интегрируется как подсистема в более обширную систему, для которой существенны некоторые новые признаки»²⁹.

Т.Я. Елизаренкова и В.Н. Топоров в своей работе вводят символическую запись «Дхаммасангани 1.1», а также приводят символическую запись схем построения второй и третьей глав текста³⁰. *Матрики* «Дхаммасангани» сравнительно хорошо описаны в исследовательской литературе³¹.

²⁶ Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Язык пали. 2-е изд. М., 2003. С. 174.

²⁷ Там же.

²⁸ Там же.

²⁹ Там же. С. 177.

³⁰ Там же. С. 175–177.

³¹ Их перечисление см. в: Abhidhammamātikā. The Matrix from the Abstract Teaching. URL: <https://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Abhidhammatika/Abhidhammatika.pdf> (дата обращения: 01.03.2018).

В шести остальных книгах «Абхидхамма-питаки» принцип *матик* выражен не так явно. *Матики* из «Дхаммасангани» (22 *тика* и 100 *дука*) приводятся в начале «Дхатукатхи». «Пуггалапаннатти» открывается собственной *матикой* вопросов, организованных по нумерологическому принципу от 1 до 10.

Даже тексты «Абхидхамма-питаки», с *матик* не начинающиеся, берут их за основу построения беседы. Это относится к «Катхаваттху» и «Ямаке». Поздняя традиция стремится создать список вопросов «Катхаваттху» и интерпретировать 10 глав «Ямаки» как 10 *матик*. Всего в *абхидхамме*, по подсчетам О Киан Сенга, используется 8 *матик* – 2 в «Дхаммасангани», 4 в «Вибханге», 1 в «Дхатукатхе» и 1 «Пуггалапаннатти»³².

Отдельно нам хотелось бы остановиться на функционировании *матик* в «Катхаваттху». Данный текст посвящен обсуждению спорных взглядов представителей различных школ раннего буддизма³³. Первая глава памятника открывается исследованием вопроса о *пудгале* – «субъекте», “the Self” («Пудгала-катха»). Задача собеседников – проанализировать отношение этого концепта ко всем основополагающим понятиям раннего буддизма.

В тексте используются классификационные списки по *скандхам*, *аятанам*, *дхату* и *индриям* как аналитическим образом представляющим психофизический опыт индивида, структуры восприятия и т. д. Как и в «Дхаммасангани», текст строится по блокам с заменой одного элемента: например, вместо «тождественен ли *пудгала рупе*» в следующем фрагменте спрашивают «тождественен ли *пудгала ведане*» (Kvu 1.1.17–1.1.73). Можно высказать предположение, что различие позиций раннебуддийских школ в этом фрагменте выражается через отношение к *матике* «истинное и высшее», в прочих источниках, насколько нам известно, не использующейся.

Для этого и остальных случаев можно утверждать, что отслеживание развития внутренней логики текста по спискам-матикам позволяет читать текст вдоль его «различительных узлов». Числовой ряд классификационных списков упорядочивает развертку структуры плана содержания согласно основным культурным моделям древнеиндийской религии и философии.

Заключение

В настоящей статье нами была предпринята попытка ответить на вопрос о том, что именно называется *матикой* / *матрикой* в различных направлениях раннего буддизма. Мы пришли к выводу, что *матикой* в раннем буддизме называется особым образом построенный классификационный список доктринальных понятий и их видов. Вопрос о том, в каких раннебуддийских текстах используются *матики*, рассмотрен нами обзорно (*матики* в текстах основных направлений раннего буддизма) и специально (*матики* в текстах палийского канона). Вопросы о том, какие существуют классификационные списки в буддийской традиции и помощью каких логических методов они строятся, также получают освещение в отдельных разделах статьи. Древние *матики* активно используются и в современном буддизме. Отдельной проблемой, требующей дальнейшей разработки, является соотношение характера функционирования *матик* в *сутте* и в *абхидхамме*.

³² Oh Kian Seng Matikas, Dhammas and the Two Truths: The Forces Driving the Formative Development of the Abhidhamma // eJournal of Buddhist Research Studies. 2015. Vol. 1. P. 87–93.

³³ Points of Controversy or Subjects of Discourse. L., 1915.

В исследовательской литературе существуют разные подходы к решению обозначенных нами проблем изучения буддийских классификационных списков. Первый подход связан с детальным перечислением основных *матик* при минимальном комментировании принципа построения классификационных списков и употребляемых в нем терминов. Данного подхода придерживается бхиккху Анандаджоти. К этому подходу близок способ работы О Кианг Сенга, который пишет об общепринятых в современном буддизме взглядах на проблему *матик*, в частности о *матиках* и теории двух истин. Авторы, следующие второму подходу, – это В.И. Рудой, Ш. Кларк. На основании определенного круга источников каждый из этих авторов стремится определить общее понятие «матика» и затем рассмотреть избранные классификационные списки. Третий подход выражен в работах Т.Я. Елизаренковой и В.Н. Топорова, а также Р. Гетхина. Эти ученые ориентируются на тексты палийского канона и через текстовый анализ памятников выходят на уровень теоретического осмысления феномена *матик*. На наш взгляд, третий подход можно считать наиболее продуктивным. В рамках данной статьи мы стремились не только обобщить все материалы по *матикам*, но и продолжить разработку третьей методологической позиции.

Рассмотрев основные классификационные списки раннебуддийских источников, мы можем сделать заключение, что их изложение становится с развитием способов изложения Учения и особенно теории *дхамм* (элементов сознания и восприятия) более схоластическим и аналитическим. Вместо употребления *матик* в виде краткой схемы в раннем буддизме начинают создаваться тексты, целиком посвященные *матикам*.

Как замечает Р. Гетхин, разные классификации представляют собой разные точки зрения или перспективы³⁴. Исследователь пишет, что *матики* являются кирпичиками для построения буддийского канонического текста, однако эти кирпичики обладают магическим характером: будучи собранными вместе определенным образом, они могут создать прекрасный дворец, который окажется гораздо больше простой суммы своих частей. *Матики* являются сокровенным сердцем буддизма и содержат в свернутом виде Учение во всей его сложности и глубине. Если мы полностью эксплицируем *матики* семи книг «Абхидхамма-питаки», то рецитация каждой книги будет бесконечной, как бесконечна любовь матери.

Знаок *матик* – это не просто человек, способный зачитывать по памяти бесконечные списки *дхамм*. *Матика-дхара* умеет правильно обращаться с этими списками, знает, как их свертывать, расширять и объяснять, может импровизировать на их основе. Рецитация *матик* может быть названа памятованием об Учении Пробужденного. Слушая чтение *матик*, исчерпывающим образом собранных в *абхидхамме*, человек оказывается в Дхамме, «тонкой, глубокой, трудно различимой, трудной для понимания, умиротворяющей, искусной, знаемой мудрыми».

Список литературы

Воробьева-Десятовская М.И. Санскритская Трипитака в свете палеографических исследований 1920–2000-х гг. // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Тр. участников науч. конф. / Сост. Т.В. Ермакова, Е.П. Островская; науч. ред. М.И. Воробьева-Десятовская. СПб.: ИВР РАН, 2012. С. 78–96.

³⁴ Gethin R. The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma. P. 50.

Елизаренкова Т.Я., Топоров В.Н. Язык пали. 2-е изд. М.: Восточ. лит. РАН, 2003. 288 с.

Лысенко В.Г. Матрика // Философия буддизма: Энцикл. / Под ред. М.Т. Спепаняц. М.: Восточ. лит. РАН, 2011. С. 439.

Рудой В.И. Введение в буддийскую философию. URL: http://abuss.narod.ru/Biblio/rudoj/rudoj_abhidharma.htm (дата обращения: 01.03.2018).

Рудой В.И. К реконструкции матрик (числовых списков) Абхидхармы // История и культура Центральной Азии / Ред. М.М. Касман. М.: Наука, 1983. С. 190–204.

Abhidhammamātikā. The Matrix from the Abstract Teaching / Ed. and trans. by Anandajoti Bhikkhu. URL: <https://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Abhidhammatika/Abhidhammatika.pdf> (дата обращения: 01.03.2018).

Bhikkhu K.L. *Dhammajoti*. Sarvāstivāda Abhidharma. 3rd ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies; University of Hong Kong, 2007. 711 p.

Clark Sh. “Vinaya Māṭṛkā” – Mother of the Monastic Codes, or just Another Set of Lists? A Response to Frauwallner’s Handling of the Mahāsāṃghika Vinaya // Indo-Iranian Journal. 2004. Vol. 47. No. 2. P. 77–120.

Gethin R. The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma // Journal of Indian Philosophy. 1992. Vol. 14. No. 1. P. 35–53.

Gethin R. The Matikas: Memorization, Mindfulness, and the List // In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism / Ed. by J. Gyatso. N. Y.: SUNY Press, 1992. P. 149–172.

Nyanatiloka M. Guide Through the Abhidhamma Piṭaka. 5th ed. Kandi: Buddhist Publication Society, 2007. 231 p.

Oh Kian Seng. Matikas, Dhammas and the Two Truths: The Forces Driving the Formative Development of the Abhidhamma // eJournal of Buddhist Research Studies. 2015. Vol. 1. P. 87–93.

Points of Controversy or Subjects of Discourse / Trans. by S.Z. Aung and T.W. Rhys Davids. L.: Oxford University Press, 1915. 417 p.

Rhys-Davids T.W. Mātikā // Pali-English Dictionary / Ed. by T.W. Rhys Davids and W. Stede. Chicago: Pali Text Society, 2005. P. 971–972.

Ronkin N. Abhidhamma // Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <http://plato.stanford.edu/entries/abhidharma/> (дата обращения: 01.03.2018).

The Dhammasaṅgaṇī / Ed. by E. Müller. L.: Pali Text Society; Oxford University Press, 1885. 284 p.

The Path of Discrimination (Paṭisambhidāmagga) / Trans. from the Pāli by Bhikkhu Nāṇamoli. Oxf.: The Pali Text Society, 2009. 447 p.

Classification lists (*mātikā* / *māṭṛkā*) in early Buddhism

Anastasia V. Lozhkina

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: lozhkinaanastasiya@yandex.ru

The aim of the present article is to analyze the role, significance and specific usage of the *mātikā* principle in early Buddhism. A *mātikā* / *māṭṛkā* is a traditional classification list, or a list of doctrinal terms; such lists played an important role in the construction of Buddhist texts and early Buddhist teaching. Upon a close reading of *Vinaya Piṭaka*, *Sutta Piṭaka* and *Abhidhamma Piṭaka*, the author identifies the patterns of the genesis of the principal *mātikās* within the Pāli canon and traces some of the more subtle changes in the attitude toward the *mātikās* in early Buddhist religious and philosophical traditions. The article is divided into five parts dealing, respectively, with 1) the principal meanings of the term *mātikā*, 2) the role and significance of *mātikās* in early Buddhist tradition, 3) the methods of composing *mātikās* in early Buddhism, 4) the analysis of the principal Buddhist *mātikās*,

5) the place *mātikās* occupy within the Pāli *abhidhamma*. The overview of the traditional approaches to composing and laying down classification lists in early Buddhism, undertaken here by the author, prepares the ground for further study of the *mātikās* belonging to various genres. It can be shown that *mātikās* are a dominant feature of early Buddhist doctrinal texts, largely responsible for the mechanism of their transmission.

Keywords: early Buddhism, classifications list, mātrkā, mātikā, the Pāli canon

References

Bhikkhu Anandajoti (ed. & tr.) *Abhidhammamātikā. The Matrix from the Abstract Teaching*. [<https://www.ancient-buddhist-texts.net/Texts-and-Translations/Abhidhammamatika/Abhidhammamatika.pdf>, accessed on 01.03.2018].

Bhikkhu K.L. Dhammajoti. *Sarvāstivāda Abhidharma*. 3rd ed. Hong Kong: Centre of Buddhist Studies; University of Hong Kong, 2007. 711 pp.

Bhikkhu Nāṇamoli (tr.) *The Path of Discrimination (Paṭisambhidāmagga)*. Oxford: The Pali Text Society, 2009. 447 pp.

Clark, Sh. “Vinaya Mātrkā” – Mother of the Monastic Codes, or just Another Set of Lists? A Response to Frauwallner’s Handling of the Mahāsāṃghika Vinaya”, *Indo-Iranian Journal*, 2004, Vol. 47, No. 2, pp. 77–120.

Elizarenkova, T. Ya. & Toporov, V. N. *Yazyk pali* [Pāli language], 2nd ed. Moscow: Vostochnaya literatura RAN Publ., 2003. 288 pp. (In Russian)

Gethin, R. “The Five Khandhas: Their Treatment in the Nikāyas and Early Abhidhamma”, *Journal of Indian Philosophy*, 1992, Vol. 14, No. 1, pp. 35–53.

Gethin, R. “The Matikas: Memorization, Mindfulness, and the List”, *In the Mirror of Memory: Reflections on Mindfulness and Remembrance in Indian and Tibetan Buddhism*, ed. by J. Gyatso. New York: SUNY Press, 1992, pp. 149–172.

Lysenko, V. G. “Mātikā”, *Filosofiya buddizma: Entsiklopediya* [Encyclopedia of Buddhist Philosophy], ed. by M.T. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura RAN Publ., 2011, p. 439. (In Russian)

Müller, E. (ed.) *The Dhammasaṅgani*. London: Pali Text Society; Oxford University Press, 1885. 284 pp.

Nyanatiloka, M. *Guide Through the Abhidhamma Piṭaka*, 5th ed. Kandi: Buddhist Publication Society, 2007. 231 pp.

Oh Kian Seng. “Matikas, Dhammas and the Two Truths: The Forces Driving the Formative Development of the Abhidhamma”, *eJournal of Buddhist Research Studies*, 2015, Vol. 1, pp. 87–93.

Rhys-Davids, T. W. “Mātikā”, *Pali-English Dictionary*, ed. by T.W. Rhys Davids and W. Stede. Chicago: Pali Text Society, 2005, pp. 971–972.

Ronkin, N. “Abhidhamma”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<http://plato.stanford.edu/entries/abhidharma>, accessed on 01.03.2018].

Rudoj, V. I. “K rekonstruktsii matrik (chislovykh spiskov) Abkhidkharmy” [On the Reconstruction of mātrkā (Numerical Lists) of Abhidharma], *Istoriya i kul'tura Tsentral'noi Azii* [History and Culture of Central Asia], ed. by M.M. Kasman. Moscow: Nauka Publ., 1983, pp. 190–204. (In Russian)

Rudoj, V. I. *Vvedenie v buddiiskuyu filosofiyu* [Introduction to Buddhist Philosophy], [http://abuss.narod.ru/Biblio/rudoj/rudoj_abhidharma.htm, accessed on 01.03.2018]. (In Russian)

Vorob'eva-Desjatovskaja, M. I. “Sanskritskaja Tripitaka v svete paleograficheskikh issledovanij 1920–2000-h gg.” [Sanskrit Tripitaka in accordance of paleographic research of 1920s–2000s], *Pjatye vostokovednye chtenija pamjati O.O. Rozenberga. Trudy uchastnikov nauchnoj konferencii* [The 5th Orientalist Conference in Memory of Dr. O.O. Rosenberga. Proceedings of the Conference], ed. by T.V. Ermakova, E.P. Ostrovskaja and M.I. Vorob'eva-Desjatovskaja. St. Petersburg: IOM RAS Publ., 2012, pp. 78–96. (In Russian)

К.Ю. Бурмистров

УЧЕНИЕ О БЕСКОНЕЧНОМ В ЕВРЕЙСКОМ МИСТИЦИЗМЕ

Бурмистров Константин Юрьевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kburmistrov@iph.ras.ru; web: <https://iph.ras.ru/burmistrov.htm>

Статья посвящена анализу центральной для средневекового еврейского мистицизма концепции Бесконечного (*Эйн-соф*) – сокрытого, абсолютно непостижимого Бога. Эта важнейшая мистическая интуиция присутствует в большинстве каббалистических текстов. Она имела первостепенное значение и для каббалистической космогонии, и для гносеологии, исходящей из представления о том, что познание Бога возможно лишь в его связи с творением, и для соответствующей мистической практики. Бог сам по себе, как трансцендентная абсолютная сущность, недоступен не только для умозрительного восприятия, но и для экстатического опыта, а потому в каббалистическом учении возникла необходимость согласовать концепции Первоначала, свойственные средневековым аристотелизму и неоплатонизму, со специфическими эзотерическими практиками восхождения к божественному Первоистoku и достижения пророчества, существовавшими в иудаизме по меньшей мере с начала I тысячелетия н. э. В каббале XIII–XVII вв. высказывались различные версии понимания природы *Эйн-соф* и его связи с миром эманации (творения), от безлично-агностических до личностно-теистических, и в нашей статье будут рассмотрены основные их варианты. До сих пор в научной литературе на русском языке эта проблема не поднималась, а между тем она не только имеет принципиальное значение для истории еврейской мысли, но и существенна для понимания некоторых эпизодов в истории европейской и русской философии: именно концепция *Эйн-соф* интересовала целый ряд европейских мыслителей и была ими в той или иной степени адаптирована и использована.

Ключевые слова: еврейский мистицизм, каббала, еврейская философия, иудаизм, Абсолют, апофатизм, божественные атрибуты

Причина явления – это причина сокрытия, а причина сокрытия – причина явления, то есть через сокрытие великого света и облачение его в одеяние – он становится явным. Итак, свет сокрыт – и потому он поистине явлен, ибо если бы он не был сокрыт, он бы [никогда] не явил себя.

*Моше Кордоверо. Гранатовый Сад*¹

Эйн-соф – попытка определения термина

Возможность говорить о Боге как таковом в рамках религиозно-философского умозрения, а также понимание соотношения между Богом самим по себе и творением – две темы, которые начиная с XIII в. стали центральными в средневековом еврейском мистицизме. Они были важны и для каббалистической космогонии, и для гносеологии, исходящей из представления о том, что познание Бога возможно лишь в связи с творением, и для соответствующей мистической практики. Бог сам по себе, как трансцендентная абсолютная сущность, недоступен не только для умозрительного восприятия, но и для экстатического опыта, а потому в каббалистическом учении возникла необходимость каким-то образом согласовать концепции Первоначала, разработанные средневековыми еврейскими философами, сторонниками аристотелизма (например, Маймонид) и неоплатонизма (например, Шломо ибн Габироль), со специфическими эзотерическими практиками восхождения к божественному Первоистоку и достижения пророчества, существовавшими в иудаизме по меньшей мере с начала I тысячелетия н. э. Попытки решения этой проблемы в каббалистической традиции и будут предметом нашего исследования.

Уже в ранней каббале, тексты которой появляются на рубеже XII и XIII столетий на юге Франции, в Провансе, для обозначения этого непостижимого Бога начинает использоваться термин *Эйн-соф*. Согласно Гершому Шолему, возникновение каббалистической теософии связано с своего рода «лингвистическим сдвигом», который выразился в переходе от использования выражения «эйн-соф» (букв. «нет конца», «нет предела») в таких наречных фразах, как *ад эйн-соф* («до бесконечности»), к его употреблению в форме имени существительного с определенным артиклем – *га-эйн-соф* («бесконечное»)². Тем самым каббала восприняла философское понятие трансцендентного Бога и соответствующий апофатический метод, согласно которому Богу как таковому (сокрытому Богу, *Эйн-соф*)³ невозможно дать какие-либо положительные определения, каковые возможны для Бога, проявленного в форме особых структур эманации, называемых *сфирот* (букв. «счисления»). Вместе с тем некоторые исследователи (М. Идель, Э. Вольфсон и др.) впоследствии указывали на двусмысленность использования термина *Эйн-соф* в каббалистической литерату-

¹ *Кордоверо, Моше*. Пардес римоним им перуш Асис римоним ве-Пелах га-римон. Иерусалим, 2000. С. 63.

² О понимании концепции *Эйн-соф* ведущим исследователем каббалы Гершомом Шолемом (1897–1982) см.: *Scholem G. Origins of the Kabbalah*. Princeton (N.J.), 1987. P. 261–289, 431–443; *Idem*. Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 87–105; *Idem*. On the Mystical Shape of the Godhead. N. Y., 1991. P. 38–42, 158–159; *Шолем Г.* Га-каббала бе-Прованс. Иерусалим, 1963. С. 137–183.

³ Высказывались предположения о возможных заимствованиях при формировании концепции «Бесконечного» в ранней каббале не только из еврейской и арабской философии, но и из гностических и герметических источников. См.: *Scholem G. Origins of the Kabbalah*. P. 265–268; *Шолем Г.* Га-каббала бе-Прованс. С. 148–151.

ре, отмечая, что он несет в себе возможности и катафатических характеристик, например, связанных с антропоморфическими описаниями «божественного тела»⁴. Кроме того, выражение «эйн-соф» продолжает использоваться не только как существительное, но и в наречных выражениях (*ад эйн-соф, ле эйн-соф*) и в позднейшей каббалистической литературе⁵.

Специальные выражения с отрицательной частицей «эйн» для описания величия Бога встречаются уже в Библии и Талмуде⁶; в ранних еврейских эзотерических текстах «Небесных чертогов» (*Сифрут Гейхалот*, II–VII вв. н. э.)⁷ содержится термин «эйн-соф», относимый ко всемогуществу Бога, однако первый вариант концептуализации понятия «бесконечное» можно найти в анонимном трактате «Книга Творения» (*Сэфер йецира*, III–VI вв. н. э.), в которой бесконечность (*эйн-соф*) понимается как характеристика «ничтожных первоначисел» (*сфирот блима*), которыми создается мир: «Десять сфирот ничтожных, число их десять, ибо нет им конца» (*ше-эйн ла'ем соф*)⁸. *Эйн-соф* здесь означает присущую *сфирот* силу или способность бесконечного распространения⁹, и они противопоставлены здесь Богу как центру мироздания, который утверждает свое единство вновь и вновь через творение и существование мира. Это противопоставление единого многому («бесконечному»), символом которого служит число 10, число *сфирот*¹⁰ и мотив повторения «утверждения единства» в *противовес* бесконечности (понимаемой нумерологически, как бесконечно множественное) развивается уже в первых философских комментариях к «Книге творения», прежде всего Саадьей бен Йосефом (Саадья Гаон, 882–942). Бесконечность здесь понимается как возможность бесконечного числа комбинаций, а не как указание на божественное совершенство¹¹. У философа-неоплатоника Шломо ибн Габироля (1021–1070) предлагается другой вариант понимания бесконечного в контексте представления о *сфирот* – эпистемологический: «Он пребывал до тех пор в возвышенном одиночестве <...> и возжелал для совета верного, долгожданного, открыть группу *сфирот*. Записал Он их десять в *Эйн-соф*, пять соответственно пяти... [Кто] познает их тайну... поймет из них, что Творец един»¹². Таким образом, *сфирот* здесь неотделимы от Бесконечного (термин *Эйн-соф* здесь имеет форму существительного) и выступают как средство постижения Бога¹³.

⁴ См.: *Idel M. The Image of Man above the Sefirot* – R. David ben Yehuda he-Hassid's Theosophy of Ten Supernal *Tsahtsahot* and its Reverberations // *Kabbalah*. 2009. Vol. 20. P. 181–212; *Idem. On Binary 'Beginnings' in Kabbalah Scholarship* // *Jewish History*. 2004. Vol. 18. P. 197–226; *Wolfson E.R. Negative Theology and Positive Assertion in the early Kabbalah* // *Daat*. 1994. Vol. 32. P. V–XXII.

⁵ Подробнее об исследовании темы *Эйн-соф* и различных подходах к ней в научной литературе см.: *Валабрег-Перри С. Ба-нистар у-ва-нигле*. Лос-Анджелес, 2010. С. 20–33.

⁶ См.: Пс. 145:3, 147:5, Притч. 25:3 (выражения *эйн хекер*, «непостижимое», *эйн миспар*, «неисчислимо»), а также Берешит раба 2:5, Йевамот 15:4, Псахим 1:1.

⁷ *Scholem G. Origins of the Kabbalah*. P. 54, n. 9; *Шолам Г. Га-каббала бе-Прованс*. С. 150.

⁸ *Hayman A.P. Sefer Yesira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*. Tübingen, 2004. P. 74–79.

⁹ См.: *Valabregue-Perry S. The Concept of Infinity (Eyn-sof) and the Rise of Theosophical Kabbalah* // *The Jewish Quarterly Review*. 2012. Vol. 102. No. 3. P. 411.

¹⁰ *Ibid.* P. 412.

¹¹ Отметим, что, следуя Аристотелю, Саадья отвергал существование актуальной бесконечности и рассматривал «бесконечное» как становление, как процесс, а потому – как признак несовершенства.

¹² Цит. по: *Valabregue-Perry S. The Concept of Infinity*. P. 416–417.

¹³ Об *Эйн-соф* в «Книге творения» и комментариях к ней см.: *Валабрег-Перри С.* Указ. соч. С. 133–160. О трактовке проблемы «божественного ничто» в средневековой еврейской философии см. также: *Valabregue-Perry S. The Limits of Negative Theology in Medieval Kabbalah and Jewish Philosophy* // *Negative Theology as Jewish Modernity*. Bloomington; Indianapolis, 2017. P. 32–36.

В первых каббалистических комментариях к «Книге творения», прежде всего у Ицхака Слепого¹⁴, космологический и гносеологический аспекты понимания этой проблемы объединяются: Бесконечное тут означает и границу, *предел* познания, и вместе с тем *бесконечное* измерение мысли, ее ничем не ограниченную устремленность к Единому¹⁵. Используемое им выражение «до *Эйн-соф*» (*ад-ле-эйн-соф*) обладает двойным смыслом: это и «до [границ] бесконечности», но и «[вплоть] до Бесконечного (т. е. самого Бога)»¹⁶. Бесконечность мысли, согласно Ицхаку Слепому, выражается в ее стремлении к Бесконечному – *Эйн-соф*. Путь пророчества – это путь расширения этой способности – устремленности к бесконечности, благодаря чему возникает связь между конечным и бесконечным, бесконечное становится доступным при восхождении в направлении *Эйн-соф*.

Итак, *Эйн-соф* обозначает сокрытого, абсолютно непостижимого Бога. Эта важнейшая мистическая интуиция присутствует в большинстве каббалистических текстов. *Эйн-соф* – это абсолютное совершенство, в котором нет никаких различий и разграничений. Лишь через конечную природу каждой существующей вещи, через актуальное бытие самого творения можно получить представление об *Эйн-соф* как первопричине всего сущего¹⁷. Только Бог, проявленный в Творении, через эманацию десяти *сфирот* или в собственном Имени доступен созерцанию мистика. Таким образом, *Эйн-соф* в каббале является абсолютной реальностью, которой невозможно дать никакие положительные характеристики; по словам Шолема, его можно определить лишь как «отрицание всякого отрицания»¹⁸. Уже с XIII в. авторы-каббалисты начинают высказывать различные версии понимания природы *Эйн-соф*, от безлично-агностических до личностно-теистических, и в нашей статье мы попытаемся кратко рассмотреть основные их варианты. И этот термин, и способ его использования – это несомненное нововведение, совершенное каббалистами и ставшее своего рода «визитной карточкой» этого течения в еврейской мысли¹⁹.

Сокрытый Бог в каббале

В целом можно сказать, что *Эйн-соф* – это абсолютное «совершенство без изъяна»²⁰, в котором нет и не может быть никаких разделений, а согласно мнению некоторых каббалистов – даже никаких проявлений воли и желаний. Его невозможно постигнуть даже самой глубинной, внутренней мыслью (*ѓурѓур ѓа-лев*), это такая Первопричина, о существовании которой можно

¹⁴ Ицхак бен Авраам Саги-Неѓор (1160–1235), один из первых каббалистов Прованса, сын знаменитого талмудиста Авраама бен Давида из Поскьера.

¹⁵ См. самое начало комментария Ицхака Слепого в: *Sendor M.B. The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaak the Blind's Commentary on Sefer Yezirah*. Vol. 2. Ann Arbor (MI), 1994. P. 1–3.

¹⁶ *Valabregue-Perry S. The Concept of Infinity*. P. 419; *Валабрег-Перри С.* Указ. соч. С. 161–165.

¹⁷ *Scholem G. Kabbalah*. P. 89. О различных трактовках *Эйн-Соф* в каббалистической традиции см.: *ibid.* P. 88–96.

¹⁸ *Scholem G. On the Mystical Shape*. P. 38.

¹⁹ См.: *Scholem G. Origins of the Kabbalah*. P. 265–272; *Шолем Г.* Ѓа-каббала бе-Прованс. С. 154–162.

²⁰ *Эйн-соф ѓу шлемут бли хисарон*. – *Азриэль ми-Жирона*. Беур эсер ѓа-сфирот. Иерусалим, 1997. С. 30 (3-е определение). Ср.: *Нечипуренко В.Н.* Еврейская философия и каббала. Ростов н/Д, 2006. С. 462. *Эйн-соф* посвящены три первых «определения» в данном трактате Азриэля; см. их русский перевод в кн.: *Нечипуренко В.Н.* Указ. соч. С. 455–463.

сделать вывод лишь через актуальное бытие самого творения. Согласно анонимному каббалистическому трактату «Система божественного» (*Маарехет га-элогут*, XIV в.), Тора не содержит никакого упоминания об *Эйн-соф*, и лишь мистики получили некоторый намек на его наличие: люди знают лишь «открытого», «проявленного» Бога, тогда как Бог сокрытый не может быть объектом религиозного созерцания и веры²¹: «Знай, что на этот *Эйн-Соф*... нет намеков ни в Торе, ни в Пророках, ни в Писаниях, ни в речениях мудрецов [Талмуда], и лишь “хозяева служения [Богу]” (*баале га-авода*) получили небольшой намек о нем»²². Автор трактата явно имел в виду, что в Писании говорится лишь о личном Боге, Боге-Творце, и не сообщается ничего о безличном Абсолюте²³.

Стоит отметить, что беспредельного, совершенно трансцендентного Бога обозначали в каббале XIII–XIV вв. не только при помощи термина *эйн-соф*. Так, каббалист середины XIV в. Менахем Цийони называет его в своем комментарии к Торе *ма ше-эйн га-махшава масегет* («то, чего не может достигнуть мысль») ²⁴, Азриэль из Жироны (ок. 1160 – ок. 1238) – *га-ор га-миталем* («сокровенный свет») ²⁵; другие авторы используют выражения *сетер га-таалума* («сокрытие тайны»), *йитрон* («преизобилие»), *га-ахдут га-шава* («нерасчлененное единство») и даже просто *га-магут* («сущность») ²⁶. Все эти термины и выражения подразумевают нечто внерациональное, недоступное мысли. Так, по словам Йосефа Гикатилы, одного из самых известных испанских каббалистов XIII в., «глубина предвечного бытия называется <...> Безграничным (*эйн гзуль*). Она также называется *айн* из-за своего полного сокрытия от всего сотворенного вверху и внизу. <...> Если спросит спрашивающий о ней: “Что это?”, ответ будет – ничто (*айн*), ибо никто не может постигнуть ее <...> Она отвергает любое постижение» ²⁷.

Вместе с тем уже с конца XIII в. некоторые авторы, очевидно, под влиянием аристотелевской или неоплатонической терминологии начинают называть Бесконечное «Причиной всех причин» (*сибат коль га-сибот*) ²⁸ и «Корнем всех корней» (*шореш га-шорашим*) ²⁹. Так, следуя маймонидовскому аристотелизму, каббалист XVI в. Моше Кордоверо утверждал: «Необходимо знать, что Творец Бесконечный (*Эйн-соф*) один, и нет ему второго, и Он причина причин (*сибат га-сибот*) и повод поводов (*илат га-илот*). И не один, как подсчитанный один (т. е. в нумерическом смысле. – К.Б.), ибо неприменимы к Нему недолговечность, изменяемость, форма и умножение, но слово это понимается в смысле притчи и уподобления, поскольку нумерическая единица самодостаточна, и она есть начало всякого числа, и всякое число [содержится] в его силе (*бэ-коах*, т. е. потенциально. – К.Б.), и она [присутствует] в каждом числе актуально (*бэ-маесе*). И говорим мы о Творце, благословен

²¹ С этой позицией были не согласны многие каббалисты того времени, а когда впоследствии сходные идеи были выдвинуты в конце XVII – начале XVIII в. идеологами саббатинского движения, они были признаны еретическими.

²² *Ах киблу бо баале га-авода кцат ремез* (Маарехет га-элогут. Мантуя, 1558. Л. 82б).

²³ См. также о попытках каббалистов объяснить отсутствие упоминаний об *Эйн-соф* в Торе: *Idel M. Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation. New Haven, 2002. P. 58–59.*

²⁴ *Цийони, Менахем.* Сэфер Цийони: беур аль га-Тора аль дерех га-эмет. Кремона, 1560. Л. 44об. Ср.: *Реканати, Менахем.* Сэфер тааме га-мицвот. Базель, 1581. Л. 35об.

²⁵ См.: *Азриэль ми-Жирона.* Беур эсер га-сфирот. С. 34 (9-е определение). Ср.: *Нечипуренко В.Н.* Указ. соч. С. 485.

²⁶ *Азриэль ми-Жирона.* Беур эсер га-сфирот. С. 33–34.

²⁷ *Гикатила, Йосеф.* Шааре ора. Варшава, 1883. Л. 44–44об.

²⁸ См., напр.: *Кордоверо, Моше.* Пардес римоним. С. 198.

²⁹ См.: *Scholem G. Origins of the Kabbalah. P. 352, 357.*

Он, [что Он] един в том смысле, что Творец, благословен Он, [присутствует] в каждой вещи актуально, и все вещи в Нем – потенциально (*бэ-коах*), и Он – начало и причина всякой вещи»³⁰.

Во всех каббалистических системах в связи с *Эйн-соф* повсеместно используется символика света, хотя и подчеркивается, что свет в данном случае – лишь метафора; в поздней каббале часто проводят различие между самим *Эйн-соф* и «светом *Эйн-Соф*» (*ор га-эйн-соф*). В целом же стоит отметить, что и ранние, и поздние каббалисты, как правило, четко отличали сокрытого Бога от Бога в аспекте творца. Такое понимание наглядно выражено каббалистом XVIII в. Барухом бен Авраамом из Косова в трактате «Столп служения» (*Амуд га-авода*): «Знай, что *Эйн-соф* возвышен и сокрыт от всякого разума и мысли <...> И когда мы зовем Его *Эйн-соф* – это не Его собственное имя, но некое слово, которое обозначает Его окончательное сокрытие, и нет у нас в священном языке [другого] слова, чтобы обозначить это сокрытие, кроме этих двух слов *эйн соф*. И неправильно говорить “*Эйн-Соф*, да благословен Он” или “да будет Он благословен”, ибо Он не может быть благословлен нашими устами (*эйно меворах ми-пэну*), ибо Он корень и источник всех благословений, и Он не приемлет никаких изменений от наших молитв...»³¹.

Эйн-соф и творение

Переход от *Эйн-соф* к «проявлению», или к тому состоянию, которое может быть названо «Богом-Творцом», связывается в каббале с вопросом о первой эманации. Это одно из самых сложных мест в каббалистической теософии, но, предлагая различные его объяснения, каббалисты настаивают на том, что никакое представление об этом событии не может быть объективным изображением процессов внутри *Эйн-соф*, поскольку идеи и представления тварного мира ни в коем случае не могут быть отнесены к Богу как таковому (Бесконечному). Таким образом, эти описания следует понимать лишь символически или метафорически. Вместе с тем, согласно испанскому философу и каббалисту Ицхаку бен Аврааму ибн Латифу из Толедо (1220 – ок. 1290), «все имена и атрибуты суть метафоры для нас, но не для Него»³². Сокровенный мир Бога как такового остается недоступен умственному и чувственному восприятию, но существует и мир откровения, мир проявления, о котором говорит Священное Писание. Два этих мира в действительности едины и связаны, как уголь и пламя: хотя уголь и существует без пламени, но сила его проявляет себя лишь в сиянии пламени. Так, и в *сфирот*, в мирах сияния проявляет себя темная, непостижимая природа *Эйн-соф*. Как сказано уже в «Книге Творения», «десять *сфирот* ничтожных (*блима*) – внедрен конец их в начало их, а начало их – в конец их, как пламя связано с углем, так и Владыка – единственный, и нет Ему второго, а до одного что ты считаешь?»³³.

«Решение» Бесконечного перейти от сокрытия к проявлению и творению ни в коем случае не понимается в каббале как процесс, необходимость которого заложена в самой сущности *Эйн-соф*: это свободное «беспричинное»

³⁰ Кордоверо, Моше. Ор неэрав. Вильна, 1899. Л. 24. О концепции *Эйн-соф* у Кордоверо см.: Wolfson E.R. Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death. Berkeley, 2006. P. 73–75.

³¹ Барух бен Авраам из Косова. Амуд га-авода. Черновцы, 1863. Л. 211об.

³² Цит. по: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 266.

³³ Сэфер йецира га-меюхас ле-Авраам авину. Иерусалим, 1990. С. 55 (1:7).

решение, которое остается вечной и непостижимой тайной³⁴. С точки зрения большинства каббалистов, вопрос об изначальной мотивации творения вообще не является законным, а часто используемая фраза о том, что таким образом Бог «пожелал обнаружить меру своего величия»³⁵, – это лишь риторический прием. Первые шаги *вовне*, в результате которых Божественное становится доступным для постижения каббалистом, происходят внутри самого Бога, но выделить отдельные «уровни» или «этапы» в этих процессах внутри единого Бога можно лишь условно³⁶.

Божественное ничто (*айн*)

В ранней каббале присутствует и радикальная концепция, согласно которой первый «шаг» от трансцендентного *Эйн-соф* к проявлению Бога *вовне* понимается как «ничто», или «небытие» (*айн*, или *афиса*). Эту пустоту объясняют и гносеологически – как своеобразный барьер, неминуемо встающий перед разумом, достигающим предела своих возможностей. Онтологически этот первый «этап» проявления Бога также обозначается как «ничто», поскольку в нем еще не существует никаких различий, разграничений, его нельзя охарактеризовать в терминах качества или количества. Это *айн га-гамур* («совершенное ничто»): Бог, которого самого по себе называют Беспредельным (*Эйн-соф*), в акте своего первого самораскрытия именуется *айн*.

Вполне очевидно, что эта мистическая концепция по своему смыслу противоположна идее «сотворения из ничто», поскольку основным принципом каббалистического учения о создании мира является идея непрерывности эманации (пусть зачастую и скрытая за обычными, традиционными формулировками *creatio ex nihilo*). Так, Моше бен Нахман (Нахманид, 1194–1270), каббалист и один из наиболее авторитетных лидеров испанского еврейства, в своем «Комментарии к Торе» (*Перуш аль га-Тора*), рассуждает о «творении из ничто» в буквальном смысле, говоря о создании Богом некоторой первичной материи, из которой образуются все вещи. Вместе с тем он использует и термин *айн*, намекая на другой, мистический смысл – возникновение всех вещей из абсолютного ничто (небытия) Бога³⁷. Некоторые каббалисты пытались обосновать общепринятое теистическое понимание сотворения мира, определяя первую сферу *Кетер* («Корона») как «ничто», *айн* – «первое следствие, полностью обособленное от своей причины», как если бы переход от причины к следствию заключал в себе некий скачок от *Эйн-соф* к *айн*³⁸.

Вполне очевидно, что в еврейской мысли разрабатывались оба варианта понимания создания мира: творение из ничто и творение из божественного ничто (варианты создания мира из первоматерии или вечности мира оста-

³⁴ Напр.: Кордоверо, Моше. Элима рабати. Львов, 1881. Л. 7об–8об.

³⁵ Втор. 5:21: «Вот, показал нам Бог, Всесильный наш, славу Свою и величие Свое...».

³⁶ По словам ливийского каббалиста Шимона ибн Лави (1486–1585), создателя авторитетного комментария к «Книге сияния» – «Червонное золото» (*Кетем паз*), те силы, которые впоследствии играют ключевую роль в создании и существовании мира, – сила излияния (*маишпа*) и сила получения (*мушпа*) – изначально пребывали в «нераздельном единстве в глубинах ничто» (*бэ-ахдут ахат га'ию бэ-амуке га-айн*). См.: Ибн Лави, Шимон. Кетем паз. Т. 1. Ливорно, 1795. Л. 50об.

³⁷ Моше бен Нахман. Перуш га-Рамбан аль-га-Тора. Т. 1. Нью-Йорк, 1959. С. 12–13.

³⁸ Scholem G. Kabbalah. P. 95.

вались маргинальными и встречаются у немногих философов³⁹). Концепция творения из ничто в еврейской (как и в христианской, и в мусульманской традициях) была призвана прежде всего обосновать веру в свободного и трансцендентного единого Бога. Рассматривая вопрос о возникновении мира и разные варианты его решения, и Саадья Гаон в «Книге верований и мнений» (*Китаб ал-аманат ва-л-и'тикадат*, в ивр. пер. *Сэфер эмунот вэ-деот*, ок. 933), и Маймонид в «Путеводителе растерянных» (*Далалат ал-хаирин*, ивр. пер. *Морэ нэвухим*, 1186/1190) склоняются к тому, что именно вариант «творения из ничто» наилучшим образом показывает свободу Творца создать этот мир, а окончательно решить этот вопрос человеческий разум не в силах⁴⁰. Маймонид не разделял мистического понимания «ничто»⁴¹, однако новое, «онтологическое» понимание *айн* встречается у философа-неоплатоника XI в. Шломо ибн Габироля в его главном поэтическом трактате «Венец Царства» (*Кетер малхут*): «От мудрости Твоей изошло желание <...> вывести поток *йеш* (бытия) из *айн* (ничто), как поток света, исходящего из глаза <...> И воззвал к ничто – и раскололось, к бытию – и воздвиглось»⁴².

Вернемся, однако, к уже упомянутому нами выше трактату «Книга творения», оказавшему определяющее влияние на последующее развитие еврейского мистицизма. В этом сочинении утверждается, что Бог превращает то, что является «ничем» (*айн*), во «что-то» (*йеш*): «Он сформировал нечто реальное (*мамаш*)⁴³ из хаоса (*тогу*) и сделал его ничто – его нечто (*аса эт эйно йешно*)»⁴⁴. Исследователи отмечают возможное влияние на последующее формирование концепции «божественного ничто» в еврейском мистицизме иных традиций, в частности апофатики «божественного мрака» сирийского монофизита псевдо-Дионисия (V в.), который утверждал, что Бог – причина всякого бытия, но сам по себе он – само небытие (*αὐτὸ μὴ ὄν*), ибо пребывает за пределами всякого бытия⁴⁵. Вместе с тем традиция мистического понимания «божественного ничто» не только могла оказывать влияние на средневековую еврейскую мысль, но и – через Иоганна Скота Эриугену⁴⁶, Иоганна

³⁹ Напр., у философа-аверроиста конца XIII в. Ицхака Альбалага, жившего в Каталонии или Южной Франции, или у видного философа и комментатора трудов Аристотеля, Аверроэса и Маймонида Моше бен Йегошуа из Нарбонна (кон. XIII–XIV в.). См.: *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2003. С. 361–363, 495–496.

⁴⁰ См.: *Рабби Саадья бен Йосеф (Саадья Гаон)*. Книга верований и мнений. М., 2016. С. 53–102 (глава «О том, что все существующее сотворено»). Первая из рассматриваемых Саадией точек зрения состоит в том, что все вещи создаваемы кем-то другим и этот другой, т. е. Бог, «создает их из ничего» (*йеш ми-айн*). См.: там же. С. 66. Ср.: *Three Jewish Philosophers*. N. Y.; Philadelphia, 1960. С. 58–62.

⁴¹ Маймонид обсуждает творение мира во 2-м томе «Путеводителя» (гл. 13–31). См. подробный анализ этого вопроса в: *Kreisel H.* Moses Maimonides // *History of Jewish Philosophy*. L.; N. Y., 1997. С. 256–262.

⁴² См.: *Ибн Габироль, Соломон*. Царская Корона (Кетер Малхут). Ростов н/Д, 2005. С. 82–83. Ср.: *Matt D.* Ayn: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism // *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. N. Y., 1990. P. 128.

⁴³ Этот термин можно перевести как «субстанция», «сущность», «реальность».

⁴⁴ Или – «его несуществование – его существованием». См.: Сэфер йецира. С. 85 (2:6).

⁴⁵ «Единица, делающая единой всякую единицу; Сверхсущественная сущность; Ум непомыслимый; Слово неизрекаемое; Бессловесность, Непомыслимость и Безымянность, сущая иным, нежели все сущее, образом; Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности» (*Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 211–213).

⁴⁶ См.: *Березовская О.Б.* Учение о Боге и возвращении в философии Иоанна Скота Эриугены // *Вестник ПСТГУ*. Сер. I: Богословие, философия. 2007. Вып. 2(18). С. 92–110; *Бриллиантов А.Н.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898. С. 289–292.

Экхарта, Петра Иоганна Оливи, Якоба Беме – в свою очередь повлияла на тех христианских мыслителей, которые в XVII–XIX вв. заинтересовались каббалистическим учением о творении, обнаружив в нем идеи, сходные с этим направлением в христианской космогонии.

Так или иначе, каббалисты полагали, что концепция *айн* («ничто») предлагает наиболее непротиворечивое описание непостижимого и невыразимого божественного Существа. Давид бен Аврагам га-Лаван в *Масорет га-брит* (конец XIII в.) определяет *айн* как то, что «обладает бытием (*йешут*)⁴⁷ в большей мере, чем все остальное в мире, но поскольку оно просто, а все остальные простые [вещи]⁴⁸ сложны по сравнению с его простотой, в этом сравнении оно именуется “ничто” (*айн*) <...> Если бы все силы вернулись в ничто, утвердился бы Предвечный (*га-кадмон*), причина всего, в единстве своем в глубинах ничто, в равноединственности [своей]»⁴⁹.

Обычно в каббале под *айн* понимают самый первый, самый высший этап божественной эманации, называемый «Высшим венцом» (*Кетер эльон*). Десять *сфирот* как таковые являются этапами божественного раскрытия, благодаря которым можно получить некое знание о Боге и возможна сама вера, а потому *сфирот* в целом называются тайной веры (*раза де-мегейманута*). Низшие *сфирот* уже обладают антропоморфностью, они проявляют божественную мудрость, знание, любовь, строгость, милосердие и пр. Высшая же *сфира* безлична, бескачественна, ее характер неопределим, и ее очень трудно отделить от *Эйн-соф*. Эта тема часто обсуждается каббалистами XIII в.⁵⁰ Так, Моше бен Шем Тов де Леон (1250–1305) в трактате «Книга святого шекеля» (*Сэфер шекель га-кодеш*) отмечает: «*Кетер эльон* <...> называется чистым эфиром (*авир зах*), который невозможно уловить <...> Это целокупность всего сущего (*кляль коль га-мецуут*) <...> тайна Причины причин (*илат га-илот*), приводящая всё к бытию <...> Бог, благословенно имя Его, есть отрицание всякой мысли, и нет идеи, способной охватить Его⁵¹<...> и потому Он называется *айн*, и в этом тайна того, как сказано: “Мудрость происходит из *айн*” (Иов. 28:12). Всякая вещь, которая закрыта и сокрыта, и совершенно никому неведома, называется *айн*, [т. к. имеется в виду,] что никто о ней ничего не знает»⁵². Согласно «Книге сияния», *Кетер эльон* столь возвышенный, что не снисходит к остальным *сфирот*, не познает их, как и *сфирот* не могут постигнуть бесконечную природу *Эйн-соф*. И лишь *айн* (*Кетер эльон*), «высшая воля, сокрытая от всех сокрытых», имеет смутное представление об *Эйн-соф*, «знает его незнанием»⁵³.

Согласно этой концепции творения *из ничто*, это «ничто» и есть божественная сущность, *магут*, буквально «чтойность» Бога⁵⁴. «Нечто», возникающее из *айн*, подобно «лучу» божественной мудрости и называется первичной точкой. Эта та первая точка, о которой говорится в самом начале Кни-

⁴⁷ Букв. «естественно».

⁴⁸ Вероятно, имеются в виду *сфирот*, структуры божественной эманации.

⁴⁹ Давид бен Авраам га-Лаван. *Масорет га-брит* // Ковец аль-яд. 1936. Вып. 11. С. 31. Сходные высказывания у Иоганна Скота Эригены, Иоганна Экхарта и других христианских, а также мусульманских (Насир Хусрав и др.) мистиков Шолем обсуждает в данном контексте в статье “Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes”; см.: *Scholem G. Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Fr. a/M., 1996. S. 68–77. См. также: *Валабрег-Перпу С.* Указ. соч. С. 45–48.

⁵⁰ См.: *Matt D. Ayn: The Concept of Nothingness*. P. 130; *Валабрег-Перпу С.* Указ. соч. С. 94–118.

⁵¹ *Гу итбарех шемо афисат коль га-машиавот ве-эйн реайон йехилегу*.

⁵² *Моше де Леон*. Шекель га-кодеш. Лос-Анджелес, 1996. С. 19–20.

⁵³ *Сэфер га-зофар аль хамиша хумше Тора*: в 10 т. Т. 7. Иерусалим, 1998. С. 143 (3:26b).

⁵⁴ О таком понимании в ранней каббале см.: *Matt D. Ayn: The Concept of Nothingness*. P. 131, 150, п. 50.

ги Бытия: «В начале создал Бог» (*Бэ-решит бара элогим*)), это – «начало» (*решит*), вторая *сфира* – Мудрость (*хохма*). Согласно достаточно таинственному объяснению «Книги сияния», в самом начале процесса эманации «искра темноты возникла в запечатанном внутри запечатанного, из тайны *Эйн-соф* <...> В глубиннейшей части той искры появился источник <...> [из прорывания которого] воссияла единственная точка, запечатанная, высшая, и вне этой точки ничего не известно, а потому ее называют “началом” (*решит*)»⁵⁵. По словам же Моше де Леона, создание мира начинается с первоточки, называемой Мудростью: «...начало бытия (*мециут*) – это тайна высшей точки (*га-некуда га-эльона*), и называется предвечной сокрытой мудростью. Она есть тайна мысленной точки (*некуда махшевит*) <...> и точка эта есть начало всех сокрытых вещей»⁵⁶, отсюда они выходят и распространяются, согласно своим свойствам <...> Она начало (*решит*) всего, начало всех вещей, и из этой одной точки можно вывести поток (*мешех*) всех вещей⁵⁷. Знай же, что сокрытая и тайная вещь, когда пробуждается она к своему бытию, вначале она порождает нечто размером с острие иглы (*хадуд га-махат*)⁵⁸, а потом уже порождает отсюда все остальное <...> Пойми же, что в тот час, когда эта эманация истекает из *айн*, все вещи и все уровни (*маалот*) в целом зависят от мысли <...> То же, что <...> покоится на мысли, называется мудростью (*хохма*), и говорят: “Что есть мудрость (*ма-гу хохма*)? *Хаке ма*”⁵⁹. Это значит, что поскольку <...> не можешь ты никогда достигнуть ее, *жди* [того,] *что* (*хаке ма*) явится и будет»⁶⁰. Такова предвечная мудрость, исходящая из *айн*»⁶¹.

Итак, предвечная точка – начало всех вещей, их потенциальность, это «воздух (*авир*), который можно ощутить», – тогда как *айн* называется в каббале «воздухом, который ощутить нельзя»⁶². Главная тайна творения – тайна перехода от «ничто» к «нечто», появления «нечто» из «ничто», *йеш ми-айн*. Эта тема была подробно раскрыта в XIII в. Азриэлем бен Менахемом из Жироны в трактате «Путь веры и путь неверия» (*Дерех га-эмуна вэ-дерех га-кфира*): «Если спросит тебя кто-то: “Как же Он произвел нечто из ничто? Разве нет большого различия между нечто и ничто?”, ответствуй ему: <...> “Нечто есть в ничто в виде ничто, и ничто есть в нечто в виде нечто”⁶³. И потому сказано: “Он превратил Свое ничто в Свое нечто”⁶⁴, а не “Он создал нечто из ничто”, дабы показать, что *айн* – это *йеш*, а *йеш* – это *айн* <...> И центральная точка *йеш*, когда она начинает появляться из *айн*, называется верой <...> Ибо слово “вера” не относится ни к видимому, постижимому *йеш*, ни к невидимому, непостижимому *айн*, но [лишь] к сочетанию *айн* и *йеш*»⁶⁵.

⁵⁵ См.: Сэфер га-зофар. Т. 1. С. 77–78 (1:15a). Ср.: Scholem G. Origins of the Kabbalah. P. 336.

⁵⁶ Т. е. сфирот.

⁵⁷ *Легамишх мешех коль-га-дварим*.

⁵⁸ Символом *сфир*ы Мудрость, *хохма*, служит буква *йод*, острие которой подобно острию иглы. О появлении сфиры *Хохма* (= *йод*) благодаря «силе *Эйн-соф*» см.: Wolfson E.R. Venturing Beyond. Law & Morality in Kabbalistic Mysticism. N. Y., 2006. P. 108.

⁵⁹ Букв. «жди что», т. е. жди чего-то, что сейчас недоступно. Выражение получено путем перестановки букв первого выражения «Что есть мудрость?».

⁶⁰ *Хаке ма-ше-яво у-ма-ше-йе'йе*.

⁶¹ Моше де Леон. Шекель га-кодеш. С. 21–22.

⁶² См.: Сэфер *йецира* 2:6, где говорится о том, как Бог создал огромные столбы (*амудим гдолим*) из воздуха, который невозможно ощутить (Сэфер *йецира*. С. 85).

⁶³ Шолем предполагает, что Азриэль был знаком с популярным в Средние века арабским неоплатоническим трактатом «Книга причин» (в латинском переводе – *Liber de Causis*), и это повлияло на его формулировки, в частности – на данную. См.: Scholem G. Origins of the Kabbalah. P. 423, п. 138.

⁶⁴ *Аса эт-эйно йешино* (Сэфер *йецира* 2:6).

⁶⁵ Опул. в: Шолем Г. Средим хадашим ми-китве р. Азриэль ми-Жерона // Сэфер зихрон ле-А. Гулак ве-ле-Ш. Клейн. Иерусалим, 1942. С. 207.

Таким образом, в трактовке Азриэля⁶⁶, событие превращения *айн* в *йеш*, «ничто» в «нечто», произошло в самом Боге, в божественном Ничто, и это Ничто и есть основа всякого бытия. Мир постоянно обновляется, поскольку материя обретает новые формы, проходя через это Ничто (называемое не только *айн*, но и *эфес*, букв. «нуль»)⁶⁷. И можно сказать, что в каком-то смысле беспредельность *Эйн-соф* распространяется на все существующее, не имеет предела не только божественный «мир единства» (*олам га-йихуд*), но и «мир разделенный» (*олам га-перуд*), обычно называемый «сотворенным». В своем комментарии к «Книге творения» («Сэфер йецира»), объясняя таинственное место в самом начале этого трактата, где говорится, что 10 первопринципов-сфирот «не имеют конца» (*эсер сфирот блима <...> эйн лаген кец*)⁶⁸, Азриэль пишет: «Все – от бесконечного [*Эйн-соф*], и даже если вещи (*дварим*) обладают измерением и мерой (*шиур ве-мида*), и их десять, сама мера, которой они обладают, не имеет предела [*эйн ла соф*], ибо природное [*мутба*] [происходит] от чувственного (*мургаиш*), чувственное – от умопостигаемого (*мускаль*), каковое – от высшего сокровенного (*ром га-неэлам*), а сокровенное – от беспредельного. Следовательно, и чувственное, умопостигаемое и природное не имеют предела, а потому эти атрибуты – для того, чтобы посредством них⁶⁹ созерцать беспредельное»⁷⁰.

Согласно Азриэлю, благодаря особой мистической устремленности (*кавана*), направленной на *Эйн-соф*, возможно, сделав эту устремленность «бесконечной», достигнуть мыслью Бесконечного. Существует и особая мистическая молитва, обращенная к божественному «Ничто». Тот же Азриэль учит в трактате «Тайна молитвы» (*Сод га-тфила*): «Знай, что тот, кто возносит молитву, должен отбросить всякие колебания и сомнения и вернуть каждое слово [молитвы] к его ничтожности (*афисато*). В этом значении [понятия] *эфес* <...> [подлинная молитва совершается тогда, когда мы] направляем слова к ничтожности слова (*эфес давар*)»⁷¹. Отбрасывая всякую множественность, мистик восходит к *Эйн-соф*, подобному «полной нераздельности в совершенном неизменном единстве»⁷² <...> [*Эйн-соф*] ничем не разделяется (*шаве ла-коль*), и все объединяется в его нераздельности (*гаишваато*) <...> ибо все в нем неразделимо»⁷³.

Как мы видим, беспредельностью характеризуется все, что существует, но *Эйн-соф* обладает особой «беспредельной силой создавать пределы, границы», необходимой для того, чтобы отдельные вещи существовали и не исчезли. Сила эта и проявляется в форме сфирот, называемых также «корнями» (*шораишим*). Азриэль пишет об этом в «Комментарии к десяти сфирот» (*Беур эсер сфирот*): «Беспредельное (*Эйн-соф*) – это совершенство без изъяна, и оно обладает силой ограничивать, каковая безгранична (*коах бе-гзуль ми-бли-гзуль*), и предел, который исходит от него и наделяет предельностью

⁶⁶ Взгляды Азриэля из Жироны подробно проанализированы в: Валабрег-Перри С. Указ. соч. С. 66–82, 103–118, 210–220.

⁶⁷ Даниэль Матт указывает на возможную связь этой идеи с представлением Аристотеля о стезисе, «лишенности» (*Matt D. Ayn: The Concept of Nothingness... P. 133*), однако очевидно и различия между ними.

⁶⁸ Сэфер йецира. С. 52. В некоторых версиях – «нет у них предела», *эйн лаген соф*.

⁶⁹ Или – «в них», *ба-гем*.

⁷⁰ Цит. по: Моше бен Нахман. Китве Рамбан. Т. 2. Иерусалим, 1965. С. 454–455. См. также: Scholem G. Origins of the Kabbalah. P. 417–419.

⁷¹ Шолем Г. Средим хадашим. С. 215.

⁷² *Эйн соф вэ-гу гаишваа гмура бе-ахдут шлема ше эйн ба-шинуй*.

⁷³ Азриэль ми-Жирона. Беур эсер га-сфирот. С. 30 (2-е определение). См. также: Валабрег-Перри С. Указ. соч. С. 232–243.

все сущее (*коль мацуи*) – это сфирот, у которых есть сила действовать совершенно или несовершенно. И если бы оно не создало для них предел, мы бы не поняли, что он способен создавать предел. И чтобы утвердить, что ничего нет вне его, он создал предел, благодаря которому ограниченные вещи различаются в своей ограниченности...»⁷⁴.

Азриэль утверждает, что лишь рассматривая *Эйн-соф* и *сфирот* вместе, в неразрывном единстве, можно объяснить, как абсолютное совершенное Беспредельное могло создать ограниченное бытие, как оно могло создать предел, предельность, при этом не умалившись. *Сфирот* служат посредником и одновременно средой, позволяющими миру возникнуть. По его словам, «для сотворенного есть порядок (*седер*) <...> и порядок этот, благодаря которому они [вещи] существуют и исчезают, называется *сфирот*»⁷⁵. *Сфирот* находятся между сферой бесконечного и сферой ограниченного, принадлежат к ним обеим, *Эйн-соф* же пересекает все границы и пределы и имеет безграничную силу действовать в сфере ограниченного. Таким образом, *сфирот* – это не атрибуты Бога, но скорее проявления божественной силы, ее распространение, эманация ограничивающей силы в мире ограниченного, т. е. проявление самой сущности Бога.

Заключение

Концепция бесконечного Абсолюта занимала центральное место в теоретических построениях еврейской каббалы, одновременно оказывая влияние на ее мистическую практику. В отличие от еврейских философов, вслед за Аристотелем полагающих, что бесконечность не является сущностью, она есть нечто незавершенное, неопределенное, возникающее и становящееся, а не пребывающее, каббалисты видели именно в бесконечности выражение божественного совершенства и всемогущества. Представление о «бесконечном» лежит в основе каббалистического учения, отличного от философской онтологии Единого Бога: в каббале абсолютная бесконечность служит венцом вертикальной динамической системы, который, будучи трансцендентным, тем не менее порождает и связывает в единое целое все мироздание. *Эйн-соф* как гносеологический и теургический принцип позволяет человеку преодолеть разрыв между конечным и бесконечным, увидеть, а тем самым – установить связь между ними⁷⁶. Если авторы философских и религиозно-правовых сочинений, рассуждая о едином трансцендентном Боге, стремились прежде всего избежать опасности антропоморфизма, каббалисты пытались показать, что трансцендентность Бога как такового, актом свободной воли создавшего мироздание, вовсе не делает невозможным существование связи между Богом и миром, но связи не сущностной (как в неоплатонизме), но выражающейся в особой направленности познания, обращенного к беспредельному.

⁷⁴ Азриэль ми-Жирона. Беур эсер га-сфирот. С. 30–31.

⁷⁵ Там же. С. 30–31.

⁷⁶ По словам Меира ибн Габбая: «Главное в служении каббалистов <...> в том, что верующий должен созерцать и стремиться во время своего служения объединить великое Имя и присоединиться к нему посредством его букв, включить в него все [высшие] уровни и объединить их в своей мысли, вплоть до *Эйн-соф*» (цит. по: Идель М. Каббала: новые перспективы. М.; Иерусалим, 2010. С. 112).

Список литературы

- Азриэль ми-Жирона*. Беур эсер сфирот аль-дерех шейла у-тшува [Комментарий о десяти сфирот]. Иерусалим: махон Питхе магидим, 1997. 125 с.
- Барух бен Авраам из Косова*. Амуд га-авода [Столп служения]. Черновцы: Элиягу Игель, 1863. 244 л.
- Березовская О.Б.* Учение о Боге и возвращении в философии Иоанна Скота Эриугены // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие, философия. 2007. Вып. 2(18). С. 92–110.
- Бриллантов А.Н.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб.: С.П. Яковлев, 1898. 58, 514 с.
- Валабрег-Перри С.* Ба-нистар у-ва-нигле. Иньяним бе-толлот га-эйн-соф бе-кабала га-теософит [Сокрытое и явленное. Учение об *Эйн-соф* в теософской каббале]. Лос-Анджелес: Cherub Press, 2010. 307 с.
- Гикатила, Йосеф*. Шааре ора [Врата света]. Варшава: Шмуэль Оргельбранд, 1883. 106 л.
- Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. с древнегреч. Г.М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2002. 854 с.
- Ибн Габбай, Меир бен Йехезкель*. Дерех эмуна [Путь веры]. Берлин: Koenig, 1850. 5, 23 л.
- Ибн Габироль, Соломон*. Царская Корона (Кетер Малхут) / Пер. с древнеевр. В.Н. Нечипуренко. Ростов н/Д: Сигма, 2005. 296 с.
- Ибн Лави, Шимон*. Кетем паз [Червонное золото]. Т. 1. Ливорно: Элиезер Саадун, 1795. 100 л.
- Идель М.* Каббала: новые перспективы / Пер. с англ. К. Бурмистрова, Е. Левина, К. Александрова. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2010. 462 с.
- Кордоверо, Моше*. Ор неэрав [Свет невечерний]. Вильна: А.Ц. Каценеленбоген, 1899. 48 л.
- Кордоверо, Моше*. Пардес римоним им перуш Асис римоним ве-Пелах га-римон [Гранатовый сад]. Иерусалим: Ярид га-сфарим, 2000. 498, 191 с.
- Кордоверо, Моше*. Элима рабати [Большой Элим]. Львов: Й. Эренпрайз, 1881. 149 л.
- Лурия, Йехиэль бен Исраэль*. Гейхаль га-шем [Чертог Всевышнего]. Венеция: Занетти, 1601. 47 л.
- Маарехет га-элогут* [Система божественного]. Мантуя: Меир бен Эфраим, 1558. 4, 208 л.
- Моше бен Нахман*. Китве Рамбан [Сочинения Нахманида] / Под ред. Хаима Шавеля. Т. 2. Иерусалим: Мосад га-рав Кук, 1965. 596 с.
- Моше бен Нахман*. Перуш га-Рамбан аль-га-Тора [Комментарий Нахманида к Торе]: в 2 т. Т. 1. Нью-Йорк: Зихрон Йосеф, 1959. [4], 280, [18] с.
- Моше де Леон*. Шекель га-кодеш [Книга святого шекеля]. Лос-Анджелес: Cherub Press, 1996. iv, 132, [6] с.
- Нечипуренко В.Н.* Еврейская философия и каббала. Ростов н/Д: Изд-во Юж. федер. ун-та, 2006. 512 с.
- Рабби Саадья бен Йосеф (Саадья Гаон)*. Книга верований и мнений / Пер. с ивр. Х.-Б. Корзаковой. М.: Книжники; Лехаим, 2016. 424 с.
- Реканати, Менахем*. Тааме га-мицвот [Смысл заповедей]. Базель: Фробениц, 1581. 43, [5] л.
- Сират К.* История средневековой еврейской философии / Пер. с англ. Е. Баскаковой. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2003. 710 с.
- Сэфер га-зофар аль хамиша хумше Тора* [Книга Сияния]: в 10 т. Иерусалим: Ярид га-сфарим, 1998.
- Сэфер йецира га-меюхас ле-Авраам авину* [Книга творения]. Иерусалим: йешиват Коль Йегуذا, 1990. 148, 66 с.
- Цийони, Менахем*. Сэфер Цийони: беур аль га-Тора аль дерех га-эмет [Книга Цийони... комментарий к Торе]. Кремона: Конти, 1560. 110 л.
- Шолам Г.* Сридим хадашим ми-китве р. Азриэль ми-Жирона [Новые фрагменты сочинений р. Азриэля из Жироны] // Сэфер зихрон ле-А. Гулак ве-ле-Ш. Клейн. Иерусалим: га-Универсиа га-иврит, 1942. С. 201–222.

- Шолем Г.* Га-каббала бе-Прованс... Гарцаот [Каббала в Провансе. Лекции]. Иерусалим: мифаль га-шихфуль, 1963. 262, 18 с.
- Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике / Пер. с англ. и ивр. Н. Бартмана, Н.-Э. Заболотной. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2004. 510 с.
- Giller P.* Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah. Oxf.: Oxford Univ. Press, 2001. xviii, 246 p.
- Hayman A.P.* Sefer Yesira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. 206 p.
- Idel M.* Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation. New Haven: Yale Univ. Press, 2002. xviii, 668 p.
- Idel M.* On Binary 'Beginnings' in Kabbalah Scholarship // Jewish History. 2004. Vol. 18. P. 197–226.
- Idel M.* The Image of Man above the *Sefirot* – R. David ben Yehuda he-Hassid's Theosophy of Ten Supernal *Tsahtsahot* and its Reverberations // Kabbalah. 2009. Vol. 20. P. 181–212.
- Kreisel H.* Moses Maimonides // History of Jewish Philosophy / Ed. by D. Frank and O. Leaman. L.; N. Y.: Routledge, 1997. P. 245–280.
- Matt D.* Ayn: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism // The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy / Ed. by R. Forman. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1990. P. 121–159.
- Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 1974. 492 p.
- Scholem G.* Origins of the Kabbalah. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1987. xvi, 487 p.
- Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. N. Y.: Schocken, 1991. 328 p.
- Scholem G.* Über einige Grundbegriffe des Judentums. Fr. a/M.: Suhrkamp, 1996. 170 S.
- Sendor M.B.* The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaak the Blind's *Commentary on Sefer Yezirah*: in 2 Vols. Ann Arbor (MI): U.M.I, 1994.
- Three Jewish Philosophers / Ed. by H. Levy, A. Altman and I. Heinemann. N.Y.; Philadelphia: Meridian Books, 1960. 147 p.
- Valabregue-Perry S.* The Concept of Infinity (*Eyn-sof*) and the Rise of Theosophical Kabbalah // The Jewish Quarterly Review. 2012. Vol. 102. No. 3. P. 405–430.
- Valabregue-Perry S.* The Limits of Negative Theology in Medieval Kabbalah and Jewish Philosophy // Negative Theology as Jewish Modernity / Ed. by M. Fagenblat. Bloomington; Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2017. P. 30–47.
- Wolfson E.R.* Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death. Berkeley: Univ. of California Press, 2006. xvi, 328 p.
- Wolfson E.R.* Negative Theology and Positive Assertion in the early Kabbalah // Daat. 1994. Vol. 32. P. V–XXII.
- Wolfson E.R.* Venturing Beyond. Law & Morality in Kabbalistic Mysticism. N. Y.: Oxford Univ. Press, 2006. 390 p.

Doctrine of the infinite in Jewish mysticism

Konstantin Yu. Burmistrov

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: kburmistrov@iph.ras.ru; web: <https://iph.ras.ru/burmistrov.htm>

The present paper discusses one of the central concepts in medieval Jewish mysticism: the Infinite (*Ein Sof*), or the hidden and absolutely incomprehensible God. This important mystical intuition is present in most Kabbalistic texts. It was of paramount importance both for Kabbalistic cosmogony and epistemology, which is based on the notion that the knowledge of God is only possible with respect to creation. God in itself, as a transcendent absolute entity, is inaccessible not only to speculative perception, but even to ecstatic experience. The Kabbalists, therefore, sought to reconcile the concepts of the First Beginning

inherent in medieval Aristotelianism and Neoplatonism, with the specific esoteric practices of ascending to the divine Primordial Source and achieving the fulfilment of the prophecies that existed in Judaism from at least the beginning of the first millennium AD. Kabbalists of the 13th–17th centuries put forward various ways of understanding the nature of *Ein Sof*, from impersonally agnostic to personalistic theistic. In this article, their main interpretations will be brought under scrutiny. **Until now, this problem has not been raised by Russian scholars.** At the same time, not only is it of fundamental importance for the history of Jewish thinking, but it is no less essential for the understanding of certain episodes in the history of European and Russian philosophy: it was the concept of *Ein Sof* that interested many European thinkers and came to be adapted to their own philosophical systems.

Keywords: Jewish mysticism, Kabbalah, Jewish philosophy, Judaism, Absolute, apophaticism, divine attributes

References

- Azriel mi-Gerona. *Beur eser sfirot al-derekh sheila u-tshuva* [Commentary on Ten Sefirot]. Jerusalem: makhon Pitkhe maggidim, 1997. 125 pp. (In Hebrew)
- Barukh ben Abraham mi-Kosov. *Amud ha-avoda* [Pillar of the Work]. Chernovtsy: Eliyahu Igel, 1863. 244 ff. (In Hebrew)
- Berezovskaya, O. B. “Uchenie o Boge i vozvrashchenii v filosofii Ioanna Skota Eriugeny” [The Doctrine of God and Return in the Philosophy of John Scotus Eriugena], *Vestnik PSTGU, I: Bogoslovie, filosofiya*, 2007, No. 2(18), pp. 92–110. (In Russian)
- Brilliantov, A. N. *Vliyanie vostochnogo bogosloviya na zapadnoe v proizvedeniyakh Ioanna Skota Eriugeny* [The influence of Eastern theology on the Western theology in the works of John Scotus Eriugena]. St.Petersburg: S.P. Yakovlev Publ., 1898. 58, 514 pp. (In Russian)
- Dionysius the Areopagite. *Sochineniya. Tolkovaniya Maksima Ispovednika* [Dionysius the Areopagite. Works. Interpretations of Maximus the Confessor] / Trans. by G.M. Prokhorov. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2002. 854 pp. (In Russian)
- Giller, P. *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001. xviii, 246 pp.
- Hayman, A. P. *Sefer Yesira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. 206 pp.
- Idel, M. *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*. New Haven: Yale Univ. Press, 2002. xviii, 668 pp.
- Idel, M. “On Binary ‘Beginnings’ in Kabbalah Scholarship”, *Jewish History*, 2004, Vol. 18, pp. 197–226.
- Idel, M. “The Image of Man above the *Sefirot* – R. David ben Yehuda he-Hassid’s Theosophy of Ten Supernal *Tsahtsahot* and its Reverberations”, *Kabbalah*, 2009, Vol. 20, pp. 181–212.
- Idel, M. *Kabbala: novye perspektivy* [Kabbalah: New Perspectives], trans. by K. Burmistrov, E. Levin and K. Aleksandrov. Moscow; Jerusalem: Mosty kul’tury Publ., 2010. 462 pp. (In Russian)
- Joseph ben Abraham Gikatilla. *Shaare orah* [Gates of Light]. Warsaw: Shmuel Orgelbrand, 1883. 106 ff. (In Hebrew)
- Kreisel, H. “Moses Maimonides”, *History of Jewish Philosophy*, ed. by D. Frank and O. Leaman. London; New York: Routledge, 1997, pp. 245–280.
- Levy, H., Altman, A. & Heinemann, I. (eds.) *Three Jewish Philosophers*. New York; Philadelphia: Meridian Books, 1960. 147 pp.
- Maarekhet ha-elohut* [System of the Godhead]. Mantua: Meir ben Ephraim, 1558. 4, 208 ff. (In Hebrew)
- Matt, D. “Ayn: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism”, *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. by R. Forman. New York: Oxford Univ. Press, 1990, pp. 121–159.

- Meir ben Ezekiel ibn Gabbai. *Derekh emunah* [Path of Faith]. Berlin: Kornegg, 1850. 5, 23 ff. (In Hebrew)
- Menahem ben Benyamin Recanati. *Taamei ha-mitsvot* [Meaning of the Commandments]. Basle: Frobenits, 1581. 43, [5] ff. (In Hebrew)
- Menahem Zioni. *Sefer Zioni: beur al-ha-Torah al-derekh ha-emet* [The Book of Zion]. Cremona: V. Konti, 1560. 110 ff. (In Hebrew)
- Moshe ben Nakhman. *Kitvei Ramban* [Collected Writings], ed. by Chaim Chavel, Vol. 2. Jerusalem: Mossad ha-rav Kuk, 1965. 596 pp. (In Hebrew)
- Moshe ben Nakhman. *Perush ha-Ramban al-ha-Torah* [Commentary on the Torah], Vol. 1. New York: Zikhron Joseph, 1959. [4], 280, [18] pp. (In Hebrew)
- Moshe ben Shem Tov de Leon. *Shekel ha-godesh* [The Holy Shekel]. Los Angeles: Cherub Press, 1996. iv, 132, [6] pp. (In Hebrew)
- Moshe Kordovero. *Elimah rabbati* [The Great Elim]. Lvov: I. Ehrenpreis, 1881. 149 ff. (In Hebrew)
- Moshe Kordovero. *Or neerav* [The Pleasant Light]. Vilna: A.Z. Kazenelenbogen, 1899. 48 ff. (In Hebrew)
- Moshe Kordovero. *Pardes rimmonim im-perush Asis rimmonim ve-Pelakh ha-rimmon* [Garden of Pomegranates]. Jerusalem: Yarid ha-sefarim, 2000. 498, 191 pp. (In Hebrew)
- Nechipurenko, V. N. *Evreiskaya filosofiya i kabbala* [Jewish Philosophy and Kabbalah]. Rostov-on-Don: South Federal Univ. Publ., 2006. 512 pp. (In Russian)
- Rabbi Saadia ben Joseph (Saadia Gaon). *Kniga verovanii i mnenii* [Book of Beliefs and Opinions], trans. by H.-B. Korzakova. Moscow: Knizhniki Publ.; Lekhaim Publ., 2016. 424 pp. (In Russian)
- Scholem, G. "Seridim chadashim mi-kitvei Rabbi Azriel mi-Gerona" [New Fragments of R. Azriel of Gerona], *Sefer zikhron le-A. Gulak ve-le-Sh. Klein*. Jerusalem: ha-Universita ha-Ivrit, 1942, pp. 201–222. (In Hebrew)
- Scholem, G. *Ha-Kabbalah be-Provans... Hartsaot* [The Kabbala in Provence. Lectures]. Jerusalem: mifal ha-shikhful, 1963. 262, 18 pp. (In Hebrew)
- Scholem, G. *Kabbalah*. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 1974. 492 pp.
- Scholem, G. *Origins of the Kabbalah*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987. xvi, 487 pp.
- Scholem, G. *On the Mystical Shape of the Godhead*. New York: Schocken, 1991. 328 pp.
- Scholem, G. *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. 170 S.
- Scholem, G. *Osnovnye techeniya v evreiskoi mistike* [Major Trends in Jewish Mysticism], trans. by N. Bartman and N.-E. Zabolotna. Moscow; Jerusalem: Mosty kul'tury Publ., 2004. 510 pp. (In Russian)
- Sefer ha-Zohar al-chamisha chumshei Torah* [The Book of Splendour], 10 Vols. Jerusalem: Yarid ha-sefarim, 1998. (In Hebrew)
- Sefer Yezirah ha-meyuchas le-Abraham Avinu* [The Book of Creation]. Jerusalem: Yeshivat Kol Yehudah, 1990. 148, 66 pp. (In Hebrew)
- Sendor, M. B. *The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaak the Blind's Commentary on Sefer Yezirah*, 2 Vols. Ann Arbor, MI: U.M.I, 1994.
- Shimon ibn Lavi. *Ketem paz* [Pure Gold], Vol. 1. Livorno: Eliezer Saadun, 1795. 100 ff. (In Hebrew)
- Sirat, C. *Istoriya srednevekovoi evreiskoi filosofii* [A History of the Jewish Philosophy in the Middle Ages], trans. by E. Baskakova. Moscow; Jerusalem: Mosty kul'tury Publ., 2003. 710 pp. (In Russian)
- Solomon ibn Gebirol. *Tsarskaya Korona (Keter Malkhut)* [Royal Crown], trans. by V.N. Nechipurenko. Rostov-on-Don: Sigma, 2005. 296 pp. (In Russian)
- Valabregue-Perry, S. "The Concept of Infinity (*Eyn-sof*) and the Rise of Theosophical Kabbalah", *The Jewish Quarterly Review*, 2012, Vol. 102, No. 3, pp. 405–430.
- Valabregue-Perry, S. "The Limits of Negative Theology in Medieval Kabbalah and Jewish Philosophy", *Negative Theology as Jewish Modernity*, ed. by M. Fagenblat. Bloomington; Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2017, pp. 30–47.

Valabregue-Perry, S. *Ba-nistar u-va-nigle. In 'yanim be-toldot ha-ein-sof be-kabbalah ha-teosofit* [Concealed and Revealed: 'Ein Sof' in Theosophic Kabbalah]. Los Angeles: Cherub Press, 2010. 307 pp. (In Hebrew)

Wolfson, E.R. "Negative Theology and Positive Assertion in the early Kabbalah", *Daat*, 1994, Vol. 32, pp. v–xxii.

Wolfson, E.R. *Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*. Berkeley: Univ. of California Press, 2006. xvi, 328 pp.

Wolfson, E.R. *Venturing Beyond. Law & Morality in Kabbalitic Mysticism*. New York: Oxford Univ. Press, 2006. 390 pp.

А.Р. Фокин

ПРИНЦИП САМОРАСПРОСТРАНЕНИЯ БЛАГА: ОТ ПЛАТОНА ДО БОНАВЕНТУРЫ

Фокин Алексей Русланович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: al-fokin@yandex.ru

В статье прослеживается возникновение и основные вехи развития концепции самораспространения блага в античности, патристике и средневековье. Показывается, что в «Государстве» Платон впервые формулирует идею блага как универсального первоначала, являющегося не только целью стремления всех сущих, но и дающего всем бытие и способность познания. Эта концепция была творчески воспринята и переосмыслена внутри как античной философской, так и христианской богословской традиции. В статье впервые предложена классификация двух основных разновидностей (или версий) концепции самораспространения блага – «демиургической» и «эманатической», выявлены их характерные признаки и способы приложения к рассматриваемому историко-философскому материалу. Показано, что в христианской патристической и средневековой мысли преобладала первая концепция, в которой благодать Творца рассматривается как главный мотив творения мира, а ее распространение в тварном мире является свободным волевым актом и предполагает сообщение блага творениям через подобие и причастие. Установлено, что эманатическая версия концепции самораспространения блага, характерная для неоплатонизма, была воспринята христианами мыслителями лишь в усеченном виде; она нашла свое применение почти исключительно для обоснования существования в едином Боге трех единосущных и совечных ипостасей.

Ключевые слова: античная философия, неоплатонизм, патристика, схоластика, метафизика, агатология, благо, бытие, эманация, творение, причастность

1. *Введение в проблему. «Идея блага» и «благодать Демииурга» Платона.* Концепция блага как универсального первоначала, являющегося не только источником всякого блага и целью стремления всех сущих, но и наделяющего все сущие бытием, составляет неотъемлемую часть истории европейской метафизики. Она встречается уже в классической античности, красной нитью проходит через всю позднюю античность, патристику и средневековую схоластику и продолжается вплоть до немецкого идеализма и русской религиозной философии XIX – начала XX вв. **Одной из важных составляющих философско-**

го учения о благе как первоначале сущего является принцип «самораспространения блага», подразумевающий, что первоначало обладает в себе такой сверхполнотой бытия, которая провоцирует его на распространение блага и бытия вовне – за пределы самого первоначала, что приводит к порождению всей мировой иерархии сущих, проистекающих от блага и несущих на себе его отпечаток. Данный аспект агатологии еще не был в достаточной мере изучен в широкой историко-философской перспективе, где были бы учтены разнообразные как философские, так и богословские аспекты данной метафизической концепции¹. Надеемся, что эта статья отчасти восполнит данный пробел в отечественной историко-философской науке.

Как хорошо известно, в своем «Государстве» Платон впервые формулирует идею блага как универсального первоначала, пребывающего «по ту сторону бытия», но одновременно являющегося целью стремления всех сущих и метафизическим источником их бытия. В шестой книге «Государства» (507b–509d) Платон рисует картину двух миров – чувственно-воспринимаемого и умопостигаемого, которыми управляют два соответствующих «владыки» – два солнца: обычное, видимое солнце, господствующее над областью чувственно-воспринимаемого и дарующее зрению возможность видеть мир и окружающие предметы, и идеальное солнце – идея блага (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα), порождающая мир идей и дающая нашей разумной способности возможность познания истины². В самом деле, подобно тому, как в мире видимых вещей солнце является не только причиной света и зрения, которое есть как бы его истечение (ἐπίρροτον)³, но и рождения, роста и питания растений, животных и человека, а также смены дня и ночи, времен года и прочего, точно так же и в мире бестелесных идей идея блага не только дает идеям возможность быть познаваемыми, а нашему уму – возможность их познавать, но и, по словам Платона, «от него [блага] к ним присоединяется и бытие, и сущность (καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν), хотя само благо не есть сущность, оно – за пределами сущности (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας), превышая ее достоинством и силой»⁴.

¹ Насколько нам известно, в настоящее время существуют лишь четыре специальные статьи, посвященные данной теме (укажем их в хронологическом порядке): *Péghaire J.* L'axiome "bonum est diffusivum sui" dans le néoplatonisme et le thomisme // *Revue de l'université d'Ottawa*. 1932. Vol. 1. P. 5*–30*; *Nicolas M.J.* "Bonum diffusivum sui" // *Revue Thomiste*. 1955. Vol. 55. P. 363–367; *Jossua J.P.* L'axiome "bonum est diffusivum sui" chez S. Thomas d'Aquin // *Revue des Sciences Religieuses*. 1966. Vol. 40. P. 127–153; *Kremer K.* Bonum est diffusivum sui: Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum // *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*. T. I. II. Bd. 36, 2. В.; N. Y., 1987. S. 994–1033. При этом большая часть указанных авторов ограничивается исследованием учения Фомы Аквинского, и только в статье немецкого ученого Клауса Кремера концепция самораспространения блага рассматривается в историко-философской перспективе: он кратко останавливается на Платоне (почему-то не касаясь идеи блага в «Государстве», см. S. 997–998), подробно разбирает учение об эманации у Плотина (S. 998–1017), несколько менее подробно у Прокла (S. 1017–1021), совсем кратко у Псевдо-Дионисия (S. 1022–1023) и Августина (S. 1023–1025) и заканчивает подробным анализом темы самораспространения блага у Фомы Аквинского (S. 1025–1032). Следует отметить, что основные идеи нашей статьи и круг изучаемых авторов сформировались у нас еще до знакомства с указанными тремя статьями и совершенно независимо от них, а содержащиеся в них данные были использованы нами лишь для уточнения отдельных моментов в нашей собственной классификации, представленной ниже.

² См.: *Plato*. *Resp.* 508b–509a.

³ *Resp.* 508b. Платон придерживался распространенной в античности теории зрительного восприятия, согласно которой зрение возникает у нас благодаря соединению внутреннего света, заключенного внутри наших глаз и изливающегося из них наружу, и внешнего света, истекающего от предметов. См. также: *Tim.* 45b–47c; 67d–68d; *Meno*, 76c; *Theaetet.* 156de и др.

⁴ *Plato*. *Resp.* 509b.

Из этих рассуждений Платона следует, что идея блага как наивысшая из идей, или, говоря по-другому, *высшее благо*, обладает в себе некоей *сверхполнотой бытия* (и потому само оно как первопричина превышает бытия и сущности)⁵, которая не может быть ничем ограничена, и поэтому благо как бы *распространяет* само себя, *порождая* сначала мир идей, а затем – мир вещей и наделяя разумные существа способностью познания, тем самым делая их по своей природе подобными благу (*ἀνάλογον ἑαυτῷ*) и как бы его порождениями (*ἔκγονον*)⁶.

Дальнейшее развитие данная тема получает в седьмой книге «Государства», в знаменитом мифе о пещере (514a–517d), где Платон, в частности, говорит:

В том, что познаваемо, идея блага – это предел (*τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα*), и она с трудом различима, но стоит только ее там различить, как отсюда напрашивается вывод, что именно она – причина всего правильного и прекрасного (*ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία*). В области видимого она порождает свет и его владыку, а в области умопостигаемого она сама – владычица, от которой зависят истина и разумение⁷.

Таким образом, для Платона благо – это наивысшая идея (*τελευταία ἰδέα*) и первопричина (*αἰτία*), порождающая все сущее – как умопостигаемое, так и чувственное – и вместе с тем влекущая все к себе как к конечной цели и совершенству. Как мы покажем далее, данное представление легло в основу неоплатонического («эманатического») варианта концепции самораспространения блага.

Другую интерпретацию идеи блага мы встречаем в диалоге «Тимей», где Платон разграничивает мир идей как мир «вечно сущего» (*τὸ ὄν αἰεῖ*), и мир вещей как мир «становления» (*τὸ γινόμενον*): первый служит тем образцом (*παράδειγμα*), используя который Демиург создает последний⁸. При этом особое внимание следует обратить на то, как Платон объясняет мотивы творения мира Демиургом:

Рассмотрим же, по какой причине устроил возникновение и эту вселенную тот, кто их устроил. Он был благ (*ἀγαθός*), а тому, кто благ, никогда и ни в чем не присуща скупость (*φθόνος*). Будучи чужд этого, он пожелал (*ἐβουλήθη*), чтобы все вещи стали как можно более подобны ему самому (*παρὰλήσια ἑαυτῷ*). Усмотреть в этом вслед за разумными мужами подлинное и наиглавнейшее начало рождения и космоса было бы, пожалуй, вернее всего. Итак, пожелавши, чтобы все было хорошо (*ἀγαθὰ μὲν πάντα*) и чтобы ничто по возможности не было дурно, бог позаботился обо всех видимых вещах, которые пребывали не в покое, но в нестройном и беспорядочном движе-

⁵ Как отмечает С.В. Месяц, «развивая аналогию с солнцем, Платон утверждает, что идея блага является не только началом познания, но и началом бытия вещей, т. к. “быть” значит быть чем-то определенным, осмысленным. Как источник бытия и познания благо по необходимости оказывается за пределами и того и другого, так что в определенном смысле оно непознаваемо и не существует» (*Месяц С.В. Благо // Античная философия: Энциклопедический словарь*. М., 2008. С. 208). Более того, та же исследовательница справедливо замечает, что «старшинство блага по отношению к бытию позволяет Платону отождествить его с единым, поскольку единство также является необходимым условием бытия сущего и также, взятое само по себе, не может рассматриваться как существующее» (там же. С. 208; ср. также: *Бриссон Л. «О Благе» Платона: Метаморфоза одного анекдота // Платоновские исследования*. 2017. Т. 6. № 1. С. 73–74). О тождестве блага и единого речь пойдет ниже, в разделе о Плотине.

⁶ Resp. 508b.

⁷ Resp. 517bc (пер. А.Н. Егунова); ср. также: Resp. 509d.

⁸ Tim. 28a–30c.

нии; он привел их из беспорядка в порядок, полагая, что второе, безусловно, лучше первого. Невозможно ныне и было невозможно издревле, чтобы тот, кто является наилучшим (τῷ ἀρίστῳ), произвел нечто, что не было бы прекраснейшим (τὸ κάλλιστον); между тем размышление явило ему, что из всех вещей, по природе своей видимых, ни одно творение, лишённое ума, не может быть прекраснее такого, которое наделено умом, если сравнивать то и другое как целое; а ум отдельно от души ни в ком обитать не может. Руководясь этим рассуждением, он устроил ум в душе, а душу в теле и таким образом построил вселенную, имея в виду создать творение прекраснейшее (κάλλιστον) и по природе своей наилучшее (κατὰ φύσιν ἄριστον)⁹.

Из этого знаменитого платоновского пассажа следует, что Демиург, являющийся богом-творцом и первопричиной космоса, не просто по своей природе благ (ἀγαθός), но сам есть «Наилучшее» или «наивысшее Благо» (ἄριστος / ἄριστον), что сильно сближает его с идеей блага в «Государстве», описанной там как солнце умопостигаемого мира¹⁰. Кроме того, мотивом творения мира для Демиурга опять-таки является благо – стремление и даже свободное желание (ἐβουλήθη) сделать мир благим и наилучшим, то есть как можно больше уподобить его миру умопостигаемых образцов и в конечном счете – самому себе, если принять гипотезу о том, что сам Демиург и есть высшее Благо. В связи с этим неслучайно, что Платон не только приписывает Демиургу высшую благодать, но и отрицает у него свойство «зависти» или, точнее, «скупоности» (φθόνος), поскольку он щедр и готов поделиться своей благодатью со своими творениями. Этот последний мотив творения мира будет неоднократно встречаться у христианских мыслителей, хорошо знавших и ценивших платоновский «Тимей» – самый популярный из всех диалогов Платона в эпоху патристики и Средние века¹¹. Представленный в нем вариант концепции самораспространения блага мы будем называть далее «демиургическим».

2. Концепция эманации блага у Плотина. В неоплатонизме начиная с Плотина платоновская идея блага была переосмыслена как Единое – высшее, сверхсущее и сверхмыслимое Первоначало, по своей природе необходимо порождающее все уровни иерархии мирового бытия. Вопросу о тождестве Единого и Блага Плотин посвящает отдельный трактат VI 9 под названием «О Благости или Едином» (περὶ τῆς ἀγαθοῦ ἢ τοῦ ἐνός)¹². Там, в частности, приводится следующий аргумент: только Единое в силу своего единства и простоты может считаться абсолютно самодостаточным и не нуждающимся ни в чем ином; а то, что ни в чем не нуждается, есть само по себе благо (τὸ εὖ αὐτὸ γὰρ ἐστὶ)¹³. В другом месте Плотин указывает, что Благо по своей природе – это то, к че-

⁹ Tim. 29e–30d (пер. С.С. Аверинцева с небольшими изменениями).

¹⁰ Сопоставление идеи блага в «Государстве» и образа Демиурга в «Тимее» см.: Benitez E.E. The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato // Apeiron. 1995. Vol. 28. No. 2. P. 118–129.

¹¹ Так, Аврелий Августин в трактате «О граде Божием» прямо ссылается на Платона для обоснования того, что благо в творении происходит от одного лишь благого Творца: «Нет более превосходного Творца, чем Бог, нет более действенного искусства, чем Слово Бога, и нет более совершенной причины, чем та, чтобы благое создавалось благим Богом (ut bonum crearetur a Deo bono). Ведь и Платон именно эту причину создания мира называет справедливейшей (causam condendi mundi iustissimam) – а именно, чтобы благие творения произошли от благого Бога (ut a bono Deo bona opera fierent)» (Augustin. De civ. Dei XI 21, пер. наш).

¹² См.: Porphyry. Vita Plotini 4.39. Тождество Единого и Блага – это общее место в неоплатонизме. См., напр.: Procl. Institutio theologica, 25. См. также: Месяц С.В. Указ. соч. С. 208; Шичалин Ю.А. Благо в античной философии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М., 2009. С. 235.

¹³ См.: Plotin. Enn. VI 9. 6. 16–30; ср. также: Enn. V 4. 1. 12–15.

му все стремится, в чем все нуждается и от чего берет свое начало. При этом само Благо является самодостаточным и ни в чем не нуждается ($\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\nu\epsilon\nu\delta\epsilon\acute{\epsilon}\varsigma$), будучи мерой и пределом для всего ($\mu\acute{\epsilon}\tau\rho\nu$ $\lambda\acute{\alpha}\nu\tau\omega\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\pi\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$). Но начало всего, к которому все стремится, есть Единое, следовательно, Благо и Единое тождественны¹⁴. Кроме того, Благо по своей природе простое и первое, но первым и простым может быть только Единое, поскольку оно не является ничем иным помимо единого, следовательно, когда мы говорим: «Единое» и «Благо», следует полагать, что это – «одна и та же природа» ($\tau\acute{\eta}\nu$ $\alpha\upsilon\tau\acute{\eta}\nu$ $\tau\acute{\eta}\nu$ $\phi\upsilon\sigma\iota\nu$ $\kappa\alpha\iota$ $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$)¹⁵.

Следуя мысли Платона, Плотин сравнивает Благо, находящееся «по ту сторону бытия» ($\acute{\epsilon}\lambda\acute{\epsilon}\kappa\tau\epsilon\iota\nu\alpha$ $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$) и ни в чем не нуждающееся, – с солнцем, а все сущие, которые к нему стремятся и от него зависят, – с исходящим от него светом ($\phi\acute{\omega}\varsigma$), а также с центром круга ($\kappa\acute{\epsilon}\nu\tau\rho\nu$), к которому стремятся исходящие из него радиусы¹⁶. Более того, в первом трактате пятой *Эннеады*, особенно популярном у христианских авторов, Плотин подробно рассматривает вопрос о том, каким образом от Единого-Блага произошло, или «излилось», множество сущих ($\pi\lambda\acute{\eta}\theta\omicron\varsigma$ $\acute{\epsilon}\xi\epsilon\rho\rho\acute{\upsilon}\eta$)¹⁷. При этом философ формулирует принцип *эманации* или *самораспространения* Единого-Блага – такой способ порождения высшим началом низших уровней бытия, которое мыслится как неконтролируемый процесс, когда Единое бессознательно, просто по необходимости своей природы порождает мировой Ум и при этом само никак не изменяется и не теряет свой полноты:

Если есть нечто второе после Единого, оно должно прийти в бытие не в результате согласия или желания Единого ($\omicron\upsilon$ $\pi\rho\omicron\sigma\tau\epsilon\upsilon\acute{\sigma}\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$ $\omicron\upsilon\delta\delta\acute{\epsilon}$ $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\varsigma$) и вообще не потому, что то пришло в движение. – Тогда как и чем нужно мысленно представить пребывающее вокруг того? – Неким сиянием, исходящим от него ($\pi\epsilon\rho\acute{\iota}\lambda\alpha\mu\iota\nu$ $\acute{\epsilon}\xi$ $\alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$), при том что оно пребывает неподвижно, как от солнца [исходит] окружающее его сияние, словно бегающее вокруг него, вечно рождающееся от него, хотя оно пребывает неизменным. Да и вообще все сущие, пока они пребывают в бытии, необходимым образом ($\acute{\alpha}\nu\alpha\gamma\kappa\alpha\iota\acute{\alpha}\nu$) производят из своей сущности в зависимости от имеющейся у них силы некую реальность, находящуюся около них, связанную с ними и направленную вовне, которая есть подобие тех первообразов, от которых оно произросло: так, огонь распространяет исходящую от него теплоту; и снег содержит холод не только внутри; но в особенности это подтверждают благовония: пока они существуют, от них что-то исходит и распространяется вокруг них, и этим, когда оно появляется, наслаждается то, что находится рядом. И вообще все то, что уже достигло совершенства – порождает; а то, что всегда совершенно ($\tau\acute{o}$ $\acute{\alpha}\epsilon\iota$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\nu$), порождает всегда, причем порождает вечное, но худшее, нежели оно само. Что же тогда сказать о самом совершенном ($\tau\omicron\upsilon$ $\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\iota\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\omicron\upsilon$)? От него происходит только самое великое после него; а самое великое после него – Ум, то есть второе¹⁸.

В этом, как и в других сходных рассуждениях¹⁹, Плотин для описания происхождения Ума и остальных уровней бытия от Единого использует разные природные образы и метафоры, в том числе платоновский образ *солнца* и распространяющегося от него *света*, причем само это распространение рассматривается им как *непроизвольный* процесс, обусловленный природной

¹⁴ Enn. I 8. 2. 1–7; ср. также: VI 5. 1. 11–18.

¹⁵ Enn. II 9. 1. 1–8.

¹⁶ Enn. I 7. 1. 20–28; ср. также: V 3. 12. 39–43; VI 8. 18. 33–35.

¹⁷ Enn. V 1. 6. 4–8.

¹⁸ Enn. V 1. 6. 25–41 (пер. Ю.А. Шичалина с некоторыми изменениями).

¹⁹ См. также: Enn. V 4. 1. 29–32 (образы огня и тепла, снега и холода, лекарства и его действия); III 7, 10–11 (образ корня и растения); III 8. 10. 5–10 (образ источника и рек, корня и растения).

полнотой, необходимо требующей порождения себе подобного, которое вместе с тем обладает уже меньшей степенью совершенства по сравнению с тем, что его порождает²⁰. В связи с этим данный вариант концепции самораспространения блага мы будем называть далее «эманатическим»²¹.

В другом месте Плотин еще сильнее подчеркивает самодостаточность и полноту Единого, которое породило Ум совершенно незаметно для самого себя, подобно тому, как вода из наполненной до краев чаши не удерживается в ней, но переливается через ее края:

Таково первое как бы порождение Единого: будучи совершенным, поскольку оно ни к чему не стремится, ничего не имеет и не нуждается ни в чем, оно словно бы перелилось [через края] (οἶον ὑπερέρρῳη), и эта его сверх-полнота (τὸ ὑπερπλήρες) произвела нечто иное; а происшедшее от него обратилось к нему, наполнилось им и стало смотрящим на него – и это Ум²².

Таким образом, в системе Плотина принцип самораспространения Единого-Блага применяется для объяснения происхождения как мирового Ума, так и всех остальных уровней бытия через последовательный процесс эманации, в результате которого мы имеем вселенную, являющуюся системой зеркал, в разной степени отражающих в себе совершенства высшего Блага, но никогда не могущих отразить его во всей полноте²³. Хотя данное представление не могло быть заимствовано христианскими богословами во всей полноте из-за его слишком философского и пантеистического характера, тем не менее оно оказало определенное влияние на христианскую мысль эпохи патристики и Средневековья.

3. *Благодать Бога как причина творения мира в греческой патристике.* Прежде всего, под влиянием платоновского «Тимея» многие отцы Церкви видели главную причину возникновения мира именно в *благодати* его Творца²⁴. Так, св. Афанасий Александрийский в «Слове о вочеловечении» приводит следующее рассуждение:

Бог является благим (ἀγαθός), скорее же – Источником благодати (πηγὴ τῆς ἀγαθότητος). А у благого ни в чем не может быть скупости (φθόνος). Поэтому Бог, ни для кого не покупившись бытием (οὐδενὶ τοῦ εἶναι φθονήσας), сотворил все из не сущего Своим собственным Словом²⁵.

²⁰ Подробнее о принципе эманации у Плотина см., напр.: *Dodds E.R.* Proclus. The Elements of Theology. Oxf., 1963. P. 212–215, 290; *Wallis R.T.* Neoplatonism. L., 1972. P. 61–63; *Péghaire J.* Op. cit. P. 9*–13*; *Kremer K.* Op. cit. S. 999–1017; *Bussanich J.* Plotinus's Metaphysics of the One // Cambridge Companion to Plotinus. Camb., 2006. P. 49–50. Ср. также: *Procl. Institutio theologica*, 25–27, 174–175.

²¹ Как отмечает С.В. Месяц, платоники «называют начало благом, поскольку, создавая мир, оно с бесконечной щедростью отдает себя вовне и само делается миром» (*Месяц С.В.* Указ. соч. С. 208).

²² Enn. V 2. 1. 7–11 (пер. наш).

²³ Из соображений краткости мы не будем здесь рассматривать учение о самораспространении Единого-Блага у других неоплатоников, которые (например, Прокл), опираясь на образ «тимеевского» Демиурга, внесли в нее некоторые новые элементы «волюнтаристского» толка. Подробнее об этом см.: *Kremer K.* Op. cit. S. 1017–1021. Ср., впрочем, с мнением Р. Уоллиса о том, что «Прокл, как и все неоплатоники, исходит из учения Плотина о том, что Божественное провидение действует автоматически, без использования свободной воли» (*Wallis R.T.* Op. cit. P. 149).

²⁴ См.: *Лобов Д., свящ.* Понятие блага в святоотеческом богословии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М., 2009. С. 238–239; *Фокин А.Р.* Благо в западном средневековом богословии // Там же. С. 241.

²⁵ *Athanas. Alex.* De incarn. 3. 3. 1–5 (пер. наш). Ср.: *Contra Gent.* 41. 12–16: ὁ δὲ τῶν ὄλων Θεὸς ἀγαθὸς καὶ ὑπέρκαιος τὴν φύσιν ἐστὶ. διὸ καὶ φιλόανθρωπος ἐστίν. ἀγαθὸν γὰρ περὶ οὐδενὸς ἂν γένοιτο φθόνος· ὅθεν οὐδὲ τὸ εἶναι τι φθονεῖ, ἀλλὰ πάντας εἶναι βούλεται, ἵνα καὶ φιλανθρωπεύεσθαι δύνηται.

Интересно отметить, что здесь, как и в платоновском «Тимее», идея *благости* (ἀγαθότης) Творца мира соединяется с идеей его *полноты* или *щедрости* (отсутствие у него «скупости» или «скудости» – φθόρος), по причине которой он не хочет ограничиваться своим собственным бытием, но желает наделить им все остальное. Более точно данную мысль сформулировал св. Григорий Богослов, у которого также ясно прослеживается влияние платоновского «Тимея»:

Поскольку для Благости (τῆ ἀγαθότητι) недостаточно было двигаться в созерцании самой себя, но Благу надлежало разливаться и продвигаться вперед (ἔδει χεθῆναι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὀδεῦσαι), чтобы число получающих благодеяния было как можно больше, – ибо это свойственно высшей Благости (τῆς ἄκρας ἀγαθότητος) – в первую очередь [Бог] замышляет [сотворить] ангельские и небесные силы. И мысль стала делом, которое исполняется Словом и усвершается Духом²⁶.

Здесь мы встречаемся с продуманной концепцией творения мира как самораспространения высшего Блага, тождественного с Богом, для которого замыкаться в самом себе противоречит Его благой природе. Это рассуждение Григория будет пользоваться особой популярностью в Византии и неоднократно цитироваться²⁷. Наиболее известной стала та формулировка, в которую мысль Григория в VIII в. облек Иоанн Дамаскин:

Поскольку благой и сверхблагой Бог (ὁ ἀγαθὸς καὶ ὑπεράγαθος θεός) не удовольствовался созерцанием Себя Самого, но по избытку благости (ὑπερβολῇ ἀγαθότητος) благоволил, чтобы произошло нечто, пользующееся Его благодеяниями и причастное Его благости (μεθέξοντα τῆς αὐτοῦ ἀγαθότητος), – то Он приводит из не сущего в бытие и творит все – как видимое, так и невидимое, а также человека, состоящего из видимого и невидимого. Творит же Он мысля, и эта мысль становится делом, которое исполняется Словом и усвершается Духом²⁸.

В этом тексте обращает на себя внимание несколько моментов. Прежде всего, вместо абстрактной «благости» Григория Богослова у Дамаскина появляется *личный* Бог, Который называется здесь не только «благим» (ἀγαθός), но и «сверхблагим» (ὑπεράγαθος), т. е. обладающим *сверхполнотой* или «преизбытком благости» (ὑπερβολῇ ἀγαθότητος), которая не может в нем удержаться и как бы естественным образом побуждает Его к творению духовных и материальных созданий, каждое из которых, в свою меру, *становится причастным* Его благости.

Но вернемся к Григорию Богослову. Для исследуемого нами вопроса также весьма интересно, что Григорий знал не только платоновский демиургический, но и платиновский эманатический вариант концепции саморас-

²⁶ Greg. Naz. Orat. 38. 9 (пер. наш). Ср. также: Carm. Dogm. 4. 60–80.

²⁷ См., напр.: Maxim. Confess. Amb. Ioann. 35. 1; Ioann. Damasc. Exp. fidei, II 2 (16); Nicol. Methon. Refut. Institut. Theolog. Procli, 10. 18–19; Gregor. Acindyn. Refutatio Magna. Orat. 1. 48; Nicephor. Gregoras. Antirrhethica priora, Orat. 3. 1. 357; Callist. Angelicud. Refutatio Thomae Aquinae, 105 и др. Интересно, что поздневизантийский автор Григорий Акиндин (XIV в.) предостерегает от буквального понимания этого выражения Григория Богослова: «Как нам понять [слова]: “Благу надлежало разливаться и продвигаться вперед, чтобы число получаемых благодеяния было как можно больше”? Неужели мы будем думать, что Божественная природа действительно разливается (χεθῆναι ὄντως τὴν θεϊὰν φύσιν)? Ведь именно это есть истинное и подлинное Благо (τὸ ὄντως ἀγαθὸν καὶ κυρίως) – Божественная сущность» (Gregor. Acindyn. Refutatio Magna. Orat. 1. 48. 24–29). Другими словами, Акиндин понимает это «саморазлитие» Блага не как распространение сущности Бога на творения, а как *само творение* других существ, сущность которых лишь отражает в себе Божественную благодать.

²⁸ Ioann. Damasc. Exp. fidei, II 2 (16) (пер. наш).

пространения Блага. Однако он опасается использовать эту концепцию в том виде, в каком она присутствовала у Плотина, чтобы объяснить, как, согласно христианскому тринитарному учению, «Единица, двинувшись в Двоицу, остановилась в Троице»²⁹, поскольку, по мнению каппадокийского богослова, эта концепция не согласуется с христианским представлением о Боге как личности, но придает процессу исхождения Божественных ипостасей некий природно-необходимый и произвольный характер:

Мы не дерзаем назвать это [происхождение ипостасей] преизлиянием благодати (ὑπέρχυσιν ἀγαθότητος), как осмелился назвать некто из философствовавших греков, который, философствуя о первой и второй Причине, ясно выразился: «подобно тому, как некая чаша переливается [через края]» (οἷον κρατὴρ τις ὑπερέρρη) ³⁰. [Мы не дерзаем говорить так из опасения], чтобы не ввести произвольного рождения (ἀκούσιον τὴν γέννησιν) и как бы некоего естественного и неудержимого выделения (οἷον περιττώμα τι φυσικὸν καὶ δυσκάθεκτον), что меньше всего соответствует [истинным] понятиям о Божестве³¹.

Однако, как мы увидим далее, именно этот эманатический вариант концепции самораспространения блага через посредство Псевдо-Дионисия будет заимствован в тринитарное богословие отдельными латинскими средневековыми авторами. Но сначала рассмотрим, какой вклад в эту концепцию внес сам автор «Ареопагитик».

4. Концепция самораспространения высшего Блага в «Ареопагитиках». Прежде всего обращает на себя внимание, что Псевдо-Дионисий в трактате «О небесной иерархии» просто воспроизводит уже известное нам из предшествовавшей патристической мысли представление о том, что мотивом творения мира была благодать Творца:

Пресущественное Богочадие (ὑπερούσιος θεαρχία), по благодати (ἀγαθότητι) осуществив все сущности сущих, привело их в бытие. Ведь Причине всех (τῆς πάντων αἰτίας) и всех превосходящей Благодати (ὑπὲρ πάντα ἀγαθότητος) свойственно призывать сущие к причастию себе (πρὸς κοινωνίαν ἑαυτῆς) таким образом, как каждому из сущих определено, сообразно его особенности³².

Как представляется, можно с полным правом отнести это рассуждение Псевдо-Дионисия к демиургической концепции самораспространения Блага, а встречающаяся здесь идея благодати по причастию призвана объяснить, каким образом высшей Благодати свойственно распространяться: творения не являются ее эманацией, но, будучи приведены из небытия в бытие, лишь получают от нее причастие благу, т. е. определенное подобие или форму блага³³.

²⁹ Orat. 29. 2. 11–12.

³⁰ См.: Plotin. Enn. V 2. 1. 7–11. Следует отметить, что в тексте «Эннеад» не упоминается о чаше, но просто говорится: οἷον ὑπερέρρη. Впрочем, образ наполненной до краев чаши здесь, конечно, подразумевается.

³¹ Orat. 29. 2. 16–22 (пер. наш).

³² Corp. Areopagit. Cael. hier. IV 1. P. 20.11–13. Цитаты из «Ареопагитик» мы даем в нашем собственном переводе.

³³ В самом деле, согласно Псевдо-Дионисию, Бог создал мир не из предшествовавшей материи, а из небытия, поскольку Он является «началом и концом всего, охватывающим все, творящим виды [сущих] из не сущих (εἰδοποιὸν τῶν οὐκ ὄντων) и причиной всех благ» (πάντων ἀγαθῶν αἰτίον, Div. nom. IV 35. P. 180. 3–4). Кроме того, Бог творит мир согласно Своим «замыслам, творящим сущности сущих» (τοὺς τῶν ὄντων οὐσιολοιοὺς... λόγους), которые суть также Его «божественные и благие желания, разделяющие и творящие сущие (θεῖα καὶ ἀγαθὰ θελήματα, τῶν ὄντων ἀφοριστικὰ καὶ ποιητικὰ)» (Div. nom. V 8. P. 188.7–9). С этой точки зрения творение мира у Псевдо-Дионисия также не является необходимым, но свободным творческим актом, что хорошо согласуется с демиургической версией самораспространения Блага. Ср. также: Kremer K. Op. cit. S. 1023.

С другой стороны, в трактате «О Божественных именах» мы встречаемся с развернутой концепцией самораспространения Блага, близкой к ее неоплатонической эманатической версии. В самом деле, Псевдо-Дионисий рассматривает здесь «Благо» (τάγαθόν) как первое среди имен Божиих, объясняющее творческое выступление Бога из Его «сверхсущественной сокрытости» и происхождение от Него всех сущих:

Богословы исключительным образом выделяют наименование блага (τὴν ἀγαθωνομίαν) из всех других, применяемых к сверхбожественной Божественности, называя Благостью (ἀγαθότητα), как я полагаю, само богоначальственное Сущее (τὴν θεαρχικὴν ὑπάρξιν), [имея при этом в виду], что для Блага, которое по самой сущности есть Благо (ὡς οὐσιῶδες ἀγαθόν), существовать – [это значит] распространять благость на все сущие (τῶ εἶναι τὰγαθόν εἰς πάντα τὰ ὄντα διατείνει τὴν ἀγαθότητα). Ибо как это наше солнце, не рассуждая и не выбирая (οὐ λογίζόμενος ἢ προαίρουμένος), но просто существуя, освещает все, что по своему определению способно воспринимать его свет, так и Благо (τάγαθόν), которое есть первообраз, беспредельно превосходящий солнце как свое смутное отображение, в силу одного лишь своего существования (αὐτῇ τῇ ὑπάρξει) соразмерно ниспосылает всем сущим лучи всецелой благости (πᾶσι τοῖς οὖσιν ἀναλόγως ἐφήησι τὰς τῆς ὅλης ἀγαθότητος ἀκτίνας)³⁴.

В этом фрагменте³⁵, приобретшем широкую известность как в Византии, так и на средневековом Западе, после появления там в IX в. первых переводов *Corpus Areopagiticum*, без труда узнается платоновский образ идеи блага как солнца умопостигаемого мира, самим своим существованием естественно порождающего все сущие и дающего всем способность познания³⁶. В полном согласии с эманатической концепцией самораспространения блага Псевдо-Дионисий учит, что природа высшего Блага не терпит ограниченности и самозамкнутости, но по причине своей сверхполноты выходит из своих пределов и распространяет благость, а вместе с ней и бытие на все сущее. С этой точки зрения творение мира для Псевдо-Дионисия, так же как и для неоплатоников, есть процесс естественный и необходимый, поскольку высшее Благо силу одного лишь Своего существования (τῶ εἶναι, τῇ ὑπάρξει) распространяет благость на все сущие³⁷.

Кроме того, в терминологическом аппарате автора «Ареопагитик» принципу самораспространения Блага соответствует принцип Божественной «различимости» или «разделимости» (θεῖα διάκρισις), означающий «благолепный исход [Бога] из Своего Божественного единства (ἡ ἀγαθοπρεπὴς πρόδος τῆς ἐνώσεως τῆς θείας), которое, не теряя своего сверхъединства, по благости умножает и многократно увеличивает само себя (ὑπερηνωμένως ἐαυτὴν ἀγαθότητι πληθουούσης τε καὶ πολλαπλασιαζούσης)»³⁸. По мнению Псев-

³⁴ Div. nom. IV 1. P. 143.9–144.5. Ср. также: *ibid.* I 2; II 5.

³⁵ Именно это место из «Божественных имен» Псевдо-Дионисия легло в основу схоластической формулы: *bonum est diffusivum sui*, которая в научном мире стала называться «аксиомой самораспространения блага»; см.: *Péghaire J.* Op. cit. P. 6*, 19*; *Jossua J.P.* Op. cit. P. 127; *Kremer K.* Op. cit. S. 1002, 1031.

³⁶ Подробнее о связи имени «Благо» у Псевдо-Дионисия с платоновской идеей блага из «Государства» и ее развитием в неоплатонизме см.: *Wear S.K., Dillon J.* *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes.* Aldershot; Burlington (VT), 2007. P. 17–18.

³⁷ Данные формулы заимствованы Псевдо-Дионисием у Прокла; см.: *Procl. Elem. Theol.* 147; 189; *Com. in Tim.* I 362.2–4 и др. См. также: *Wallis R.T.* Op. cit. P. 149; *Kremer K.* Op. cit. S. 1019–1022.

³⁸ *Div. nom.* II 5. P. 128.15–17. Ср. также: *ibid.* II 11; IV 13.

до-Дионисия, «Божественное имя Благо (ἡ τὰγαθοῦ θεωνυμία) разъясняет все исхождения всеобщей Причины (τὰς ὄλας τοῦ πάντων αἰτίου πρῶδου); оно распространяется и на сущее и на не сущее, и превышает и сущее, и не сущее»³⁹. Обращает на себя внимание, что использованный здесь греческий термин πρῶδος («исхождение», «продвижение вперед») напрямую заимствован автором у Прокла, где он означает процесс эманации всякого низшего начала из высшего⁴⁰.

В целом же, согласно автору «Ареопагитик», высшее Благо есть начало, середина и конец всех сущих:

Благо – это То, из чего все [сущие] возникли и существуют, произойдя от Него как от всесовершенной Причины (ὡς ἐξ αἰτίας παντελοῦς), и в Нем все [сущие] находятся, будучи хранимы и содержимы в Нем как во всеохватывающей Глубине, и в Него все [сущие] возвращаются как в свой собственный Предел (εἰς οἰκεῖον πέρας), отведенный для каждого, и к Нему устремляются: мыслящее и разумное – посредством познания, чувственное – посредством чувств, непричастное же чувствам – посредством врожденного движения жизненного стремления, а неживое и просто существующее – лишь благодаря способности причастия бытию⁴¹.

Таким образом, у Псевдо-Дионисия мы впервые в истории христианской мысли встречаемся с хорошо разработанной концепцией самораспространения Блага, объединившей в себе характерные черты как демиургической, так и эманатической версии, которую от него заимствовали последующие поколения византийских и западных богословов.

5. *Переосмысление принципа самораспространения Блага в византийской мысли.* Это хорошо видно уже на примере такого византийского мыслителя, как св. Максим Исповедник. В самом деле, Максим, стремясь свести воедино мысль Григория Богослова и Псевдо-Дионисия, утверждает, что Бог, будучи по природе абсолютно единым и не имеющим никаких различий, «по беспредельно дарственному излиянию благодати (κατὰ ἀπειρόωρον χάσιν ἀγαθότητος) привел в бытие и осуществил [все] сущие из не сущего», на что, по мнению Исповедника, указывает процитированная выше фраза Григория о том, что «Благо разливается и продвигается вперед» (τὸ χεῖσθαι τὸ ἀγαθὸν καὶ ὀδεύειν), означающая, что «единый Бог умножается посредством раздаяния благ (τῇ μεταδόσει τῶν ἀγαθῶν πληθύνεσθαι) соразмерно тем, кто способен к [их] восприятию»⁴². Вероятно, Максим тем самым стремится сгладить крайности эманатической версии концепции самораспространения Блага у Псевдо-Дионисия и интерпретировать ее в свете демиургической версии Григория⁴³.

Другой византийский богослов Николай Мефонский (XII в.), взявший на себя труд по опровержению «Первооснов теологии» Прокла, в одноименном трактате рассматривает поставленный Проклом вопрос о том, могут ли понятия «самодостаточности» и «полноты» быть тождественны понятию «блага самого по себе» (αὐτὰγαθόν). При этом Мефонский епископ замечает, что хо-

³⁹ Div. nom. V 1. P. 181.1–3.

⁴⁰ См., например: *Procl. Institutio theologica*, 29–38. О термине πρῶδος у Псевдо-Дионисия и его отличии от неоплатонической теории эманации см.: *Golitzin A. Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessaloniki, 1994. P. 55–59.*

⁴¹ Div. nom. IV 4. P. 148.12–18. Ср. также: *ibid.* V 8; V 10.

⁴² *Maxim. Confess. Amb. Ioann.* 35. 2.

⁴³ О благодати как главном мотиве творения в «демиургической» концепции см. также: *Amb. Ioann.* 41. 2; *Cap. car.* 4. 3 и др.

тя все сущие «исполнены благостью Бога» (πλήρη τῆς τοῦ θεοῦ ἀγαθότητος), они не являются «благами сами по себе» (αὐτάγαθα), поскольку обладают благом не сами от себя, но суть блага по причастию Богу как высшему Благу, от которого оно изливается на все сущие:

Следовательно, они не самодостаточны, поскольку все они нуждаются в Благе. Значит, только Бог самодостаточен (αὐταρκές), поскольку только Он ни в чем не нуждается и есть Благо само по себе (ἀνευδεῆς καὶ αὐτάγαθον). И все [сущие] исполнены [благом], насколько каждое [его] вмещает, будучи причастны благости, проистекающей от Сверхблага (μετέχοντα τῆς ἐκ τοῦ ὑπεραγάθου προεχομένης ἀγαθότητος). А Оно [само] является сверхполной (ὑπέρπληρες), сверхисточая и изливая свою благость (ὑπερβλύζον καὶ προχέον τὴν οἰκείαν ἀγαθότητα) и все [собой] наполняя⁴⁴.

Как видим, Николай, стремясь опровергнуть Прокла, вместе с тем не отвергает неоплатоническую эманатическую концепцию самораспространения Блага, но придает ей такие христианские черты, как отождествление высшего Блага, или «Блага самого по себе», с одним лишь Богом, а также идею причастности, объясняющую как сходства, так и различия между высшим нетварным Благом и низшими тварными благами.

6. *Концепция самораспространения Блага в латинской патристике и схоластике.* Конечно, не только византийские мыслители, но и западные патристические и средневековые авторы также восприняли философскую концепцию самораспространения блага. Так, согласно Аврелию Августину, Бог есть

Благо всякого блага (omnis boni bonum), от которого [проистекает] всякое благо (unde omne bonum) и к которому уже не добавляется, что такое само это Благо. Ведь благим [или добрым] называется и человек, и поле, и дом, и животное, и дерево, и тело, и душа. И ты добавляешь [слово] «благое» столько раз, сколько произносишь [слов]. А это есть просто Благо (bonum simplex), само Благо, благодаря которому все остальные суть блага (ipsum bonum quo cuncta sunt bona), **само Благо, от которого [проистекают] все блага** (ipsum bonum ex quo cuncta sunt bona)⁴⁵.

При этом, как отмечают исследователи, философская концепция самораспространения блага (bonum diffusivum) у **Августина дополняется богословской концепцией самораспространения любви (amor diffusivus), в которой волевой момент уравнивает природную необходимость изливания Божественного Блага на творения**⁴⁶. Неоплатоническую доктрину о самораспространении Единого-Блага воспринял другой латинский автор раннего Средневековья – Северин Боэций, утверждающий, что Бог, который есть «Само по себе Благо» (ipsum bonum) и «высшее Благо» (summum bonum), «устроил все посредством блага» (per bonum cuncta disponit). Он есть «то Единое, которое есть то же самое, что и Благо (ipsumque unum id ipsum esse bonum), и к которому устремлена всякая природа вещей»⁴⁷. При этом Боэций формулирует важный принцип тождества блага и бытия, так что от высшего Блага все остальное получает не только свойство благости, но и свое бытие⁴⁸:

⁴⁴ Nicol. Methon. Refut. Procli, 10. 1–16 (пер. наш).

⁴⁵ Augustin. Enarrat. in Psalm. 36. 8 (пер. наш). Ср. также: ibid. 134. 10; Confess. XIII 1. 1–2. 2; XIII 4. 5; De doctr. christ. I 32. 35; De Gen. ad litt. I 7. 13; De civ. Dei XI 21–24; De Trinit. Prooem. 3. 4; XI 5. 8 и др.

⁴⁶ Подробнее об этом см.: Cousineau R.-H. Creation and Freedom. An Augustinian Problem: 'Quia voluit' and/or 'quia bonus' // Recherches Augustiniennes. 1962. Vol. 2. P. 262–263.

⁴⁷ Boeth. Consol. III, pr. 12. Ср. также: ibid. III, pr. 11.

⁴⁸ См. также: Морескини К. История патристической философии. М., 2011. С. 568–569.

Поскольку бытие вещей произошло от воли Блага (*a boni voluntate defluxit*), они называются благами (*bona*). Ведь первое Благо (*primum bonum*) есть благо постольку, поскольку оно существует (*in eo quod est, bonum est*), а второе благо также есть благо, но лишь постольку, поскольку оно произошло от того Блага, само бытие которого благо (*ex eo fluxit cuius ipsum esse bonum est*)⁴⁹.

Как представляется, здесь Боэций объединяет две версии самораспространения Блага – демиургическую и эманатическую: упоминание о воле (*voluntas*) первого Блага соотносит его рассуждение с первой, а термины «истечение» и «приистечение» (*fluere, defluere*) – со второй.

Эти идеи Августина и Боэция были восприняты и развиты в позднейшей схоластической традиции. Так, согласно Ансельму Кентерберийскому, Бог есть «единое и высшее Благо (*unum et summum bonum*), сам для себя вполне достаточный, ни в чем не нуждающийся, в ком все нуждаются для бытия и благого бытия (*ut sint, et ut bene sint*)»⁵⁰. Он есть то Благо, благодаря которому все является благом и в котором заключаются все блага⁵¹. Другой схоластический авторитет, Фома Аквинский⁵², в согласии с принципом Божественной простоты полагает, что «сама сущность Бога есть Его благодать» (*sua substantia est sua bonitas*), и поэтому Бог не просто благ, но есть «сама Благодать» (*ipsa bonitas*)⁵³. Повторяя мысль Августина, он говорит, что Бог есть «Благо всякого блага» (*omnis boni bonum*), поскольку Он как самый совершенный содержит в своем совершенстве все совершенства вещей и в Его благодати превосходным образом содержатся все остальные блага⁵⁴. При этом Фома Аквинский делает упор на Божественной свободе: именно воле Бога (*ad voluntatem divinam*) свойственно, насколько это возможно, сообщать другим по подобию свое благо (*bonum suum aliis per similitudinem communicet*)⁵⁵. Другими словами, Бог желает (*velit*), чтобы существовали другие творения, отличные от Него самого, ради той цели, которой является Его благодать (*propter finem qui est sua bonitas*), а Его воля не приводится в движение ничем другим, кроме Его благодати⁵⁶. Так от Бога благо и бытие посредством волевого распространения (*diffusio*) передаются всем сущим⁵⁷, представляющим собой различные отображения и подобия благодати Бога, которой они причастны⁵⁸.

Оригинальная концепция высшего Блага встречается у Петра Абеляра. Она предполагает, что вся полнота и совершенство Блага (*tota boni perfectio*) состоит в трех взаимосвязанных божественных атрибутах: «высшем могу-

⁴⁹ *Boeth. Quomodo substantiae bonae sint. PL. 64. 1313A (пер. наш). Ср.: ibid. 1313B.*

⁵⁰ *Anselm. Cantuariens. Proslog. XXII.*

⁵¹ *Monolog. I; Proslog. XXV.*

⁵² На сегодняшний день в зарубежной литературе концепция самораспространения блага у Фомы Аквинского является самой изученной; см.: *Péghaire J. Op. cit. P. 19*–24**; *Nicolas M.J. Op. cit. P. 363–376*; *Jossua J.P. Op. cit. P. 132–153*; *Kremer K. Op. cit. S. 1026–1032.*

⁵³ *Thomas. Aquin. Sum. contr. gent. I 38.*

⁵⁴ *Ibid. I 40.*

⁵⁵ *Sum. Theol. I 19. 2, resp. Ср.: ibid. I 106. 4, resp.; III 1. 1, resp.; In De divinis nominibus. 1. 1.*

⁵⁶ *Sum. Theol. I 19. 2, ad. 2.*

⁵⁷ *Sum. contr. gent. I 37. 5. Ср. Super Psalmo 24. 6: In Deo autem consideratur bonitas, scilicet communicatio bonorum in creaturis, quia bonum est diffusivum sui. Как отмечают ученые, заимствованная у Псевдо-Дионисия аксиома *bonum est diffusivum sui* встречается у Фомы Аквинского 22 раза; ссылки см.: *Péghaire J. Op. cit. P. 19**, n. 45–46; *Jossua J.P. Op. cit. P. 132–152 (passim).**

⁵⁸ Как справедливо заметил К. Кремер, «распространение благодати» (*diffusio bonitatis*) у Фомы Аквинского происходит «посредством причастия (*über den Weg der Partizipation*)» (*Kremer K. Op. cit. S. 1028*).

ществе» (*summe potens*), «высшей мудрости» (*summe sapiens*) и «высшей благодати/доброте» (*summe benignus*). **Абеляр поясняет свою мысль следующим образом:**

Если бы тот, кто обладает могуществом, не знал бы, как осуществить то, что он может, разумным способом, то его могущество было бы губительным и опасным. Если бы он был мудрым и рассудительным в действии, но не все мог, то ему не хватало бы эффективности. А если бы он был и могущественным, и мудрым, но не был бы добрым (*benignus*), то оказался бы настолько же склонен к нанесению вреда, насколько из-за своего могущества и коварства легко бы осуществлял то, что пожелает. Ибо тот, кто не побуждается к действию чувством доброты (*benignitatis affectu*), не мог бы дать остальным надежду на благодеяния. А в Том, в Ком соединяются все эти три, чтобы он мог исполнить то, что пожелал, и желал бы только добра, будучи добрым (*bene velit, utpote benignus*), **и, наконец, его мудрость не выходила бы за пределы разума, Тот, конечно же, поистине есть Благо (*vere bonum*), которое во всем совершенно (*in omnibus perfectum*), и под Его началом наилучшим образом сохраняется все, что Он наилучшим образом создал**⁵⁹.

Отсюда следует, что у Абеляра благодать, доброта или щедрость (*benignitas, affectus benignitatis*) Бога рассматривается не только как божественный атрибут, но и как необходимое условие существования и сохранения мира и всех его творений, получающих от него различные благодеяния. При этом Абеляр, развивая некоторые мысли Августина⁶⁰, склонен отождествлять эту благодать с одним из лиц Божественной Троицы – Святым Духом, который, по его словам, есть «благое действие в отношении творений» (*bonus effectus erga creaturas*)⁶¹. Тем самым Абеляр придает божественной благодати личностный характер и вводит ее в размышление о Св. Троице.

Данный аспект агатологии вполне раскрыл другой схоласт – францисканец Бонавентура, который в своих рассуждениях о благе опирается на принцип самораспространения Блага, заимствованный им непосредственно у Псевдо-Дионисия, который он существенно переосмысляет. В самом деле, повторяя автора «Божественных имен»⁶², Бонавентура говорит, что «благо называется изливающим само себя (*bonum dicitur diffusivum sui*), а значит, высшему Благу (*summum bonum*) в высшей степени свойственно изливаться (*summe diffusivum est sui*)»⁶³. Ведь Бог не был бы высшим Благом, если бы не изливал себя полностью. При этом Бонавентура различает два модуса изливания высшего Блага: Его временное изливание *ad extra*, в творении⁶⁴, и его вечное изливание *ad intra*, внутри самого себя:

Изливание [Блага] в творение, совершившееся во времени (*diffusio ex tempore in creatura*) – это только капля или точка по сравнению с безграничностью вечной Благодати (*immensitatis bonitatis aeternae*), из чего следует, что можно

⁵⁹ *Abaelard. Theologia Christiana*, I 2 (пер. наш).

⁶⁰ См.: *Aug. De civ. Dei* XI 28. Подробнее см.: Фокин А.Р. Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. 2-е изд. М., 2017. С. 569.

⁶¹ *Abaelard. Theologia Christiana*, I 2.

⁶² См. выше: *Corp. Areop. De Div. nom.* IV 1.

⁶³ *Bonavent. Itiner.* VI 2; ср. *Breviloq.* I 3.

⁶⁴ О внешнем изливании блага в творение, зависящем от свободной воли Бога, см. также: In I Sent. d. 1, pars II, dub. I: «Поскольку Бог благ, Он хочет распространять себя (*vult se diffundere*); и поскольку Он хочет себя распространять, он хочет произвести творение (*vult creaturam producere*); и поскольку Бог хочет произвести творение, Он хочет, чтобы творение существовало (*vult creaturam esse*); и таким образом, мы существуем, поскольку Он благ». Ср. также: In I Sent. d. 44. 1, q. 2 ad 4; In I Sent. d. 1, dub. XIII; In II Sent. d. 1. 1, q. 1, concl. и др.

помыслить иное излияние [Блага], большее первого (*aliqua diffusio maior illa*), в котором [Благо], разливаясь, сообщает другому всю свою сущность и природу (*diffundens communicat alteri totam substantiam et naturam*)⁶⁵.

По мысли Бонавентуры, этот второй, высший модус «излияния» или «саморазлития» Блага (*diffusio, emanatio boni*) есть процесс одновременно «деятельный и внутренний, сущностный и ипостасный, природный и волевой, свободный и необходимый, неумалющийся и совершенный»⁶⁶. В Боге как высшем Благое вечно (*aeternaliter*) совершается такой деятельный, сущностный и ипостасный процесс «актуального и единосущного производства» (*productio actualis et consubstantialis*), в результате которого получают свое бытие Сын и Св. Дух, которым Бог Отец целиком передает свою сущность и природу⁶⁷. При этом Сын происходит от Отца «по образу рождения» (*per modum generationis*), а Св. Дух – «по образу дыхания» (*per modum spirationis*)⁶⁸. Можно также сказать, что высшее Благо вечно изливается «природным и волевым образом» (*per modum naturae et voluntatis*), т. е. по образу Слова (*per modum Verbi*) – Сына и по образу Дара (*per modum doni*) – Св. Духа⁶⁹. Другими словами, Богу присущи два совершенных модуса излияния (*modi emanandi perfecti*) – по образу природы и воли (*per modum naturae, et per modum voluntatis*). Первое – это рождение (*generatio*), а второе – дыхание или исхождение (*spiratio sive processio*). **И поскольку две ипостаси с необходимостью исходят (*necesse est emanare duas hypostases*) двумя сущностнообразующими излияниями (*duabus emanationibus substantificis*), то необходимо также полагать, что первая производящая ипостась не исходит от другой [ипостаси] (*hypostasim primo producentem ab alio non emanare*), чтобы не уйти в бесконечность, и таким образом там существуют [только] три ипостаси (*tres hypostases*)⁷⁰.**

Таким образом, Бонавентура переосмыслил философский принцип самораспространения блага, положив его в основу не только творческого исхождения Бога в творение, но и триипостасного бытия Самого Бога. Тем самым он связал воедино две версии самораспространения Блага – демиургическую и эманатическую, тем самым исчерпывающим образом раскрыв данную тему в истории средневековой философско-богословской мысли.

7. Заключение. В нашем кратком исследовании мы постарались показать, каким образом принцип или концепция «самораспространения блага», впервые возникшая в «Государстве» Платона, была творчески воспринята и переосмыслена внутри как античной философской, так и христианской богословской традиции. Она предполагает, что благо является высшим началом или первопричиной, от которой проистекают и к которой стремятся все сущие. При этом от высшего Блага они получают не только свойство благодати, но и само свое бытие. Само же высшее Благо остается запредельным всему и никак не умалется от того, что от него благо и бытие распространяется на все сущее. Мы установили, что и в античной философии, и в патристике, и в средневековой схоластике встречаются две основные разновидности или версии самораспространения блага: демиургическая и эманатическая. Основными чертами первой является представление о благодати Творца как

⁶⁵ Itiner. VI 2 (пер. наш).

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Ibid.

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Breviloq. I 3 (пер. наш).

главном мотиве творения мира, а ее распространение в тварном мире является свободным волевым актом. При этом творения хотя и не являются благами сами по себе, поскольку обладают благом не по природе, но получают его каждое в меру своего причастия Богу как высшему Благу и источнику благодати, различными отражениями и подобиями которого они становятся. В свою очередь, характерными чертами эманатической концепции являются тождество Блага и Единого, природно-необходимый и произвольный характер распространения блага, единство природы блага во всех сущих и его постепенное умаление по мере удаления от своего первоисточника. Как мы видели, в христианской патристической и средневековой мысли преобладала первая концепция, в то время как эманатическая версия самораспространения блага, характерная для неоплатонизма, была воспринята христианскими мыслителями лишь в усеченном виде; она нашла свое применение почти исключительно для обоснования существования в едином Боге трех единосущных и совечных ипостасей.

Список сокращений

PL – Patrologiae Latinae Cursus Completus / Ed. J.-P. Migne. P., 1844–1865.

Список литературы

- Бриссон Л.* «О Благое» Платона: Метаморфоза одного анекдота / Пер. с фр. О.В. Алиевой // Платоновские исслед. 2017. Т. 6. № 1. С. 64–81.
- Месяц С.В.* Благо // Античная философия: Энцикл. слов. / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 207–210.
- Морескини К.* История патристической философии / Пер. с итал. Л.П. Горбуновой. М.: ГЛК Ю.А. Шичалина, 2011. 864 с.
- Лобов Д., свящ.* Понятие блага в святоотеческом богословии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М.: Православ. Энцикл., 2009. С. 238–239.
- Фокин А.Р.* Благо в западном средневековом богословии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М.: Православ. Энцикл., 2009. С. 239–243.
- Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. 2-е изд. М.: Общецерков. аспирантура и докторантура им. свв. Кирилла и Мефодия, 2017. 784 с.
- Шичалин Ю.А.* Благо в античной философии // Православная Энциклопедия. Т. 5. М.: Православ. Энцикл., 2009. С. 233–237.
- Anselmus Cantuariensis.* Monologium // PL. 1853. T. 158. Col. 143–224.
- Anselmus Cantuariensis.* Proslogium // PL. 1853. T. 158. Col. 224–242.
- Athanasius Alexandrinus.* Contra Gentes // Athanasius. Contra gentes and de incarnatione / Ed. by R.W. Thomson. Oxf.: Oxford University Press, 1971. P. 2–132.
- Athanasius Alexandrinus.* De incarnatione // Sources chrétiennes. Vol. 199 / Ed. C. Kannengiesser. P.: Serf, 1973. P. 258–468.
- Augustinus Hipponensis.* Enarrationes in Psalmos // PL. 1841. T. 36. Col. 67; T. 37. Col. 1966.
- Benitez E.E.* The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato // Apeiron. 1995. Vol. 28. No. 2. P. 113–140.
- Boethius.* De consolatione philosophiae // PL. 1847. T. 63. Col. 580–862.
- Boethius.* Quomodo substantiae in eo quod sint, bonae sint, cum non sint substantialia bona // PL. 1847. T. 64. Col. 1311–1314.
- Bonaventura.* Breviloquium // S. Bonaventurae Opera Omnia / Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. T. 5. Quaracchi: Typographia Collegii S. Bonaventurae, 1901. P. 199–292.

Bonaventura. Itinerarium mentis in Deum // S. Bonaventurae Opera Omnia / Studio et cura PP. Collegii S. Bonaventurae. T. 5. Quaracchi: Typographia Collegii S. Boinaventurae, 1901. P. 293–316.

Bussanich J. Plotinus's Metaphysics of the One // Cambridge Companion to Plotinus / Ed. by L.P. Gerson. Camb.: Cambridge University Press, 2006. P. 38–65.

Corpus Dionysiacum I–II / Hrsg. von B.R. Suchla, G. Heil und A.M. Ritter. B.: De Gruyter, 1990–1991.

Corpus Thomisticum. Fundación Tomás de Aquino, 2000–2017. URL: <http://www.corpusthomisticum.org/>

Cousineau R.-H. Creation and Freedom. An Augustinian Problem: 'Quia voluit' and/or 'quia bonus' // Recherches Augustiniennes. 1962. Vol. 2. P. 253–271.

Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2: Expositio fidei / Hrsg. von P.B. Kotter. B.: De Gruyter, 1973. lix, 291 S.

Dodds E. R. Proclus. The Elements of Theology. Oxf.: Clarendon Press, 1963. xlviii, 348 p.

Golitzin A. Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. Thessaloniki: George Dedousis's Publ., 1994. 447 p.

Gregorius Acindynus. Refutatio Magna // Corpus Christianorum. Series Graeca. Vol. 31 / Ed. J.N. Cañellas. Turnhout: Brepols, 1995. P. 3–410.

Gregorius Nazianzenus. Oratio 29 // *Gregor von Nazianz*. Die fünf theologischen Reden / Hrsg. von J. Barbel. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963. S. 128–168.

Gregorius Nazianzenus. Oratio 38 // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca / Ed. J.-P. Migne. T. 36. P., 1857. Col. 312–333.

Jossua J.P. L'axiome "bonum est diffusivum sui" chez S. Thomas d'Aquin // Revue des Sciences Religieuses. 1966. Vol. 40. P. 127–153.

Kremer K. Bonum est diffusivum sui: Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Tl. II. Bd. 36, 2 / Hrsg. von W. Haase. B.; N. Y.: Walter de Gruyter, 1987. S. 994–1033.

Maximus the Confessor. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua / Ed. et trans. by N. Constas. Vol. 1–2. Camb. (Mass.): Harvard University Press, 2014.

Nicolas M.J. "Bonum diffusivum sui" // Revue Thomiste. 1955. Vol. 55. P. 363–367.

Nicholas of Methone. Refutation of Proclus' elements of Theology / Ed. by A.D. Angelou. Athens: Academy of Athens, 1984. lxxx, 204 p.

Péghaire J. L'axiome "bonum est diffusivum sui" dans le néoplatonisme et le thomisme // Revue de l'université d'Ottawa. 1932. Vol. 1. P. 5*–30*.

Petrus Abaelardus. Theologia Christiana // PL. 1855. T. 178. Col. 1123–1330.

Platonis opera. Vol. 1–5 / Ed. by J. Burnet. Oxf.: Clarendon Press, 1900–1905.

Plotini opera. Vol. 1–3 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. P.: Desclée de Brouwer, 1951–1973.

Porphyrius. Vita Plotini // Plotini opera. Vol. 1 / Ed. P. Henry, H.-R. Schwyzer. P.: Desclée de Brouwer, 1951. P. 1–41.

Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria. Vol. 1–3 / Ed. E. Diehl. Leipzig: Teubner, 1903–1906.

Wallis R.T. Neoplatonism. L.: Duckworth, 1972. 212 p.

Wear S.K., Dillon J. Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes. Aldershot; Burlington (VT): Ashgate, 2007. 141 p.

The principle of self-diffusion of the Good: from Plato to Bonaventura

Alexey R. Fokin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: al-fokin@yandex.ru

In this article, the author investigates the origins and the main stages in the development of the doctrine of self-diffusion of the Good in ancient philosophy, patristics and medieval scholasticism. The first formulation of the idea of the Good as a universal principle, which is not only the final goal of all things, but also bestows being on all things and renders them capable of cognition, is given by Plato in the *Republic*. This doctrine of the Good came to be adopted and further reinterpreted both in the ancient philosophy and Christian theology. The present author proposes a classification of the two main forms (or versions) of the concept of self-diffusion of the Good, ‘demiurgic’ and ‘emanational’, and identifies their respective attributes when applied in the analysis of the surviving works of the philosophers. It can be shown that in Christian patristic and medieval thinking it is the first, or ‘demiurgic’, variant of this doctrine that dominates the discourse, since the goodness of the Creator is commonly regarded as the main reason for creating the world, and his bestowing of goodness on all things is viewed as an act of free will, which presupposes communication of the Good by way of assimilation and participation. The ‘emanational’ version of the concept of self-diffusion of the Good, on the other hand, was characteristic of Neoplatonism, and as such was adopted by Christian thinkers only to a limited degree: it was applied almost exclusively to justify the existence of the three consubstantial and coeternal hypostases in one God.

Keywords: ancient philosophy, Neoplatonism, patristics, scholasticism, metaphysics, agathology, the Good, being, emanation, creation, participation

References

- Angelou, A. D. (ed.) Nicholas of Methone, *Refutation of Proclus' elements of Theology*. Athens: Academy of Athens, 1984. lxxx, 204 p.
- Barbel, J. (Hg.) Gregorius Nazianzenus, “Oratio 29”, in: Gregor von Nazianz, *Die fünf theologischen Reden*. Düsseldorf: Patmos-Verlag, 1963, S. 128–168.
- Benitez, E.E. “The Good or The Demiurge: Causation and the Unity of Good in Plato”, *Apeiron*, 1995, Vol. 28, No. 2, pp. 113–140.
- Brisson, L. “‘O Blage’ Platona: Metamorfoza odnogo anekdota” [Plato’s ‘On the Good’: A Metamorphosis of an Anecdote], trans. by O.V. Alieva, *Platonovskie issledovaniya*, 2017, Vol. 6, No. 1, pp. 64–81. (In Russian)
- Burnet, J. (ed.) *Platonis opera*, Vol. 1–5. Oxford: Clarendon Press, 1900–1905.
- Bussanich, J. “Plotinus’s Metaphysics of the One”, *Cambridge Companion to Plotinus*, ed. by L.P. Gerson. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 38–65.
- Cañellas, J.N. (ed.) Gregorius Acindynus, “Refutatio Magna”, *Corpus Christianorum. Series Graeca*, Vol. 31. Turnhout: Brepols, 1995, P. 3–410.
- Conas, N. (ed. and tr.) Maximus the Confessor, *On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua*, Vol. 1–2. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2014.
- Cousineau, R.-H. “Creation and Freedom. An Augustinian Problem: ‘Quia voluit’ and/or ‘quia bonus’”, *Recherches Augustiniennes*, 1962, Vol. 2, pp. 253–271.
- Diehl, E. (ed.) *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, Vol. 1–3. Leipzig: Teubner, 1903–1906.
- Dodds, E.R. *Proclus. The Elements of Theology*. Oxford: Clarendon Press, 1963. xlviii, 348 pp.
- Fokin, A.R. “Blago v zapadnom srednevekovom bogoslovii” [Notion of the Good in Western Medieval Theology], *Orthodox Encyclopaedia*, Vol. 5. Moscow: Pravoslavnaya Entsiklopediya Publ., 2009, pp. 239–243. (In Russian)

Fokin, A.R. *Formirovanie trinitarnoy doctrini v latinskoj patristike* [The Formation of Trinitarian Doctrine in Latin Patristics], 2nd ed. Moscow: Ss. Cyril and Methodius Theological Institute for Postgraduate Studies Publ.; IPh RAS Publ., 2017. 784 pp. (In Russian)

Golitzin, A. *Et introibo ad altare Dei: The Mystagogy of Dionysius Areopagita: with special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition*. Thessaloniki: George Dedousis's Publ., 1994. 447 pp.

Henry, P. et Schwyzer, H.-R. (eds.) *Plotini opera*, Vol. 1–3. Paris: Desclée de Brouwer, 1951–1973.

Jossua, J.P. “L’axiome “bonum est diffusivum sui” chez S. Thomas d’Aquin”, *Revue des Sciences Religieuses*, 1966, Vol. 40, pp. 127–153.

Kotter, P. B. (Hg.) *Die Schriften des Johannes von Damaskos*, Bd. 2: *Expositio fidei*. Berlin: De Gruyter, 1973. lix, 291 S.

Kremer, K. “Bonum est diffusivum sui: Ein Beitrag zum Verhältnis von Neuplatonismus und Christentum”, *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Tl. II, Bd. 36, 2 / Hrsg. von W. Haase. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 1987, S. 994–1033.

Lobov, D. “Ponyatie blaga v svyatootecheskom bogoslovii”, [Notion of the Good in Patristic Theology], *Orthodox Encyclopaedia*, Vol. 5. Moscow: Pravoslavnyaya Entsiklopediya Publ., 2009, pp. 238–239. (In Russian)

Mesyats, S. V. “Blago” [The Good], *Antichnaya filosofiya: Entsiklopedicheskii slovar’* [The Encyclopaedic Lexicon of Ancient Philosophy], ed. by M.A. Solopova. Moscow: Progress Traditsiya Publ., 2008, pp. 207–210. (In Russian)

Migne, J.-P. (ed.) *Patrologiae Latinae Cursus Completus*. Paris, 1844–1865.

Moreschini, C. *Istoriya patristicheskoj filosofii* [Storia della filosofia patristica], trans. by L. Gorbunova. Moscow: GLK Publ., 2011. 864 pp. (In Russian).

Nicolas, M. J. “Bonum diffusivum sui”, *Revue Thomiste*, 1955, Vol. 55, pp. 363–367.

Pégahaire, J. “L’axiome «bonum est diffusivum sui» dans le néoplatonisme et le thomisme”, *Revue de l’université d’Ottawa*, 1932, Vol. 1, pp. 5*–30*.

Shichalin, Yu. A. “Blago v antichnoi filosofii” [Notion of the Good in Antique Philosophy], *Orthodox Encyclopaedia*, Vol. 5. Moscow: Pravoslavnyaya Entsiklopediya Publ., 2009, pp. 233–237. (In Russian)

Suchla, B. R., Heil, G. und Ritter, A. M. (Hg.) *Corpus Dionysiacum*, I–II. Berlin: De Gruyter, 1990–1991.

Wallis, R.T. *Neoplatonism*. London: Duckworth, 1972. 212 pp.

Wear, S.K., Dillon, J. *Dionysius the Areopagite and the Neoplatonist Tradition. Despoiling the Hellenes*. Aldershot; Burlington, VT: Ashgate, 2007. 141 pp.

Н.Д. Сафронова

**ТОЛКОВАНИЕ КАК БЕСЕДА:
ГЕРМЕНЕВТИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ
«ДИАЛОГА ЗЕМЛИ ЗАКАТА» МАРТИНА ХАЙДЕГГЕРА**

Сафронова Наталия Дмитриевна – аспирантка кафедры Истории зарубежной философии. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: offsafronova@gmail.com

В статье предлагается методологический анализ «Диалога земли заката» (“Das abendländische Gespräch”) – **текста, созданного М. Хайдеггером в 1946–1948 гг. и пока мало известного в России.** Неотъемлемой составляющей «преодоления метафизики» был для Хайдеггера диалог с поэзией. В поэтическом созидании, прежде всего в поэзии Фр. Гёльдерлина, мыслитель видел наиболее аутентичный способ существования языка. Рассмотренный в этом контексте, «Диалог земли заката» представляет собой важный источник для реконструкции не только хайдеггеровского понимания природы поэтического языка в целом, но и главных особенностей герменевтической методологии философа. Основная задача толкования – раскрытие особого «пространства-времени» существования поэтического слова – рассмотрена в статье в двух ключевых аспектах. Первым из них является происходящее в поэзии *сплавление ландшафта и языка*, вторым – требование *озвучивания смысла*. В ходе анализа этих аспектов проясняются нетривиальные методологические требования Хайдеггера к толкователю: позволить говорить самому слову поэта, привести свою мысль в слаженное раскачивание с толкуемым текстом, возратить слову полноту смысла и звучания. Кроме того, демонстрируется, что сама диалогическая форма текста, столь редкая в наследии Хайдеггера, выбрана автором неслучайно и позволяет заострить особенности его герменевтической стратегии.

Ключевые слова: Хайдеггер, Гёльдерлин, герменевтика, истолкование, преодоление метафизики, диалог, язык ландшафта, озвучивание смысла, языковое пространство-время

**«Диалог земли заката»: жанр, персонажи, методология
Значимость «Диалога» в контексте поиска праязыка**

Текст в жанре диалога – редкое явление в обширном корпусе сочинений Мартина Хайдеггера. Среди его 100-томного наследия мы находим лишь несколько работ, написанных в форме вымышленного диалога: три диалога 1944–1945 гг. объединены в 77 том Собрания сочинений¹; самый поздний,

¹ См.: *Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 77: Feldweg-Gespräche (1944/1945). Fr. a/M., 1995.* Первый диалог также вошел в сокращенном виде в 13 том Собрания. На основе этой версии А.С. Солодовниковой был выполнен перевод на русский язык: *Хайдеггер М.* Из раз-

относящийся к 1946–1948 гг., «Диалог земли заката» (“Das abendländische Gespräch”)² входит вместе с другими набросками, посвященными Гёльдерлину и путешествиям Хайдеггера по Греции, в 75 том Собрания. В целом же для текстов Хайдеггера гораздо более характерен монологичный стиль повествования. Правда, с той оговоркой, что монолог ведется не от лица автора, а тяготеет скорее к некоей имперсональной форме, где авторское «я» стремится уступить место звучанию «самой мысли» или «самого языка». Фундаментальной задачей Хайдеггера являлось проникновение на некий глубинный уровень «праязыка», смыслообразующей основы всех остальных дискурсов – повседневного, медийного, научного или философского. По иронии судьбы поиски подобного универсального, доличностного праязыка, говорящего через жест самоустранения персонального авторского голоса, сформировали тот уникальный стиль, который мы сегодня называем «хайдеггеровским языком»³. Правда, уместность этого выражения остается вопросом дискуссионным и напрямую зависит от признания успешности хайдеггеровского проекта по обнаружению нового, философски-миросозидающего потенциала языка.

Оставляя решение этого вопроса на усмотрение читателя, нужно подчеркнуть, что описанное положение, в котором оказались тексты Хайдеггера, само по себе иллюстрирует неоднозначность отношений между «персональным» и «универсальным» языком. Правда, под последним в данном случае понимается не некая формализованная и общезначимая система референций, а пласт исконных смыслов, образующих каркас человеческого самопонимания в мире. Этот нюанс в трактовке праязыка исключительно важен, поскольку вместе с трансформацией понимания того, что такое исходный язык, становится возможным по-новому проблематизировать отношения между автором, текстом и этим фундаментальным уровнем языка. Так, если критерием «исконности» становится не общезначимость и однозначность системы референций, а, если можно так выразиться, онтологический потенциал языка, т. е. его способность производить и формировать опыт встречи человека с миром, то снимается лежащее на поверхности противопоставление между «универсальностью» праязыка и «индивидуальностью», самобытностью художественной речи. Тем самым не только ставится под вопрос иерархия языков, в которой однозначный и более-менее унифицированный язык науки и философии наделяется большей истинностью и строгостью по сравнению с, казалось бы, полностью подвластным индивидуальному произволу языком литературы. Что еще важнее, происходит

говора на проселочной дороге о мышлении. К вопросу об отрешенности // *Хайдеггер М.* Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества. М., 1991. С. 112–133. В поле нашего внимания не войдут диалоги Хайдеггера с реальными собеседниками, такие как знаменитый текст «Из диалога о языке. Между японцем и спрашивающим», поскольку в данном случае нас интересует вообразимый диалог как жанр литературного текста.

² Такой несколько неожиданный перевод (по сравнению с более очевидным вариантом: «Западноевропейский диалог») обусловлен тем, что автор статьи стремилась сохранить в русском варианте игру Хайдеггера со словом *Abendland* (в обычном переводе – «Запад» или «Европа»). Дословное значение *Abendland*, «вечерняя страна» или «земля заходящего солнца», обыгрывается в хайдеггеровских текстах, где Западная Европа предстает территорией, на которой разворачивается драма завершения метафизики, сумерек и заката европейского человечества.

³ См. замечание Хайдеггера в интервью: «Я уже сказал – хайдеггеровской философии не существует. Вот уже шестьдесят лет я пытаюсь понять, что такое философия, а не предлагать свою» (*Хайдеггер М.* Интервью журналу «Экспресс» // *Логос.* 1991. № 1. С. 54).

совпадение полюсов «индивидуального» и «универсального», при котором исконное слово, т. е. слово, затрагивающее некие глубинные структуры существования людей как людей, может иметь абсолютно своеобразную и неповторимую форму Слова поэта.

Как возможно достичь уровня праязыка и в каких текстах искать его след? Где пролегает граница между «моим» словом и словом, мне более не принадлежащим? Принадлежит ли вообще язык своему автору или же задача говорящего, наоборот, заключается в том, чтобы каким-то особенным образом принадлежать языку? Осуществимы ли предельные ситуации абсолютного присвоения языка себе или, наоборот, полного отречения от персональной речи, чтобы говорил «сам» язык?

Уникальные в хайдеггеровском наследии диалоги открывают новые перспективы для осмысления этих вопросов, латентно присутствующих во всех поздних работах Хайдеггера о языке, не только диалогических. Форма диалога позволяет перейти на следующий уровень деперсонализации текста, в котором авторское слово существует только в некотором пространстве *между* говорящими, в постоянном движении от одного собеседника к другому. Внимание в настоящей статье будет сосредоточено на самом позднем из диалогов – «Диалоге земли заката», посвященном интерпретации гимна «Истр» и ряда других поэтических произведений Фридриха Гёльдерлина. Включение этого третьего поэтического голоса, Гёльдерлина, в ткань беседы делает «Диалог земли заката» особенно интересным в контексте обсуждения праязыка, поскольку для Хайдеггера Гёльдерлин был поэтом *par excellence* – именно в его произведениях философ был склонен искать пути возвращения к аутентичному языковому опыту мира.

Довольно интригующими представляются фигуры и двух основных собеседников «Диалога», Старшего (Der Ältere) и Младшего (Der Jüngere), поскольку они избегают какой-либо однозначной исторической, биографической и даже драматической локализации. Действительно, из текста невозможно восстановить ни вероятные прототипы этих фигур, ни основания для таких имен. Хайдеггер не занимается психологической разработкой своих героев. Даже самое незатейливое предположение, что в их именах содержится намек на то, что один из них – более умудренный и рассудительный, другой же – пытливый и наивный, разбивается об абсолютную безликость этих двоих – скорее голосов, чем персонажей. Попытка проследить за особенностями речи Старшего и Младшего тоже не приносит особых результатов: нельзя сказать, что одному из собеседников принадлежит большая инициатива, чем другому, в объеме или в содержании сказанного, поскольку оба озвучивают ключевые мысли и инициируют кардинальные повороты в русле разговора, а также, с незначительным перевесом в сторону Старшего, одинаково часто цитируют произведения Гёльдерлина. Единственный намек на то, кто мог бы скрываться за масками Старшего и Младшего, можно получить лишь косвенно – известно, что в диалоге 1944–1945, происходящем в лагере для военнопленных, собеседники носят такие же имена Старшего и Младшего: издательница 77 тома Ингрид Шюслер объясняет это тем, что Хайдеггер называет их в честь своих сыновей, которые находились в то время в русском плену⁴. Впрочем, достаточных оснований для отождествления между «героями» обоих диалогов привести невозможно, поскольку, как уже было отмечено, они максимально деперсонифицированы.

⁴ Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 77. S. 248–249.

В связи с этим возникает вопрос: если сложно не только найти некие характерные черты того или другого собеседника, но и само различие между ними носит чисто номинальный характер, можно ли считать обоснованным выбор диалогической формы? Если абстрагироваться от формального распределения реплик между Старшим и Младшим, текст вполне мог бы быть прочитан как еще одно монологическое произведение Хайдеггера. Значит ли это, что ему не удалось создать настоящий диалог, что мы имеем здесь дело с не очень удачной попыткой смены жанра? Или же следует хотя бы на время принять презумпцию, что выбранная форма каким-то образом трансформирует как процесс осмысления, так и процесс чтения? Нашей задачей будет попытаться выяснить, присутствуют ли в тексте такие места, которые напрямую зависят от формы диалога, т. е. будучи переведены в монологический текст, утрачивают некоторые существенные черты. Если, таким образом, окажется, что именно диалогическая форма позволяет тексту Хайдеггера заговорить неким новым и, возможно, более «аутентичным» образом, то отсюда можно будет сделать выводы о ее роли в обнаружении праязыка.

Охарактеризовать роль диалогической формы у Хайдеггера – значит, прежде всего, определить, насколько она позволяет решить те задачи, которые стоят перед текстом. В первом приближении задачей «Диалога земли заката» является истолкование гимна Гёльдерлина «Истр». Однако истолкование здесь следует понимать не в смысле литературоведческого комментария, интеллектуального упражнения по обнаружению точных смыслов, подтекстов и аллюзий. Своеобразие трактовки целей и принципов истолкования у Хайдеггера накладывает на практику создания и чтения текстов весьма нетривиальные методологические требования. Поэтому небольшое исследование этих принципов должно помочь яснее очертить задачи «Диалога».

Итак, в «Диалоге» оригинальность хайдеггеровского герменевтического подхода проявляется прежде всего через нетривиальность тех задач, которые ставятся перед толкователем. Целью данной статьи является экспликация этих задач, которые латентно присутствуют в тексте, но не артикулируются в нем в качестве явных методологических принципов в силу стилистических особенностей диалога, тяготеющего к литературной, а не строго философской форме. Поэтому необходимо заранее отметить, что принципы (1) раскрытия «ландшафта языка» и (2) «озвучивания смысла», (3) перформативной и смысловой «исполненности» слова вводятся здесь впервые для заострения специфики хайдеггеровского подхода, нацеленного на раскрытие особого пространства-времени существования поэтического слова⁵.

Разработка ландшафта языка

В особенно сконцентрированном виде методологическая рефлексия прослеживается в начале «Диалога», где экспозиция темы диалога (гимн «Истр») сопровождается экспозицией собеседников внутри дунайского ландшафта:

⁵ Речь о «ландшафте языка» может вызвать в памяти читателей статью В.А. Подороги «Erectio. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера» в кн.: *Философия Мартина Хайдеггера и современность*. М., 1991. С. 102–121. Полностью разделяя с автором представление об укорененности позднего философского языка Хайдеггера в ландшафте и признавая значение множества философских интуиций, выраженных в этой работе, настоящая статья подходит к теме «ландшафтности» с несколько иной точки зрения: на первый план выйдет не тематика «разрывов» и «складок», а задача обнаружения точки слияния ландшафта и языка, своего рода «говорящего ландшафта».

Младший: Как если бы слово парило в сияющей долине над медлящим потоком между замершими в ожидании лесами, вечером благостного дня клонящегося к завершению лета, так событийно сказывается слово Гёльдерлина, которое все настойчивее звенит мне в гимне «Истр» <...>

Старший: Твоя речь звучит глубоко потаенно. Но кажется, будто она раскачивается в противозмахе к сказанию певца, воспевшего для нас суть потока, по таинственному берегу которого ведет тропа нашего разговора⁶.

Эта параллель между тематической и ландшафтнoй экспозицией теряет характер случайной художественной детали по мере продвижения беседы, в ходе которой происходит необычное сплавление языкового и, условно назовем его, ландшафтнoго пластов. Хорошо известно, что поздние философские разыскания Хайдеггера были во многом направлены на поиск выхода за пределы метафизических оппозиций духа и материи, человека и природы, природы и бога, разумного и животного, чувственного и духовного. Эта общая ориентация нашла выражение и в герменевтических работах философа, где движение толкования направлено на раскрытие некоего исходного единства смысла слова и его звучания, предшествующего распаду на форму и содержание. В этом русле следует понимать и развертываемое в диалоге одновременное скольжение по ландшафту географическому и языковому, цель которого не может быть сведена к простому подбору удачной «природной» метафоры для иллюстрации мыслительного процесса. Толкование гимнов Гёльдерлина преследует гораздо более амбициозную задачу: с одной стороны, «разговорить» немоту природного ландшафта и, с другой, обнаружить ландшафтнoе изгибы, откосы, пики и излучины языка поэзии. Речь здесь идет о строгом и очень нетривиальном методологическом требовании, которое заставляет поставить под вопрос глубоко укоренившуюся мыслительную привычку отделять мир реально существующего (природы) от условного мира поэтических образов. Услышать язык ландшафта и обнаружить ландшафт в языке *буквально* – значит отказаться от категорий образа и метафоры, двух ключевых понятий эстетики, отказаться от того «как будто», которое наделяет мир поэтического слова качествами условности и воображаемости. Поэтому цепочка «поэтических образов», а лучше – природных *фигур*, с помощью которых Хайдеггер очерчивает характерную подвижность поэтической мысли (например, парящего над Альпами орла, стихающего в заводях и бурлящего между скал потока), лишь на первый взгляд представляется легко декодируемой системой метафор. Настоящий их вызов заключается в том, чтобы ухватить, что имеется в виду, когда мы читаем без кавычек, что слово может веять, взмывать и раскачиваться, что песня и поток – это *das Selbe*, То же Самое⁷.

⁶ *Heidegger M. Das abendländische Gespräch // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 75. Fr. a/M., 2000. S. 59.* О. Пёггелер обращает внимание на корневую связь между немецкими словами *Ergörting* (истолкование) и *Ort* (место), важную для понимания герменевтических идей Хайдеггера. Обнаруживающаяся уже у Фихте дефиниция истолкования как раскрытия *места* понятия в системе, трансформируется у Хайдеггера в задачу поиска особого пространства-времени существования слова – см.: *Pöggeler O. Heidegger's Topology of Being // On Heidegger and Language. Evanston, 1972. P. 145.* Также о пространстве-времени слова см. ниже в настоящей статье.

⁷ *Ст.:* «Следуя берегом реки, в нашей беседе мы толкуем поток, и только его, не называя его и не осознавая, что мы способны на это лишь потому, что поток есть знак. <...> Песнь тоже есть знак. Песнь и поток – это То же Самое» (*Heidegger M. Das abendländische Gespräch. S. 62–63*). Написание словосочетания «То же Самое» с заглавных букв продиктовано стремлением переводчика дополнительно акцентировать, что в хайдеггеровском тексте оно приобретает особое, отличное от повседневного значение, и пригласить читателя к размышлению о том, в каком смысле поток и песнь могут быть «одним и тем же».

Поэтому первое общее методологическое требование к толкованию «Истра» может быть сформулировано в терминах разработки *ландшафта языка*, где родительный падеж одновременно акцентирует два ключевых аспекта: стремление, во-первых, ухватить специфическую динамику поэтического языка в квазиприродных формах (поточность, раскачивание, веяние), а во-вторых, показать, как ландшафт принадлежит языку, т. е. как в слове рождается осмысленность и значимость ландшафта. Эта двоякая, но при этом внутренне цельная направленность толкования находит свое косвенное выражение в рассуждении собеседников о том, что стало поводом (Anlaß) для их беседы:

Ст.: <...> Так скажи мне, что здесь происходит. Движемся ли мы в вечернем свете здесь, по берегу реки к ее истоку, поскольку нас привела сюда речная песнь Поэта, или же нам вспоминается песнь об Истре потому, что мы, сам не знаю как, оказались в долине этой реки? Кто способен знать нечто достоверное о том, что является здесь причиной, а что – следствием? <...>

Мл.: Вероятно, ни поток не является причиной того, что мы здесь, ни наше присутствие здесь – причиной того, что мы пытаемся истолковать речную песнь. Однако возможно, одно и то же (das Selbe) стало поводом к тому, что песнь потока зовет к нам (uns zuklingt) и что мы сами – вот здесь (da), на его берегу.

Ст.: Ты неслучайно говоришь, «стало поводом» (veranlaßt), а не причиной (Bewirken)⁸.

В приведенном фрагменте в свернутом виде содержится целый ряд тем, существенных для понимания хайдеггеровской герменевтической стратегии. Во-первых, помимо уже охарактеризованного выше сплавления языкового и ландшафтного пластов в поводе для беседы (То же Самое), следует обратить внимание на различие между причиной (Bewirken) и поводом (Anlaß). Здесь, правда, нужно оговориться, что при переводе слова Anlaß на русский как «повод» будут звучат несколько другие коннотации, чем в немецком, которые тем не менее вполне созвучны разрабатываемому в «Диалоге» образу толковательной мысли, кружащей по все новым и новым тропам в неустанном движении вдоль путеводного гимна-потока⁹. В немецком же тексте обыгрывается различие между механистическим понятием причины, с необходимостью порождающей действие, и игровым понятием произвольного повода-позволения, приглашающего толкование к участию в движении слова и мысли. Корень слова Anlaß **связывает его с глаголом lassen и его производным zulassen** (впускать, позволять, допускать), а также существительным Gelassenheit (отрешенность, предоставленность ч.-л.) – словами, чрезвычайно важными для поздней мысли Хайдеггера. Весь ряд слов характеризует, во-первых, свободу, неподвластность человеческому управлению события понимания – человеку может быть лишь *позволено* участвовать в процессе самораскрытия смысла¹⁰, поскольку любая попытка автономно зафиксировать, определить поэтическое слово лишает его подвижной полноты и текучести; во-вторых, ту «установку», которая, по Хайдеггеру, только и позволяет поэтическому слову достичь толкователя – установку отрешения от лежащих на поверхности, упрощающих, привычных ходов толкования, строящихся на некритическом принятии традиционных метафизических схем (таких, как чувственное-сверхчувственное, мысль и образ, природное-духовное и т. д.). Метод от-

⁸ Heidegger M. Das abendländische Gespräch. S. 63.

⁹ Ср.: ibid. S. 142–143.

¹⁰ Примеры игры с словом lassen см.: ibid. S. 64.

клонения «очевидных» толкований, тривиализирующих поэтический текст, предполагает поэтому формирование в толкователе постоянной *готовности к принятию* (zulassen) необычного, необъяснимого, многозначного в тексте¹¹. Такого рода отрешенность (Gelassenheit) подразумевает и отказ от попытки форсировать толкование, предоставление себя путеводительству звучащего слова, готовность отвечать на зов текста, из которого проистекает повод-приглашение (Anlaß) к толкованию.

Артикуляция как озвучивание смысла

Аудиальная терминология «зова» и «ответа» неслучайно возникает в связи с обсуждением характерных отношений между толкователем и поэтическим текстом, с одной стороны, и между этим текстом и самим поэтом – с другой. Через анализ некоторых существенных черт толкования мы постепенно подошли к принципу диалогичности, лежащему в основе хайдеггеровской герменевтической стратегии. Одним из концептуальных стержней «Диалога» является требование озвученности поэтического слова. При этом «озвученность» подразумевает, что, во-первых, в подлинной поэзии смысл и звуковая форма, в которую он облечен, слиты настолько, что абстрагирующее разделение на звуковую и содержательную, интеллектуальную составляющую является главным препятствием на пути к постижению единства поэтического языка, который скорее должен быть *услышан*, чем «понят»¹². Однако это не означает, что простое воспроизведение текста вслух автоматически открывает доступ к глубинам смысла; именно потому, что поэтический смысл изначально отчужден, странен и замкнут на самом себе, необходимо «ответствующее» ему толкование, позволяющее «разговорить» поэтический язык, лишить немоты застывшую в своем совершенстве поэтическую формулировку¹³. Поэтому нельзя сказать, что поэзия или интерпретация могут заявить свое право на обладание окончательным смыслом – он существует только в динамичном пространстве-времени диалога между ними. Уже с первых страниц «Диалога» отношение между текстом и толкователем формулируется в терминах переключки между Anklang (отзвук) и Einklang (созвучие),

¹¹ Ср., например, замечание Старшего, что «мы еще не научились в достаточной степени удивляться поэтическому вопрошанию» (ibid. S. 189).

¹² В.А. Подорога сходным образом пишет о поиске Хайдеггером изначальной полноты звучания и смысла слова “sein”: «...это возвращение Хайдеггера к синкретическим, нерасчлененным формообразованиям языка и мышления, которые еще не знали технического использования “sein” в виде копулы “ist”, представляет собой развертывание не только мыслительного, но и психофизиологического, телесного пространства, где акт фонации выступает как важнейший элемент включения слушателя в язык» (Подорога В.А. Указ. соч. С. 115). См. также рассуждения о принципе исполненности ниже в настоящей статье.

¹³ Э. Шёфер указывает на идею совершенных предложений, высказанную А. Фабри в работе “Präliminarien zu einer Theorie der Literatur”: «Фабри отмечает, что в истории мысли с определенным постоянством возникают одни и те же предложения, избегающие мгновенного понимания, но в то же время стимулирующие все новые и новые попытки осмыслить их <...> “Совершенные предложения” – это точки кульминации... в которых мысль и язык достигает предельной нерасчлененности, становятся *atomon*». Здесь мы видим созвучную Хайдеггеру идею смысловой насыщенности совершенного предложения и неотделимости его смысла от вербальной формы. Кроме того, наблюдается сходство с хайдеггеровской мыслью о толковании как повторении-заново (*Wieder-holung*): «По отношению к совершенному предложению наше понимание принимает форму точного воспроизведения <...> *Ego* можно мыслить, но нельзя помыслить ничего *в дополнение к нему*» (Schöfer E. Heidegger’s Language: Metalingual Forms of Thought and Grammatical Specialties // On Heidegger and Language. Evanston, 1972. P. 296–297).

первое из которых характеризует едва уловимое приглашение к диалогу¹⁴, исходящее от поэзии, а второе – осуществляемое толкованием возвращение стихотворения к созвучию с самим собой. Но несмотря на то, что толкование в идеале должно раствориться в чистоте звучащего поэтического слова, оно необходимо для того, чтобы пробудить это «осмысленное звучание» или «озвученный смысл». Более того, в ходе диалога звучащим характером наделяется сама толкующая речь, которая должна стать поющим (вос)произведением стихотворения, настроенным на его основотон (Grundton)¹⁵.

Это своеобразное перемещение герменевтического отношения между текстом и толкователем из плоскости интеллектуалистского понимания в плоскость почти сенсорного опыта озвучивания и слушания демонстрирует интересную параллель с уже очерченным выше сплавом языка и пейзажа. Кажется, что в обоих случаях задачей Хайдеггера является возвращение языку осязаемости. Поэзия Гёльдерлина становится для Хайдеггера источником «телесного» языка, в котором пение-звучание слова неотделимо от смысла, им воплощенного, и от вещей, благодаря ему получающих голос. Открытие и разработка такого измерения существования языка – это и есть приближение к тому праязыку, из звуков которого сотканы вещи вокруг нас. Правда, речь о телесности и осязаемости не означает редукции к голой чувственной воспринимаемости слова, поскольку в основе такой редукции лежит метафизическое разделение мира на области чувственного и сверхчувственного. Поскольку в праязыке этого разделения еще не существует, он «полнозвучен» как в звуковом, так и в смысловом планах. В этом отношении показательна игра Хайдеггера на значениях немецкого слова *Sinn*, которое одновременно может означать смысл, чувство и понимание чего-либо: “*Sinnlicher ist, was reicher ist an Sinn*” («что богаче смыслом, то осязаемее»)¹⁶. Таким образом, задачей толкования является возвращение осязаемости языку – наделения его смысловой и звуковой насыщенностью.

Ландшафт языка и озвученность смысла как аспекты поиска пространства-времени слова

Отсюда видно, что первая формулировка задачи толкования, разработка ландшафта языка, в строгом смысле оказывается неотделимой от второй, артикуляции озвученного смысла. На пересечении этих задач выступают очертания праязыка – области звучащих первосмыслов мира. Такого рода онтологизация праязыка, проведение знака равенства между смыслообразованием и «рождением» мира для человека и вытекающее отсюда совпадение границ мира и языка, обосновывает уместность применения к языку терминологии «пространства-времени». Выход за пределы уплощенного понимания языка как средства коммуникации подразумевает возвращение ему объемности: язык как будто вырастает за пределы самого себя, прорастая в, на первый взгляд, существующий независимо от него материальный мир¹⁷. Можно

¹⁴ Следует также обратить внимание на корень слова «приглашение», которое также представляет собой очень удачный русский вариант перевода *zuklingen* (буквально: «звучать-кому-либо»).

¹⁵ *Heidegger M. Das abendländische Gespräch. S. 69.*

¹⁶ *Ibid. S. 153.*

¹⁷ Х. Падрутт обращает внимание на экологические импликации хайдеггеровской мысли, что подлинность присутствия в мире напрямую зависит от «полноты» языка, которую ему возвращают поэзия и осмысление: «пере-осмысление уведит от объективирующего,

утверждать, что в двух предварительных задачах толкования по-разному проявляется одна и та же тенденция к раскрытию особого пространства-времени существования поэтического слова. В самом деле, разработка *ландшафта языка* предполагает, что, во-первых, обжитый ландшафт – это всегда пространство, осмысленное в языке, а подлинным модусом существования этого ландшафта является то, как он высказывается в слове поэта; во-вторых, через раскрытие топографии языка ему придаются динамические характеристики «природных объектов» – текучая подвижность, раскачивание и др. С другой стороны, *озвученность смысла* достигается путем особого рода артикуляции, в которой соединяются «динамическое» исполнение вслух и «пространственная» разработка поля игры смыслов. Наконец, пришло время взглянуть на конкретные примеры того, как эти задачи осуществляются в тексте «Диалога», и сделать вывод о том, играет ли сама диалогическая форма особенную роль в их достижении.

В каком направлении следует мыслить языковое пространство-время? Ясно, что измерения языка не могут быть представлены в качестве математического или физического континуума. Тем не менее мы попробуем показать, что речь о пространстве и времени не приобретает оттого метафорического характера, и оба измерения поддаются содержательному описанию. Прежде всего, пространство у Хайдеггера связано с категорией разомкнутости или раскрытости. Существенной чертой пространства является то, что оно способно впускать в себя, будь это пространство физическое или пространство смысла. Пространство – это зона свободы, поле возможностей, допускающее движение в разных направлениях. В «Диалоге» можно найти такую формулировку: «Ибо мне кажется, что истолкование есть также о-свобождение»¹⁸, т. е. открытие поля свободной игры значений через устранение препятствий, возникающих вследствие смыслового принуждения. Источником такого принуждения является, например, стремление привести поэтический текст к некоторой однозначной интерпретации или же некритическое использование метафизических мыслительных ходов. Как отмечает в «Диалоге» Младший, «мы вновь и вновь внезапно забываем, как широко вокруг каждого слова поэта», на что Старший продолжает: «и теряемся в узости значения, и напрасно стремимся вытащить из него смысл, тогда как он свободно правит в той пространности, которая открывается поэтическому вопрошанию?»¹⁹. По другой выразительной мысли Хайдеггера–Гёльдерлина, руки слушающего должны быть достаточно пусты, чтобы быть готовыми принять слово²⁰. Необходимым условием подобного принятия является позволение тексту хранить свою тайну, допускать игру ясного и загадочного внутри целого стихотворения и внутри каждого его слова.

рассчитывающего и измеряющего мышления к мышлению феноменологическому, медитативному, от естественно-научной редукции природных феноменов к сохранению их полноты <...> [пробуждает] внимание к нераздельной взаимосвязанности мышления, мира, человека, смерти, неба, земли и языка» (*Padruitt H. Heidegger and Ecology // Heidegger and the Earth: Essays in Environmental Philosophy. Kirksville, 1992. P. 21*).

¹⁸ *Heidegger M. Das abendländische Gespräch. S. 66.*

¹⁹ *Ibid. S. 189.*

²⁰ *Ibid. S. 108.*

Раскачивание, исполнение и диалогичность как способы раскрытия пространства-времени слова

Именно в колебании между ясностью и потаенностью, многозначностью, заключается живой ритм поэтического слова. Суть этого колебательного движения, напоминающего звуковую волну, заключается в постоянном движении от одного полюса к другому, т. е. динамическом пребывании *между* ними. Причем нужно подчеркнуть, что, с одной стороны, это движение не может быть остановлено, ведь остановка или фиксация содержания лишает стихотворение характерной подвижности. С другой стороны, это не произвольное скольжение по безграничному смысловому полю языка, а движение, сдерживаемое определенной строгостью мысли, настроенной на поиск связности, того основотона, который приводит полифонию многозначности к внутреннему созвучию. Такого рода раскачивание описывается в текстах-комментариях к Гёльдерлину с помощью слов *Schwingung*, *Schwung* и отглагольного *Schwingen* («парение, взмах, колебание»). Трудно переоценить значение этой фигуры движения мысли для понимания толковательной стратегии Хайдеггера. В ней уникально сплавляются аспекты движения природного – как во взмахе крыльев, звукового – как в колебании струны и диалогического – как в беседе, существующей между говорящими. Кроме первого приведенного в данной статье отрывка из «Диалога», где говорится о «раскачивании мысли в противовзмахе к сказанию певца», еще несколько фрагментов из «Диалога» проиллюстрируют значимость описанного колебания для раскрытия этого специфического пространства «между», в котором существует слово поэта: «Отпустить – не значит просто отключить наши мнения; отпуская [привычное понимание], мы позволяем слову, на первый взгляд пустому, ожидать отклика, который приведет его из песни к раскачиванию»²¹; «Здесь, так же, как и везде, мы услышим однозначность поэтического слова только тогда, когда не станем отгораживаться от особого колебания сверкающей многозначности, которая остается свойственной ему»²².

Можно заметить, что такого рода колебание описывает не только смысловую подвижность слова, но также распространяется и на отношения между голосами текста и толкователя, находящимися в постоянной переключке. Как отмечалось выше, требование озвученности смысла предполагает, что для приведения стихотворения к полновесному звучанию необходим второй голос – толкователя, активное вслушивание которого создает пространство для развертывания смысловой и звуковой многосложности поэзии. Весьма удачным русским словом для передачи этой специфической роли толкователя является «исполнение», в котором сочетаются два аспекта: требование *наполнения* смыслом и пока остававшийся на периферии нашего внимания *перформативный* характер чтения. Разумеется, уже при описании движения раскачивания мы столкнулись с временными характеристиками поэтического языка как находящегося в постоянном движении, однако процедура исполнения позволяет еще сильнее заострить динамическое измерение существования слова. Обращающее на себя внимание в «Диалоге» изобилие музыкальной терминологии (песнь, отзвук, отклик, созвучие, эхо и т. д.) может быть прочитано, в духе Хайдеггера, не в метафорическом, а буквальном смысле. Задача артикуляции смысла, стоящая перед толковате-

²¹ Heidegger M. Das abendländische Gespräch. S. 193.

²² Ibid. S. 184.

лем, предполагает тогда в качестве своей неотъемлемой части исполнение произведения вслух – раскрытие мелодики его звучания, акцентуацию и придание ему ритмического рисунка²³. На протяжении «Диалога» мы не раз встречаемся не только с тем, что собеседники цитируют друг другу отрывки, которые уже заранее известны обоим, но и с явными призывами «прочти этот фрагмент», «обрати внимание на эту паузу»²⁴. Вероятно, такие едва заметные реплики играют особенную роль, а не просто обеспечивают риторическую гладкость текста. Они намекают на необходимость артикуляции поэзии вслух, которой должна быть дополнена безмолвная медитация над ним. Требование перформативной вовлеченности в поэтическое слово носит двоякий характер: во-первых, от толкователя требуется стать звучащим голосом стихотворения. Во-вторых, призыв собеседников «обитать» в тексте, как бы прорастающем в ландшафт, оборачивается призывом обитать в этом окружении, первичном пространстве, предшествующем разделению на сферы языка и природы. Здесь вновь проявляется мысль о специфическом временном и пространственном существовании поэтического слова, о тех *Weile* и *Weite*, длительности и просторности, которые возвращаются ему в процессе толкования.

Особенности герменевтической стратегии Хайдеггера диктуются прежде всего тем своеобразным пониманием сущности исконно поэтического – т. е. созидающего – языка, в котором обретает существование окружающий мир. Однако здесь чрезвычайно важно не поддаваться искушению мыслить этот праязык по аналогии с археологическим артефактом, который покоится в некоторой запредельной области бытия и требует квазифилософского, мистического метода своего обнаружения. Представляется, что дело обстоит прямо противоположным образом – этот язык, следы которого можно обнаружить у исключительных поэтов, не существует вне диалога с толкующим-осмысляющим. Диалогические черты обнаруживаются сразу на нескольких уровнях развертывания-раскачивания стихотворения: толкователь требуется не только для того, чтобы разомкнуть область непринужденной игры значений своей готовностью-воспринимать, но и для того, чтобы «раскачать» мозаичность каждого стихотворения, т. е. своеобразными прыжками мысли от одного гимна к другому привести их к диалогу. Кроме того, требование «быть развеянным», распростертым относится и к самому толкователю – оно подразумевает постоянную экстатическую открытость голосу Другого, которая, однако, не означает полного растворения в нем, а наоборот, требует мыслящего ответа на зов. Ответ этот, как мы увидели, заключается не только в безмолвном движении мысли, но и в перформативном озвучивании и обитании внутри поэтической речи-реки.

Однако само по себе акцентирование роли диалогичности в бесконечном процессе самопорождения праязыка еще не способно дать ответ на вопрос, поставленный в начале статьи: что привносит сама *форма* «Диалога» в толковательный процесс? Действительно, все предыдущие диалогические

²³ М. Гелвен, сопоставляя хайдеггеровскую философию с трагедиями У. Шекспира, так обосновывает необходимость артикуляции поэтического слова: «Согласно Хайдеггеру, однако, красиво высказанное слово обнаруживает больше смысла, чем непоэтическая речь, и поэтому *более истинно*. <...> То, как я говорю, является поэтому частью того, что я говорю. <...> в таком случае понятие *референции* не исчерпывает природы языка: язык <...> артикулирует смыслы» (*Gelven M. Heidegger and Tragedy // Martin Heidegger and the Question of Literature. Bloomington, 1979. P. 224*).

²⁴ См., напр.: *Heidegger M. Das abendländische Gespräch. S. 178, 190.*

аспекты толкования вполне могли бы быть реализованы и в рамках классической монологической формы – в примерах подобного рода текстов нет недостатка в наследии Хайдеггера²⁵.

Тем не менее представляется, что форма «Диалога» если не коренным образом трансформирует герменевтический процесс, то всяком случае позволяет увидеть существенные черты толкования в кристаллизованном виде. То, что представлялось в начале нашего рассуждения как простой прием самоустранения автора путем умножения количества голосов, теперь обретает более глубокое значение. В первую очередь, диалогическая форма придает дополнительное измерение движению раскачивания, *Schwingung*. Слово приходит в движение не только на уровне собственных значений, не только в диалоге мыслителя с поэтом и не только во взаимном диалоге стихотворений, но и в разговоре внимающих друг другу собеседников. Этим последним движением языку как бы предоставляется дополнительная степень свободы, заключающаяся в том, что заостряется необходимость еще более внимательного слушания, распространяющегося уже не только на слово поэта, но и на голос прямого собеседника. И даже если возразят, что все же текст этот был написан *одним* человеком и в нем не найти «борьбы мнений» или даже эпизодических столкновений различных точек зрения, на это можно ответить, что диалог здесь все равно имеет место – правда, не как полемическая, а скорее как аудиальная практика. Когда движение мысли разводится по полюсам разных голосов, явственнее проступает ее собственный динамический характер, сопротивление остановке в достигнутой «концепции» и связанное с этим требование постоянного, критического, неутомимого вслушивания в то, что говорится. Тем самым диалогические отношения между собеседниками зеркально отражают те динамические процессы, которыми характеризуется «жизнь» поэтического слова в толковании: его сущностное сопротивление попыткам фиксации узкого значения, а также потребность в слушающем вопрошании для раскрытия поля игры смыслов. В результате в «Диалоге» мы имеем дело с текстом, который сразу на нескольких уровнях акцентирует необходимость слушания по сравнению с активным говорением, поэтому в нем множество мест, где собеседники переходят от толкования стихотворения к интерпретации мыслей друг друга. Самыми же иллюстративными примерами раскачивания-*Schwingung* в тексте являются те моменты, когда в итоге долгой предварительной разъяснительной работы беседа обретает вид музыкальной переключки, где собеседники принимают друг от друга мотивы, развивая и продолжая их. Текст в этих местах как будто приобретает иное качество, становясь более подвижным и одновременно более прерывистым: мысль в этих местах начинает двигаться скачкообразно. Интересно в этой связи упомянуть, что в одном месте «Диалога» похожая скачкообразность как раз и характеризует «складность» (*Fügsamkeit*) произведения: «сказание звучит скалисто, ущелисто, но именно оттого – складнее»²⁶. Примеры описанного колебательного движения в тексте достаточно часты, поэтому мы ограничимся лишь одним, который интересен не только наглядностью проступающих в нем аспектов раскачивания, но и тем, что само раскачивание становится его темой:

²⁵ Впрочем, весьма вероятно, что редукция к монологу возможна именно потому, что диалогическая форма лежит в основании языка. Такое предположение высказывает, например, Х. Отт, сравнивая роль принципа диалогичности у М. Хайдеггера и М. Бубера (*On H. Heidegger and Personal Structure of Language // On Heidegger and Language*. Evanston, 1972. P. 181).

²⁶ *Heidegger M. Das abendländische Gespräch*. S. 98.

Мл.: Исток изначальное любого начала, и потому мы познаем его существо лишь в конце.

Ст.: Но первой в конце будет для нас смерть. Ты думаешь о ней?

Мл.: Да, ведь смерть ожидает нас как самое приветливое прояснение востытия.

Ст.: Ты так безбоязненно это говоришь.

Мл.: Из необъяснимого доверия.

Ст.: Которое правит лишь там, где Бытие доверилось человеку.

Мл.: И праздник этого доверения есть исток.

Ст.: Тогда смерть останется самым доверительным из всего.

Мл.: Ведь это исключительная боль, которая в своей исключительности единит каждую боль с каждой в существе.

Ст.: Тогда в каждой боли обитает приветливая смерть.

Мл.: А всякая смерть покоится в истоке.

Ст.: Однако посмотри, наш разговор приходит в колебание, рискующее перемахнуть всякую определенность.

Мл.: Поэтому мы и стремимся медленно истолковывать услышанное.

Ст.: Не сдерживая притом раскачивания.

Мл.: Возможно, именно в толковании раскачивание и станет впервые свободнее²⁷.

Диалогическая форма трансформирует сам опыт чтения, заставляя читателя мысленно перемещаться от собеседника к собеседнику и тем самым вовлекая его в многомерное колебательное движение, осуществляемое «Диалогом». Таким образом, текст начинает работать не только на смысловом, но и на перформативном уровне. Кроме того, диалогическая форма акцентирует задачу *исполнения* в описанном выше смысле озвучивания. Музыкальный словарь «Диалога», оформляющий объемную полифонию голосов текста, позволяет предположить, что Хайдеггер допускал возможность исполнения, рецитации «Диалога» вслух. По меньшей мере, некоторые места в тексте недвусмысленно требуют произнесения и вслушивания в звучание стихотворений Гёльдерлина. В этом русле вполне можно предположить, что дополнительное звуковое наполнение, а именно наделение самих собеседников живыми голосами, было бы логичным продолжением стратегии озвучивания.

Подводя итоги, можно утверждать, что приближение к праязыку в «Диалоге» осуществляется через целый ряд пространственно-временных приемов: *экстенсивную* разработку поля смыслов и *интенсификацию* звучания слова в исполнении, наделение *пространственного* ландшафта языком и раскрытие *динамики* поэтического языка через обнаружение природных форм его движения («раскачивание»). Кроме того, мы увидели разностороннюю работу принципа диалогичности – в акцентированной роли слушания, в требовании троякого участия поэта, мыслителя и читателя в процессе смыслопорождения, в движении раскачивания-раскрытия смысла. Жанровое оформление текста в диалог изменяет опыт чтения текста, позволяя заострить все указанные способы приближения к праязыку, который рождается в точке соприкосновения *между* языками поэта, мыслителя и толкователя и поэтому делает излишним всякий вопрос об авторстве.

²⁷ Heidegger M. Das abendländische Gespräch. S. 60.

Список литературы

Подорога В.А. Eгестіо. Гео-логия языка и философствование М. Хайдеггера // Философия Мартина Хайдеггера и современность / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 1991. С. 102–120.

Хайдеггер М. Интервью журналу «Экспресс» / Пер. с нем. Н.С. Плотникова // Логос. 1991. № 1. С. 47–58.

Хайдеггер М. Из разговора на проселочной дороге о мышлении. К вопросу об отрешенности / Пер. с нем. А.С. Солодовниковой // Хайдеггер М. Разговор на проселочной дороге: Избранные статьи позднего периода творчества. М.: Высшая школа, 1991. С. 112–133.

Gelven M. Heidegger and Tragedy // Martin Heidegger and the Question of Literature / Ed. by W.V. Spanos. Bloomington: Indiana University Press, 1979. P. 215–227.

Heidegger M. Das abendländische Gespräch // Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 75. Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 2000. S. 57–196.

Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 77: Feldweg-Gespräche (1944/1945). Fr. a/M.: Vittorio Klostermann, 1995. 250 S.

Ott H. Hermeneutic and Personal Structure of Language // On Heidegger and Language / Ed. by J.J. Kockelmans. Evanston: Northwestern University Press, 1972. P. 169–193.

Padrutt H. Heidegger and Ecology // Heidegger and the Earth: Essays in Environmental Philosophy / Ed. by L. McWhorter. Kirksville: The Thomas Jefferson University Press, 1992. P. 11–35.

Pöggeler O. Heidegger's Topology of Being // On Heidegger and Language / Ed. by J.J. Kockelmans. Evanston: Northwestern University Press, 1972. P. 107–146.

Schöfer E. Heidegger's Language: Metalogical Forms of Thought and Grammatical Specialties // On Heidegger and Language / Ed. by J.J. Kockelmans. Evanston: Northwestern University Press, 1972. P. 281–301.

Elucidation as conversation: hermeneutics in *Das abendländische Gespräch* of Martin Heidegger

Natalia D. Safronova

Lomonosov Moscow State University. 1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: offsafronova@gmail.com

The present article is a close reading, with particular attention to methodology, of *Das abendländische Gespräch* (“Dialogue in Occidental Manner”), a 1946–1948 text of Martin Heidegger, still relatively little known in Russia. The dialogue between philosophical thinking and poetry that takes place in Heidegger's later works forms an essential part of his project of ‘overcoming of metaphysics’ in the quest for ‘the other beginning’ of history and philosophy. According to Heidegger, *Dichtung*, or poetic creation (in the first place, the poetry of Friedrich Hölderlin), is, for language, a more authentic mode of existence than either the ordinary language or the languages of science and metaphysics. Viewed from this standpoint, the *Dialogue* provides a valuable source for the examination of Heidegger's hermeneutic ideas which can be shown to originate in a **distinctive understanding of the nature of poetic speech as a ‘protolanguage’**. For Heidegger, the main goal of interpretation is to reveal the special time and space where the ‘existence’ of poetic word takes place. This goal is here analyzed under two crucial aspects, i.e. the *fusion of language with landscape* occurring in a poetic text and the *performative* interpretation that endows the word with ‘body’. This allows to explicate some of Heidegger's peculiar methodological requirements for the interpreter, such as letting the poetic word itself speak, adapting oneself to its swinging motion, and restoring the word to its semantic *and* sonorous fullness. It can further be demonstrated that, in this case, the choice of a dialogical form, otherwise so rare in Heidegger, serves the purposes of his hermeneutic strategy.

Keywords: Hölderlin, Heidegger, hermeneutics, elucidation, overcoming of metaphysics, dialogue, language of landscape, articulation of poetic language, linguistic space and time, embodied language

References

Gelven, M. “Heidegger and Tragedy”, *Martin Heidegger and the Question of Literature*, ed. by W.V. Spanos. Bloomington: Indiana University Press, 1979, pp. 215–227.

Heidegger, M. “Das abendländische Gespräch”, in: M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Bd 75. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, S. 57–196.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe*, Bd. 77: Feldweg-Gespräche (1944/1945). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1995. 250 S.

Heidegger, M. “Interv’yu zhurnal’u ‘Ekspress’” [Interview with ‘L’Express’], trans. by N.S. Plotnikov, *Logos*, 1991, No. 1, pp. 47–58. (In Russian)

Heidegger, M. “Iz razgovora na proselochnoi doroge o myshlenii. K voprosu ob otrashennosti” [From the conversation on thinking on the country path. To the question of Gelassenheit], trans. by A.S. Solodovnikova, in: M. Heidegger, *Razgovor na proselochnoi doroge: Izbrannye stat’i pozdnego perioda tvorchestva* [The Discourse on the Country Path. Selected late writings]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1991, pp. 112–133. (In Russian)

Ott, H. “Hermeneutic and Personal Structure of Language”, *On Heidegger and Language*, ed. by J.J. Kockelmans. Evanston: Northwestern University Press, 1972, pp. 169–193.

Padrutt, H. “Heidegger and Ecology”, *Heidegger and the Earth: Essays in Environmental Philosophy*, ed. by L. McWhorter. Kirksville: The Thomas Jefferson University Press, 1992, pp. 11–35.

Podoroga, V. A. “Erectio. Geo-logiya yazyka i filosofstvovaniye M. Heidegger’a” [Erectio. Geo-logy of language and M. Heidegger’s philosophizing], *Philosophiya M. Heidegger’a i sovremennost’* [Philosophy of M. Heidegger and Modernity], ed. by N.V. Motroshilova. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 102–120. (In Russian)

Pöggeler, O. “Heidegger’s Topology of Being”, *On Heidegger and Language*, ed. by J.J. Kockelmans. Evanston: Northwestern University Press, 1972, pp. 107–146.

Schöfer, E. “Heidegger’s Language: Metalogical Forms of Thought and Grammatical Specialties”, *On Heidegger and Language*, ed. by J.J. Kockelmans. Evanston: Northwestern University Press, 1972, pp. 281–301.

ПОИСКИ НОВОГО ЯЗЫКА В ФИЛОСОФИИ

В.А. Подорога

РЕВОЛЮЦИЯ КАК МИФ АВАНГАРДА. ВЫСОКАЯ СТАВКА: ДЗ. ВЕРТОВ – С. ЭЙЗЕНШТЕЙН

Подорога Валерий Александрович – доктор философских наук, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: phljrl@yandex.ru

В статье на фоне исследований революции, возможностей ее практической реализации, мифологизации, инсценировки или создания, в том числе зарубежных авторов (А. Токвиль, Ф. Фюре, Э. Канетти), разбираются два типа отношения к революции двух ее современников, С. Эйзенштейна и Дз. Вертова. Подчеркивая, что, даже яростно споря друг с другом, оба они на равных выступали от имени одной и той же иллюзии (или мифа), автор показывает различия позиций. С. Эйзенштейн полагал, что роль искусства огромна: доказывая необходимость мифографии революции, он считал проблему исторической истины несущественной, поскольку исходил не из того, что *действительно* случилось, а из того, что *должно было* случиться. Важно было не отчуждение от видимого, а вовлечение в видимое зрительского сознания ради его перевода в другое состояние. Тогда как Дз. Вертов руководствовался тем, что Революция не нуждается в собственной мифографии и должна быть показана и увидена здесь и сейчас. Он видел свою задачу в том, чтобы снять событие и явление так, *как оно есть*, сокращая время съемки до такого мгновения, чтобы застать происходящее «врасплох». Поэтому возрастала роль камеры, которая, схватывая реальность с необычных для человека точек зрения, открывала невидимое, проникая в глубины материального мира. Своеобразный «технический» элемент кинематографа Эйзенштейна – оперирование числом. В его случае речь идет об управлении массовым сознанием, в случае «киноков» – о создании национальной идентичности.

Ключевые слова: революция, авангард, миф, событие, число, глаз, материя

Сотни тысяч, миллионы безграмотных и просто прячущихся от шумно двигающегося «Сегодня» граждан РСФСР должны будут воспитать свое восприятие перед светящимся экраном Кино.

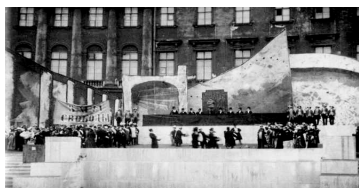
Дз. Вертов

1. Миф о революции

Заметный вклад в эстетизацию Революции внес один из ее первых летописцев-мифографов Николай Евреинов, руководивший постановкой «Взятие Зимнего дворца» в 1920 г.¹ Он объяснял, что память о Революции (и ее датах) нужно поддерживать в массах, иначе о ней могут забыть. Важно учесть и то, что Революция сильна не моментом свершения, а тем, что за нею следует. Важнейший пропагандистский смысл в дальнейшем стали получать ежегодные представления и парады, посвященные очередной годовщине Октябрьской революции. Вот что писал С. Эйзенштейн, оценивая постановку Евреинова:

...тенденция коллективно-массового воссоздания подлинных событий на местах подлинного их свершения очень быстро нашла свое исторически оправданное выражение в... историко-революционном кинематографическом фильме – впервые именно в советской кинематографии, – как бы подхватившей традиции прежних коллективно-массовых представлений, но вместе с тем через средства киноискусства сумевшей эту тенденцию представить в новых, а не в отживших формах и технике.

Так развивалась тенденция втягивания действия внутрь зрительского окружения. В образцах массового фильма эта тенденция достигла высшей своей точки в том, что в это действие динамической игрой (не менее динамичной, чем игра актера) втягивались дворцы и крепости, мосты и броненосцы, заводы и просторы полей, то есть все многообразие окружающей зрителя действительности².



Фрагменты массового театрализованного действия «Взятие Зимнего дворца». Главный постановщик Н.Н. Евреинов. Петроград (1920 г.)

В мифе о Революции выделяются два важных компонента: *преемственность* и *разрыв* (сломяк, взрыв, резкое изменение), и они могут существовать в разных временных режимах, разных по скорости и периодам изменения.

¹ См. подробное изложение праздника: Рыженков В.Ю. Николай Евреинов в культурной жизни России и зарубежья. СПб., 2013. С. 150–161.

Основная идея Н. Евреинова – «театр для себя» – была достаточно ясно им выражена: революционный переворот может закрепиться в сознании масс с помощью театрализации События. А это значит, что каждый из участников действия должен пройти некий условный революционный путь, какой прошли в реальной борьбе восставшие массы, т. е. сыграть революционные роли.

² Эйзенштейн С.М. Избр. произведения. Т. 3. М., 1964. С. 451.

Что-то изменяется крайне медленно, а что-то слишком быстро. Когда-то Энгельс полагал, что надстройка – идеология, «состояния умов», мораль и ценности – меняется гораздо медленнее, чем базис – экономические и политические институты старого общества. Дз. Вертов и С. Эйзенштейн видели в Революции глубинный и все обновляющий разрыв с прежним социальным устройством, но видели по-разному. Эйзенштейн пытался свести «разрыв» к *преемственности*, находя для этого достаточные основания в мировой культуре и личном опыте. Тогда Миф – необходимое средство соединения «разрыва» и «преемственности» в одно непротиворечивое целое События. Дз. Вертов исходит из «разрыва» как «начала» Революции, которое должно длиться неопределенно долго, сохраняя динамику первых революционных побед. Революции должна быть показана/увидена так, как она есть «здесь и сейчас», а не как что-то отвлеченное и «выдуманное». Революция – это сама новая жизнь, вот почему нет никакой необходимости в театрализации или создании революционно-эстетического мифа³.

Позиция Эйзенштейна иная: он полагает, что именно искусству поручено восстановление памяти о Революции и исторических событиях, которые ей предшествовали. Сила эстетического авангарда в том, что он настолько уверенно *знает* Будущее, что *переживает* его как Настоящее. А пережить Будущее «здесь и сейчас» можно только экстатически, поддерживая переживание всеми доступными средствами. Интерес Эйзенштейна к *экстатике* и *экстазу* в самых широких контекстах изучения был связан с пониманием Революции в качестве революционного Мифа. Показывая необходимость мифографии Революции, он рассматривал проблему исторической истины как вторичную и несущественную, поскольку исходил не из того, что *действительно* случилось, а из того, что *должно было* случиться. А это значит, что события октября 1917 г. *должны стать* Революцией в умах людей, обрести свой порядок высказывания в том, что мы называем революционным мифом.

Ж. Сорель много страниц своей известной книги «Размышления о насилии» посвятил разбору отношения революционного действия, «порыва масс» к утопии и мифу. Для него идея *всеобщей стачки* и есть истинный революционный миф. Именно в силу невозможности ее практической реализации она становится возможна как миф, ведущий забастовщиков к победе. Используя идеи философии Анри Бергсона, прежде всего понятие *durée*, *длительности*, он рассматривает всеобщую стачку как Событие, останавливающее и радикально меняющее историческое время: «...мы получаем интуитивное и ясное представление о социализме, чего не мог бы дать язык, – и получаем мы его *в мгновенно воспринимаемой полноте*»⁴. Важнейший аспект, на котором настаивает Сорель, это *миф о революции*, который находит свое выражение и смысл в революционном порыве, независимом от какого-либо ожидаемого результата. *Вот основные определения всеобщей стачки*: «...всеобщая стачка

³ Ср.: «Революция лишь резко завершила одним судорожным болезненным усилием – без перехода, без предосторожностей, без всякой обходительности – то, что со временем окончилось бы мало-помалу. В этом состоял ее труд» (*Токвиль А.* Старый порядок и революция. СПб., 2008. С. 29). Возможно, выражение «судорожное, болезненное усилие» отсылается нас к террору, публичным казням и гильотине.

Современный французский историк Франсуа Фюре, опираясь на идеи Алексиса Токвиля, полагает, что Революция «может быть понята только в категориях исторической преемственности, которую она и осуществила на деле, хотя в умах действительно представлялась разрывом». И далее, он утверждает, что Токвиль «мыслит Революцию как процесс и результат, а не как событие и разрыв» (*Фюре Ф.* Постигание французской революции. СПб., 1998. С. 24–25).

⁴ Сорель Ж. Размышления о насилии. М., 2013. С. 129.

есть именно то, что я описал, – миф, заключающий в себе весь социализм, совокупность образов, способных инстинктивно вызывать именно те чувства, которые соответствуют различным проявлениям социалистической борьбы против современного общества. Стачки зародили в пролетариате самые благородные, глубокие и воодушевляющие чувства, которые всеобщая стачка объединяет в общую картину и тем самым усиливает каждое из них до предела»⁵. Миф о революции не нуждается в точных исторических датировках и временных периодах (когда и что произошло, кто, где и когда участвовал, что действительно было, а чего не было и пр.). Этот промежуток революционного времени выпадает из исторической хронологии, все события происходят разом и мгновенно, время останавливается. Революция оказывается равной мифу *всеобщей стачки*, а это значит, что нет другой революции, кроме той, которая навсегда сцепляется с собственным мифом. Для Эйзенштейна как человека, выбравшего путь революционного мифографа, революция и есть собственный миф. Революцию невозможно отделить от мифа, который ее питает, реконструирует, «представляет», *показывает-в-действии* (вопреки реальному времени ее начала и завершения). Другими словами, важно не то, что произошло, а то, как об этом можно рассказывать.

2. Дз. Вертов и невидимое

Начало фильма «Человек с киноаппаратом» весьма симптоматично: раннее утро, город просыпается. Камера как бы встроена в глаз просыпающегося человека: первые моргания, сначала одно (раз), потом другое (два), их частота растет, появляется движение, потом еще, потом глаз-камера движется на улицу и далее, далее, она разгоняется и уже движется со скоростью паровоза и автомобиля. Превосходство камеры над материалом очевидно, «грубая материя» жизни требует вторжения невозмутимого, точного и крайне подвижного глаза-камеры. Для Дз. Вертова кинокамера была своего рода усиленным «механическим глазом», который прилагается к *естественному*: один, более совершенный глаз, видит *невидимое*, другой – только *видимое*. Между двумя оптическими пределами помещается ритмический интервал, т. е. узел взаимодействия между кадрами. Тематически заданное движение кадров *интервализует* видимое, и из него начинает выступать невидимое: «Кино-глаз живет и движется во времени и в пространстве, воспринимает и фиксирует впечатления совсем не как человеческий, а по-другому. Положение нашего тела во времени наблюдения, количество воспринимаемых нами моментов того или другого зрительного явления в секунду времени вовсе не обязательны для киноаппарата, который тем больше и тем лучше воспринимает, чем он совершеннее»⁶. Лишь благодаря этому механическому глазу, человек оказывается приобщенным к новому видению, способному видеть «без границ и расстояний», т. е. видеть невидимое. И для этого у киноглаза есть множество возможностей: одни определяются спецификой кинокамеры как механико-оптического устройства; другие – монтажом, благодаря которому достигается совмещение различных позиций кинокамеры во времени и пространстве, соединение несоединимого: далекого и ближайшего, великого и неприметного, случайного и ожидаемого. Возникают необычные, новые пространства для человеческого видения мира, и выглядят они для него, опутанного перцептив-

⁵ Сорель Ж. Размышления о насилии. С. 129.

⁶ Вертов Д. Из наследия. Т. 2: Статьи и выступления. М., 2008. С. 38.

ными предрассудками, часто шокирующими. Камера схватывает реальность с необычных точек, каждая из них отделяется от другой с помощью интервалов (временных и пространственных). Интервал не ограничивает движение камеры, а дает ей возможность открывать невидимое, проникать в глубины материального мира. Череда интервалов организует ритм видимого; монтаж лишь закрепляет эти ритмы:

Материалом – элементами искусства движения – являются интервалы (переходы от одного движения к другому), а отнюдь не самые движения. Они-то (интервалы) и влекут действие к кинетическому разрешению.

Организация движения есть организация его элементов, то есть интервалов, во фразы. В каждой фразе есть подъем, достижение и падение движения (выявленные в той или другой степени).

Произведение строится из фраз так же, как фраза из интервалов движения⁷.

А это значит, что интервализация образа требует повествования в виде *надписей*, определяющих направленность сознания зрителя документальной констатацией содержания кадра и его перформативностью. Все документально видимое перформативно, оно – действие во времени. Это стало открытием Дз. Вертова в его ранней кинопрактике (выпуски «Кино-Правды»)⁸.

Фильм Вертова «Одна шестая часть света» – как раз попытка создать условия для формирования общности наднациональной идентичности. Другими словами, глаз получает сверхчеловеческий смысл, то есть это **кино-око** – не просто техническое средство, а глаз самой материи, которым она может видеть сама себя в том состоянии, месте и времени, где нет места человеческому восприятию. Вот это невиданное прежде и вызывает шок.

...Я Кино-Глаз. Я – глаз механический. Я, машина, показываю вам мир таким, каким только я смог его увидеть

Я освобождаю себя с сегодня от неподвижности человеческой, я в непрерывном движении, я приближаюсь и удаляюсь от предметов, я подлезю под них, я влезаю на них, я двигаюсь рядом с мордой бегущей лошади, я врезаюсь на полном ходу в толпу, я бегу перед бегущими солдатами, я опрокидываюсь на спину, я поднимаюсь рядом с аэропланами, я падаю и взлетаю вместе с падающими и взлетающими телами.

Вот я, аппарат, бросился по равнодействующей, лавируя среди хаоса движений, фиксируя движение с движения, от самых простых до самых сложных комбинаций.

Освобожденный от обязательства 16–18 снимков в секунду, освобожденный от временных и пространственных рамок, я сопоставляю любые точки вселенной, где бы я их ни зафиксировал.

Мой путь к созданию свежего восприятия мира. Вот я и расшифровываю по-новому неизвестный вам мир...⁹.

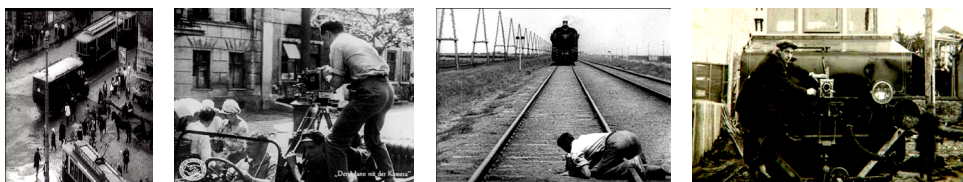
Все эти точки/положения съемки определены человеческим присутствием: «человек с киноаппаратом» – идеальная формула поиска для Дз. Вертова. Нужно пробиться к «факту» и захватить его: «Каждый заснятый без инсценировки жизненный миг, каждый отдельный кадр, снятый в жизни так,

⁷ Вертов Д. Из наследия. Т. 2: Статьи и выступления. С. 16–17.

⁸ Ср.: «Обычными приемами съемки были объявлены, наряду с рапидной камерой, мультипликационная съемка, микросъемка, макросъемка, обратная съемка, съемка движущимся аппаратом» и т. д. Значит, Кино-Глаз понимался тогда уже как «то, чего не видит глаз», как микроскоп и телескоп времени, как возможность видеть без границ и расстояний, как управление съемочным аппаратом на расстоянии, как телеглаз, как рентгеноглаз, как «жизнь врасплох» (там же. С. 293).

⁹ Там же. С. 40–41.

как он есть, скрытой съемкой, съемкой врасплох или другим аналогичным техническим способом, является зафиксированным на пленке фактом, КИНОФАКТОМ, как мы его называем»¹⁰. Здесь зарождается вся проблематика *интервала*, поскольку застигнуть движение жизни (Реальности) врасплох – это проникнуть камерой так далеко, чтобы ничто не смогло исказить фактичность жизни. Кинокамера ведет за собой человеческое присутствие, но резко его ограничивает, исключая в нем элемент созерцательности. Кино-глаз теперь замещает глаз человеческий. *Факт – это единица действия*, не позиция кинокамеры. Несколько иначе и точнее, интервал – это остановленное время, т. е. «схваченное» в своем движении. Но движение это конечное. Поэтому каждый интервал, что открывает нам особый «факт», делает его микропроизведением, микронарративом. Ведь такой «факт» размещается целиком в мгновении, которое придает ему завершенность формы, и, взрываясь изнутри, оно, мгновение, тут же структурируется. Неважно теперь, как вы видите, вы уже все увидели, ведь обнаружилась фактичность самой жизни, и она не нуждается в интерпретации. Другими словами, положение камеры по отношению к материалу не может считаться «точкой зрения». Только интервальное со-движение множества точек зрения создаст эффект подлинности документа-произведения. Поэтому на поэтику видения Дз. Вертова ложится исключительная ответственность за достоверность «факта».



Что и как тогда снимали? Следующее:

- «из подвесной люльки канатной дороги – камера проезжала над водяным обвалом у плотины», в цеху на металлургическом заводе им Дзержинского в Днепропетровске: «Вертов, слепнувший от жары и искр... у оператора брызгами чугуна выпалены “дырочки” на коже, и они гноятся»¹¹;
- «взрывные работы на строительстве Днепрогэса (вокруг гремели фугасы, вздымалась земля, строительная площадка напоминала поле боевых действий);
- большие маневры Красной армии, частью с воздуха из самолета;
- «с нижних точек настоящую урну для окурков, чтобы она походила на экране на гигантскую сторожевую башню»¹²;
- «как ложился на железнодорожные рельсы, снимая высокие колеса, проносившиеся по обе стороны тела, и при этом безмерно пугал машинистов – те бледнели и судорожно хватались за тормозные рычаги»¹³;
- «под землей, спускались в угольную шахту, задыхаясь в несущейся вглубь земли клет»¹⁴.

Дз. Вертов хочет снять событие и явление так, как оно есть, время съемки должно быть сокращено буквально до какого-то мгновения, чтобы застать происходящее, т. е. невидимое, «врасплох». Иначе говоря, использовать ка-

¹⁰ Вертов Д. Из наследия. Т. 2: Статьи и выступления. С. 129.

¹¹ Там же. С. 175.

¹² Там же. С. 214.

¹³ Там же. С. 214–215.

¹⁴ Опираюсь здесь на теоретика и историка кино Л. Рошаль, рассказывающего о съемках фильма Дз. Вертова «Одиннадцатый» (Рошаль Л. Дзига Вертов. М., 1982. С. 174–175).

меру с целью получения фотографического эффекта. В таком случае интервалы создают неустранимые разрывы между предполагаемыми переходами и «фразами-высказываниями», и требуется посредник. Эту роль начинает играть музыка, которая не сопровождает видимое, а допускает его единство с невидимым (или видимым *впервые*). Фильм как *симфония* и *поэма*, фильм как *песнь* («Симфония Донбасса», «Три песни о Ленине»). Ритм и темп поддерживают пульсацию текущего времени, мелодия рассказывает историю.

В. Шкловский критиковал позицию Dz. Вертова, утверждая, что тот не занимался *хрониками* и не был *летописцем*, для него «факт» и «фактическое», «документальное» имело место только в непосредственном отношении с невидимой реальностью. Другими словами, «факт» – это *видимое невидимого*, и это потрясает зрителя раннего документального кино, не подготовленного к такому смотрению (часто не знающего, что и как смотреть). Отсюда гипнотическая сила сопоставления, которая явно превышает по своей мощи силу предъявления отдельного кадра. Тогда все, что сопоставляется («интервализуется»), наполнено внутренней энергией, ускоряющей движение кадров. Шкловский прав, акцентируя внимание на этом «сбое»: «Увеличивая расстояние между кадрами, делая снимки все более редкими, мы не разбиваем ощущения непрерывности движения, а только создаем трудность восприятия. В конце концов можно вызвать обморок у зрителя, который будет тратить слишком много психической силы на связывание бегущих мимо него отрывков»¹⁵. Ни С. Эйзенштейн, ни Шкловский «не верят» Dz. Вертову, когда тот утверждает «факт» и даже борется за него со всей страстью первооткрывателя документального кино. Для них «факт» – это вопрос видения, они видят *другое*, не то, что видит Dz. Вертов. Отсюда ожесточенность и неуступчивость в споре. Все участники спора не отличают себя от авангардного мифа Революции, которому остаются верны. Их собственное мифотворчество критически ими не осмысливается. Если это и был спор, то это был спор соратников, и он шел внутри авангардного мифа.

3. Динамический квадрат

В исследованиях «О стереокино» и «Динамический квадрат» Эйзенштейн обсуждает будущие технофизические возможности экрана. Вот его вопрос: можно ли улучшить качество отображения с помощью использования новых технических характеристик экрана? Ведь экран – всего лишь кусок белого полотна, квадратный или прямоугольный, двумерный и плоский, но как только луч киноаппарата касается его поверхности, он начинает действовать магически. Возможности экрана кажутся Эйзенштейну неисчерпаемыми. Если и есть некоторые ограничения, то экран можно совершенствовать, изменяя его геометрическую форму и размеры (*полиэкранный, стереоэкран* и т. п.), техническую оснащенность съемки, оптику и спецэффекты. Экран – это всегда *динамический квадрат*, где вертикальный поток образов пересекается и дополняется горизонтальным, и всякий образ выходит за собственные границы во внеэкранный пространство, которое и создает эффект реальности (происходящего на экране). Эйзенштейн настаивал на этой идеальной форме, которая обладает динамическим потенциалом как на вертикальной оси распределения образов, так и на горизонтальной. И приводил ряд аргументов против так называемого «лежачего экрана», т. е. расширенного по горизон-

¹⁵ Шкловский В. За 60 лет работы в кино. М., 1985. С. 30–31.

тали («широкого экрана», или «широкоформатного» в современной терминологии). В мировом искусстве больше не доминирует уникальная, известная с древности пропорция «золотого сечения». Эйзенштейн, как мы знаем, для своих постанализов произведений искусства обычно выбирал такие, в которых доминировало вертикальное сечение (например, живопись Эль Греко), или те, в которых проглядывало сходство с «динамическим квадратом» («танцовщицы» и «купальщицы» Э. Дега). «Даже, если мы находим в образцах мировой живописи достаточное количество *широких рамок* (“обрамлений”), это вовсе не значит, что вертикальное сечение было мало представлено»¹⁶. Да и в его собственных рисунках практически всегда доминирует вертикальное сечение.

Понятно, почему Эйзенштейн выбирает «динамический квадрат» в качестве идеальной размерности экрана: это позволяет варьировать образы в разных направлениях, не подавляя ни одним из них общее восприятие. Психологически понятно, насколько вертикальное сечение может нас беспокоить, пугать, и насколько – восторгать. Горизонтальное, напротив, приближает к нам окружающий мир, успокаивает, дает место для простого созерцания и отдыха. «Широкий экран» включает нас в собственную реальность за счет своей пассивности и неагрессивной рамки, тем более что границы такого экрана нами не ощущаются как препятствие. Что же касается поворотов головы (+шея), то это мускульное движение не компенсирует потерю чувства *близости с миром*. Совершенное произведение кажется Эйзенштейну шаром-монадой, внутри которого – жилец-зритель, застрявший в локоне образов, и вращается вместе с ними то в одну сторону, то в другую, то вверх, то вниз; «динамический квадрат» – это потенциально и есть шар, стоит только нарастить скорость и динамику его образов¹⁷.

Так что ни горизонтальная, ни вертикальная пропорция экрана сама по себе не является идеальной.

Как мы видим, действительность – в формах природы, как и в формах промышленности, и в соединении этих форм – порождает борьбу, конфликт обеих тенденций. И экран как верное зеркало не только эмоциональных и трагических конфликтов психологических и оптически пространственных должен быть полем битвы обеих этих – оптических внешне, но глубоко психологических по смыслу – пространственных тенденций зрителя¹⁸.

Итак, экран для Эйзенштейна – не столько *средство познания* или *отражения реальности*, сколько реальность высшего порядка, *сверхреальность*. А это значит, что экран создает саму реальность, являясь по отношению к ней высшей реальностью, *не порожденной, а порождающей*, – вспомним отличие *natura naturata* от *natura naturans* (Б. Спиноза). Хотя это *реальность-между*, соединяющая конкретное событие со зрителем, который воспринимает его именно благодаря необычным отражательным возможностям экрана, его способности все включать, соединять, повторять... создавать иллюзию тотального видения. Утопия тотального экрана соотносится с верой в то, что для киноэкрана не существует ограничений в переводе всего невидимого (невидимого) в визуальное (видимое). Постепенно познавательная ценность киноэкрана становится вторичной, подчиненной функцией, на первое место выходит его синтезирующая, *нарративная* функция, а затем и *революционно-диалектическая*, способная выразить идею и «донести до масс».

¹⁶ Эйзенштейн С.М. Избранные произведения. Т. 2. М., 1964. С. 325.

¹⁷ Там же. С. 325–326.

¹⁸ Там же. С. 319.

4. Число массы. Издержки мегаломании

Прежде чем сталинская машина террора приступила к работе, мифология восставшей массы, массы «горячей» переживала свой триумф. Великим триумфатором массы был Эйзенштейн. Как известно, Сталин не любил революционной массы: террор как ортопедия массы должен был воспрепятствовать ее самопроизвольному зарождению и непредсказуемым порывам. Это, конечно, не значит, что он не хотел, подобно Гитлеру, иметь «свою» массу, но эта масса должна была быть иной, уже не революционной, а массой, открытой террористическому перекодированию в любой момент времени и точке социального пространства, застывшей, «холодной», легко проницаемой для страха, перемещения, исчезновения и казни. Эта масса должна формироваться вокруг фигуры вождя/тирана. Средствами террористического перекодажа были парады, демонстрации, суды, лагеря, стройки и т. п., все это плотные, компактно организованные пространства, которыми усмиряется «революционность» массы.

В известной беседе с Юзовским находим пояснение Эйзенштейна к тому, как сделать «массовый» фильм «Иван Грозный» понятным миллионам:

– Интересно, как примут, – беспрерывно повторял он. – Надо сделать много просмотров – историки, писатели, художники и массовые просмотры. Массовые, чтобы тысячи и тысячи одновременно смотрели, лучше будут воспринимать, в тысячу и в десять тысяч раз лучше: если я один из ста тысяч – я лучше воспринимаю, чем один из десяти тысяч...

– Значит, если я один сотысячный, я больше пойму – чем один из десяти тысяч?

– Обязательно! Такой расчет.

– И точка зрения?

– Вероятно, я так воспринимаю – с точки зрения миллионов, которые говорят через меня одного, и раз уж так, то и доверяются мне, если я позволю себе то, что не входило в расчет этих миллионов. Это я вам говорю не для интервью, я в самом деле спокойно себя чувствую, когда управляю крупными и объемными величинами. Конечно, может быть и так, что весь миллион будет чувствовать себя как один-единственный робкий, несчастный и нахальный – но это уже не моя сфера. Словом, я не люблю так называемого психологического искусства – душевный микрокосм не привлекает меня, я больше хотел бы исследовать тайны космоса... Есть психология масс и народов, стран и государств, морей, пустынь и гор, и эта среда весьма мало исследована¹⁹.

Смотрящая масса нарастает в чудовищной прогрессии 1–100, 1–1000, 1–100000, 1–1000000. Один как тысяча, десять тысяч, сто тысяч, миллион... Один как все, и все как один. Но не в том дело, что «один как все» (формула «революционного братства»), а в том, что масса и не предполагает выделение индивидуальной единицы в революционном порыве. Сила воздействия на зрителя достигается провоцированием цепной реакции массового восприятия²⁰. С. Эйзенштейн уверен: «Массовый же подход дает к тому же максимальную интенсификацию эмоционального захвата аудитории, что для искусства вообще, а революционного тем более – решающее». Масса должна видеть себя, видеть, как она растет. Другими словами, рост массы в свою очередь регулируется ритмом возрастающего числа. В «Стачке», «Броненосце

¹⁹ Эйзенштейн в воспоминаниях современников. М., 1974. С. 406.

²⁰ *Эйзенштейн С.М.* Избранные произведения. Т. 1. М., 1964. С. 112.

Потемкине», «Октябре», «Старом и новом» можно видеть, как формируется экранная масса, как она движется, побеждает и гибнет. И как любил ей повелевать сам Эйзенштейн. В сценарии финала «Стачки» бросается в глаза числовой расчет движений массы-толпы: 50–100–1500 человек бегут, падают, остаются лежать, вздымаются частоколом рук; движение кадров расстрела убыстряется в прямой зависимости от того, как часто человеческий поток рассекается залпами выстрелов.

Ритмическое число – одно из условий существования экранной массы. Экран и только он позволяет нам видеть массу и участвовать в ее творении, он обеспечивает ее рост, плотность, быстроту, границы рассеивания. И в сказанном нет ничего парадоксального. Действительно, экран разнообразием дальних (панорамных) и близких планов умножает число смотрящих, и это умножение нельзя понимать как простой подсчет зрительских посещений или проекций, ибо те, кто находятся перед экраном, не просто смотрят, а, смотря, «выходят из себя», оказываются «в экстазе», и только по достижении подобного состояния они и становятся той подлинной массой, которую порождает кинематограф. Мы чувствуем массу тогда, когда нам подсказывают пути к «омассовлению» собственного индивидуального опыта переживания, одинокое и автономное зрительское «я» должно быть уничтожено. Омассовить смотрящую единицу. Масса должна увидеть себя в качестве массы; видящая себя масса и есть та масса, которая не имеет *вне* экрана иного существования в истории. В таком случае экран выступает в качестве перцептивного протеза, с помощью которого *масса смотрящая* отождествляет себя с *массой показываемой*. Эти две массы обязательно должны совпасть в едином восприятии.

Число массы выступает в двух основных измерениях: *образом и понятийным*, причем последнее не растворяется в первом, а как бы «выплескивается» за экран, сливаясь с логическими условиями патетического дискурса. Поэтому число как в первом, так и во втором измерении не является чисто количественной мерой, калькуляцией, объединяющей инертное множество дискретных единиц. Число массы *качественное* и выражает собой ритмическое соотношение групп единиц, оно – ритм, позволяющий им расти, сливаясь друг с другом.

Вот как комментирует Э. «числовые» кадры «Старого и нового»:

А цифры?? – Цифры роста количества членов артели? После того, как отыграли фонтаны – заиграли цифры. Как это можно запомнить? Правда, цифры тогда, в 1928–1929 годах, менее внедрялись в восприятие как средство новой социалистической выразительности. Это пятилетка научила нас видеть пафос в вырастающих цифрах, как в огне баррикад... Цифры в «Генеральной линии» работают уже не по линии образной, но следующим разрядом – понятийным. Смена цифр дает понятие о росте артели. Понятийный элемент вовлечен в игру на последний скачок выразительных средств – уже за пределами образа... Скажем – голая надпись. Дать цифры – «количество членов такое-то». А понятийным элементом, приближенным к образному решению, и будут цифры, смонтированные как элементы действия. *Цифровой рост есть, по существу, чистое понятие*. Как рост нашей промышленности. Рост показателей успеваемости. И этот чисто понятийный элемент возвращен обратно в свой образный смысл. Цифры растут и действительно... вырастают. Цифры становятся крупней не только своим сдержанием – 15, 27, 34, но и... формой, то есть размером по кадру²¹.

²¹ Эйзенштейн С.М. Избр. произведения. Т. 4. М., 1966. С. 245–246.



Эйзенштейн прекрасно показал разницу, которую зритель ухватывает сразу же, между образным и понятийным представлением числа. Цифра – не число. Более того, они находятся, так сказать, в противодвижении. Цифры образуют порядок случайных прерываний, «прерывистостей», поскольку взятая отдельно цифра обозначает число единиц, составляющих неразличимое единство. Цифра инертна и статична, неподвижна. Как только появляется число, сразу включается порядок исчисления, – принцип взаимодействия между цифрами. Цифра – подобна букве, число – слову. Цифра – это номер (номер дома, например), бирка, «говорящий» элемент афиши, надписи, лозунга, плаката – всем этим она может быть, только если интерпретируется в качестве наделенного смыслом знака, т. е. числа.

5. Распад и гибель массы

Архитектурная мегаломания Гитлера-Шпеера перекликается с кинематографической у создателя «Октября». Э. Канетти в своем знаменитом очерке «Гитлер по Шпееру» вводит понятие *скачущих чисел* (leaping numbers): «Сильнейшее средство для того, чтобы возбудить массу, – это показать ей ее рост. Пока масса чувствует, что она увеличивается, ей незачем распадаться, Чем выше число, которого, как ей говорят, она может достичь, тем сильнее ее впечатление от самой себя. Но ей надо дать живое ощущение того, как она достигает такого числа»²².

В близости С. Эйзенштейна и Канетти, современников фашизма и сталинизма, однако, заметны и существенные различия. Собственно, Канетти пытается создать *антропологию массы*, или, иначе, увидеть в ней особое социальное образование, которое, в сущности, им описывается по модели человеческого тела (но с другими анатомическими и «чувственными» характеристиками).

Масса не может существовать достаточно долго, если ее существование не будет поддерживаться специальными социальными машинами (милитаристскими, террористическим или патетически-революционными, производящими режим ее роста, распространения, управляющими ее быстротой). Подобные «машины» снимают зазор между будущей целью массы и ее ростом. Этот зазор и есть быстрота – одно из фундаментальных качеств *массы-в-движении*. Ж.-П. Сартр, ссылаясь на свидетельства очевидцев захвата Бастилии «революционными массами», обратил внимание на то, что восставшая масса двигалась к цели с *иной* быстротой, которую внешнему наблюдателю невозможно было

²² Канетти Э. Человек нашего столетия. М., 1990. С. 78.

себе ни представить, ни предсказать. Дальняя цель замедляет движение массы и ее рост, ближайшая – ускоряет, поэтому необходимо дробить дальнюю цель достижимостью целей ближайших, чтобы мощь массы и ее быстрота не переставали нарастать. Число в своем качестве роста, «скачущее число» – это и есть ритмическое чередование ближайших уже достигнутых и достигаемых целей, через которые движется и рождается масса.

* * *

Пулемет – тот посредник, который превращает восставшую массу в толпу (долгий кадр пулеметного огня по толпе в «Октябре»)²³: «...системы духа можно опровергнуть, тогда как одну вещь опровергнуть нельзя – пулемет»²⁴. Машина-сепаратор Эйзенштейна, конечно, не смертоносный пулемет, но она столь же могущественна, хотя и действует в совершенно ином направлении. Рождаются первые образы советской массы. Для Юнгера масса невозможна без техники, и он не перестает повторять, что именно техника создает гештальт рабочего: «Скорее техника есть тот способ, каким гештальт рабочего мобилизует мир и совершает в нем революцию»²⁵. Но это также очевидно и для Эйзенштейна. Правда, его «сепаратор» не разгоняет толпу, напротив, собирает новое множество, наращивает его могущество приростом членов артели. Но ритм здесь один и тот же.



²³ Ср.: «Помню – сам я попал под уличную стрельбу. По Невскому двигались знамена. Шли демонстрации. Я заворачивал на Садовую. Вдруг стрельба, беготня. Нырью под арку Гостиного двора. До чего же быстро пустеет улица при стрельбе! И на мостовой. На тротуаре. Под сводами Гостиного – словно кто-то вывернул на панель ювелирный магазин. Часы. Часы. Часы. Карманные с цепочками. С подвесками. С брелочками. Портсигары. Портсигары. Портсигары. Черепашковые и серебряные. С монограммами и накладными датами. И даже гладкие. Так и видишь скачущий бег вприпрыжку людей, непривычных и неприспособленных к бегу. От толчков вылетают из карманов жилетов часы с брелочками. Из боковых – портсигары. Еще трости. Трости. Трости. Соломенные шляпы. Было это летом. В июле месяце. (Числа третьего или пятого.) На углу Невского и Садовой. Ноги сами уносили из района действия пулемета. Но было вовсе не страшно. Привычка! Эти дни оказались историей. Историей, о которой так скучалось и которую так хотелось трогать на ощупь!» (Эйзенштейн С.М. Мемуары. Т. 1. М., 1997. С. 53).

Я снял обычную ритмическую «лесенку» письма С. Эйзенштейн с целью создать более объемное и единое впечатление от «следов», оставшихся после разгона «буржуазной» демонстрации в июле 2017.

²⁴ Ср.: «В марте 1921 г. я присутствовал при столкновении пулеметного расчета из трех человек с шестью демонстрантов, состоявшим, вероятно, из пяти тысяч человек; спустя минуту после команды “огонь” они исчезли из поля зрения, даже не потеряв ни одного раненым. Все зрелище имело нечто завораживающее; оно вызывало то глубокое чувство радости, которое охватывает при разоблачении какого-нибудь низшего демона. В любом случае, участие в отклонении такого безосновательного притязания на власть является более поучительным, нежели изучение целой социологической библиотеки» (Юнгер Э. Рабочий. Господство и гештальт. СПб., 2000. С. 176).

²⁵ Там же. С. 284–285.

Эйзенштейн не любил массу и все массовое, но остро чувствовал зависимость успеха Революции от готовности народных (пролетарских) масс ее поддержать. Скорее он любил наблюдать за распадом массы и ее гибелью. Во всяком случае, многие его ленты об этом свидетельствуют: например, в «Стачке» демонстрация протестующих заводских рабочих разгоняется казаками и пожарными с брандсбойтами, особенно должен был потрясти *Финал* фильма, где «убитые» забастовщики лежат вповалку на склоне холма, словно подкошенные одной длинной пулеметной очередью. Так бегущая от казаков толпа, став жертвой «жестокого и бессмысленного» расстрела, превращается на экране в революционную массу, требующую отмщения. «Броненосец Потемкин», знаменитый эпизод «Одесской лестницы»: расстрельные цепи солдат мерно (машинно) движутся, спускаясь вниз, навстречу толпе и сквозь нее, – безжалостный расстрел мирной демонстрации достигает высшего экстаза уничтожения в эпизоде с «детской коляской и кричащей няней», с «матерью и убитым ребенком»... Эйзенштейн индивидуализирует гибель массы и ее распад: жертвами становятся совершенно невинные существа, с которыми он идентифицирует себя памятью детства.

Спор равных. Некоторые итоги

Решающее расхождение между С. Эйзенштейном и Дз. Вертовым в том, что они по-разному отвечают на вопрос о том, какие киносредства необходимы для максимально полного выражения революционной эпохи. И, следовательно, для создания авангардного мифа о Революции. Свободная камера «киноков» схватывает жизнь *врасплох*, только на то мгновение, на которое способен удержать человеческий глаз, летящий вместе с ней. Но есть и другой путь, не менее продуктивный и радикальный: управлять всей образной тканью, самим визуальным экстазом и с помощью монтажной техники, использующей «насильственные» формы видения, переделывать зрительское сознание, «учить его видеть». С. Эйзенштейн не верил в «факты», в наличную фактичность текущих событий, в отличие от Дз. Вертова, который по сути дела обожествлял «факт» и любую фактичность, полагая, что есть только одно время – время документа, и это время текущего настоящего: событие происходит во время съемки не раньше, не позже, а именно *здесь и сейчас*. Революция не нуждается в собственной мифографии, но крайне нуждается в документировании, в архивировании всей событийной базы. Революция – это непрерывное движение, сама жизнь, поэтому вооруженный глаз – камера + глаз оператора-режиссера – должен быть в самой гуще жизни и ничем не отличаться от нее. Гипостаз вооруженного глаза, который видит все, что невидимо естественному зрению.

Атаки Вертова на фильмы С. Эйзенштейна «Стачка» и «Броненосец Потемкин» продолжались чуть ли не все второе пятилетие 1920-х гг. Несколькими примерами:

Здесь на мелких операциях мы не станем останавливаться, остановимся только на более крупных – на «Стачке» и на «Потемкине». Обе эти фильмы сделаны театральным работником С. Эйзенштейном. Он пришел в кино из театра, где довольно «агитационно» дрыгал ногами и заставлял «дрыгать» других. Эйзенштейн привел в кинематографию своих актеров, и, имея своего лица, должен был либо подражать какой-нибудь заграничной или русской худ.-драме, либо перенести в кино свой театрально-цирковые

приемы, либо работать под «Кино-Правду» и проститься со своими актерами. Эйзенштейн выбрал последнее с той разницей, что с актерами он не простился, очутиться один на один лицом с жизнью он не решился и предпочел разыграть театральным путем несколько исторических эпизодов, придав им массивную форму «Кино-Правды»²⁶.

Позиция Эйзенштейна принципиально иная. В своих поисках (прежде всего в теории монтажа) он ищет целое, не часть. Важно не отчуждение от видимого, а вовлечение в видимое зрительского сознания ради определенной цели, не отстраненный взгляд познания, а полное его включение в экстатическое переживание. Киноаппарат выполняет функцию перевода одного состояния сознания в другое, является основным орудием управления массовым сознанием. Отсюда значение «точки зрения».

Съемки под определенным углом, но имеющем в виду то целое, которого нужно было достигнуть наиболее убедительными пластическими средствами. *Выражение и представление* – вот что остается определяющим в технике монтажа. Никакая фактичность или документ не могут выступить от имени истины Произведения. Путь глаза прочерчивается перебивкой интервалов, это так называемое *межкадровое движение*, или движение, которого нет, но оно есть, и именно оно дает энергию движения и ритм всему множеству образов. (Стоит напомнить о той непримиримости, с какой Эйзенштейн отвергал опыт «Кинооков» Дз. Вертова.) «Жизнь врасплох» – эта формула (яркий пример – фильм «Человек с кинокамерой») указывала на чисто отражательную функцию кинематографа, обеспечивающую широкое видение окружающего повседневного мира, не перестраивая и не созидая его. Модальность должного уступала свое место модальности существования («факта» и «документа»). Именно эта связанность и несвобода камеры Дз. Вертова осуждались Эйзенштейном прежде всего. Им осуждался непредвзятый и совершенно «рассеянный» глаз, блуждающий без плана и цели по жизненному пространству, как если бы сама жизнь была не готова к такому наблюдению, поэтому ее можно было застать врасплох... Со всей страстью революционера-мифографа Эйзенштейн атакует позицию Дз. Вертова (группу «Киноки»):

И если во внешней форме построения можно указать на некоторую схожесть, то как раз в наиболее существенной части – *в формальном методе построения* – «Стачка» есть *прямая противоположность «Киноглазу»*. Начать с того, что «Стачка» не претендует на выход из искусства, и в этом ее сила.

В нашем понимании *произведение искусства* (по крайней мере в двух сферах его, в которых я работаю, – театр и кино) есть прежде всего *трактор, перепахивающий психику зрителя в заданной классовой установке...*

Таким свойством и такой предустановкой продукция киноков не обладает, и, думаю, в результате несколько к эпохе не подходящего «озорства» ее производителей – *отрицание искусства вместо осознания материалистической его, если не сущности, то, во всяком случае, утилитарной применимости*²⁷.

Изучая полемику Дз. Вертова и С. Эйзенштейна, приходишь к выводу, что и тот, и другой выступали в ней от имени одной и той же революционной иллюзии (фантазма), а точнее, революционного Мифа. Для Дз. Вертова Революция ничем не отличается от реальности, и поэтому «прямое» объективное зрение (кинокамера) дает доступ к документальному материалу, «документу», «хронике» и «фактам». Но и тут доминирует монтаж, который вполне

²⁶ Вертов Д. Из наследия. С. 105.

²⁷ Эйзенштейн С.М. Избранные произведения. Т. 1. С. 112–113.

произвольно устанавливает временные интервалы для событий, происходящих параллельно, резонирующих, но не сливающихся. Для Эйзенштейна Революция – это то, что нужно воссоздать в образах, а какой материал «фактов» при этом будет необходим, это уже выбор художника²⁸. Рассказ, или нарративный план мифа о Революции, не только создает саму Революцию как целостный и законченный образ, но и втягивает в себя множество реалистически достоверных деталей («фактов», «событий»), создавая иллюзию их первоначальности. Естественно выглядит постановочная мимикрия визуального ряда «Стачки» под «документ» – это чуть ли не репортаж с места событий. Для Вертова сила «Кино-Глаза» – в получении новых возможностей познания, открытие невиданной ранее Реальности – революционной. Конечно, и этот вызов истине, который бросает кинокамера «факта», политически заряжен, и области действия заранее тематически определены. Первый верит в то, что Революция «свершилась...» и победа осталась за классом трудящихся, второй считает, что ее еще нужно воссоздать в политически-агитационных и культурных проектах под единым контролем Партии. Мало сказать, что она свершилась, нужно еще выстроить «правильно» все факты, следствия, события, причем так, чтобы в неизбежности ее победы над царизмом не было никакого сомнения. Революция «не свершилась», она свершается...

Список литературы

- Вертов Д.* Из наследия. Т. 2: Статьи и выступления. М.: Эйзенштейн-Центр, 2008. 648 с.
- Канетти Э.* Человек нашего столетия / Пер. с нем. С. Шлапоберской, С. Власова, Г. Туралиной и др. М.: Прогресс, 1990. 473 с.
- Рошаль Л.* Дзига Вертов. М.: Искусство, 1982. 312 с.
- Рыженков В.Ю.* Николай Евреинов в культурной жизни России и зарубежья. СПб.: Дмитрий Буланин, 2013. 320 с.
- Сорель Ж.* Размышления о насилии / Пер. с фр. Б. Скуратова, Ф. Фриче. М.: Фаланстер, 2013. 293 с.
- Токвиль А де.* Старый порядок и революция / Пер. с фр. Л.Н. Ефимова. СПб.: Алетейя, 2008. 248 с.
- Фюре Ф.* Постигание французской революции / Пер. с фр. Б. Скуратова. СПб.: ИНАПРЕСС, 1998. 219 с.
- Шкловский В.* За 60 лет работы в кино. М.: Искусство, 1985. 573 с.
- Эйзенштейн С.М.* Избр. произведения: в 6 т. М.: Искусство, 1964–1971.
- Эйзенштейн С.М.* Мемуары. Т. 1–2. М.: Редакция газеты «Труд»; Музей кино, 1997.
- Эйзенштейн в воспоминаниях современников* / Сост. Р.Н. Юренев. М.: Искусство, 1974. 422 с.
- Юнгер Э.* Рабочий. Господство и гештальт / Пер. с нем. А.В. Михайловского. СПб.: Наука, 2000. 539 с.

²⁸ Отсюда все ошибки и недоумения его критиков: подозрения в искажении «реальных фактов» истории. Парадоксалистская, на первый взгляд, стратегия Эйзенштейна: неперменное желание ставить *исторические* фильмы, но загоняя историческую фактичность в пределы сценарно-сюжетного вымысла, который решает иные задачи, скорее эстетические, нежели открытие исторической истины (или хотя бы верность ей). Гротеск – это и есть способ, каким изображают историческую истину, «как то, чего нет» и что нужно создать. Он мыслил, исходя из гротескного самосознания: мыслил, не как «факты» *есть*, а как они *должны быть*, если вы хотите, чтобы революция состоялась.

Revolution as the avant-garde myth. The odds are long: Dziga Vertov and Sergei Eisenstein

Valery A. Podoroga

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: phljrl@yandex.ru

This paper offers a study of two attitudes to revolution as embodied in the figures of Dziga Vertov and Sergei Eisenstein, both of whom were contemporaries of the Russian Revolution. This is done against the background of some influential writings on revolution, including those by Alexis de Tocqueville, François Furet and Elias Canetti, who discuss, among other things, whether a revolution is something practically feasible or it can only be the object of myth or staging. For all the fierce debate between them, both Vertov and Eisenstein championed illusion (or myth). It can be shown, however, that their respective positions differed significantly. Eisenstein held that the role of art in revolution was enormous: he insisted that creating a mythology for the revolution was of greatest importance, while the problem of historical truth is insignificant, seeing as what matters is not what did *actually* happen but what *had* to happen. It is the viewer's consciousness being involved into the visual for the sake of transition into another state which is important, not alienating him from the visual. Vertov, on the other hand, started from the conviction that the revolution needs no special mythology and needs be shown and seen here and now. He understood his task as one of filming the event or the phenomenon *as it is*, reducing the time of actual photography to a brief moment so as to take things happening 'by surprise'. Hence the growing role of the camera as something capable of catching on the reality from standpoints inaccessible to humans and thus unveiling the invisible and penetrating to the depth of the material world. In case of Eisenstein, the specific 'technical' element of his cinematography was his handling of numbers, which amounted to manipulating mass consciousness, whereas Vertov's 'kinoks' strove to create a national identity.

Keywords: revolution, avant-garde, myth, event number, human eye, matter

References

- Canetti, E. *Chelovek nashego stoletiya* [Man of our century], trans. by S. Shlapoberskaya, S. Vlasov, G. Turalina et al. Moscow: Progress Publ., 1990. 473 pp.
- Eisenstein, S. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works], 6 Vols. Moscow: Iskusstvo Publ., 1964–1971. (In Russian)
- Eisenstein, S. *Memoirs*, 2 Vols. Moscow: Trud Publ.; Muzei kino Publ., 1997. (In Russian)
- Furet, F. *Postizhenie frantsuzskoi revolyutsii* [Interpreting the French Revolution], trans. by B. Skuratov. St. Petersburg: Inapress, 1998. 219 pp. (In Russian)
- Jünger, E. *Rabochii. Gospodstvo i geshtal't* [The Worker: Domination and Form], trans. by A. Mikhailovsky. St. Petersburg: Nauka Publ., 2000. 539 pp. (In Russian)
- Roshal', L. *Dziga Vertov*. Moscow: Iskusstvo Publ., 1982. 312 pp. (In Russian)
- Ryzhenkov, V. Yu. *Nikolai Evreinov v kul'turnoi zhizni Rossii i zarubezh'ya* [Nikolai Evreinov in the cultural life of Russia and abroad]. St. Petersburg.: Dmitrii Bulanin Publ., 2013. 320 pp. (In Russian)
- Shklovsky, V. *Za 60 let raboty v kino* [60 years of work in cinema]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1985. 573 pp. (In Russian)
- Sorel, G. *Razmyshleniya o nasilii* [Reflections on Violence], trans. by B. Skuratov and F. Friche. Moscow: Phalanster Publ., 2013. 293 pp. (In Russian)
- Tocqueville, A. de. *Staryi poriadok i revolyutsiya* [The Old Regime and the Revolution], trans by L. Ephimov. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2008. 248 pp. (In Russian)
- Vertov, D. *Iz naslediya*, T. 2: Stat'i i vystupleniya [Selected works, Vol. 2: Articles and speeches]. Moscow: Eisenstein-Center Publ., 2008. 648 pp. (In Russian)
- Yurenev, R.N. (ed.) *Eizenshtein v vospominaniyakh sovremennikov* [Eisenstein in the memoirs of contemporaries]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1974. 422 pp. (In Russian)

Н.А. Кормин

ЭСТЕТИЧЕСКАЯ ЭГОЛОГИЯ

Кормин Николай Александрович – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: n.kormin@yandex.ru

Цель статьи – показать, как формировалась эстетическая программа картезианства, как декартовская интерпретация субъективности выявляет проблематику европейской культуры Нового времени, изменяя ее метафизический код. В статье рассмотрены структуры эстетической постановки существования, которая осуществлена на метафизической сцене **cogito ergo sum**, **явившейся результатом длительной эволюции**, связанной в том числе и с общим развитием поэтики самоочевидности «я» – этого центра художественного сознания. **Cogito как предельное основание жизнеустройства** определяет предпосылки для формирования эстетической теории нового типа, в которой сама художественность мыслится как своего рода сердечность жизни, эта теория и создает условия для «внутреннего» восприятия художником самого себя. Особое внимание уделено подходам Декарта к анализу взаимосвязи научного и художественного сознания. Выявляется гибкая позиция французского философа, ориентированная на раскрытие способа существования искусства в разных трансцендентальных, интеллигибельных видах сходимости, прослеживаются истоки эгологической традиции в философии искусства.

Ключевые слова: эстетика, творчество, искусство, наука, когито, эгология, Декарт

Влияние Декарта на интеллектуальный облик цивилизации поразительно, ведь он, по существу, изменяет метафизический код всей европейской культуры; и поразительно вдвойне, как этот мыслитель прошлого сумел метафизически увидеть наше настоящее, внутри которого все мы живем. Но что такое современное, к которому относится философия Декарта? Как провести ясные, отчетливые черты картезианского мышления, прорисовывая настоящее, понимание которого упирается в проблему преобразования человеком самого себя? Что в настоящем, как сказал бы М. Фуко, делает современной философскую мысль Декарта? Отталкиваясь от анализа его «Рассуждений о методе», Фуко говорил, что нужно показать не только то, в чем философ является выразителем мыслительного процесса, обозначаемого современной действительностью, но и как он влияет на него, «оказываясь одновременно и элементом и действующим лицом»¹.

¹ Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году. СПб., 2011. С. 24.

Говоря об участии Декарта в философском событии как дискурсе современности (*modernité*), нельзя не признать, что степень его участия остается до сих пор неопределенной (его первыми оппонентами, если иметь в виду современную философию, станут Ницше и Хайдеггер). Такая неопределенность порождает вопрос, не скрывает ли новое начало философии, конституируемое Декартом, более глубокую установку, хорошим примером которой служит явление, когда, по словам Деррида, «полагают, что [нечто] можно начать, несмотря на то, что это уже начато»². Неоднозначно отношение и к такому определяющему признаку картезианства, как самосознание, в котором иногда усматривают не начало измерения философской рефлексии, а нечто предполагающее «долгий окольный путь»³, по которому, например, будет двигаться в своей «Этике» Спиноза. Изменчивость философских позиций – от апологии картезианской эгологии до критики ее – весьма показательна. Даже основное понятие картезианства, *cogito*, не приносит удовлетворения современному собеседнику Декарта. Усматривая в нем ореол самообоснования и принцип несоизмеримости со всем трансцендентально-эмпирическим аппаратом, П. Рикёр полагает, что из этого понятия «вытекает проблематика “Я” в возвышенном смысле, что однако достигается ценой утраты его отношения с личностью... Стоит ли возвышение *Cogito* такой цены? Современность обязана Декарту, по меньшей мере, тем, что она оказалась перед столь опасной альтернативой»⁴. Но на каком основании можно утверждать применительно к тематике нашего исследования, что у Декарта присутствует альтернатива между эстетической семантикой «я» (то есть «я» в возвышенном смысле) и личностью, что такая эстетика достигается ценой утраты отношений «Я» с личностью? Ведь сам Декарт исходит из убеждения, что каждый человек есть особая личность, способ бытия которой можно определить в его терминологии как специфический способ существования, заключающийся в том, чтобы «быть более, чем человеком», чтобы быть властелином своих поступков. И познание мира, способность «изведать мира дальний кругозор» (Данте) невозможны в стороне от познания себя, схватывание изображения являющегося мира всегда протекает одновременно с верификацией субъектом того, что идет только от него самого, с заглядыванием на дно незавершенного колодца собственной души и выстраиванием специфической онтологии: как сказано у Фарида ад-Дин Аттара, «знать самого себя – значит существовать сотни раз». Но как возможно знание самого себя, как ухватить интуицию самого себя? Ведь знание самого себя – это не понимаемая операция, не логическая задача, по-видимому, необходим некий особый эксперимент, чтобы «я» смогло различить самого себя и свое существование.

Отмеченные колебания в восприятии силы основного открытия Декарта свидетельствуют о том, что между картезианскими идеями и их последующей философской интерпретацией наблюдается не только конвергенция. Между ними можно выявить структуры, которые в определенных прочтениях будут несоизмеримыми. Идеи Декарта нередко встречают устойчивое сопротивление в истории мысли. Философское развитие в определенной мере проходит через ряд взаимно несоизмеримых доводов мышления, постигающего, как в данном случае, одну и ту же сущность – исходное значение «я», движение по направлению от источника к его интерпретации

² Derrida J. A taste for the secret, with M. Ferraris. Camb., 2001. P. 69.

³ Zac S. L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza. P., 1963. P. 137.

⁴ Рикёр П. Я-сам как другой. М., 2008. С. 26.

осуществляется едва ли не при полном забвении их общих оттенков. Но как возможно их сравнение, как выстраивается заочный диалог метафизических сущностей?

В пространстве изменений философского характера сознание оказывается в локальности, имеющей структуру встречи, то есть на некоем странном перекрестке, на каком-то находится и сам человек, представляющий собой «скорее точку пересечения различных влияний, чем неповторимый источник деятельности, некоторое “Я” (в этом мире у “*cogito*” Декарта нет точки приложения, поэтому его аргумент был бы лишен исходного пункта)»⁵. Непонятно только, почему «я» не являлось бы точкой отсчета в декартовской аргументации: разве точка активного приложения силы не может быть точкой, где линии влияния пересекаются? Таким перекрестком может быть и место встречи разных времен и пространств философской мысли, даже несоизмеримых понятий, пересечение разновременных категориальных прожилок, просвечивающих сквозь поверхность культуры; сам перекресток – это символ выбора и открытости интерпретации, символ пограничья, с которого можно оглядеть оставшиеся позади пути, включая ответвляющиеся параллельные пути, и «эта параллельность – не геометрическая, а эпистемная: одна и та же цель достигается, когда мы отправляемся из одной и той же точки, но следуем не просто разными, а несоизмеримыми и несводимыми один к другому путями»⁶. Поэтому, определяя маршруты, соединяющие *cogito* и даже далеко отстоящие друг от друга облака точек его интерпретации несопоставимыми способами, не имеющими общей меры, не следует упускать из виду образ расположенного на одном и том же уровне и подчас логически неустроенного места пересечения несравнимых историко-философских маршрутов, и чтобы теоретически судить о различных типах интерпретации того же *cogito*, **следует продумать, можно ли эту несоизмеримость устранить какими-то новыми звеньями.**

В сущности, сам картезианский метод представляет собой список с предтворческой композиции, и в этом смысле его можно рассматривать как несущий на себе отпечаток эстетических значений. Ведь логика эстетического развития состояла именно в вынесении суждений, относящихся к описанию окрестности смысла творчества, а сами эстетические теории можно уподобить языкам искусства – этого сердца жизни, являющегося органом совести или «органом стыда» (А. Вознесенский). Эти теории могут быть отнесены ко всему, что представляет собой некую первозданную смысловую скульптуру. Творчество – это как бы эстетическое в зачатке. Первостепенностью эстетического как бы замещается внелогически логическая связь божественного субъекта и предиката («Я есть путь и истина и жизнь» [Ин. 14:6]) новой гранью, которая по захватывающей дух орбите выводится на условия творческой атрибуции, определения авторства таких произведений, как мир и человек, дополняя исходную связность, перефразируя, передавая «в начале было Слово» [Ин. 1:1] в измененном виде: «в начале сотворил Бог» [Быт. 1:1], то есть в начале было эстетическое словесное произведение, автор которого – Бог, и внутри этого абсолютного эстетического произведения мы все живем.

Декартовское понимание метода в чем-то напоминает пратворческие формы установки Ф. Ларюэля, который стремится вместо холостого хода философии «переизобрести ее в качестве самой силы изобретения»⁷, только в

⁵ Фейерабенд П. Избр. труды по методологии науки. М., 1986. С. 404.

⁶ Смирнов А.В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Часть I // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 4. С. 88.

⁷ Ларюэль Ф. Представление не-философии // Философия и культура. 2011. № 4. С. 99.

эстетической методологии такое переизобретение каждый раз связано с пониманием изобретения формы, изобретением нового языка искусства, с проникновением в стоящие за его семантикой скрытые идеи. В представлении Декарта, методологический опыт накапливается в школе подготовки к построению определений предикативного плана, а такая подготовка невозможна без встраивания эстетических образов совершенства в ткань суждений-норм, когда осуществляется приготовление нашего сознания к совершенным логическим операциям, к состояниям, в которых впечатление одарено красотой. Архитектонику методологического опыта Декарт уподобляет эстетическим структурам мастерства ремесленника, его творческая деятельность не нуждается в посторонней помощи, но сама наставляет, каким образом необходимо изготавливать инструменты для нее. Метод позволяет распознать сомнительные шаги сознания, сделать разметку целого мира, рассмотреть «всю архитектуру чувственных вещей» и ответить на вопрос: как возможно познание, какое усердие человеческого рассудка, что за способности и процедуры необходимы для реализации познавательных практик человеческого разума как разума сотворенного, пишущего от своего лица в жанре метафизической элегии? Французский философ, в сущности, определил то, как теперь понимается когнитивная субстанция. И сегодня исследователи, анализирующие оригинальные концепции, сложившиеся в современных науках о сознании (*consciousness studies*), проводят линию именно от Декарта, от разработанной в картезианстве и отличной от ее трактовок в окказионализме психофизической проблемы вплоть до нынешних теорий и практик программирования искусственного интеллекта⁸. А такое программирование ставит перед эстетикой непростую проблему: возможен ли новый тип творчества, построенный на соединении человеческого и искусственного интеллекта. Именно понимание цифровой реальности, цифрового метасуществования как части программного обеспечения возвращает нас к декартовскому *cogito*.

Свет познания пронизывает все пространство уморасположения, размерность которого описывается *cogito ergo sum*, **особые лучи которого все еще доходят до нас**. Имея «гиперболическую дерзость» (Ж. Деррида), оно изменило направленность европейской философии, заключив в себе такой клад мысли, который будут отыскивать еще не одно столетие. *Cogito является способом решения декартовской задачи*: «...не искать никакой другой науки, кроме той, что он мог найти в самом себе или же в великой книге мира»⁹, результатом предельного описания умственных способностей. Суждение о нем совпадает с установками ранней христианской философии и явно имеет определенные эстетические значения. Ведь хотя упомянутая книга, то есть книга природы, написана на языке математики, но написана она в соавторстве с музыкой.

Поль Валери усматривал в когито некий шифр, распознаваемый только контекстуально; характеризуя определяемые поэтом устои театра декартовского мышления, его трактовку когито как чего-то лишённого смысла, но обладающего огромной стилистической ценностью, Ж. Деррида усматривал ее в некоей проблемной с эстетической точки зрения установке, предполагающей стратегию довольно мощной постановки¹⁰. Но тут сразу же возникает вопрос: как возможно эстетическое существование, о постановке которого

⁸ Одна из последних работ на эту тему: *Morris K. The Hard Problem of Understanding Descartes on Consciousness // The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Consciousness. L., 2018. P. 12.*

⁹ *Descartes R. Oeuvres completes et annexes: 22 titres annotés, completes et illustrés. P., 2015. P. 24–25.* (Рус. пер. Г.Г. Слюсарева с некоторыми изменениями.)

¹⁰ *Derrida J. Marges de la Philosophie. P., 1971. P. 351.*

говорит Деррида? Ведь эстетика, по Канту, равнодушна к существованию. Отзывчивость существования возникает только на антропологическом уровне, где эстетические формы этой отзывчивости (архитектура, музыка, живопись, поэзия) предшествуют состоянию, когда человек начинает свое бытие. Сам Валери замыкает нити своих суждений теорией поэзии. Примечательно, что эти нити вплетены здесь в ткань понимания постановки, воссоздающей рецептивный характер истины, понимания трансцендентального изображения на сцене, вплетены в язык целого «литературного движения»¹¹.

Правда, *cogito* проигрывает эстетической по сути идее высшего совершенства, некоторые современные интерпретаторы которого видят в самом «я»-*cogito* существо неидеальное, «существо нехватки» (П. Рикё). Но, несмотря на свое несовершенство, «я» имеет врожденную идею самого себя, являющуюся аналогом врожденной идеи Бога, которую он вложил в меня, чтобы она была во мне «как бы знаком созданного им произведения искусства»¹², чем-то вроде подписи автора на картине божественного творения. Принимая во внимание соединение идеи «я» и идеи творца, можно сказать, если придерживаться произведенной Спинозой переформулировки *cogito*, что любой человек может мыслить как художник (тут только важно правильно совершить обратный переход, чтобы не оказаться в состоянии обрушенной конструкции, которую можно сравнить с художественностью, или, как у Пастернака, красотой погубленной мыслью), но особенно отчетливо знак Бога виден на лице поэта, композитора или живописца – все они изведали опытом бессмертие, познали границы творчества (даже Сын Божий признает: «Я ничего не могу творить Сам от Себя» [Ин. 5:30]), создали другую реальность, а на то, что есть на самом деле, посмотрели как бы изнутри него, открыли другое – символическое измерение жизни, каждый из них дает безусловное предписание самому себе, устанавливает критерии отношения к красоте, у каждого из них свое понимание, как исполнить ее, поэтому все творится в каждом из них и через них. Из достоверности *cogito* исходят и эстетические представления, а сами значения в формате положения о *cogito* можно конвертировать в эстетический формат. Это положение, если учитывать тождество творения и существования, их конвергенцию в эквивалентах, можно переопределить: эстетическое, исходящее из достоверности *cogito*, можно рассматривать как экзистенциальное суждение относительно эстетического субъекта: я мыслю творчески, следовательно, я существую по эстетическому сценарию. Мы творим, поскольку сами сотворены, в силу чего способны осуществлять эстетический акт, то есть, как говорит Декарт, начать *изумляться существованию*. Само искусство как бы участвует в творении мира. И если я есть вещь мыслящая, тогда то, что Декарт называет главным секретом искусства, можно обозначить символом дополнительности двух вещей – вещи из мысли (мыслящей вещи) и вещи из ничто (хотя, конечно, из ничего не рождается нечто). Имеется в виду то ничто, которое входит в структуру абсолютного акта – творения из ничего (*creatio ex nihilo*). Представление о вещи из ничто относится к философии творчества, прежде всего в том ограниченном смысле, какое это понятие получило в процессе трактовки события, где встречаются возможность с невозможностью (для Декарта таковым является древнейший эстетический феномен сказки), в которую, как правило, упирается интроспекция.

¹¹ Valéry P. Cahiers. Vol. I. P., 1973. P. 518.

¹² Descartes R. Meditationes de Primâ Philosophia. Amstelodami, 1658. P. 31. (Рус. пер. С.Я. Шейнман-Топштейн с некоторыми изменениями.)

Эстетическое существование, неразложимо индивидуальный акт которого настаивает нас в произведении или в *intelligentia intelligens*, то есть, как можно перевести это высказывание, в искусстве, рождающем искусство, – этом зримом проявлении эстетического тождества, сопровождает нас в поиске тех чувственных эквивалентов, которые, как считал Р.М. Рильке, существуют для сокровеннейшего и непостижимого в нас (*für das Leiseste und Unfassbarste in uns*). Эстетические эквиваленты выражают метафизику тождества «я мыслю» (художественно превращенного в духовный эквивалент) и «я существую», смысл которой заключается в том, «что положение “я мыслю” включено в движение трансценденции “я есмь”, сознание – в существование»¹³. Эстетический знак этой трансценденции, ее символическая эманация – фигура художника, который выполняет себя в своем произведении, появляющемся вследствие критического изменения языка его мысли (оставляющего в стороне разного рода коммуникативные схемы, «плевелы» практики и т. д.) при сохранении одного и того же творческого кода (почерка, стиля, тональности и т. д.) Декарт иногда говорит о художнике как о своего рода несотворенной и независимой мыслящей субстанции – создательнице всего, что есть. Бога мы мыслим творцом нашей души, в глубине которой поэт превращает печаль и страдание в красоту, но Бог является, как пишет Декарт в письме, по-видимому, М. Мерсенну (27 мая 1630 г.), создателем и истины творений, и их существования.

Принцип когито выстроен Декартом эстетически, поскольку берется им чисто символически: существование «я», внутренний мир которого можно мыслить маленьким «камнем в фундаменте Вселенной» (У. Фолкнер), который нельзя извлекать, ибо рухнет все здание *d' univers*, существование души, которая, по Декарту, всегда мыслит через бесконечное, столь же самоочевидно, как и существование Бога, в метафизическом изображении которого одновременно проявляются акты, которые в человеческом сознании присутствуют раздельно: «волить, постигать и творить». В творчестве проявляется наша способность постигать изумительную ткань творения, чудесно установленные Богом законы природы, познание которых подобно деятельности «художников, не имеющих возможности на плоской картине изобразить все стороны объемного предмета и избирающих одну из главных, которую ярче изображают, тогда как остальные затемняют и показывают лишь настолько, насколько они видны при рассматривании предмета»¹⁴.

Если следовать Декарту, то необходимо признать, сколь важен переход к миру интеллектуальных конструкций эстетической эгологии: единственное, что художник с достоверностью может утверждать, единственное, что он не может отделить от себя, – это то, что он – субстанция, природа которой состоит в мыслительной и творческой деятельности, для осуществления которой ему надо существовать, превращая тем самым написанную им картину в то, что есть подлинная реальность. Он обладает тем, что М. Мерло-Понти определяет как непреодолимую непрозрачность существования, как способность внимать только своему шестому чувству. Но мышление и творчество на каком-то глубинном уровне суть одно и то же, художник – субстанция или вещь мыслящая и творящая, поскольку она подобна абсолюту, в котором эти субстанциональные акты совпадают. Поэтическое представление об этой эстетической эгологии хорошо передает М.Ю. Лермонтов:

¹³ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб., 1999. С. 487.

¹⁴ Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 274.

... Бывает время,
Когда забот спадает бремя,
Дни вдохновенного труда,
Когда и ум и сердце полны,
И рифмы дружные, как волны,
Журча, одна во след другой
Несутся вольной чередой.
Восходит чудное светило
В душе проснувшейся едва;
На мысли, дышащие силой,
Как жемчуг нижутся слова...
Тогда с отвагою свободной
Поэт на будущность глядит,
И мир мечтою благородной
Пред ним очищен и обмыт.

Художник (= внутреннее «я», его сокровенная тайна) как фигура субстанциональности не нуждается для своего бытия ни в каких пространственно-временных локализациях и не зависит ни от каких-либо внешних ограничений. Понятие о нем относится к сфере сверхпонятий, выражающих то в нас, что выше нас, то есть идею подобия по божественной ориентации, по эстетической, в сущности, ориентации на первый момент творения, когда Бог чудесно установил законы природы. И даже если предположить, что Бог в процессе творения не отринул невообразимый хаос, то сами естественные закономерности или то, что Дж.А. Уилер назовет законом вне закона, могли бы сладить с ним (как сказали бы сегодня представители синергетики, сконструировать законы для хаоса) так, чтобы его частицы сами «расположились в столь гармоничном порядке (*bon ordre*), что сформировали на удивление прекрасный мир, в котором мы смогли бы увидеть»¹⁵ необозримый свет и проекцию этой красоты на действительный мир.

Декарт пытается доопределить то, что внутри, тем, что происходит во вне, и единство сознания, создаваемое Я-*cogito*, является условием объективации. Это доопределение можно сравнить с идеей современных систем с интеллектуальным интерфейсом, где работает методологическая конструкция доопределяющего типа, позволяющая доопределить понятийный набор до метафизической связности порядка. Декарт вводит критерий полноты для доопределяемых в актах сознания понятий из указанного ряда, предлагая элегантное архитектурное или музыкальное решение этой задачи – решение, которое может быть найдено на каком-то ином уровне знания, когда мы можем знать до определенной меры: ни «я», ни существование, ни мышление, вообще говоря, не определены или определены частично, но можно эти частичные определения сделать полностью определенными (доопределенными), приписав этой понятийной триаде какое-то синтетическое значение, и значение этих трех событий, которые у каждого из них должны быть объединены, следует уточнить – чтобы описать всю траекторию их соединений, что напоминает эстетическую ситуацию, когда, например, музыка в своей неопределенности доопределяет слово. То есть необходимо доопределить, как искривляется во времени метафизическая сеть. Самосозидания себя в акте «я мыслю», задав программу таким образом, чтобы она данные блоки домерила нулевыми значениями, обеспечивала минимальные выражение смысла, доопределяла семантическими подпро-

¹⁵ *Descartes R. Le Monde ou Traité de la Lumière. P., 1664. P. 7.* (Рус. пер. С.Ф. Васильева с некоторыми изменениями.)

граммами, чтобы эти блоки были преобразованы в метафизическую целостность. Значит, необходимо доопределить эти блоки на верные реквизиты, доопределить как целостность семантических действий, структурирующих отношения тождества, возникающего в силу высшего совершенства, присущего Богу как создателю порядка, гносеологическим выражением которого Декарт считает полное равенство. Раскрыть эти неопределенности можно, задав, расширив, переопределив или доопределив недостающие связи между творческими структурами, обратившись не к точкам их неустраняемого разрыва, не к структуре их модели, не к их концептуальным понятиям, а к тождественным структурам. Декарт видит, насколько перспективно доопределить существование «я-оператором», доопределить его по непрерывности в описанной Бергманом магической точке. Мы доопределяем себя единицами на всех неопределенных наборах мирового текста, дополняем собой мир с учетом нашей дальнейшей минимизации в сфере формы – а «форма пленяет, когда нет больше силы понимать силу изнутри ее самой»¹⁶, что и значит творить. Это доопределяющая экспертная система, позволяющая пройти тем самым эмпирический факультатив по сбору истин фактов – фактов физических, геометрических, математических, создать предпосылки для эстетики пейзажа, который «затрагивает и умиляет меня, настаивает на самом сокровенном моем бытии... Всеобщность и мир коренятся в сердце индивидуальности и субъекта»¹⁷.

Cogito ergo sum – это и не выражение нарциссистского *enchantment* в метафизике, и не силлогизм – этот раздел традиционной логики, имеющей, по Декарту, свои ограничения, аналогичные тем, что относятся к такому виду изобразительного искусства, как скульптура. Имеется в виду недооцененное философом искусство Луллия, в логическом аппарате которого ценное столь же затруднительно отделить от излишнего, «как изваять Диану или Минерву из куска необработанного мрамора»¹⁸. Вместе с тем *cogito* – это и не определение, затемняющее смысл определяемого, это, как его характеризует М. Мерло-Понти, безмолвное *cogito* исполнено удивительного звучания и выразительности, оно есть оркестровка смысла, с когито же неразрывно связаны эстетические констатации – и не потому, что я как мыслящий, составляющий предмет всего мыслимого мной, которое, как говорит Декарт, входит в мой ум лишь через ворота чувств, не потому что, как иногда это декартовское суждение переформулируют, «я чувствую, я существую»¹⁹, а потому, что само произведение начинается, согласно Деррида, с *первого оформления смысла*. Эстетическое сияние когито создается чем-то постигнутым и срисованным с самого себя (само искусство – это всегда рисунок *ego*). При этом нужно понимать, что здесь возникают предпосылки для эстетической теории, для создания картины смыкания индивидом самого себя, для существования красоты, возникшей из оперирования музыкальными интервалами или из «сферы внутри интервала Я=Я. Изменение себя (или измененное состояние сознания), ибо и потому что необратимость: весь мир уже пробежал и стал тобой в виде привычки “мира” языка и логики и ощетинился психологическими механизмами страха и лени, надежды и привычки, прекрасно аккомодируемыми всем

¹⁶ Derrida J. L'écriture et la différence. P., 1967. P. 11. (Рус. пер. Д.Ю. Кралечкина с некоторыми изменениями.)

¹⁷ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 515.

¹⁸ Descartes R. Discours de la Methode. P. 19.

¹⁹ Christianson E. Descartes' Cogito and Kant's Transcendental Deduction of the Categories. URL: <http://www.nonkantradiction.com/2012/11/descartes-cogito-and-kants.html> (дата обращения: 11.02.2018).

набором наших сознательных психологических операций»²⁰. Здесь-то и открывается мистерия способности прекрасного расположения духа, возможность самого эстетического существования, поскольку, как считает Декарт, из того, что «я существую», вытекает, что во мне заложена некая идея совершеннейшего существования, идея моей причастности к непрерывности творения, в котором никто не может меня заменить; в силу этого и возможен художественный акт, представляющий собой проработку самого мышления, умственных образов, достижение художником «цели самосозидания» (Ап. Григорьев). И весь вопрос в том, чтобы понять, каким образом художник может установить матрицу собственного мышления. Своеобразная манера существования составляет существо личности художника, и само искусство ведет свое существование в разных трансцендентальных, интеллигибельных континуумах, но проблема в том, что стоит тем или иным видам искусства, самостоятельно создающим предметы, «достичь определенного самосознания, как они решительно становятся пленниками культурного мира»²¹, культуры показного просвещения.

На горизонте картезианского мышления эстетическое существование, существование я-художника занимает промежуточное положение между Богом и ничто. То, что человек – художник, для него самоочевидно, природа его существа заключена в повиновении своей внутренней реальности с ее законодательством для хождения по мукам творчества, с неписанными законами священного пути паломничества в места, где внутреннее и внешнее пересекаются, и этот процессуальный переход от начала («трудно быть Богом») к творческому акту (произведению из ничто, из нулевого означающего в сознании), вспыхивающему, когда он ощущает дыхание Божества, описывается семантикой свободы. Художник может обрести о творческом процессе разумное или интуитивное понимание, либо иметь о нем бессознательное представление, но в любом случае он может знать о нем только через себя, убеждаться в его проявлениях на собственном опыте, иметь внутренние свидетельства, кои он ощущает в себе, когда взвешивает в уме, как положить на холост мазок или как взять верную ноту. Я есмь, я творю (вполне возможно, что Декарт бы сказал: я есть творящая субстанция) и уверен в своем бытии поэтом, музыкантом, артистом, и знаю, что существую в этом качестве, что обладаю интеллигибельной силой поэзиса, а знаю я это, потому что творю, и если бы я хоть на миг перестал бы творить, я полностью перестал бы быть художником. Суждение о таком эстетическом существовании можно построить в виде догадок о природе чувственно-умопостигаемых вещей, объяснив необъяснимое – их отношение «к Творцу, бессмертию творений»²². Существование как таковое можно высказать лишь в идее Бога, включая и эстетический текст высказывания о Нем, поскольку сам мир – это абсолютный эстетический текст, текст, написанный абсолютным художником, в котором заключена бесконечная творческая мощь, и он может даже создать все, что мы способны вообразить и представить нашим воображением. В своем воображении мы способны представить Его, хотя было бы дерзостью ставить вопрос о соразмерности нашего воображения и божественного могущества. Мы можем лишь, «предаваясь созерцанию самого Божества, размышлять над его атрибутами

²⁰ Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М., 2015. С. 772.

²¹ Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. С. 496–497.

²² Descartes R. Recherche de la vérité par les lumières naturelles // Descartes R. Oeuvres. T. 11. P., 1826. P. 344.

и поражаться бесконечной красоте этого света, – насколько это допускают способности моего темного интеллекта, чтобы исполниться к Нему восторженного обожания»²³.

Казус картезианского *cogito* возникает не из-за ступора совпадения «я» с самим собой, его допущение является предпосылкой и построения научного знания, поскольку только в такой определенности становятся возможными как сами научные суждения, так и создание необходимости присутствия того, кто выносит такие суждения, составляя их посредством предположения, и предпосылкой создания художественного текста: в искусстве код тождества с неопределенным «я» по-разному профилируется в реалистической и в других традициях. Так, реалистическая традиция, как сказано в «Обретенном времени» М. Пруста, «обрывает всякую связь нашего нынешнего “я” с прошлым, сущность которого хранит предметы, и с будущим, где они побуждают нас вновь насладиться этой сущностью», которая отчасти субъективна и непередаваема. Когито отсылает к свободному созданию того, что несомненно и бесспорно, причем сама свобода заключается здесь, согласно Декарту, в легкости, с которой выполняется действие. Так в глубинах декартовского трансцендентализма зарождается понимание состояния предвкушения творчества, своего рода творческой материи (подобной мыслящей вещи), сотканной сенситивными структурами собственного существования художника, а его, согласно О. Мандельштаму, он должен ценить больше самого себя. Художник, ищущий тождества с самим собой, – это искусство искусства, созданное тем не менее не по его собственной воле (в этом смысле художник – пленник своего искусства), и в опыте такого созидания есть какие-то скрытые структуры, напоминающие гетевские архетипы, благодаря которым он может наблюдать себя творящим, даже создающим, как в «Часослове» Рильке, «пластический день», жить в идее картины, увидеть себя созерцающим или, по Декарту, мыслить себя таковым. Такое созидание существует в чувственных проявлениях и созревает в скрытых, ни для кого недостижимых глубинах внутренних духовных реалий его жизни, в сверхчувственной реальности таланта и поэзиса, и эта реальность, как гераклитовская вечность, играет с ним, как дитя, вызывая к жизни другую реальность – реальность картины, этой жизни души художника, эта субстанция-в-нас столь же объективна, как краски и холст, на котором написана сама картина. Более того, художник – тоже произведение Бога, со всеми присущими этому произведению и языком телесных воплощений, и проявлениями сознательной и бессознательной жизни, только для Декарта это не просто предмет, постигнутый в психическом измерении или приведенный к вещественной матрице, ибо невозможно установить октавное соотношение между сознанием и существованием, интервал “entre nous et la creature”²⁴, определить то, что А. Арто называл “la distance qui me sépare de moi”²⁵. Художник творит существующее, существуя, – существуя только в исполнении, творя там, где хочет, хотя и не зная, кто прочертил эстетическое законодательство для всего сотворенного им. Здесь существует единственное ограничение: нельзя создавать произведение – это дитя таланта, условия рождения которого совпадают с априорными возможностями чувств, с интеллигибельной реальностью, – не-сейчас, а

²³ Descartes R. *Meditationes de Primâ Philosophia*. P. 31. (Рус. пер. С.Я. Шейнман-Топштейн с некоторыми изменениями.)

²⁴ «между нами и созданным».

²⁵ «расстоянием, которое отделяет меня от меня же» (цит. по: Мамардашвили М. Психологическая топология пути. С. 880).

в какой-то другой момент. Он сознает свою собственную правоту, свою субстанциональность, являющуюся аналогом высшей субстанции, которая есть “*res quae ita existit ut nulla alia se indigeat ad existendum*”²⁶. Мыслительная статуя художника, которую высекал еще античный скульптор, изначально безмерна и неисчерпаема, само «я» художника складывается из множества отличных друг от друга «я», и чтобы «развернуть» эти размерности бесконечности, постулируемые ею формы, нужно понять, создается ли ткань художественного опыта по трансцендентальному законодательству, нужно возбудить силовое поле его интуитивного синтеза, которое присутствует везде, где ступает нога гения, как покажет впоследствии Кант, она включает в себя такие структуры, как априорная гармония, от творческого опыта не зависящая и делающая возможным пишущего от своего лица в жанре метафизической элегии откровенность этого опыта, – гармония сознания и перцептивных, телесных свойств как предпосылки понимания того, что происходит на самом глубинном уровне создания художественного текста. Без этого невозможно выявить и логос творчества, и эстетический статус творчества, всеобщими характеристиками которого как раз и являются интенциональное удовольствие как вид эстетической понятности и его духовное забвение, трансцендентальное воображение, склонность к удивлению, которое располагает нас к приобретению знаний (а иногда люди, говорит Декарт, удивляясь внезапно возникающим состояниям, раздражаются смехом), благоговение (в кантовской эстетике появится сходная структура – благорасположение), главным предметом которого является высшее божество, укрощенная разумом страсть. Речь идет о воспринимающем предмете разуме, скажем, о видящем зеркало разуме, а он “*lequel seul connaît et le miroir et l’œil, et soi-même*”²⁷, прежде всего выступающая в качестве мотивации действия страсть радости – это *exstratemporelle*²⁸ состояние, открывающее «отверстия сердца», включая и интеллектуальную радость или, как ее иногда называют, радость общей сущности, радость души и радость духа, эстетическое движение в котором порождает феномен великодушия. Возникающему у нас *радостному настроению* присущи спокойствие духа и великодушие, благодаря которым камертон настроения становится более совершенным. Саму радость как некий всплеск переживания Декарт связывает с такими понятиями, как слово, подобие, иносказательный знак, указывающий на стиль восприятия света. И не дала ли нам природа, спрашивает Декарт, «смех и слезы для того, чтобы мы могли читать радость и печаль на лицах людей»²⁹?

Список литературы

- Декарт Р.* Соч.: в 2 т. / Ред. В.В. Соколов. М.: Мысль, 1989–1994.
Деррида Ж. Письмо и различие / Пер. с фр. Д.Ю. Кралечкина. М.: Академический Проект, 2000. 495 с.
Ларюэль Ф. Представление не-философии / Пер. с фр. // *Философия и культура*. 2011. № 4. С. 99–105.
Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2015. 1072 с.

²⁶ «вещь, которая существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи» (*Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М., 1989. С. 334).

²⁷ «единственный, кто познает и зеркало, и глаз, и самого себя» (*Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 2. М., 1994. С. 287).

²⁸ «вневременное» (*фр.*).

²⁹ *Descartes R.* Le Monde ou Traité de la Lumière. P. 4.

- Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Ювента; Наука, 1999. 607 с.
- Рикёр П. Философская антропология. Рукописи и выступления 3 / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2017. 312 с.
- Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2008. 416 с.
- Смирнов А.В. О формализации умозаключения в процессуальной логике. Часть I // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2017. Т. 10. № 4. С. 72–92.
- Фейерабенд П. Избранные труды по методологии науки / Пер. с англ. и нем. А.Л. Никифорова. М.: Прогресс, 1986. 542 с.
- Фуко М. Управление собой и другими. Курс лекций, прочитанных в Коллеж де Франс в 1982–1983 учебном году / Пер. с фр. А.В. Дьякова. СПб.: Наука, 2011. 432 с.
- Christianson E. Descartes' Cogito and Kant's Transcendental Deduction of the Categories. URL: <http://www.nonkantradiction.com/2012/11/descartes-cogito-and-kants.html> (дата обращения: 11.02.2018).
- Derrida J. L'écriture et la différence. P.: Éditions du Seuil, 1967. 431 p.
- Derrida J. Marges de la Philosophie. P.: Les Éditions de Minuit, 1971. 398 p.
- Derrida J. A taste for the secret, with M. Ferraris. Camb.: Polity, 2001. 176 p.
- Descartes R. Discours de la Methode pour bien conduire la Raison, & chercher la Verité dans les Sciences. P.: Chez H. le Gras, 1658. 275 p.
- Descartes R. Le Monde ou Traité de la Lumière. P.: Chez M. Bobin & N. le Gras, 1664. 329 p.
- Descartes R. Meditationes de Primâ Philosophia. Amstelodami: Apud Ludovicum Elzevirium, 1658. 108 p.
- Descartes R. Oeuvres completes et annexes: 22 titres annotés, completes et illustrés. P.: Arvensa éditions, 2015. 8112 p.
- Descartes R. Oeuvres. T. 5: La dioptrique. Les météores. La géométrie. Publiées par V. Cousin. P.: Chez V.G. Levrault, 1824. 568 p.
- Descartes R. Recherche de la vérité par les lumières naturelles // Descartes R. Oeuvres. T. 11. Publiées par V. Cousin. P.: Chez F.G. Levrault, Libraire, 1826. P. 333–376.
- The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Consciousness / Ed. by D. Jacqueline. L.: Bloomsbury Publ., 2018. 504 p.
- Valéry P. Cahiers. Vol. I–II. P.: Gallimard, 1973–1974.
- Zac S. L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza. P.: Presses Universitaires de France, 1963. 282 p.

Aesthetic egology

Nikolay A. Kormin

Institute of philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya St., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: n.kormin@yandex.ru

The purpose of this article is to investigate the development of the aesthetic programme of Cartesianism and the way Cartesian interpretation of subjectivity has exposed, by transforming its 'metaphysical code', the problems of modern European culture. The author examines the structure of the aesthetic 'staging' of existence on the metaphysical arena of *cogito ergo sum*, where the idea behind the famous formula represents the result of a long evolution determined, among other things, by the poetics of self-evidence of the "I" which is at the heart of the artistic consciousness. *Cogito* as the ultimate foundation of the form of life prepares the ground for elaborating a new type of aesthetic theory which regards art as a *sui generis* cordiality of life; this theory constitutes the conditions for the "inner" self-perception of the artist. Of special interest is Descartes's approach to the analysis of consciousness in the relation between science and art, which shows great flexibility in the pursuit to reveal the mode of existence of art in various intelligible types of convergence. From here it becomes possible to trace the origin of egological tradition in the philosophy of art.

Keywords: aesthetics, creativity, art, science, *cogito*, egology, Descartes

References

- Christianson, E. *Descartes' Cogito and Kant's Transcendental Deduction of the Categories* [<http://www.nonkantradiction.com/2012/11/descartes-cogito-and-kants.html>, accessed on 11.02.2018].
- Derrida, J. *L'écriture et la différence*. Paris: Éditions du Seuil, 1967. 431 pp.
- Derrida, J. *Marges de la Philosophie*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1971. 398 pp.
- Derrida, J. *Pis'mo i razlichie* [Writing and Difference], trans. by D. Yu. Kralechkin. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2000. 495 pp. (In Russian)
- Derrida, J. *A taste for the secret*, with M. Ferraris. Cambridge: Polity, 2001. 176 pp.
- Descartes, R. "Recherche de la vérité par les lumières naturelles", in: R. Descartes, *Oeuvres*, T. 11, publiées par V. Cousin. Paris: Chez F.G. Levrault, Libraire, 1826, pp. 333–376.
- Descartes, R. *Discours de la Methode pour bien conduire la Raison, & chercher la Verité dans les Sciences*. Paris: Chez H. le Gras, 1658. 275 pp.
- Descartes, R. *Le Monde ou Traité de la Lumière*. Paris: Chez M. Bobin & N. le Gras, 1664. 329 pp.
- Descartes, R. *Meditationes de Primâ Philosophia*. Amstelodami: Apud Ludovicum Elzevirium, 1658. 108 pp.
- Descartes, R. *Oeuvres complètes et annexes*. Paris: Arvensa éditions, 2015. 8112 pp.
- Descartes, R. *Oeuvres*. T. 5: La dioptrique. Les météores. La géométrie. Publiées par V. Cousin. Paris: Chez V.G. Levrault, 1824. 568 pp.
- Descartes, R. *Sochineniya* [Works], 2 Vols., ed. by V.V. Sokolov. Moscow: Mysl' Publ., 1989–1994. (In Russian)
- Feyerabend, P. *Izbrannye Trudy po metodologii nauki* [Selected papers on the methodology of science], trans. by A.L. Nikiforov. Moscow: Progress Publ., 1986. 542 pp. (In Russian)
- Foucault, M. *Upravlenie soboy i drugimi. Kurs lekziy, pročitannykh v Kollezh de Frans v 1982–1983 uchebnom godu* [Manage yourself and others. Course of lectures given at the Collège de France in 1982–1983 academic year], trans. by A.V. D'yakov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2011. 432 pp. (In Russian)
- Jacquette, D. (ed.) *The Bloomsbury Companion to the Philosophy of Consciousness*. London: Bloomsbury Publ., 2018. 504 pp.
- Laruelle, F. "Predstavlenie ne-filosofii" [Presentation of Non-Philosophy], *Filosofiya i kul'tura*, 2011, No 4, pp. 99–105. (In Russian)
- Mamardashvili, M. K. *Psikhologicheskay topologiya puti* [Psychological topology of the path]. Moscow: Fond Meraba Mamamrdashvili Publ., 2015. 1072 pp. (In Russian)
- Merleau-Ponty, M. *Phenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of perception], trans. by I.S. Vdovina and S.L. Fokin. St. Petersburg: Yuventa Publ.; Nauka Publ., 1999. 607 pp. (In Russian)
- Ricœur, P. *Philosophskaya antropologia. Rukopisi I vystupleniya 3* [Philosophical anthropology. Manuscripts and speeches 3], trans. by I.S. Vdovina. Moscow: Gumanitarnaya literature Publ., 2017. 312 pp. (In Russian)
- Ricœur, P. *Ya-sam kak drugoi* [I-himself as the other], trans. by B.M. Skuratov. Moscow: Gumanitarnaya literature Publ., 2008. 416 pp. (In Russian)
- Smirnov, A. V. "O formalisazii umozakluacheniya v prozessual'noi logike Chast' 1" [*Qiyās* as a formal proof: the way the *fuqahā'* argued. Part I], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2017, Vol. 10, No 4, pp. 72–92. (In Russian)
- Valéry, P. *Cahiers*, Vol. I–II. Paris: Gallimard, 1973–1974.
- Zac, S. *L'Idée de vie dans la philosophie de Spinoza*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. 282 pp.

АНАТОМИЯ ФИЛОСОФИИ: КАК РАБОТАЕТ ТЕКСТ

Цикл «Реплики»

СУЩЕСТВУЕТ ЛИ МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЙ ИЗОМОРФИЗМ ЕСТЕСТВЕННОНАУЧНОГО И СОЦИАЛЬНО-ГУМАНИТАРНОГО ЗНАНИЯ?

Участники: *В.С. Степин, Н.М. Смирнова*
Организатор проекта и ведущая – *Ю.В. Синеокая*

Степин Вячеслав Семенович – доктор философских наук, профессор, академик РАН, почетный директор Института философии РАН. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: vsstepin@gmail.com

Смирнова Наталия Михайловна – доктор философских наук, профессор, руководитель сектора философских проблем творчества. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: nsmirnova17@gmail.com

Синеокая Юлия Вадимовна – доктор философских наук, профессор РАН, заведующая сектором истории западной философии. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

Проблема методологической специфики естественнонаучного и социально-гуманитарного знания приобретает особую актуальность в рамках (пост)неклассической рациональности. Участники беседы обозначили современный контекст постановки вопроса о методологической специфике естественнонаучного и социально-научного знания и обсудили ключевые проблемы, вокруг которых разворачиваются основные дискуссии в этой области. Означает ли переход к изучению уникальных саморазвивающихся систем в постнеклассическом естествознании элиминацию методологической специфики социальных наук, направленных на постижение смысловых характеристик изучаемого социокультурного объекта? Каковы когнитивные пределы методологической конвергенции естественнонаучного и социально-гуманитарного знания? Какие этические ограничения накладывает работа с человекообразными системами? На эти и др. вопросы постарались ответить участники дискуссии.

Ключевые слова: методология, естествознание, социальные науки, саморазвивающиеся системы, человекообразные системы, научные идеализации, системность, смыслы, жизненный мир человека

Ю.В. Синеокая. Друзья, я рада приветствовать вас на новой встрече в цикле «Реплики» совместного проекта Института философии РАН и Московской государственной библиотеки им. М.Ф. Достоевского «Анатомия философии». Тема нашего разговора сегодня важна и трудна. Речь пойдет о специфике, инаковости и близости методологий естественнонаучного и

социально-гуманитарного познания мира и человека, о сближении методов естественнонаучного и социально-гуманитарного знания в рамках постнеклассической рациональности. Существует ли предел подобной конвергенции методологий? Сохраняют ли схемы метода социальных наук своеобразие или на современном этапе развития науки мы вправе говорить о едином научном методе? Эти и другие вопросы обсудят сегодня наши гости. Для меня большая честь представить вам одного из самых ярких и авторитетных ученых России, академика РАН, почетного директора Института философии РАН Вячеслава Семеновича Степина. Наш второй собеседник сегодня – доктор философских наук Наталия Михайловна Смирнова.

В.С. Степин. Сначала следует уточнить саму постановку вопроса. Социально-гуманитарное знание – это знание об обществе и человеке. Оно не сводится к науке, хотя и включает научное знание. Кроме того, в него входят и результаты других форм человеческого познания – художественного (литература, искусство), обыденного познания, философии, религиозно-мифологического опыта, состояния нравственного и политически-правового сознания. Все эти виды знания взаимодействуют между собой. Они включают в себя не только осознанные, но и неосознаваемые знания или, как их назвал известный физик, химик и философ науки М. Полани, неявное знание. Неявные знания могут быть выражены в форме навыков, образцов поведения и деятельности, традиций, мировоззренческих установок, ценностей.

В обыденном опыте большинство знаний о способах поведения и деятельности мы обретаем, начиная с детства, ориентируясь на образцы действий и поступков, сложившихся в культурной традиции. Образцы передают нам знания о том, как действовать и как вести себя, но это знание часто не осознается, оно неявное. Ценности, лежащие в основаниях культуры, тоже содержат в себе пласт неосознанного знания.

Если, например, спросить далекого от философии человека, что такое справедливость, то он не даст определения этого понятия, но он знает о нем, понимает, что есть поступки справедливые и несправедливые, и на конкретных примерах это проиллюстрирует. При этом человек переживает смысл концепта «справедливость», воспринимая его как ценность. Все виды явного и неявного знания программируют человека, регулируют его поведение, общение и деятельность.

Сложная многоуровневая исторически развивающаяся система надбиологических программ человеческой жизнедеятельности образует то, что обозначается термином «культура».

Человеческая жизнедеятельность регулируется двумя типами программ. Первый определяется биологической генетикой, тем, что биологически наследуется как результат предшествующей биоэволюции. Для человеческого организма – это геном.

Второй тип программ – это культура, то, что сформировано социальной эволюцией в качестве надбиологических программ, регулирующих деятельность, поведение и общение людей. Для общества как целостного социального организма основания культуры, представленные глубинными жизненными смыслами и ценностями, – это своего рода геном соответствующего вида общества.

Регулятивы культуры, надстраиваясь над биогенетическими программами человека, оказывают на них активное обратное воздействие. Они не отменяют, например, фундаментальных человеческих инстинктов – питания, самосохранения, размножения (половой инстинкт), но определяют возможные формы их

проявления в соответствии со сложившимися в культуре обычаями, традициями, нравственными и правовыми нормами. Только благодаря усвоению знаний, традиций, норм и ценностей культуры мы становимся людьми.

Научные знания включены в систему надбиологических регулятивов человеческой жизнедеятельности, но представляют лишь относительно небольшую их часть, хотя и чрезвычайно значимую в современной цивилизации.

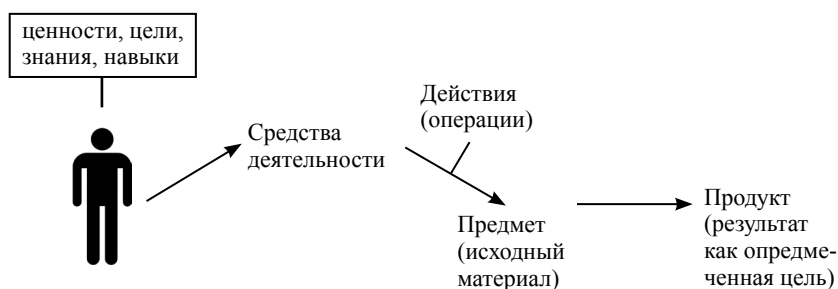
В этом аспекте ответ на вопрос «существует ли методологический изоморфизм между естествознанием и социально-гуманитарным знанием» будет отрицательным. Изоморфизм – это одно-однозначное соответствие множеств, когда каждому элементу одного множества соответствует элемент другого множества, а каждой связи между элементами одного множества однозначно соответствует связь элементов другого множества. Если рассматривать социально-гуманитарное знание не только как область науки, но и в широком смысле как феномен культуры, включающий многообразие внеучных знаний, то очевидно, что ни искусство, ни религиозно-мифологическое постижение человека и мира, ни обыденное познание не строятся по образу и подобию науки, что между способами генерации научных и внеучных знаний изоморфизма нет.

Вопрос о методологическом изоморфизме имеет смысл обсуждать в рамках второго аспекта понимания социально-гуманитарного знания, когда оно ограничено областью науки и предстает как результат развития социально-гуманитарных наук. Тогда уместен вопрос, есть ли методологическое сходство между естественными и социально-гуманитарными науками.

Очевидно, что есть, иначе мы бы их не называли науками. Но тогда необходимо конкретно определить, в чем состоит это сходство и есть ли здесь методологический изоморфизм.

Ответы на эти вопросы требуют выявить в самых различных научных дисциплинах некоторое инвариантное ядро, которое объединяет их как науку и вместе с тем отличает от других, внеучных форм знания. Известный философ К. Поппер считал проблему демаркации – определения границ между наукой и внеучным знанием – важнейшей задачей методологии науки. Оказалось, что решить эту задачу непросто. Но в принципе можно, и в ее решение мы, российские философы, внесли существенный вклад.

Если исходить из того, что наука – феномен культуры, а культуру рассматривать как развивающуюся систему надбиологических программ человеческой жизнедеятельности, то вопрос о специфике науки сводится к вопросу о том, как наука программирует человеческую деятельность. Для ответа на этот вопрос нужно предварительно определить структуру деятельности. За основу можно взять анализ К. Марксом труда в его «простых и абстрактных моментах» (V глава III тома «Капитала»). Предложенный К. Марксом подход можно изобразить в следующей схеме, которую предложил Г.П. Щедровицкий. Я воспроизведу ее с некоторыми дополнениями:



Деятельность можно представить как взаимодействие субъекта деятельности с ее предметом – тем, что преобразуется в процессе деятельности, на что субъект будет воздействовать.

Чтобы осуществлять воздействие на предмет, субъекту нужны средства деятельности. Они выступают усилителями его органов и служат проводниками его воздействия на предмет. С их помощью осуществляются действия (операции). Система этих операций, их набор и последовательность составляют то, что мы называем методом действия. Благодаря осуществлению операций мы получаем продукт (результат) деятельности, предмет в измененном состоянии.

Человек, чтобы стать субъектом той или иной деятельности, должен иметь в сознании программу деятельности. Она включает знания о предмете деятельности, о средствах и методах деятельности, навыки оперирования со средствами, цели и ценности. Цель – это идеальный образ будущего продукта (результата) деятельности. Этот образ играет регулятивную функцию в самом процессе деятельности. Цель, в свою очередь, обусловлена ценностями. Цель отвечает на вопрос «что?» – что должно быть произведено? Ценность отвечает на вопрос «для чего?». Она санкционирует тот или иной вид деятельности, определяет границы целей.

Программа деятельности позволяет воспроизводить определенные виды деятельности.

Продукты деятельности одного вида могут транслироваться в другие виды деятельности, превращаясь в их компоненты. Горнорабочий добыл железную руду, и она становится предметом деятельности сталевара. Сталь идет на предприятие, где делают станки. А станки используются в качестве средства для производства других продуктов. Но чтобы субъект смог все это осуществить, он сам должен стать предметом особой деятельности, а именно деятельности обучения и воспитания.

В структуре любой деятельности можно выделить две подструктуры – субъектную и объектную. Их связующим звеном выступают средства и операции деятельности. В рамках субъектной подструктуры средства могут быть рассмотрены как продолжение, дополнение и усиление костно-мышечной системы человека, его органов чувств и мозга, а операции – как порожденные субъектом действия. Но в рамках объектной подструктуры они предстают как взаимодействие объектов, результатом которых является переход исходного материала (предмета деятельности) O_1 в новый O_2 . Этот переход может быть рассмотрен как естественный процесс, управляемый объективными законами функционирования и развития взаимодействующих объектов.

Теперь можно сделать новый шаг – выяснить, в чем состоит специфика науки. Первой и необходимой отличительной характеристикой науки является признак объективности и предметности научного познания.

Наука выделяет в человеческой деятельности предметно-объективную подструктуру, и все рассматривает сквозь призму этой подструктуры. Ее главная задача – раскрыть законы, в соответствии с которыми воспроизводятся и преобразуются объекты. Как царь Мидас из известной древней легенды: к чему бы он ни прикоснулся, все превращалось в золото, – так и наука, к чему бы она ни прикоснулась, все для нее предмет, который функционирует и развивается по объективным законам.

Наука может изучать любые объекты – природные, социальные, ментальные, она может исследовать субъекта деятельности, состояния его сознания, саму деятельность и любые феномены культуры, но под одним углом зрения – как предметы, подчиненные объективным законам.

Деятельность может быть успешной только тогда, когда она соответствует действию объективных законов. Поэтому знание этих законов выступает ее необходимым регулятивом. Но, изучая объекты, преобразуемые в деятельности, наука не ограничивается познанием только тех предметных связей, которые могут быть освоены в рамках производства и обыденного опыта определенной исторической эпохи. Она выходит за эти рамки и начинает изучать объекты, непосредственно не связанные с запросами сегодняшней практики, получая результаты, которые могут найти практическое применение только на будущих этапах развития цивилизации.

Наука открывает человечеству предметные миры возможного будущего практического освоения. Но чтобы реализовать эту функцию, наука не редуцирует свой познавательный интерес только к практическим задачам современного этапа, а выступает как изучение мира самого по себе, в его объективности.

Эти две установки науки – на объективное исследование и на постоянное расширение предметных областей такого исследования – выражают особенности предмета науки. Отсюда вытекает специфика всех других характеристик научной познавательной деятельности: особенности средств и методов исследования научных знаний и специфика субъекта деятельности. В частности, особенности научного знания по отношению, например, к знаниям обыденного опыта определены включением в научное исследование объектов, которые могут радикально отличаться от объектов, освоенных в наличных массовых практиках. Для обыденного сознания они необычны и непонятны, а истинность высказываний об их свойствах и связях не может быть установлена их проверкой в уже сложившемся опыте. Такая проверка осуществляется благодаря формированию особой практики – научного эксперимента. Эмпирические высказывания непосредственно проверяются в эксперименте, теоретические – опосредованно, путем их логической редукции к эмпирическим. В результате научные знания предстают в форме системно связанных высказываний, обоснованных и доказанных. Системность, обоснованность и доказанность научных знаний отличает их от корпуса обыденного знания, которое предстает как конгломерат различных утверждений, образов, догадок, знаний, обобщающих обыденный опыт. И лишь отдельные фрагменты этого конгломерата являются логически связанными внутренне.

Специфика науки выражается и в особенностях субъекта научной деятельности. Она требует особой подготовки познающего субъекта, в ходе которой он осваивает исторически сложившиеся средства научной деятельности, приемы и методы исследования, парадигмальные установки и образцы решения задач. Вместе с тем он должен усвоить основные ценностные установки науки, которые определяют основные принципы научного этоса. Эти установки соответствуют особенностям предмета научного познания. Первая из них – поиск объективной истины. Ученый может ошибаться в этом поиске, но он не имеет права умышленно исказить истину в угоду каким бы то ни было вненаучным ценностям («Платон мне друг, но истина дороже»). Вторая установка научного познания – рост истинного знания, особая ценность новизны в науке, обеспечивающая открытие новых предметных миров и законов. Ученый не должен только повторять то, что сделано до него, он обязан дать приращение знания. Эти установки соотносены с особенностями предмета науки и выражаются в двух основных запретах научного этоса – запрета на умышленное искажение истины и запрета на плагиат.

Система признаков, отличающая науку от других, вненаучных форм познания и знания, одновременно выступает как инвариантное ядро, общее для всех областей научного знания. Если исходить из этого общего, которое фиксировало науку как особый род познания, то в этом аспекте можно говорить об изоморфизме между естествознанием и социально-гуманитарными науками. Вместе с тем это не исключает видового различия этих двух кластеров научных дисциплин. В этом случае одно-однозначное соответствие в фундаментальных методологических регулятивах, характеризующих общие особенности научного познания, сменяется много-однозначным – гомоморфным методологическим соответствием.

Н.М. Смирнова. Я хотела бы начать с того, чем Вячеслав Семенович закончил свое выступление, сказав, что *существует изоморфизм* естественно-научного и социально-научного знания, но последнее обладает и собственной спецификой. Я хотела бы внести уточнение в этот тезис и подчеркнуть, что эта специфика носит принципиальный характер. Поэтому говорить о методологическом изоморфизме естественнонаучного и социально-научного знания можно лишь в определенных когнитивных пределах, которые я и постараюсь обозначить. Знамением времени стал тезис о конвергенции естественнонаучного и социально-научного знания. Этот тезис положен в основу ныне проводимой научной политики организационного преобразования Академии наук. Сегодня под лозунгом конвергенции слиянию могут быть подвергнуты столь различные по профилю исследовательской работы научные организации, как нейтринная обсерватория, ландшафтный зоопарк и институт языкознания. Но я сознательно отвлекаюсь от подобных административных вопросов научной политики, дабы сосредоточить свое внимание на философско-методологических аспектах, а именно, на проблеме изоморфизма – если он существует – естественнонаучного и социально-научного знания.

Сначала о том, в чем я, безусловно, солидарна с Вячеславом Семеновичем и важность каких его идей я считаю нужным подчеркнуть. Тезис методологического изоморфизма обретает исторический смысл, когда мы обращаемся к истокам научного знания. В формах своего генезиса наука теснейшим образом связана с социальными практиками античного полиса: атрибутивные характеристики науки – доказательность, аргументированность, имперсональность истины, т. е. независимость истины от социального, имущественного и пр. статуса того, кто ее высказывает, – продукт трансляции на область когнитивных практик демократических установок принятия полисных решений. И если Евдокс для иллюстрации равенства геометрических фигур советовал: «Перегни чертеж и смотри сам», то Евклиду чувственно-наглядной очевидности уже недостаточно. Доказательность становится главной, определяющей чертой европейской¹ науки. Более того, доказательность научных положений, сегодня представляющаяся чем-то само собой разумеющимся, – результат, в общем-то, случайных культурных мутаций социальных практик античного полиса. Критичность в отношении собственных когнитивных процедур, методологическая рефлексивность – эта черта, безусловно, является общей не только для естественнонаучного, но и социально-научного знания.

Социальные науки гораздо «моложе» естественных, поэтому в процессе своего становления и развития они неизбежно ориентировались на когнитивные образцы (паттерны) классического естествознания. Социология («социальная механика»), например, как самостоятельная дисциплина

¹ В условиях авторитарных социальных режимов (восточная деспотия и т. п.) инструментом оправдания знания служила ссылка на авторитет его носителя.

оформилась лишь к середине XIX в. в ответ на вызовы индустриальной модернизации. Философски существенно, что социальные науки возникают в процессах разборки крупнейших синтезов новоевропейской метафизики. В результате размывания метафизических устоев европейской философии единичное и индивидуальное принимаются уже не «под залог» всеобщего (Абсолютного духа, духа народа и/или духа европейской культуры и т. п.), но как обладающие самостоятельным бытием и ценностью. Апофеоз единичного нашел свое выражение в буржуазной идеологии индивидуализма, нередко в весьма жесткой конфронтации с кланово-корпоративными и профессиональными установками.

Философский триумф единичного как самостоятельной ценности воплотился в методологии неокантианства Баденской школы. Для Г. Риккерта когнитивное схватывание в понятии ценности индивидуального, т. е. идиографический метод, – отличительный признак «наук о культуре». Причем, в отличие от В. Дильтея, жестко противопоставившего метод «наук о природе» как объясняющий методам «наук о духе» как понимающим, Г. Риккерт полагает их взаимодополнительными². Один и тот же объект могут сделать своим предметом как науки о природе, так и науки о культуре – в зависимости от когнитивной релевантности – того, обобщенные (типологические) или же индивидуальные (неповторимые) черты объекта интересуют ученого. И это методологическое прозрение, впоследствии воплотившееся в принципе дополнительности Н. Бора, изначально было сформулировано не в физике, а в философско-методологической рефлексии соотношения естественнонаучного и социально-научного знания.

Далее, наука выстраивается на основе рационального (а не мифологического, религиозно-мистического и т. п.) мышления – тезис, справедливый для любых отраслей научного знания. Даже если она исследует глубоко иррациональные феномены (психиатрические заболевания, эзотерические практики, мистические учения и т. п.), она выстраивает строго рациональные и логически непротиворечивые модели исследуемых процессов. Семантически наука представляет собою систему идеализированных объектов, «по построению» замещающих объекты реальности. Ученый работает не с «реальностью» как таковой, но с системой научных идеализаций, и необходимы специальные процедуры предметной интерпретации теории, зачастую весьма когнитивно изощренные.

В социальных науках также прибегают к научным идеализациям – в социологии их чаще именуют типизациями. Научно-социологические типизации – это смысловые конфигурации, сложившиеся эмпирически в синтезе социально-научного опыта. «Глаз социологического ума» сумел «разглядеть» их в социальной реальности как «типичное в индивидуальном». Для создания научных идеализаций индуктивных методов недостаточно: необходимо мобилизовать социологическое воображение. *Исторический идеальный тип* по построению сходен с художественным образом: это «сгущение» релевантных черт исследуемого объекта, сведенных воедино, когнитивное «усиление», доорганизация эмпирически данного. М. Вебер широко использует исторический идеальный тип для научного анализа социальных действий носителя «духа капитализма»³. *Логический идеальный тип* отличен от исторического по построению – это чисто теоретический конструкт. Он создан в

² Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре. М., 1998. С. 44–129.

³ Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избр. произведения. М., 1990. С. 61–272.

«пробирке» теоретической техники и наделен теми свойствами, которые необходимы социальному ученому. Он «живет» исключительно в рамках теоретической схемы и контекстуально от нее зависим. Методологически важно избегать онтологизации (реификации) идеальных типов – отождествления теоретического описания, задающего обобщенный образ анализируемых процессов, с самой реальностью.

Однако в марксизме, построенном на гегельянских «философских основаниях» (термин В.С. Степина) со свойственным ему тождеством бытия и мышления, расходящуюся с теорией реальность необходимо «подогнать» под теорию, и зачастую посредством жестких социальных технологий. В отличие от марксизма, «понимающая социология» М. Вебера основана на кантианских философских презумпциях. Поэтому рассогласование поведенческих схем логического и исторического идеальных типов («должного» и «сущего») неизбежно, и именно этот «зазор» задает предметное поле эмпирических социологических исследований.

Равно как и в естествознании, в социальных науках прибегают к экспериментам, зачастую трудно отделимым от научного наблюдения. Но эмпирическому знанию в социальных науках присущи важные особенности. Если мы наблюдаем живых существ, то следует иметь в виду, что животное в неволе ведет себя иначе, чем в естественной среде обитания, а когда мы переходим к человеческим существам, то картина еще более усложняется. Когда социолог проводит социологический опрос, то сам вопрос генерирует в сознании респондента новые смыслы, которые до этого не существовали, – подобно тому, как в квантовой механике сама процедура измерения порождает новые эффекты. Взаимодействия в социальном контексте квантовоподобны. Поэтому в целом, повторю, существует множество процедур и закономерностей, общих как социальным, так и естественным наукам.

Но вернемся к главному вопросу: существует ли методологический *изоморфизм* естественнонаучного и социально-научного знания? Ответ на этот вопрос глубоко зависим от культурной аксиоматики. В гегелевской парадигме законы природы и социальности едины, поскольку коренятся в процедурах когнитивного самопознания Абсолютного духа, его отчуждения в сферу природы и общественной жизни. И это отчуждение дает в принципе сходные результаты, хотя и с небольшими нюансами (в природе, например, нет развития, она, по Гегелю, лишь разнообразится в пространстве, а в общественной жизни развитие имеет место). Но источник законсообразности един. Поэтому исторические законы, по Гегелю, столь же объективны, как и смена времен года. Поэтому-то свобода есть познанная *необходимость*.

В позитивизме, претендующем на элиминацию онтологической проблематики, задача философии сведена к обслуживанию ее языка. Законы, действующие в механике, задающие парадигмальные образцы научного мышления и деятельности, должны быть непосредственно транслированы на область общественной жизни. Эта точка зрения весьма влиятельна и по сей день: законы природы и общества едины, но есть-де небольшая специфика, обусловленная «незрелостью» социальных наук, их неготовностью работать изощренными естественнонаучными методами. Подобной точки зрения придерживался и отец-основатель социологии О. Конт, который ввел в научный оборот сам термин «социальная физика». Вершина позитивизма в социологии – социальная методология Э. Дюркгейма – основана на презумпции методологического изоморфизма естественнонаучного и социально-научного

знания: «социальные факты нужно рассматривать как *вещи*»⁴. Однако когда он обращается к столь деликатной проблеме, как социологический анализ статистики самоубийств, то оказывается перед неразрешимой проблемой. Он обнаруживает, что уровень самоубийств у протестантов выше, чем среди католиков, а у мужчин выше, чем у женщин. Э. Дюркгейм рассуждает так. Католики выше ценят свое (гуманитарное) образование, чем протестанты – техническое. Последние более склонны к рискованным предприятиям, и неудачи в бизнесе ставят их в пограничную ситуацию. Аналогично, мужчина – существо более сложное, рассуждает Э. Дюркгейм. Он нуждается в большем числе социальных опор, тогда как эмоциональные потребности женщины сравнительно легко удовлетворимы: несколько благотворительных дел, домашнее животное, на которое можно излить свою ласку, – и жизнь пожилой одинокой женщины полна до краев. Может ли это служить социологическим объяснением? Вероятно, да. Но для того чтобы осуществить это объяснение, патриарх позитивистской социологии обращается не к анализу «социальных фактов», общих для католиков и протестантов, мужчин и женщин, а к им же отвергнутым социальным *значениям*, не входящим в содержание понятия «социальный факт»⁵. Так *смысловые* характеристики социальных действий, изгнанные за дверь, стучатся в окно – в кричащем противоречии с естественнонаучными принципами заявленного метода.

«Поздний» Э. Гуссерль определяет историю философии Нового времени как «*борьбу за смысл* (курсив мой. – *Н.С.*) человека»⁶. Он утверждает, что единственная реальность, данная человеку, – это реальность его жизненного мира (*Lebenswelt*) – «забытый смысловой фундамент естествознания»⁷. Представление об онтологической первичности природы развито в эпоху Нового времени как культурная предпосылка классической науки. Основоположник феноменологии полагал, что природа «до и вне человека» является идеализированной («тощей») абстракцией, оставляющей «за скобками» самое человеческое в человеке: его жизнемировые значения. Идеализация природы «самой по себе» является продуктом интеллектуальной стенографии, пока не выявлены глубокие культурные и жизнемировые корни этого понятия.

Один из важнейших (и не вполне усвоенных) уроков феноменологии состоит в том, что существует глубокое *онтологическое различие* природного и социального миров, которое развитое философско-методологическое мышление не вправе игнорировать. В чем оно состоит? В секуляризованной картине мира классической науки – в отличие от имманентно наделенного смыслом универсума высокой схоластики – природа лишена изначально присущего ей смысла: она «ничего не значит» для составляющих ее атомов и молекул. Но представитель социальных наук – будь то историк, социолог или культуролог – имеет дело с миром, который изначально *уже* осмыслен. Он не приписывает ему первичного смысла, как это делает естествоиспытатель, – этот мир изначально светится смыслом. И задача социального ученого, если он хочет понять этот осмысленный мир и отобразить его в научных понятиях, – реконструировать этот смысл рациональными методами, постичь *субъективные смыслы, мотивы и примордиальные интенции*. Это методы герме-

⁴ «Первое и основное правило состоит в том, что *социальные факты нужно рассматривать как вещи*» (Дюркгейм Э. Метод социологии // Дюркгейм Э. О разделении общественного труда. Метод социологии. М., 1991. С. 421).

⁵ Там же. С. 411–420.

⁶ Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. СПб., 2013. С. 3–5.

⁷ Там же. С. 89.

невтики, понимающей социологии и социальной феноменологии, развитые (исключительно) для решения специфических задач социальных наук – понимания оснований социального мышления и действия. Поэтому философско-методологическое сопровождение социального ученого должно состоять в том, чтобы помочь ему осознать, что его понятия являются «конструктами второго порядка», которые надстраиваются над первичными смысложизненными интерпретациями. Тезис «вторичности» понятий социальных наук в отношении жизнемировых значений имеет принципиальное значение, о котором я говорила в начале своего выступления. Подчеркну, что методологическое игнорирование *смысловой структуры* социальной реальности ведет к искажающему *овеществлению* социального мира и теоретической дегуманизации человека.

В.С. Степин. В начале своего выступления Н.М. Смирнова обозначила в качестве его главной темы выявление специфики социально-гуманитарных наук, отличие их методологии от методологии естествознания. Но большая часть этого выступления была уделена анализу сходства приемов построения знания в этих двух областях развивающейся науки. И это не случайно. Чтобы зафиксировать методологические особенности различных областей науки, необходимо определить методологическую основу, с позиций которой это различие будет анализироваться. Такой основой выступают представления о структуре и исторической динамике научного знания. Они вырабатываются с опорой на конкретный эмпирический материал истории науки. Методология в качестве такого материала традиционно использовала тексты из истории математики и физики. И это тоже не случайно. Эти науки раньше других сформировали развитый уровень теоретического знания, а что касается физики, то в ней сложился также в дифференцированной и развитой форме уровень эмпирического знания в его соотношениях с различными типами теоретического. И то, что в других науках, позднее вступивших на путь теоретизации, прослеживалось в зародышевых формах, в математике и физике выражено в отчетливом и развитом виде. Разработка проблематики структуры и динамики науки с акцентом на эти области знания позволила сформировать базовые представления, успешно применимые и в других научных дисциплинах.

Развитие науки достигается не за счет заранее вводимых запретов на использование уже полученного знания в новых областях, а как раз наоборот – путем распространения на эти новые области уже выработанных понятийных каркасов и модельных представлений с последующей их трансформацией, если обнаружатся их несоответствия фактам, выражающим специфику новой предметной области.

Методология как компонент научного познания также развивается по этой схеме. Когда обнаруживаются принципиальные трудности в применении уже наработанных представлений в новой области, то методологические исследования не ограничиваются утверждением о специфике этой области, а ставят проблему корректировки применяемого методологического инструментария и его дальнейшей разработки.

Каждый новый уровень такой разработки открывает новые возможности в анализе специфики естественнонаучного и социально-гуманитарного исследования и их взаимодействия. Ранее провозглашаемая жесткая демаркация между ними оказывается относительной и подвижной. Сдвиги в методологической проблематике связаны, прежде всего, с осмыслением возникающих в ходе развития науки новых типов ее рациональности, формированием классической, неклассической и затем постнеклассической рациональности.

Критериями их различия выступают 1) особенности системной организации исследуемых объектов – простые (механические) системы (классика), сложные самоорганизующиеся системы (неклассика), сложные саморазвивающиеся системы (постнеклассика); 2) специфика интерпретации идеалов и норм их исследования (идеалов описания, объяснения, доказательности и обоснования, строения знания); 3) особенности философской рефлексии над процессом исследования, выраженной в философских основаниях науки. Для классики было достаточно представить познавательную деятельность как отношение субъекта к объекту при интерпретации субъекта в качестве суверенного познающего разума, со стороны фиксирующего наблюдаемые признаки объекта в форме явлений и способного объяснить их посредством обнаружения существенных характеристик объекта.

Неклассический подход акцентирует деятельностную природу познания. Деятельность выступает своего рода посредником между субъектом и объектом, их связью, условием постижения явлений и их сущности. Рефлексия над деятельностью учитывает особенности ее средств и операций, в системе которых субъект получает знания об объекте. Учет этих особенностей в неклассике выступает условием объективного описания и объяснения явлений. Что же касается постнеклассики, объектами исследования которой являются саморазвивающиеся системы, то в ней возникает еще более глубокий уровень философской рефлексии над познавательной деятельностью. Учитываются не только особенности средств и операций, но и ценностно-целевые структуры, определяющие программу деятельности. Обоснованием этого уровня рефлексии выступает понимание науки как компонента культуры, идея ее социокультурной детерминации.

Возникновение каждого типа рациональности не отменяет предшествующего типа, а лишь ограничивает сферу его действия. Есть задачи, для решения которых неклассика и постнеклассика избыточны, и для их решения достаточно классического подхода.

С учетом исторического развития научной рациональности в новом свете предстает и проблема специфики социально-гуманитарных наук. Еще в эпоху доминирования классической рациональности трансляция методологических установок и парадигмальных образцов из естествознания в зарождающиеся социально-гуманитарные науки обнаруживала недостаточность этих средств. В этой связи и были артикулированы идеи радикального отличия наук о природе и наук о духе.

Основные аргументы в пользу такого различия были обозначены в выступлении Натальи Михайловны. Во-первых, это – идея историзма при описании социальных изменений. Во-вторых, противопоставление методу генерализации идиографического метода, который ориентирован на познание уникальных, нетипологизированных состояний социальной истории. В-третьих, соотнесение научного знания о человеке и обществе с социальными ценностями, свойственная социально-гуманитарным наукам рефлексия над ценностями в самом процессе построения знания.

По отношению к современной науке признаки различия наук утрачивают свою неявно провозглашаемую абсолютную значимость. В науке XX – начала XXI в. сформировались неклассический, а затем и постнеклассический типы рациональности, ориентированные на исследование сложных саморегулирующихся и саморазвивающихся систем. Их главные системные характеристики выражает современная научная картина мира, в которой принцип универсального эволюционизма применен ко всем стадиям развития нашей Вселенной.

Согласно современным представлениям, это развитие проходит ряд этапов, каждый из которых связан с формированием новых, усложняющихся уровней организации материи. Это возникновение после Большого взрыва гравитации и четырехмерного пространства-времени, затем разделение сильных и электрослабых взаимодействий с дифференциацией последних на слабые и электромагнитные. Возникновение каждого из этих типов взаимодействия было неразрывно связано с возникновением соответствующих видов элементарных частиц.

Последующие стадии космической эволюции определялись формированием ядер атомов в недрах звезд уже первого поколения, а затем при выбросах звездного вещества и взрывов звезд большой массы возникли атомы, молекулы и макротела в виде первых газово-пылевых туманностей. Было время, когда в природе не существовало атомов и молекул. Они предстают как результат определенного этапа космической эволюции. Взаимодействие атомов и образование все более сложных молекул знаменовало новую стадию развития нашей Метагалактики – стадию химической эволюции, которая ускорилась в связи с формированием звезд второго поколения и планетных систем, возникающих в результате гравитационного сжатия газово-пылевых туманностей. В ходе химической эволюции формировалось многообразие сложных молекул, в том числе ДНК, РНК и первичных белков как строительного материала для возникновения жизни. Ее развитие на нашей планете знаменовало переход к следующей стадии космической эволюции – ее биологической составляющей. Возникла биосфера и ее усложнение в процессе порождения новых уровней организации живого (клетка, многоклеточные организмы, популяции, биогеоценозы). В свою очередь, это создало предпосылки для становления человека и общества. Возникает социальная эволюция – историческое развитие человеческого общества. Человек и его деятельность становятся фактором, обеспечивающим реализацию таких сценариев эволюции природных объектов, которые чрезвычайно маловероятны, хотя и не противоречат законам природы. Природа без человека не создает ни автомобиля, ни самолета, ни ядерных электростанций, ни компьютеров на кристаллах. Но они возникают благодаря деятельности, которая активизирует потенциальные возможности природной эволюции. Искусственное, с точки зрения глобального эволюционизма, предстает здесь как особый вариант естественного.

В рамках современных представлений о космической эволюции основные области научного познания – как естественные, так и социально-гуманитарные науки – имеют дело с исторически развивающимися объектами. Принцип историзма перестает быть только отличительной особенностью наук о духе, а распространяется также и на науки о природе: физику, химию, биологию.

Сходная ситуация возникает и со вторым обозначенным признаком специфики социально-гуманитарных наук. Когда Г. Риккерт выделил в качестве особенностей социальных наук наличие нетипологизируемых, уникальных состояний в истории общества и акцентировал идиографический метод как особенный признак социально-исторического исследования, то по отношению к науке своего времени он был прав. Но его интерпретация уже требует корректировки, если распространить ее на современную науку. Исторический подход к объектам космической эволюции позволяет выделить и в естествознании уникальные, нетипологизируемые объекты. К ним относятся, например, Метагалактика и биосфера Земли. Не открыта пока и

жизнь на других планетах нашей Метагалактики, хотя вероятность такого открытия достаточно велика. Но в настоящее время мы имеем дело только с одним вариантом Вселенной и одним вариантом жизни – биосферой нашей планеты. И тогда можно сделать вывод, что идиографический метод применим не только при исследовании социальной истории, но и при изучении исторического развития уникальных природных систем. При этом не следует сводить идиографический метод только к эмпирическому уровню исследований – фактофиксирующему описанию последовательности исторических событий. Важно не упускать из вида специфику теоретического исследования уникальных нетипологизируемых, исторически развивающихся объектов. Такое исследование предполагает построение особых теоретических моделей – исторических реконструкций, раскрывающих логику исторической эволюции объекта и объясняющих накопленные факты. В этом аспекте можно говорить о своего рода перекличке в методологии социально-гуманитарного и современного естественнонаучного исследования исторически развивающихся систем.

Наконец, о третьем признаке, традиционно выделяемом в качестве характеристики методологической специфики социально-гуманитарных наук, – об отнесении знаний об объекте к социальным ценностям. В постнеклассической науке, когда главными объектами исследования становятся сложные исторически развивающиеся системы, этот признак становится общим для всех областей науки, изучающих системы указанного типа, будь то естествознание, технические или социально гуманитарные науки. Саморазвивающиеся системы периодически проходят через стадии качественной трансформации (фазовые переходы). На этих стадиях возникают несколько возможных сценариев развития системы. Человеческая деятельность может активизировать любой из них, тем самым направляя развитие в определенное русло. В этом случае воздействие перестает быть внешним по отношению к системе и выступает как ее компонент. Большинство сложных развивающихся систем человекоразмерны, включают человека в качестве внутреннего компонента системы. С такими системами нельзя свободно экспериментировать, при выявлении сценариев развития системы важно оценить риски их реализации и выделить среди них те, которые могут привести к негативным последствиям для человека.

Соотнесение с ценностями выступает здесь условием объективного исследования как природных, так и социальных объектов. Оно реализуется уже в институциональных формах, в качестве социально-этической экспертизы научных и научно-технологических проектов. Внутренней этики науки уже недостаточно. Необходимо ее особое дополнение рефлексией над гуманитарными ценностями.

В результате жесткое разграничение по признаку соотнесения с ценностями естественных и технических наук, с одной стороны, и социально-гуманитарных наук, с другой, становится размытым.

Сказанное, конечно, не отменяет проблему специфики социально-гуманитарных наук. Но необходим более углубленный анализ этой проблематики. Исходная позиция такого анализа, бесспорно, должна учитывать органичную включенность жизненных смыслов и ценностей в структуру социального мира, во все сферы социальной жизнедеятельности людей. И в этом пункте у меня нет разногласий с Натальей Михайловной. Но я вынужден еще раз подчеркнуть, что поскольку по мере развития науки происходит уточнение и даже пересмотр ранее введенных жестких разграничительных линий ме-

жду науками о природе и «науками о духе», то и проблематика особенностей социально-гуманитарных наук и их взаимоотношений с естествознанием на современном этапе требует дальнейшего, более углубленного анализа.

В этом плане, соглашаясь со многими суждениями Н.М. Смирновой, я вместе с тем считаю, что заключительный вывод ее выступления требует серьезных пояснений и корректировки. Неясно, в каком значении применяется термин «овеществление» и говорится об овеществлении социального мира. В контексте приведенного высказывания «овеществление социального мира» противопоставляется его смысловой структуре и представлено как своего рода индикатор «теоретической дегуманизации человека». Но социальный мир не сводится только к духовной культуре. Он включает также вещно-предметную компоненту – мир вещей второй природы, вне которого невозможна человеческая жизнедеятельность. И сам этот мир как неотъемлемый компонент социальной реальности вовсе не является альтернативой ее смысловой структуре.

Объекты второй природы, сформированные человеческой деятельностью, опредмечивают цели и ценности этой деятельности. Поэтому их можно рассматривать в двух аспектах – как состояния природы, возникающие в ходе космической эволюции на этапе возникновения общества, и как феномены материальной культуры, репрезентирующие жизненные смыслы, характерные для той или иной стадии социального развития.

Смысловая структура социальной реальности, бесспорно, является важнейшим предметом социально-гуманитарного исследования. Но, соответственно специфике научного подхода, она рассматривается как объект, подчиненный законам социального развития. И такого рода объектно-предметное рассмотрение вовсе не приводит к дегуманизации человека. Напротив, в шкале базовых ценностей обществ, реализующих техногенный тип развития, научная рациональность, ориентированная на объективное исследование реальности, занимает престижное место, предстает как выражение высших свойств человеческого сознания – способности разума познавать законы природы и общества. И даже тогда, когда обнаруживаются обостряющиеся глобальные кризисы, порожденные техногенной цивилизацией, выясняется, что их преодоление невозможно без применения научных знаний, без научного анализа социальных рисков, без научного обоснования новых стратегий развития.

Ю.В. Синеокая. Спасибо огромное. Переходим к вопросам.

Вопрос из зала. Поскольку Вы придерживаетесь эволюционной концепции, причем эволюция присутствует с первых шагов возникновения Вселенной, то должны возникать и новые программы. Чтобы они возникли, нужна новая информация, а чтобы появилась информация, нужен разум.

В.С. Степин. Информация, порождаемая разумом, – это только один из видов социально значимой информации. В общественной жизни есть и виды социальной информации неосознаваемой, подсознательной, которые также программируют человека в его поведении и общении. Но кроме социально значимой информации, которая возникает с появлением общества и человека, есть информация в биологических системах. ДНК, РНК, 3-Д белки – это информационные коды, программы, обеспечивающие воспроизводство одноклеточных и многоклеточных организмов. Но их наличие, например, в клетке не означает, что клетка есть разум.

Возникновение все более сложных типов саморазвивающихся систем в ходе космической эволюции ставит проблему информационных процессов в неживой природе как предпосылок формирования биологической и соци-

альной информации. На эту тему есть серьезные исследования – например, концепция выделенной информации в сложных физических системах, определяющей их взаимодействие со средой (Д.С. Чернавский); обнаружение своего рода «памяти» в сложных химических реакциях (А. Баблюяц). Но отсюда не следует, что такие взаимодействия можно интерпретировать как разумные. Суждение о том, что если разум есть информация, то значит, любая информация есть разум, логически ошибочно.

Вопрос из зала. Хокинг использует понятие информации в черных дырах. Это характеристика структуры материи, она очень сложна. Но Вы сказали, что естественные и социальные науки едины в своих методах, т. к. и здесь, и там изучаются саморазвивающиеся системы. Но ведь есть же и отличие: естественные науки занимаются объектами, а социальные – субъектами. А субъект – это образование, которое может принимать решения. Человек может принимать решения, а природа – нет. В этом и отличие.

В.С. Степин. Человек в системе общественных отношений может быть не только субъектом, но и объектом деятельности. Наука изучает его в обоих аспектах. И когда она рассматривает его как субъекта деятельности, она также исследует его предметно и объективно. Процесс принятия решений может стать предметом исследования социологии и психологии. Но тогда он предстает как особый объект изучения. Моя позиция состоит не в том, что «науки едины в своих методах». Наука дифференцирована. В каждой из научных дисциплин есть своя специфика и свои методы. Методологическое единство науки заключается в наличии в ней общих методологических идей и принципов, которые развиваются в контексте исторической эволюции науки. Эти идеи и принципы регулируют взаимоотношения конкретных методов различных дисциплин. Сегодня их разработка обретает особую актуальность в связи с резким возрастанием в современной науке роли междисциплинарных исследований.

Список литературы

Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. М.И. Левиной // *Вебер М.* Избр. произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.

Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология / Пер. с нем. Д.В. Кузницына. СПб.: Наука, 2013. 493 с.

Дюркгейм Э. Метод социологии / Пер. с фр. А.Б. Гофмана // *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Метод социологии. М.: Наука, 1991. С. 391–532.

Риккерт Г. Науки о природе и науки о культуре / Пер. с нем.; общ. ред. А.Ф. Зотова. М.: Республика, 1998. 413 с.

Does the methodological isomorphism between natural and social sciences exist?

Vyacheslav S. Stepin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: vsstepin@gmail.com

Natalia M. Smirnova

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: nsmirnova17@gmail.com

Julia V. Sineokaya

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: sineokaya@iph.ras.ru

The subject of the panel discussion here reported concerned the problem: to what extent can one rely on scientific methods in the study of social and cultural reality? Have these methods proven themselves to be universal and equally valid in the study of both natural and socio-cultural phenomena? Does the transition to the study of self-developing systems under post-non-classical rationality transcend the highly specified character of social and cultural objects as meaningful in their essence? **What are the limits (if any) of methodological convergence between natural and social sciences?** What social and ethical limitations does the study of human-dimensional systems imply? The discussion attempted to answer these and other questions.

Keywords: methodology, natural sciences, social sciences, meaning, self-developing systems, human-dimensional systems, ideal objects of science, ideal types, human life-world

References

Weber, M. "Protestantskaya etika i dukh kapitalizma" [Protestant ethics and the spirit of capitalism], trans. by M.I. Levina, in: M. Weber, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected papers]. Moscow: Progress Publ., 1990, pp. 61–272. (In Russian)

Husserl, E. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya* [The crises of European sciences and transcendental phenomenology], trans. by D.V. Kuznitsyn. St. Petersburg: Nauka Publ., 2013. 493 pp. (In Russian)

Durkheim, E. "Metod sotsiologii" [Method of sociology], trans. by A.B. Gofman, in: E. Durkheim, *O razdelenii obshchestvennogo truda. Metod sotsiologii* [The division of social labor. Method of sociology]. Moscow: Nauka Publ., 1991, pp. 391–532. (In Russian)

Rickert, H. *Nauki o prirode i nauki o kul'ture* [Sciences of nature and sciences of culture], trans. from German, ed. by A.F. Zotov. Moscow: Respublika Publ., 1998. 413 pp. (In Russian)

ДИСКУССИИ

Д.Б. Волков

ПРЕИМУЩЕСТВА НАРРАТИВНОГО ПОДХОДА К ПРОБЛЕМЕ ТОЖДЕСТВА ЛИЧНОСТИ

Волков Дмитрий Борисович – доктор философских наук, содиректор. Московский центр исследования сознания при философском факультете МГУ. Российская Федерация, 119121, г. Москва, ул. Бурденко, д. 14А; e-mail: dvolkoff@gmail.com

Проблема тождества личности обычно рассматривается как проблема реидентификации личности в разное время. Таким образом она интерпретируется в психологическом, биологическом и субстанциональном подходах. Нарративный подход отличается тем, что его сторонники заменяют вопрос о реидентификации вопросом о характеристике и доказывают, что такая постановка проблемы позволяет успешно справиться с практическими задачами: приписыванием ответственности за действия в прошлом и определением критериев выживания. Согласно мнению автора статьи, особенностями нарративного подхода также являются приоритет оценки от первого лица и понимание личности как четырехмерной сущности, протяженной во времени. Нарративный подход предполагает, что атрибуция действий и характеристик личности происходит с помощью включения их в целостный автобиографический нарратив. Внутренними критериями единства нарратива является единство перспективы, интеллигибельность и телеологичность истории. Внешними критериями служат возможность изложения (в первую очередь протагонистом истории) и правдоподобность. Автор приходит к выводу, что нарративный подход в целом успешно справляется с атрибуцией действий и вопросами выживания личности на фактических и гипотетических примерах.

Ключевые слова: тождество личности, нарративный подход, реидентификация, характеристика личности, Локк, Деннет, Шехтман

Проблема тождества личности

Под философской проблемой тождества личности обычно имеется в виду проблема реидентификации, поиск критериев для отождествления личности в один момент с личностью в другой момент времени. В тривиальных обстоятельствах эта проблема не кажется острой: личности без каких-либо сомнений идентифицируют друг друга в различное время. Но существуют ситуации, когда реидентификация вызывает трудности. Они появляются, в частности, тогда, когда под воздействием внешних обстоятельств состояния, характер и ценности человека радикально изменяются. Различаются суждения о том, сохраняется ли тождество личности до и после комиссуротомии

мозга и в случаях расщепления психики у пациентов с диссоциативным расстройством идентичности. Больше всего споров возникает о гипотетических ситуациях, таких как трансплантация мозга и его частей или клонирование психологических свойств личности.

Одним из решений проблемы тождества личности является *нарративный подход*. Он объединяет разных мыслителей, различные метафизические позиции, которые, в свою очередь, относятся как к аналитической, так и к континентальной традиции. В связи с этим возникают трудности для историко-философского обобщения. Однако я считаю возможным реконструировать и достроить теорию, которая могла бы объединить наиболее перспективные решения в нарративном подходе. Цель этой статьи – провести именно такие реконструкцию и обобщение.

Центральным вопросом для сторонников нарративного подхода, в частности М. Шехтман¹, Д. Деннета², К. Эткинз³ и А. Макинтайра⁴, является характеристика личности. Это вопрос о том, как действия, переживания, убеждения, ценности, желания, черты характера и т. п. могут быть отнесены к конкретному человеку. Для сторонников нарративного подхода задача характеристики заменяет поиск способов реидентификации в практическом отношении в случаях приписывания ответственности и определения условий выживания. Нарративисты утверждают, что для определения, несет ли ответственность личность P_2 за действия личности P_1 , не обязательно устанавливать тождество между P_1 и P_2 – достаточно понять, могут ли действия P_1 быть приписаны или служить характеристиками P_2 . И чтобы определить, выжила ли личность P_1 , достаточно выяснить, могут ли события жизни P_1 быть приписаны P_2 . То есть нарративисты заменяют вопрос реидентификации на вопрос характеристики. В этом – первая особенность подхода. Характеризация – это попытка установить, что составляет личность на самом деле. Ответом на него является нарратив.

Под нарративом сторонники подхода обычно подразумевают предстание последовательности событий. События в нарративе распределены во времени и связаны между собой смыслом. В нарративе просматриваются закономерности. Нарратив, таким образом, предполагает не только констатацию фактов, но также объяснение событий (каузальное или логическое). Главное действующее лицо нарратива – агент. Он является активным началом, которое инициирует действия, а не просто звеном в каузальной цепочке событий. Действия обусловлены ценностями, желаниями, убеждениями и характером агента. Осмысленность отдельных действий появляется благодаря включению их в общую структуру истории. В структуре истории есть начало, середина и конец. Этим нарратив отличается от хроники.

Нарратив реализуется в первую очередь в автобиографическом рассказе. Эта опора на оценку от первого лица составляет вторую особенность нарративного подхода. В этом смысле он отличается от современного психологического подхода к проблеме тождества личности и созвучен исходно локковской идее о приоритете автобиографической памяти. Именно поэтому нар-

¹ Schechtman M. *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. Oxf., 2014.

² Dennett D. *The Self as a Center of Narrative Gravity // Self and Consciousness: Multiple Perspectives*. Hillsdale (NJ), 1992. P. 103–115.

³ Atkins K. *Narrative Identity and Moral Identity. A Practical Perspective*. Oxf., 2010.

⁴ MacIntyre A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame, 2007.

ративистов иногда относят к прямым последователям Локка⁵. В отличие от современных сторонников психологического подхода, нарративисты считают, что одной лишь психологической преемственности недостаточно, чтобы связать состояния личности в разное время. Необходима рефлексия личности о собственной истории, принятие ею своей автобиографии. Без этой рефлексии выживание личности теряет особое значение. Что толку, если выживет личность, обладающая преемственными по отношению к вам психологическими характеристиками, если она не будет историю вашей жизни считать своей. На эту интуицию указывают нарративисты Дж. и С. Schroer⁶.

Нарративный подход, как и психологический или биологический⁷, является редукционистским, и в этом состоит его преимущество перед субстанциональной теорией. Представители субстанционального подхода (как, например, Суинберн⁸) утверждают, что преемственности психологических, биологических, физиологических и прочих «эмпирицистских» характеристик недостаточно, чтобы обеспечить тождество личности. С этим сторонники нарративного подхода соглашаются, обычно выдвигая схожие аргументы против психологического и биологического подходов. Однако из недостаточности психологических и биологических критериев субстанционалисты обычно делают сильный вывод о том, что отношение тождества личности в принципе нередуцируемо и фундаментально. При этом личность ассоциируется с особым рода субстанцией (душой). Такая субстанция, независимо от вариаций любых привходящих характеристик (включая память, черты характера, физиологическую организацию и проч.), по определению остается неизменной и самотождественной, чем и объясняется тождество личности с течением времени. Однако такая трактовка сталкивается с эпистемологической проблемой: как возможно установить истинность или ложность утверждений о тождестве личности, если отношение субстанционального тождества нам никак не может быть дано непосредственно, а все возможные косвенные свидетельства такого тождества (биологические, физиологические и психологические характеристики) признаются акцидентальными и, следовательно, не могут считаться хоть сколько-нибудь надежными?

Сторонники нарративного и психологического подходов обходят эту проблему. Обе теории сводят тождество личности во времени к каким-то более фундаментальным основаниям. Но представления о фундаментальной основе личности в психологическом и нарративном подходах отличаются. Согласно большинству психологических теорий, личность представляет собой совокупность психологических характеристик и диспозиций, реализованных в конкретном временном эпизоде. Поэтому сторонники психологического подхода анализируют отношение асинхронного тождества этих совокупностей в разные эпизоды времени. Согласно нарративному подходу, личность не сводится к ее эпизодам, а образуется особым образом сконструированной цепочкой событий, и в этом – третья важная особенность нарративных теорий. *Нарративисты представляют личность целостным протяженным во*

⁵ Heersmink R. Distributed Selves: Personal Identity and Extended Memory Systems // *Synthese*. 2017. Vol. 194. Issue 8. P. 3136.

⁶ Schroer J., Schroer R. Getting the Story Right: A Reductionist Narrative Account of Personal Identity // *Philosophical Studies*. 2014. No. 3. P. 1–25.

⁷ См., напр.: Olson E. *The Human Animal. Personal Identity Without Psychology*. Oxf., 1997.

⁸ См. его работы: Swinburne R. *Personal Identity: the Dualist Theory* // Shoemaker S., Swinburne R. *Personal Identity*. Oxf., 1991. P. 1–65; Swinburne R. *Mind, Brain and Free Will*. Oxf., 2013.

времени объектом⁹. Поэтому в нарративных теориях анализируют соотношение асинхронных частей личности, а не целых совокупностей психологических черт. Об этом говорит, например, Карр, когда пишет: «Личность является единством ряда пересекающихся проекций, сделанных с различных темпоральных точек зрения»¹⁰. Нарративисты, таким образом, исследуют отношение частей личности к целому.

Каковы же критерии включения частей в единую биографическую историю? Как должны быть связаны временные части личности, чтобы составлять один нарратив?

Требования к биографическому нарративу

У разных философов по-разному определяются требования к образующим личность биографическим историям. Иногда эти требования не выражены явным образом, а встречаются в примерах. Однако, на мой взгляд, большинство согласилось бы со следующими тремя ключевыми внутренними характеристиками нарратива: *единая динамическая перспектива*, *интеллектуальная гибельность* и *телеологическая направленность*¹¹. Первое из упомянутых требований заключается в наличии точки, в которой сходятся события – единой *перспективы*. «... Теоретическую ясность можно получить при организации интерпретации вокруг центральной абстракции...»¹² – пишет Д. Деннет. Точка схождения перспективы и есть такая абстракция. Она имеет четкие временные и пространственные координаты, но может перемещаться. Перемещение точки перспективы в развивающейся истории в основном последовательно и непрерывно как в пространстве, так и во времени. Конкретное расположение точки перспективы обуславливает избирательное отношение к обстоятельствам и выражается в описаниях под каким-то специфическим углом зрения. Перспектива действует как прожектор, выхватывая из бесконечности доступных описаний основное. Исходя из точки перспективы, из этого «центра гравитации» нарратива¹³, часть обстоятельств выделяется как значимая, а часть игнорируется. Значимые события изображаются подробнее, их временные рамки как бы раздвигаются. А незначительные обстоятельства проходят мимолетно или вообще не указываются. Соблюдается систематичность в отображении различных планов по степени важности. Таким образом, законы перспективы позволяют отбирать и структурировать элементы нарратива.

Второе требование – это *интеллектуальная гибельность*. Нарратив состоит из последовательности событий, и эти события связаны друг с другом. Связкой отчасти выступает хронология, но она – лишь следствие соблюдения другого правила. В истории основным связующим звеном является каузальная связь, и даже в большей степени – ментальная каузальность. Действия уя-

⁹ Эту особенность нарративного подхода, в частности, подчеркивает П. Стоукз (Stokes P. Is Narrative Identity Four-Dimensionalist // European Journal of Philosophy. 2012. Vol. 20. Issue S1. P. 86–106).

¹⁰ Carr D. Time, Narrative, and History. Bloomington; Indianapolis, 1986. P. 161.

¹¹ Подробно эти внутренние и внешние требования к нарративам я разбираю в статье «Нарративный подход как решение проблемы тождества личности» (Волков Д.Б. Нарративный подход как решение проблемы тождества личности // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2016. Вып. 4. С. 21–32).

¹² Деннет Д. Почему каждый из нас является новеллистом // Вопр. философии. 2003. № 2. С. 122.

¹³ Там же.

зываются с ментальными состояниями, а эти ментальные состояния, сочетаясь между собой, согласуются с сущностными характеристиками личностей. Ментальные состояния объясняют поступки, а характер и склонности личности – ментальные состояния. Из одних ментальных состояний проистекают другие. Таким образом, вся жизненная траектория становится интеллигибельной. «Значимость понятия интеллигибельности тесно связана с тем фактом, что наиболее фундаментальное различие из всех, что пронизывают наш дискурс и нашу практику в этой области, – это различие между человеком и другими существами»¹⁴, – пишет один из сторонников нарративного подхода, А. Макинтайр.

Внешние обстоятельства влияют на героя нарратива и могут значительно изменить его состояния, намерения, желания и даже характер. Но и внешние изменения происходят не без причин. Причины включаются в историю и объясняют эти изменения. Таким образом, вся история должна быть понятной, последовательной, осмысленной, а траектория психической жизни персонажа – непрерывной. Причем сама личность должна эту траекторию в какой-то мере осознавать, в особенности ту ее часть, которая объясняет ее собственные поступки. Нарративная концепция личности «предполагает, что личность обладает представлением о себе, которое связывает... [раздельные свойства личности] в определенный характер»¹⁵. В наличии подобных связи и общей интеллигибельности – второе основание единства нарратива.

Третий объединяющий механизм биографической истории – *телеологическая направленность*. История должна структурироваться движением личности к каким-то долгосрочным целям, даже если эти цели эксплицитно не заявлены. Утверждать, что жизнь личности нарративна по своей сущности, «означает хотя бы отчасти утверждать, что никакая стадия не может быть полностью интеллигибельной – или даже определяемой – вне контекста жизни, в которой она имеет место»¹⁶. Иерархия целей может увенчиваться каким-то основным ориентиром, главным маяком в биографии личности. Именно этот главный ориентир наделяет значение отдельные поступки и решения личности. Главные ориентиры могут быть разные. Это может быть выживание, благополучие, доминирование, навязывание другим своей воли или получение максимального удовольствия. Но некоторые сторонники нарративного подхода (в первую очередь герменевтического направления) настаивают, что подлинное «личное благо» должно совпадать с добром как всеобщей ценностью: желанием жить хорошо вместе с другими и для других в справедливом обществе. Только наличие этого главного этического ориентира, по их мнению, делает осмысленной жизнь в целом и каждое действие в отдельности.

Перечисленные характеристики нарратива позволяют изнутри объединить историю. Это – требования к *внутреннему* содержанию (логике и структуре) биографической истории. Но в работах нарративистов (в частности, М. Шехтман и Н. Линдемманн) встречаются еще два необходимых *внешних* условия, которые, по их мнению, следует предъявлять к биографическим нарративам. Это – *возможность изложения* и *правдоподобность*.

Само существование нарратива зависит от возможности его изложения агентами, в первую очередь самим протагонистом. Это предполагает способность протагониста формулировать свою жизненную историю в рассказе от первого лица с соблюдением указанных выше требований. Личность «дол-

¹⁴ Macintyre A. Opt. cit. P. 209.

¹⁵ Schechtman M. The Constitution of Selves. N. Y., 1996. P. 97.

¹⁶ Ibid.

жна быть способной объяснить, почему она делает то, что делает, почему имеет такие убеждения, чувствует то, что чувствует»¹⁷. Важность изложения истории именно от первого лица обуславливается тем, что протагонист имеет наиболее достоверную информацию, необходимую для ответа на вопрос о характеристике. Именно протагонист обладает прямым доступом к ментальным состояниям, которые обосновывают его действия. Впрочем, дополнения истории могут и даже должны формулироваться другими личностями. Эту возможность подчеркивает, в частности, Н. Линдемманн¹⁸. Рассказы от третьего лица помогают включить в биографическую историю фрагменты, которые сам агент может не помнить или отчета в которых он себе не отдает, а также обеспечить второе важное внешнее условия нарратива – правдоподобность.

Повествующий агент может допускать и всегда допускает какие-то ошибки. Но хотя бы часть суждений в нарративе о событиях должна совпадать с суждениями других личностей. Другими словами, описания событий от первого лица должны хотя бы отчасти совпадать с описаниями от третьего лица других участников и свидетелей событий. Иначе это будет фантастический нарратив, и по нему нельзя будет проводить атрибуцию действий и ответственности. «Каждый из нас, являясь главным героем собственной драмы, играет второстепенные роли в драмах других, и, таким образом, каждая драма служит ограничением для других», – пишет А. Макинтайр¹⁹.

Ошибочные нарративы

Большинство автобиографических историй в значительной степени соответствуют внутренним и внешним критериям нарратива и корректно отвечают на вопрос характеристики. Примерами служат известные тексты, такие как «Другие Берега» В. Набокова, «Исповедь» Л. Толстого, «Дорога» Джека Лондона, «Дневник одного гения» С. Дали. Внутренним и внешним критериям нарратива соответствует множество личных дневников и устных рассказов о жизни от первого лица. По ним можно проводить атрибуцию ответственности и судить о том, какие события входят в жизнь личности. Но иногда вопрос о соответствии нарратива критериям не так очевиден. Чтобы проиллюстрировать работу нарративного подхода, я хочу представить анализ двух случаев. Это будут примеры с *минимальным* и *вымышленным нарративом*. Первой возьмем реальную ситуацию пациента с амнезией – историю Клайва Веаринга.

Веаринг в зрелом возрасте перенес заболевание мозга, которое привело к одной из сильнейших форм амнезии. После травмы мозг этого человека перестал формировать долгосрочные воспоминания. Веаринг обладает только краткосрочной памятью, фиксирующей события не более чем на 30 секунд. Стоит ему закрыть глаза или даже моргнуть, как он забывает все, что происходило до этого. «Я только что проснулся, после бесконечного сна», – говорит он каждые 30 секунд. Кроме потери способности формирования новых воспоминаний, Клайв страдает также ретроградной амнезией – он утратил большинство воспоминаний о своей жизни до болезни. Единственный человек, которого он безошибочно узнает, – жена Дебора, а единственный сохранный навык – способность играть на фортепиано. Веаринг фиксирует свой нарратив в дневнике, который по настоянию Деборы он ведет. Это цепочка

¹⁷ Schechtman M. The Constitution of Selves. P. 114.

¹⁸ Lindemann N.H. Damaged Identities, Narrative Repair. N. Y., 2001.

¹⁹ Macintyre A. Opt. cit. P. 213.

повторяющихся строк: «8:31 AM. Я реально, полностью в сознании. 9:06 AM. Теперь я прекрасно, ошеломительно осознаю все. 9:34 AM. Теперь я в высшей степени проснулся». Каждый раз, записывая новую строчку, Веаринг зачеркивает предыдущую, как бы опровергая ее. Веаринг – узник настоящего. Является ли он в состоянии амнезии личностью с позиции нарративного подхода? И продолжает ли он жизнь Веаринга до амнезии? Мне кажется, ответы на оба вопроса с позиции нарративного подхода отрицательные.

У Клайва есть нарратив от третьего лица, и даже очень подробный – биография, написанная его женой, Деборой Веаринг. Но, как мне кажется, в такой ситуации сторонник нарративного подхода должен отрицать наличие достаточных оснований для атрибуции действий в прошлом и выживания личности. Личность в первую очередь сама должна иметь возможность объяснить свое поведение и убеждения, а Веаринг сделать этого не может. Нарратив от третьего лица может дополнять, уточнять или верифицировать собственный нарратив личности, но он не может полностью заменить его. Веаринг не отдает себе отчета в поступках, совершенных в прошлом, его ментальные состояния не определяют поведение в долгосрочной перспективе. Поэтому его нарратив не удовлетворяет требованиям изложения и интеллигибельности. Его текущее состояние, к сожалению, нельзя оценить как продолжение жизни личности до болезни. Кажется, Веаринг и сам так оценивает ситуацию: «Вы можете представить ночь, длящуюся пять лет? Ни снов, ни пробуждений, ни прикосновения, ни вкуса, ни запаха, ни звука, ни слуха, ничего вообще. Это как быть мертвым. Я пришел к выводу, что я умер»²⁰.

В такой интерпретации нарративный подход снимает ответственность с Веаринга за поступки в прошлом. И, думаю, обыденные интуиции и результаты нарративного анализа здесь должны совпасть. Вряд ли мы сочли бы Веаринга ответственным за действия в прошлом, ведь он их совсем не помнит и вспомнить не может. Он не смог бы понять оснований наказания или поощрения, связанного с этими действиями. Веаринг действительно замкнут в настоящем. Таким образом, данная ситуация демонстрирует важность изложения нарратива от первого лица и отсутствие противоречий обыденных интуиций и нарративного подхода. Следующей иллюстрацией будет ситуация с глубоким заблуждением личности. Она должна показать, справляется ли нарративный подход с фиктивными историями. Пример, о котором идет речь, в похожем виде используется М. Шехтман²¹.

Предположим, что некто по имени Чарлз, живущий в XX в., считает себя Наполеоном. Чарлз убежденно рассказывает, что командовал войсками в битве при Ватерлоо. Причиной сражения он считает свое стремление к мировой гегемонии, а его целью – восстановление величия Французской империи. Чарлз принимает на свой счет ответственность за поражение. При этом он не помнит множества других частных подробностей жизни Наполеона, а появление убеждения в том, что он – Наполеон, совпадает с тяжелой психологической травмой, пережитой Чарлзом. Следует ли из нарративного подхода, что Чарлз несет ответственность за действия Наполеона и что жизнь Чарлза продолжает жизнь Наполеона?

Согласно оценке М. Шехтман, такие сценарии легко отсеиваются нарративным подходом. «Достаточно нескольких моментов размышления, чтобы определить, что такие заблуждения могут быть отвергнуты в связи

²⁰ Sacks O. The Abyss: Music and Amnesia // The New Yorker. 2007. September 24. URL: <http://www.newyorker.com/magazine/2007/09/24/the-abyss> (дата обращения: 19.09.2017).

²¹ Schechtman M. The Constitution of Selves. P. 121.

с тем, что они конфликтуют с очевидными и наблюдаемыми ошибками в представлениях рассказчика о непосредственной окружающей обстановке»²². По ее мнению, этот нарратив нарушает критерий правдоподобности. Сколько лет Чарлзу и сколько должно быть Наполеону? Какого роста Чарлз и действительно ли он женат на Жозефине? Какое тело было у Наполеона и какое – у Чарлза? Эти и подобные вопросы, с точки зрения Шехтман, окончательно исключают возможность включения событий из жизни Наполеона в нарратив Чарлза.

Но я думаю, что это не лучшая тактика для нарративиста. В этом ответе скрытым образом используется телесный критерий атрибуции, ведь именно на основании различия истории тел Шехтман различает Наполеона и Чарлза. Без задействования телесного критерия интерпретация жизни Чарлзом не будет противоречить правдоподобности: события в жизни Наполеона отражены в принципе верно, как и события в жизни Чарлза. Вопрос только в том, как они сочетаются.

Я считаю, что включать действия Наполеона в нарратив Чарлза нельзя из-за нарушения принципа интеллигибельности. Этот принцип предполагает, что ментальные состояния личности имеют преемственный характер. Эта преемственность из истории не видна. Более того, в этой истории указывается на другое основание иллюзии – душевную травму Чарлза. Она более естественным образом объясняет иллюзорные восприятия Чарлза. Нарративный подход не отрицает принципиальную возможность объединения в одном нарративе жизни двух тел при условии преемственности ментальных состояний. Но эта преемственность должна быть обоснована. Она могла бы быть обоснована, если бы эмпирически было показано, как состояния человека, умершего в прошлом, прямым образом оказывают каузальное влияние на состояния человека в настоящем. Но до тех пор, пока это не сделано, объяснение состояний Чарлза как результата его психологической травмы должно превалировать. В этом контексте Чарлза следует характеризовать не как Наполеона, а как фантазера или больного человека, воображающего себя Наполеоном.

Заключение

Нарративный подход является одним из решений проблемы тождества личности в практической плоскости: вопросов выживания и атрибуции ответственности. Истоком интуиций как для нарративного, так и для психологического, наиболее распространенного в современной философии подхода служат работы Дж. Локка²³. Особенности нарративного подхода являются: особая постановка вопроса о тождестве личности, приоритет оценки от первого лица и понимание личности как четырехмерной сущности, протяженной во времени. Нарративный подход предполагает, что атрибуция действий и характеристик личности происходит с помощью включения их в целостный автобиографический нарратив. Внутренними критериями единства нарратива являются единство перспективы, интеллигибельность и телеологичность истории. Внешними критериями служат возможность изложения (в первую очередь протагонистом истории) и правдоподобность. Нарративный подход в целом успешно справляется с атрибуцией действий и вопросами выживания личности, как это было продемонстрировано на конкретных примерах.

²² Schechtman M. The Constitution of Selves. P. 121.

²³ Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 1: Опыт о человеческом разумении. М., 1985.

Список литературы

- Волков Д.Б.* Нарративный подход как решение проблемы тождества личности // Вестник СПбГУ. Сер. 17. 2016. Вып. 4. С. 21–32.
- Деннет Д.* Почему каждый из нас является новеллистом / Пер. с англ. Н.С. Юлиной // Вопр. философии. 2003. № 2. С. 121–130.
- Локк Дж.* Соч.: в 3 т. Т. 1: Опыт о человеческом разумении / Пер. с англ. А.Н. Савина. М.: Мысль, 1985. 560 с.
- Atkins K.* Narrative Identity and Moral Identity. A Practical Perspective. Oxf.: Routledge, 2010. 175 p.
- Carr D.* Time, Narrative, and History. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1986. 189 p.
- Dennett D.* The Self as a Center of Narrative Gravity // Self and Consciousness: Multiple Perspectives / Ed. by F. Kessel, P. Cole and D. Johnson. Hillsdale (NJ): Erlbaum Associates, 1992. P. 103–115.
- Heersmink R.* Distributed Selves: Personal Identity and Extended Memory Systems // Synthese. 2017. Vol. 194. Issue 8. P. 3135–3151.
- Lindemann N.H.* Damaged Identities, Narrative Repair. N. Y.: Cornell University Press, 2001. 224 p.
- MacIntyre A.* After Virtue. A Study in Moral Theory. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 312 p.
- Olson E.* The Human Animal. Personal Identity Without Psychology. Oxf.: Oxford University Press, 1997. 200 p.
- Sacks O.* The Abyss: Music and Amnesia // The New Yorker. 2007. September 24. URL: <http://www.newyorker.com/magazine/2007/09/24/the-abyss> (дата обращения: 19.09.2017).
- Schechtman M.* The Constitution of Selves. N. Y.: Cornell University Press, 1996. 192 p.
- Schechtman M.* Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life. Oxf.: Oxford University Press, 2014. 224 p.
- Schroer J., Schroer R.* Getting the Story Right: A Reductionist Narrative Account of Personal Identity // Philosophical Studies. 2014. No. 3. P. 1–25.
- Stokes P.* Is Narrative Identity Four-Dimensionalist // European Journal of Philosophy. 2012. Vol. 20. Issue S1. P. 86–106.
- Swinburne R.* Personal Identity: the Dualist Theory // *Shoemaker S., Swinburne R.* Personal Identity. Oxf.: Wiley-Blackwell, 1991. P. 1–65.
- Swinburne R.* Mind, Brain and Free Will. Oxf.: Oxford University Press, 2013. 256 p.

Benefits of a narrative approach to personal identity

Dmitry B. Volkov

The Moscow Center for Consciousness Studies. 14 A Burdenko Str., Moscow, 119121, Russian Federation; e-mail: dvolkoff@gmail.com

The problem of personal identity is often defined as a problem of reidentification of a person at different moments. This way it is defined in psychological, biological and substance theories of personal identity. Proponents of the narrative approach replace the question of reidentification with the question of characterization and suggest that framing it this way resolves some practical aspects of the problem more efficiently, as far as the attribution of actions and responsibility and the determination of the conditions of survival are concerned. The author of this paper maintains that the priority of first-person view and the four-dimensional model of a person, extended in time, are also special features of the narrative approach. Narrative approach presupposes that the attribution of actions and personal characteristics is based on the inclusion of these properties in a holistic, unified autobiographical narrative. Internal requirements of such narrative include unity of perspective,

intelligibility and teleological direction of the story. External requirements of the narrative include the possibility of presentation (primarily from the first person viewpoint) and credibility. The author concludes that narrative approach is on the whole successful in both attributing actions and determining survival in actual and hypothetical situations.

Keywords: personal identity, narrative approach, reidentification question, characterization question, Locke, Dennett, Marya Schechtman

References

Atkins, K. *Narrative Identity and Moral Identity. A Practical Perspective*. Oxford: Routledge, 2010. 184 pp.

Carr, D. *Time, Narrative, and History*. Bloomington; Indianapolis: Indiana University Press, 1986. 189 p.

Dennett, D. "Pochemu kazhdyj iz nas yavlyaetsya novellistom" [Why Everyone is a Novelist], trans. by N.S. Yulina, *Voprosy filosofii*, 2003, No. 2, pp. 121–130. (In Russian)

Dennett, D. "The Self as a Center of Narrative Gravity", *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, ed. by F. Kessel, P. Cole and D. Johnson. Hillsdale, NJ: Erlbaum Associates, 1992, pp. 103–115.

Heersmink, R. "Distributed Selves: Personal Identity and Extended Memory Systems", *Synthese*, 2017, Vol. 194, Issue 8, pp. 3135–3151.

Lindemann, N. H. *Damaged Identities, Narrative Repair*. New York: Cornell University Press, 2001. 224 pp.

Locke, J. *Sochineniya: v 3 t. T. 1: Opyt o chelovecheskom razumenii* [Works in 3 Vols. Vol. 1: An Essay concerning Human Understanding], trans. by A.N. Savin. Moscow: Mysl' Publ., 1985. 560 pp. (In Russian)

Macintyre, A. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007. 312 pp.

Olson, E. *The Human Animal. Personal Identity Without Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1997. 200 pp.

Sacks, O. "The Abyss: Music and Amnesia", *The New Yorker*, 2007, September 24 [http://www.newyorker.com/magazine/2007/09/24/the-abyss, accessed on 19.09.2017].

Schechtman, M. *The Constitution of Selves*. New York: Cornell University Press, 1996. 192 pp.

Schechtman, M. *Staying Alive: Personal Identity, Practical Concerns, and the Unity of a Life*. Oxford: Oxford University Press, 2014. 224 pp.

Schroer, J. & Schroer, R. "Getting the Story Right: A Reductionist Narrative Account of Personal Identity", *Philosophical Studies*, 2014, No. 3, pp. 1–25.

Stokes, P. "Is Narrative Identity Four-Dimensionalist", *European Journal of Philosophy*, 2012, Vol. 20, Issue S1, pp. 86–106.

Swinburne, R. "Personal Identity: the Dualist Theory", in: S. Shoemaker & R. Swinburne, *Personal Identity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1991, pp. 1–65.

Swinburne, R. *Mind, Brain and Free Will*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 256 pp.

Volkov, D. B. "Narrativnyj podhod kak reshenie problemy tozhdestva lichnosti" [Narrative approach as the solution to the personal identity problem], *Vestnik SPbGU*, Ser. 17, 2016, Vol. 4, pp. 21–32. (In Russian)

М.А. Секацкая

НАРРАТИВНЫЙ ПОДХОД И ПРОБЛЕМА ДВОЙНИКОВ*

Секацкая Мария Александровна – кандидат философских наук, старший преподаватель, кафедра философии науки и техники. Институт философии Санкт-Петербургского государственного университета. Российская Федерация, 199034, г. Санкт-Петербург, Университетская наб., д. 7–9; e-mail: maria.sekatskaya@gmail.com.

Одним из существенных возражений сторонников физического критерия сторонникам психологического критерия тождества личности является возможность возникновения физических двойников, обладающих одинаковыми психологическими свойствами, но нумерически различных. Это возражение оказывается применимо и к нарративным теориям, которые, в отличие от психологических теорий, не могут сослаться на каузальную связь между эпизодами личностного нарратива.

Ключевые слова: тождество личности, физический подход, нарративный подход, Бернард Уильямс

В статье Д.Б. Волкова представлен подробный, оригинальный и прекрасно структурированный сравнительный анализ психологических и нарративных теорий тождества личности. Весьма убедительно, с моей точки зрения, продемонстрировано преимущество нарративных теорий по сравнению с психологическими в интерпретации ряда сложных моментов – таких, как случаи тяжелой амнезии или психического расстройства, сопровождающегося ложными воспоминаниями. Важным и существенным моментом является отмеченное автором сходство нарративных теорий с теорией тождества личности Джона Локка, родоначальника всех современных дискуссий о тождестве личности. Это сходство заключается в том, что именно нарративные теории способны должным образом учесть примат автобиографической памяти. Заслуживает самого пристального внимания предпринятое автором объединение «континентальных» и «аналитических» теорий тождества личности и выделение трех общих для этих теорий критериев определения тождества: единой динамической перспективы, интеллигибельности и телеологической направленности. На мой взгляд, эти три критерия, сформулированные Вол-

* Исследование выполнено при финансовой поддержке РФФИ, проект № 16–03–00834 «Единство сознания: феноменальное поле и проблема связности опыта».

ковым, адекватно подытоживают основные моменты нарративного подхода к объяснению тождества личности. В связи с этим возражения, которые далее будут выдвинуты, касаются не только положений, выдвинутых в данной статье, но и нарративного подхода в целом.

Волков справедливо отмечает, что проблема тождества личности возникает только в сложных случаях – обычно личности идентифицируют друг друга без труда. Однако если тождество личности понимается как нумерическое, а не качественное тождество, что, как кажется, следует из данного Волковым определения задачи установления тождества как задачи «реидентификации», то непонятно, за счет каких ресурсов нарративные теории могут справиться с возражением, выдвинутым против психологических теорий. В статье «Тождество личности и индивидуация»¹ Бернард Уильямс формулирует следующее возражение против психологического критерия: представим себе, что человек по имени Чарльз однажды просыпается сильно изменившимся². У него меняется характер, манеры, речь. Он говорит, что помнит множество событий из жизни Гая Фокса – и его т. н. «воспоминания» соответствуют всем сохранившимся историческим свидетельствам и документам. Более того, он заявляет, что не помнит никаких событий из жизни Чарльза, и утверждает, что он – не Чарльз, а Гай Фокс. Если мы придерживаемся материального, или телесного, критерия тождества личности (в том смысле, в котором его предлагает Уильямс, – тождество тела как необходимое, но необязательно достаточное условие³), то мы должны заключить, что теперь у Чарльза такой же характер и воспоминания, какие были у Гая Фокса, т. е. теперь Чарльз представляет собой такую же, хотя и не ту же самую личность. Речь может идти лишь о качественном, а не о нумерическом тождестве.

В то же время психологический критерий тождества личности позволяет нам заключить, что Чарльз не просто похож на Гая Фокса, он и есть Гай Фокс. Проблема в том, отмечает Уильямс, что этот критерий ведет к логическому противоречию. Если мы считаем вышеописанную историю возможной, то в таком случае, то, что случилось с Чарльзом, может случиться и с его братом Робертом. Роберт просыпается и становится психологической копией Гая Фокса и своего брата Чарльза после изменения. Но Роберт и Чарльз – два разных человека, которые не могут быть нумерически тождественны друг другу. Следовательно, психологический критерий не может быть критерием нумерического тождества.

Тот же самый, по сути дела, пример, использует Дерек Парфит в своей истории про телепортацию на Марс, когда выживание лишней копии «Парфита» делает двойной успех провалом⁴. Представляется, что нарративная теория уязвима по отношению к данным примерам: каждый из «Гаев Фоксов» (Чарльз и Роберт), так же, как и каждый из «Парфитов» (тот, что оказался на Марсе, и тот, что остался на Земле), неразличимы с точки зрения предложенных в статье Волкова трех критериев определения тождества: единой динамической перспективы, интеллигибельности и телеологической направленности. Каждый из них считает себя оригиналом, а другого – двойником. В нарративе каждого из них есть только один действующий персонаж,

¹ *Williams B. Personal Identity and Individuation // Proceedings of the Aristotelian Society. 1957. Vol. 57. P. 229–252.*

² *Ibid. P. 233–242.*

³ *Ibid. P. 241–242.*

⁴ *Parfit D. Reasons and Persons. Oxf., 1992. P. 199–201.*

про которого и рассказывается данный нарратив, а все остальное, что происходит, включая появление двойников, никак не меняет ни телеологии, ни интеллигибельности, ни наличия единой динамической перспективы. Раз эти критерии соблюдаются, а нумерическое тождество оказывается неустановимым, то следует сделать вывод, что нарративная теория тождества личности не может использоваться для «реидентификации» личностей в некоторых проблематичных случаях.

Насколько мне известно, основной способ реакции сторонников психологического критерия на примеры в духе Уильямса/Парфита состоит во введении дополнительных требований каузальной связи между предшествующими и последующими психологическими состояниями⁵. Однако сторонники нарративной теории, кажется, не могут сослаться на правильную каузальную связь между стадиями жизни личности или на преемственность психологических состояний по отношению друг к другу, т. к. нарратив не имеет каузальных свойств – по крайней мере, наличие таких свойств у нарратива не утверждается в упомянутых Волковым теориях.

Возможно, эту проблему могло бы решить «понимание личности как четырехмерной сущности, протяженной во времени», которое Волков в статье называет одной из особенностей нарративного подхода. Однако это предложение не получило развития в тексте статьи, поэтому невозможно судить, как именно такое понимание объясняет случаи, подобные рассмотренным выше. Более того, без дополнительного разъяснения того, как именно «четырёхмерный» подход сочетается с критериями нарративной теории, возникает подозрение, что при добавлении условия определения личности как четырехмерной сущности к нарративному подходу добавляется физический критерий – ведь под «четырёхмерной» сущностью обычно понимается некий физический объект, имеющий протяжение во времени и пространстве. В таком случае возникает вопрос: почему предлагаемая Волковым теория тождества личности называется именно нарративной, а не физической теорией тождества?

Список литературы / References

Williams, B. "Personal Identity and Individuation", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1957, Vol. 57, pp. 229–252.

Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1992. 560 pp.

Shoemaker, S. & Swinburne, R. *Personal Identity. Great Debates in Philosophy*. Oxford: Blackwell, 1984. 168 pp.

Narrative identity and the problem of duplication*

Maria A. Sekatskaya

Saint-Petersburg State University. 7–9 Universitetskaya nab., St.-Petersburg, 199034, Russian Federation; e-mail: maria.sekatskaya@gmail.com.

⁵ См., например: Parfit D. *Opt. cit.*; Shoemaker S., Swinburne R. *Personal Identity. Great Debates in Philosophy*. Oxf., 1984.

* The present study has been conducted with the financial support from the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), Project No. 16–03–00834, "The unity of consciousness: phenomenological field and the problem of the coherence of experience".

The possibility of the physical duplication of a person is one of the most substantial challenges for psychological theories of personal identity, because such duplicates can have identical psychological properties, while being numerically distinct. This is a challenge for the narrative theories of personal identity as well, which, unlike the psychological theories, seem to be incapable of providing an answer to it by invoking the causal connection between the episodes of the narrative.

Keywords: personal identity, physical criterion of identity, narrative approach, Bernard Williams

И.Г. Гаспаров

ТОЖДЕСТВО ЛИЧНОСТИ И НАРРАТИВ*

Игорь Гарибович Гаспаров – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и гуманитарной подготовки. Воронежский государственный медицинский университет им. Н.Н. Бурденко. Российская Федерация, 394036, г. Воронеж, ул. Студенческая, д. 10; e-mail: gasparov@mail.ru

Нарративный подход претендует на преимущества перед другими теориями тождества, однако при этом он сам сталкивается с существенными проблемами. Во-первых, автобиографический нарратив является вторичным по отношению к метафизическим и иным убеждениям своего создателя. Во-вторых, нарративный подход влечет за собой неоправданный элитаризм в отношении тождества личности, лишаящий значительную часть людей полноценной идентичности. В-третьих, не совсем ясно, способен ли нарративный подход действительно справиться с теми проблемами, решить которые он предназначен по замыслу его сторонников.

Ключевые слова: тождество личности, метафизический реализм, нарративный подход, аналитическая философия

В своей статье «Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности» Д.Б. Волков предлагает автобиографический нарратив в качестве решения проблемы тождества личности. По его мнению, нарративный подход обладает определенными преимуществами по отношению к прочим подходам, претендующим на решение данной проблемы. Насколько я понял, это преимущество заключается в том, что в рамках нарративного подхода можно дать ответ на вопрос: ответственна ли личность P_2 в t_2 за действие, совершенное P_1 в t_1 , не отвечая при этом на вопрос, является ли P_2 тождественной P_1 , или на вопрос, выжил ли некто как личность несмотря на обстоятельства определенного рода, например потерю памяти, комиссуротомию мозолистого тела, перемещение в телетранспортере и т. п., при этом также не отвечая на вопрос о тождестве между личностями до и после наступления этих обстоятельств.

В своем классическом для аналитической философской традиции введении в проблему тождества личности Гарольд Нунэн различает между *эпистемическим* и *метафизико-семантическим* смыслами проблемы тождества

* Статья подготовлена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00840.

личности¹. В контексте первого адекватным решением было бы указание на то, как мы можем *знать*, что некая личность P_2 , существующая во время t_2 , является тождественной некоей личности P_1 , существовавшей в более раннее время t_1 , тогда как метафизико-семантический аспект проблемы тождества личности заключается в объяснении того, в чем именно состоит тождество между личностями P_2 и P_1 , существующими некий период времени, включающий t_2 и t_1 . Львиная доля литературы о тождестве личности, без сомнения, посвящена метафизико-семантическому аспекту проблемы. Здесь предполагалось, что задачей является, исходя из нашего понятия о том, что такое личность, определить условия продолжения ее существования во времени. Кульминацией такого подхода можно считать книгу Дерек Парфита “Reasons and Persons”², в которой он предложил стандартную классификацию теорий тождества личности. Во-первых, это психологические теории, с точки зрения которых P_2 в t_2 тождественна P_1 в t_1 , если и только если они связаны между собой отношением психологической непрерывности и связанности. Во-вторых, это физические теории, с точки зрения которых P_2 в t_2 тождественна P_1 в t_1 , если и только если они связаны между собой отношением физической непрерывности и связанности. И, наконец, теории, которые Парфит называет *простым взглядом*, с точки зрения которых тождество личности зависит от некоего особого, дополнительного факта, не поддающегося дальнейшему анализу в терминах психологии, биологии или материальной конституции, который собственно и гарантирует наличие тождества личности. Для самого Парфита парадигмой простого взгляда являлся картезианский дуализм с его верой в существование нематериальной души как метафизической основы тождества личности. Парфит отвергал все эти теории тождества личности, полагая, что тождество не имеет значения для выживания. Другими словами, выбирая между собственным выживанием в будущем и существованием в этом будущем продолжателя значимого для нас сейчас дела, при условии их несовместимости, рациональнее было бы выбрать существование продолжателя.

Однако в последние десятилетия постановка вопроса о тождестве личности значительно изменилась и на первый план вышел вопрос о том, что есть я. То есть, вопрос о том, какого рода реальной сущности я тождественен. Наиболее обсуждаемые кандидаты: человеческий живой организм, нематериальная душа, личность как психологическая сущность *sui generis*. Эта новая постановка проблемы, с одной стороны, отличается большей конкретностью, поскольку теперь речь идет об условиях продолжения существования не личности как таковой, а именно той сущности, которой тождественен я. С другой стороны, метафизика получила некоторый приоритет по отношению к чисто лингвистическо-концептуальному анализу. В несколько упрощенном виде можно представить дискуссии по поводу тождества личности как взвешивание различных концепций того, что есть я в свете того, какие последствия они имеют с точки зрения нашего понимания различных значимых для нас интуиций, таких как здравый смысл, наши представления о самих себе, мораль, наука, религия и т. п. Как правило, предпочтение отдается той теории, принятие которой влечет наименьшее количество неправдоподобных последствий и согласуется с максимальным набором разделяемых нами суждений. Конечно, этот процесс не всегда оказывается прозрачным, поскольку нет единства относительно того, какие суждения желательны в качестве следствий того или иного метафизического выбора, а какие – нет,

¹ Noonan H. Personal Identity. L.; N. Y., 1989. P. 105.

² Parfit D. Reasons and Persons. Oxf., 1984.

но так или иначе, как правило, предполагается метафизический реализм, который в данном случае означает, что на кону стоит прямой ответ на вопрос, какого рода сущности я реально тождественен.

В контексте такой постановки вопроса выбор Волкова в пользу нарративного подхода не выглядит очень привлекательным, поскольку, на первый взгляд, автобиографический нарратив кажется вторичным по отношению к метафизическим, моральным и иным убеждениям, которые имплицитно или эксплицитно имеются у его создателя. Возьмем в качестве примера «Исповедь» Аврелия Августина. Она насквозь пронизана его религиозно-метафизическими представлениями, которые обычно характеризуются как христианский платонизм. Рассказывая историю своей жизни, автор интерпретирует все события, исходя из убеждений, приобретенных им уже значительно позже того времени, когда они произошли. Таким образом, многие определяющие характеристики этого нарратива, такие как единство его динамической перспективы, осмысленность, телеологичность в случае Августина, – это результат, во многом производный от его убеждений, возникших в определенный момент его жизни. В другой момент они могли бы оказаться другими. Например, *он же* мог написать в буквальном смысле или мысленно представить некую альтернативную историю своей жизни, еще будучи манихеем, и велика вероятность того, что эта история обладала бы отличной перспективой, другим смыслом и другой телеологичностью. Это был бы другой характер и, следовательно, с точки зрения нарративного подхода другая личность. Насколько это правдоподобный результат? И насколько такая концепция тождества личности удобна в практической жизни? На мой взгляд, это не очень правдоподобно и совсем не удобно в практической плане.

Другая проблема, на которую хотелось бы обратить внимание, – это подчеркнутый элитаризм предлагаемого подхода, который лишает идентичности значительное количество людей. Далеко не все люди – гении автобиографических нарративов, подобно Августину, Пьеру Абеляру, Ж.-Ж. Руссо или Л.Н. Толстому, сумевшие все-таки создать какое-то подобие отрефлексированного устойчивого образа себя. Большинство людей редко достигают в саморефлексии такого уровня ясности и стабильности. Более того, многие люди в силу возраста (как, например, младенцы), или в силу заболевания (как те, кто страдает определенными формами психических заболеваний), или в силу иных неблагоприятных жизненных обстоятельств (как те, кто подвергается нещадной эксплуатации), скорее всего, неспособны к автобиографическому нарративу, отвечающему тем требованиям, которые предполагает Волков, и, следовательно, лишены полноценной идентичности. Такой результат кажется сомнительным с метафизической точки зрения и неприемлем с точки зрения моральной.

Кроме того, как мне представляется, нарративный подход не очень хорошо справляется с обещанными ответами на поставленные им вопросы. Рассмотрим ради примера вопрос об ответственности и предположим, что существует два автобиографических нарратива, отвечающих критериям, которые к ним предъявляются Волковым, т. е. каждый из них повествует о некоем характере, обладает динамической перспективностью, осмысленностью, телеологичностью и т. п. В каждом из этих нарративов соответствующий автор претендует на то, что в прошлом, исходя из одинаковой мотивации, совершил один и тот же поступок и все имеющиеся факты не исключают возможности, что данный поступок действительно был совершен каждым из претендентов. Кому мы должны приписать ответственность за него? Исходя из нарративного подхода, вероятно, тому, чьему характеру этот поступок соответствует

больше. Однако характеры авторов могут быть одинаковыми во всех значимых для поступка аспектах. И, кроме того, иногда мы совершаем поступки, которые не соответствуют нашему характеру.

Я точно не знаю, как бы сторонник нарративного подхода ответил на этот вопрос. Возможно, у него есть хороший ответ, который мне попросту неизвестен. Тем не менее, как мне представляется, даже если у него и есть хороший ответ на этот вопрос, главная проблема нарративного подхода заключается в принципиальной зависимости любого нарратива от лежащей в его основе метафизики. Характеры, фигурирующие в автобиографическом нарративе, всегда вторичны по отношению к убеждениям их авторов. И поэтому, каким бы последовательным и осмысленным ни был предлагаемый ими нарратив, мы всегда хотим знать, *кто* его автор и каковы его убеждения, и это заставляет нас искать независимые и дополнительные свидетельства. Мы поступаем так, по крайней мере, в том случае, если наша цель – истина в реалистическом понимании этого слова. Поэтому и в случае собственного тождества мы едва ли способны удовлетвориться только лишь автонарративом, а хотим глубже проникнуть в его основания. На это можно было бы возразить, что это тоже всего лишь очередной нарратив, и в определенном смысле это, без сомнения, так. Однако это нарратив лишь по форме, а в содержательном плане – это поиск основания собственной природы. В связи с этим оставление за скобками реального тождества автора нарратива едва ли можно считать преимуществом теории, которая хочет быть теорией тождества личности. Аналогичное стремление к реализму подспудно просматривается и в статье самого Волкова, который пишет, что ядром нарративного подхода является характеристика личности, утверждая далее, что «характеристика – это попытка установить, что составляет личность на самом деле». Правда, при этом остается неясным, как автобиографический нарратив в качестве такового способен удовлетворить это стремление.

Список литературы / References

- Noonan, H. *Personal Identity*. London; New York: Routledge, 1989. 263 pp.
Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford: Clarendon Press, 1984. 545 pp.

Personal identity and narrative*

Igor G. Gasparov

N.N. Burdenko Voronezh State Medical University. 10 Studencheskaya Str., Voronezh, 394036, Russian Federation; e-mail: gasparov@mail.ru

Narrative approach lays a claim to distinct advantages over other theories of personal identity, but fails to take account of the gravity of the problems it faces itself. First, it appears that any autobiographical narrative is dependent on the metaphysical and other beliefs of its creator. Second, narrative approach seems to entail an unjustified elitism about personal identity which deprives a significant number of people of their full-fledged identity. Third, it is not clear whether narrative approach is indeed able to deal successfully with the problems it is aimed to solve according to its proponents.

Keywords: personal identity, metaphysical realism, narrative approach, analytic philosophy

* This paper has been prepared for publication with the financial support from the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), Project No. 18-011-00840.

С.М. Левин

НАРРАТИВНЫЙ ПОДХОД: ФИКЦИЯ И РЕАЛЬНОСТЬ*

Левин Сергей Михайлович – кандидат философских наук, доцент. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 190008, г. Санкт-Петербург, ул. Союза Печатников, д. 16; e-mail: serg.m.levin@gmail.com

Одним из ключевых вопросов, который возникает при рассмотрении нарративного подхода, является вопрос о соотношении нарратива и реальности. Во-первых, необходимо определить критерии истинности нарратива, чтобы исключить подмену автобиографии фантастическими историями. Во-вторых, следует выявить онтологический статус героя нарратива и критерии его существования. Автор настоящей статьи утверждает, что нарративный подход подразумевает антиреализм относительно личности, который, как следствие, несовместим с утверждением о ее четырехмерности.

Ключевые слова: тождество личности, нарративный подход, фикция, реальность, аналитическая философия

Статья Дмитрия Волкова замечательна тем, что она унифицирует, систематизирует и проясняет нарративный подход к проблеме тождества личности. Если в остальных подходах к данной проблеме легко прослеживаются их основные положения, то в случае с нарративным подходом присутствует разобщенность и неясность. Под разобщенностью я имею в виду то, что теории авторов, которых причисляют к «нарративистам»: Дэниел Деннет, Мария Шехтман, Аласдер Макинтайр, Поль Рикёр и др. – настолько по-разному сформулированы, что найти в них отличия легче, чем основания для объединения в одну категорию. Под неясностью – то, что понятие нарратива почти не используется в обыденной речи. Как следствие, требуется прояснение того, что подразумевается под отождествлением личности и героя нарратива. Это отличает нарративную теорию от других популярных подходов, где «я» отождествляется с такими интуитивно знакомыми понятиями, как душа, организм или память. Статья Волкова – это большой шаг в сторону исправления указанных трудностей нарративного подхода.

Ключевыми внутренними понятиями нарратива Волков называет единую динамическую перспективу, интеллигибельность и телеологическую направленность. Единая динамическая перспектива – это в первую очередь

* Работа выполнена при поддержке РФФИ, проект № 18-011-00840.

биологический феномен. Динамическая перспектива от первого лица может присутствовать не только у людей, но и у животных. Телеологическая направленность – это в большей степени социальный артефакт, который для полноценной реализации требует языка. Интеллигибельность занимает промежуточное положение. Характер, желания, ментальные причины в качестве наилучшего объяснения поведения присутствуют и у животных, однако, включение данных феноменов в языковые игры позволяет использовать недоступные без этого концепты интеллигибельности.

В целом соглашаясь с предложенными в статье Волкова идеями и критериями, кажется необходимым критически прокомментировать пару моментов.

Рассказывая о внешних критериях нарратива, Волков определяет критерий правдоподобия как совпадение «с описаниями от третьего лица других участников и свидетелей событий». Такое определение без специальных оговорок релятивизирует нарратив и делает его зависимым от изложения фактов другими людьми. Описания других людей могут быть надежным инструментом, но они не безошибочны и могут расходиться с реальностью. Легко вообразить ситуацию, в которой все люди вокруг ошибаются относительно фактов нашей жизни. Критерий правдоподобности требует осторожности, и его следует интерпретировать как ограничение нарратива нашим знанием реальности, а не рассказами других людей о реальности. Рассказ может быть ошибочен, знание предполагает истинность. Более того, сама Мария Шехтман пишет об этом критерии как о “reality constraint”¹, что ближе по смыслу переводить как «ограничение реальностью», а не «ограничение правдоподобием».

Главным пунктом, требующим комментария, выступает утверждение о четырехмерном характере нарратива. Волков пишет: «Нарративисты представляют личность целостным протяженным во времени объектом», – и ссылается на статью Патрика Стокса “Is Narrative Identity Four-Dimensionalist?”². Остается непонятным, что по этому поводу думает сам Волков: что нарратив сконструирован таким образом, что его герой выступает протяженным во времени и пространстве объектом или личность на самом деле – это четырехмерный объект? Вопрос о метафизическом статусе героя нарратива может быть решен по-разному в реалистическом и антиреалистическом ключе. Последний вариант, антиреалистический, исходит из того, что личность – это фикция, первый, реалистический, интерпретирует личностный нарратив как обладающий некоторыми реальными предикатами. Постулирование четырехмерного характера личности без специальных оговорок делает нарративный подход в большей степени реалистическим и сближает его с другими подходами к тождеству личности.

Сильная сторона нарративного подхода, на мой взгляд, это антиреалистическое решение вопроса о личности. Нарративный подход отказывается от попыток отождествления «я» с некоторым ментальным или физическим объектом в мире. То, на что указывает местоимение «я», – это конструкция, возникающая в подходящем социально-биологическом контексте. Нарратив личности позволяет нам структурировать жизнь так, как это было бы невозможно без него – без концепции себя, ценностей, целей и истории. То есть содержание нарратива оказывает прямое воздействие на действительность. Также то, что мы знаем о нарративе других личностей, позволяет выстраи-

¹ Schechtman M. The constitution of selves. Ithaca, 2007. P. 112.

² Stokes P. Is Narrative Identity Four-Dimensionalist? // European Journal of Philosophy. 2012. Vol. 20. P. 86–106.

вать с ними разнообразные отношения – от враждебных до дружелюбных. Одним из правил нарратива является то, что его герой перемещается во времени и пространстве, такое перемещение в большинстве случаев совпадает с перемещением живого тела героя. Однако перемещение самого нарратива не имеет столь явного физического коррелята подобно тому, как его не имеют музыкальные композиции, песни, акции, деньги, законы и другие факты социальной реальности.

Представим ситуацию, в которой у меня имеется купюра в сто рублей. Перемещение этой купюры в пространстве и времени кажется простым и непроблематичным. Для удобства люди говорят, что ценность купюры номиналом сто рублей перемещается вместе с купюрой. При этом сто рублей в строгом онтологическом смысле не тождественны купюре, и понимание их как четырехмерного объекта, протяженного в пространстве, ошибочно. Если купюра износится и в банке зачислят сто рублей на мой расчетный счет с изъятием и уничтожением износившейся купюры, то станет непонятно, куда в пространстве переместились мои деньги. При этом сумма денег в моей собственности, как и общая денежная масса в стране, после этой операции остаются неизменными. У личностей, в отличие от денег, есть персонифицирующие признаки. Все рубли одинаковы, личности отличаются друг от друга. Общее между деньгами и личностями в том, что и то, и другое – это полезные фикции, которые не существуют в пространстве и времени в том же смысле, что и физические объекты.

Говоря о четырехмерности нарратива, необходимо соблюдать осторожность и уточнять, что в пространстве и времени перемещается герой нашего нарратива, а не сам нарратив. Также стоит понимать, что в пространстве перемещается тело, а личность перемещается вместе с ним условно в рамках принятой конвенции личных нарративов. Так как личность для нарративного подхода не занимает никакого физического места в мире, она меняет свои пространственные характеристики аналогично тому, как на дороге вслед за автомобилем перемещается безопасная дистанция до него. Если не делать соответствующих уточнений, то нарративный подход окажется привязан к конкретным физическим или ментальным объектам и, как следствие, будет открыт для многих критических аргументов, которые в нем самом используются против конкурирующих подходов.

Список литературы / References

Schechtman, M. *The constitution of selves*. Ithaca: Cornell University Press, 2007. 169 pp.

Stokes, P. “Is Narrative Identity Four-Dimensionalist?”, *European Journal of Philosophy*, 2012, Vol. 20, pp. 86–106.

Narrative identity: fiction and reality*

Sergei M. Levin

National Research University Higher School of Economics. 16 Soyuz Pechatnikov Str., Saint-Petersburg, 190008, Russian Federation; e-mail: serg.m.levin@gmail.com

* This study has been completed with the financial support from the Russian Foundation for Basic Research (RFBR), Project No. 18-011-00840.

One of the key questions of narrative identity is the question of the relationship between narrative and reality. In the first place, in order to exclude that autobiography gets substituted with fantastic stories, it is necessary to determine its truth conditions. Then the ontological status of the protagonist of the narrative needs to be defined, as well as the conditions of its existence. In this paper, I argue that narrative approach implies anti-realism in relation to personality and, consequently, is incompatible with the assertion of its four-dimensionality.

Keywords: personal identity, narrative approach, fiction, reality, analytic philosophy

Д.Б. Волков

ОТВЕТ ОППОНЕНТАМ

Волков Дмитрий Борисович – доктор философских наук, содиректор. Московский центр исследования сознания при философском факультете МГУ. Российская Федерация, 119121, г. Москва, ул. Бурденко, д. 14А; e-mail: dvolkoff@gmail.com

В статье Д.Б. Волков последовательно отвечает на замечания оппонентов к его работе «Преимущества нарративного подхода к проблеме тождества личности». В ответе М.А. Секацкой подтверждается, что нарративный подход не позволяет произвести реидентификацию личности. Вместе с тем обосновывается положение, что реидентификация личности не необходима для теории тождества личности. В ответе И.Г. Гаспарову приводятся аргументы в пользу того, что личность и характер вторичны по отношению к нарративу, а также разъясняется критерий изложения нарратива. В ответе С.М. Левину выражается согласие с тем, что нарративный подход можно считать антиреалистическим. Но в то же время это не означает, что нарративисты не могут разделять четырехмерную концепцию личности.

Ключевые слова: тождество личности, редупликация, нарративный подход

М.А. Секацкая считает, что сценарий с дубликацией личности представляет проблему для нарративного подхода. Эта проблема – в невозможности реидентификации. Я согласен с тем, что нарративный подход действительно не позволяет произвести реидентификацию, но считаю это особенностью, а не проблемой. Сторонники нарративного подхода предлагают заменить вопрос о реидентификации личностей вопросом характеристики. Чтобы доказать, что такая замена неприемлема, нужно объяснить, зачем для теории тождества личности требуется именно реидентификация.

Реидентификация может быть нужна в связи с практическими соображениями: определением критериев выживания личности и приписыванием моральной ответственности за действия. Одним из оснований для этого служит нумерическое тождество. Но это лишь достаточное, а не необходимое условие ответственности и выживания. Альтернативным основанием может быть характеристика. Если поступки в t_1 характеризуют личность в t_2 , то личность в t_2 несет за них ответственность. Аналогичным образом, если свойства в t_1 характеризуют личность в t_2 , то личность в t_2 можно считать выжившей.

Таким образом, нарративный подход, не давая ответа на вопрос о реидентификации, может тем не менее решать задачи теории тождества личности и объяснять, что происходит в гипотетической ситуации с дубликацией.

В описанном выше сценарии дубликации Роберт и Чарльз являются Гаем Фоксом. Оба человека несут ответственность за его действия, и оба являются продолжениями его личности. Пока их история совсем неразличима – это одна личность с двумя телами. Однако такое состояние краткосрочно, так как истории неизбежно разойдутся, и тогда личностей будет две. Дубликация личностей не ведет к проблеме, ведь характеристика, в отличие от нумерического тождества, не является отношением один к одному. У двух разных объектов могут быть общие характеристики так же, как у двух разных объектов могут быть общие части. Таким образом, следует объяснять дубликацию в нарративном подходе.

И.Г. Гаспаров в статье «Тождество личности и нарратив» утверждает, что нарратив вторичен по отношению к личности. Августин, по мнению автора, остался бы Августином, даже если бы остался манихеем и написал другую автобиографию. То есть автор статьи утверждает, что нарратив зависит от создателя, а не наоборот. Гаспаров подкрепляет эту интуицию наблюдением, что не все личности способны к выражению своего нарратива так полно, как, например, Августин, и, следовательно, нарратив неудовлетворителен как критерий и основа тождества личности. С моей точки зрения, эти замечания показывают необходимость дальнейшего разъяснения, а не отрицания нарративного подхода.

Во-первых, необходимо прояснить, что требование изложения нарратива не ограничивает круг личностей мыслителями, способными составить глубокий, исполненный смысла автобиографический рассказ. Чтобы быть личностью, достаточно способности объяснять действия и объединять события жизни в единое целое. Таким требованиям не отвечают младенцы, некоторые психически больные люди и люди, подобные Клайву Веарингу. Но здоровые взрослые люди им удовлетворяют.

Во-вторых, следует показать, что нарративы не всегда предполагают автора. Утверждение о том, что личность предшествует нарративу, требует оснований, но они не приводятся автором статьи. Одним из таких оснований могло бы быть представление о том, что нарративы вообще невозможны без автора. Однако сторонники нарративного подхода приводили примеры нарративов, которые образуются без авторов. Одним из таких примеров служит игра «Психоанализ» в «Объясненном сознании» Деннета¹. Философ показывает, что нарратив может порождать протагониста-автора. Более того, в случае с личностью это наиболее правдоподобно. Из первичности нарратива по отношению к личности действительно следует, что Августин был бы другой личностью, если бы он остался манихеем. Но в этой интерпретации я не вижу противоречия. А противоположное утверждение ведет к сомнительной метафизической позиции, в духе картезианского дуализма.

С.М. Левин обращает внимание на различие между реалистическими и нереалистическими теориями личности. Он замечает, что преимущество нарративного подхода именно в том, что это антиреалистическое решение. При этом С. Левин утверждает, что с антиреалистическим подходом не сочетается убеждение о четырехмерной структуре личности. Я согласен с тем, что нарративный подход является антиреалистическим. Антиреалистическая позиция в отношении какого-то факта обычно предполагает

¹ *Dennett D. Consciousness Explained. Boston, 1991. P. 10.*

отсутствие независимости этого факта от чьих-то убеждений, лингвистических практик и концептуальных схем. Характеризация как основание существования и единства личности действительно не является независимой в этом смысле. Однако я думаю, что антиреализм может сочетаться с четырехмерной концепцией личности.

Действительно, нарратив конструирует своего героя протяженным во времени и пространстве (такую интерпретацию предлагает и сам С. Левин). Наличие временных частей позволяет обосновать ответственность и выживание личности, а также объяснить возможность одной части истории быть включенной в нарративы двух личностей (как в случае с двумя Гаями Фоксами после ветвления). Однако сам нарратив является зависимым от механизмов его формирования и реинтерпретаций. Ни на каком этапе нарратив не является строго фиксированным, застывшим. Таким образом, личность представляет собой фиктивный четырехмерный объект. В этой части я принимаю предложенную Левиным интерпретацию. Однако я не могу согласиться со вторым предложением – «ограничением реальностью» в качестве критерия нарратива.

Левин пишет, что предложенный мной критерий правдоподобности нарратива следовало бы заменить «ограничением реальностью», как делает это, например, М. Шехтман. Я считаю это предложение опасным именно для антиреалистической интерпретации личности. Ограничение реальностью предполагает наличие фактов о личности, независимых от интерпретаций. Как было отмечено выше, согласно нарративной теории, таких фактов нет. Следовательно, нарратив может быть ограничен только другими нарративами, а не фактами или реальностью.

Список литературы / References

Dennett, D. *Consciousness Explained*. Boston: Little Brown, 1991. xiii, 511 pp.

A reply to critics

Dmitry B. Volkov

The Moscow Center for Consciousness Studies. 14 A Burdenko Str., Moscow, 119121, Russian Federation; e-mail: dvolkoff@gmail.com

In this essay, I reply to the main objections from Maria Sekatskaya, Igor Gasparov and Sergei Levin to my previous paper, *Benefits of a narrative approach to personal identity*. In my reply to Sekatskaya, I accept that the narrative approach does not always provide means for reidentification in the duplication scenario, but I argue that reidentification is not necessary for the theory of personal identity. In my reply to Gasparov, I argue that character and personhood can be secondary in relation to the narrative; I also provide details for the criteria of narrative presentation. In my reply to Levin, I agree that the narrative approach is an anti-realist approach to personal identity, but I suggest that this is consistent with the four-dimensional concept of person.

Keywords: personal identity, reduplication, narrative approach

Научно-теоретический журнал

Философский журнал / Philosophy Journal
2018. Том 11. Номер 3

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки
Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61227 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор: *А.В. Смирнов*

Зам. главного редактора: *Н.Н. Сосна*

Ответственный секретарь: *Ю.Г. Россиус*

Редактор: *М.В. Егорочкин*

Художники: *Я.В. Быстрова, Н.Е. Кожина*

Технический редактор: *Ю.А. Аношина*

Корректор: *И.А. Мальцева*

Подписано в печать с оригинал-макета 09.08.18.

Формат 70x100 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 12,25. Уч.-изд. л. 15,36. Тираж 1 000 экз. Заказ № 22.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Свободная цена

Информацию о «Философском журнале» см. на сайте журнала:

<https://pj.iph.ras.ru>

Памятка для авторов

- Автор гарантирует, что текст не был опубликован ранее и не сдан в другое издание. Ссылка на «Философский журнал» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.
- Языки публикаций: русский, английский, французский и немецкий. При этом к публикации не принимаются статьи и рецензии, написанные на иностранных языках русскоязычными авторами.
- Рукописи принимаются в электронном виде в форматах MS Word по адресу электронной почты редакции: philosjournal@iph.ras.ru
- Объем статьи – от 0,7 до 1,2 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,8 а.л. Для рецензии также требуется аннотация.
- Шрифт: «Times New Roman»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по левому краю, поля: 2,5 см со всех сторон.
- Тексты на древних и восточных языках должны быть набраны в кодировке Unicode.
- Примечания и библиографические ссылки оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией.
- Помимо основного текста, рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:
 1. Сведения об авторе(ах):
 - фамилия, имя и отчество автора;
 - ученая степень, ученое звание (только на русском языке);
 - место работы;
 - полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
 - адрес электронной почты автора.
 2. Название статьи;
 3. Аннотация (от 200 до 250 слов);
 4. Ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);
 5. Список литературы.
- Рукописи на русском языке должны содержать *два варианта представления списка литературы*:
 1. Список, озаглавленный «Список литературы» и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;
 2. Список, озаглавленный «References» и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:
 - автор (транслитерация);
 - заглавие статьи (транслитерация);

- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных и помещается в конце рукописи.

- Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (имя, отчество и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя, отчество и фамилия автора, аффилиация автора, аннотация, ключевые слова, “References”).
- Более подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и проч. содержатся в «Правилах оформления рукописей» на сайте журнала по адресу: https://pj.iph.ras.ru/index.php/ph_j/guide
- Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с решениями редколлегии, главного редактора и оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи (в исключительных случаях срок рассмотрения материала может быть продлен).
- Плата за опубликование рукописей не взимается. Гонорары авторам не выплачиваются.
- Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.
- Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 318. Тел.: +7 (495) 697–66–01; e-mail: philosjournal@iph.ras.ru; сайт: <https://pj.iph.ras.ru>

**Подписка на «Философский журнал» открыта в отделениях связи
России. Подписной индекс 41951 Объединенного каталога «Пресса России»
или по Интернет-каталогу: <http://www.arpk.org/magaz.php?in=41951>**

