

# **ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ**

**2**

**2015**

# ВОПРОСЫ ФИЛОСОФИИ

№ 2

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ  
ИЗДАЕТСЯ С ИЮЛЯ 1947 ГОДА  
ВЫХОДИТ ЕЖЕМЕСЯЧНО

2015

МОСКВА

*Журнал издается под руководством  
Президиума Российской академии наук*

“НАУКА”

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>К.Х. Момджян</b> – Универсальные потребности и родовая сущность человека .....	3
<b>В.А. Емелин, А.Ш. Тхостов</b> – деформация хронотопа в условиях социокультурного ускорения .....	14

## Наши интервью

О теориях деятельности: диалог о том, чем они богаты и чего в них недостаёт (Беседа В.А. Лекторского и Л. Гарай .....	25
---	----

## Философия и наука

<b>А.М. Иваницкий</b> – Сознание и мозг: как “ <i>поверить</i> алгеброй гармонию”? .....	38
<b>А.Ю. Антоновский</b> – Понимание и взаимопонимание в научной коммуникации .....	45

## Философская теология: две программы

<b>В.К. Шохин</b> – Серия “Философская теология: современность и ретроспектива” .....	59
Краткое содержание книги Р. Суинберна “Существование Бога”. Перевод с английского М.О. Кедровой .....	63
<b>В.К. Шохин</b> – Теизм или деизм? Размышления над метафизической теологией Ричарда Суинберна .....	64
<b>Р. Суинберн</b> – Ответ Владимиру Шохину .....	77

## Из истории отечественной философской мысли

<b>Павел Хондзинский, протоиерей</b> – Фрагмент “О Троице” в общем контексте богословского наследия А.С. Хомякова .....	83
<b>К.А. Баршт</b> – Имя и философия Николая Мальбранша в черновых записях и произведениях Достоевского .....	94

<b>В.Н. Порус</b> – “Негативная онтология” Н.А. Бердяева и А.Н. Чанышева: социально-эпистемологическая ретроспекция .....	106
<b>Д.В. Боснак</b> – Проблема “единственности события” в архитектонике “ершалаимских” глав романа М.А. Булгакова “Мастер и Маргарита” .....	118

### **История философии**

<b>Н.А. Канаева</b> – Лингвистические основания буддийской логико-эпистемологической теории .....	129
<b>С.В. Пахомов</b> – Сотериологическое знание в индуистском тантризме .....	141
<b>Д.К. Маслов</b> – Номинальное отрицание у парижских францисканцев 1320-х гг. ....	151
<b>А.И. Жеребин</b> – Загадка великого разрыва. К антропологии декаданса в книге Ницше “Человеческое, слишком человеческое” .....	162
<b>И.В. Кузин</b> – К вопросу становления концепции “взгляд” в философии Ж.-П. Сартра	169
<b>М.О. Кедрова</b> – Герберт Рид: взгляд на культуру с позиций философии искусства	179

### **Из редакционной почты**

<b>Н.В. Гоноцкая</b> – Охота за субъектом: подозрительной / подозреваемый субъект.....	186
--	-----

### **Научная жизнь**

<b>С.Е. Любимов</b> – Конференция по творчеству Ф.А. Степуна.....	196
---	-----

### **Критика и библиография**

<b>А.А. Шиян</b> – В.В. Васильев. Сознание и вещи. Очерк феноменалистической онтологии .....	201
<b>К.Е. Мурышев</b> – В.И. Коцюба. Духовно-академическая философия первой половины XIX века и ее оценка в трудах отечественных и зарубежных мыслителей и исследователей.....	206
<b>А.В. Шевякова</b> – К.М. Долгов. В поисках Бога и Человека.....	209
<b>А.С. Якобидзе-Гитман</b> – Christian GRÜNY Kunst des Übergangs: Philosophische Konstellationen zur Musik. Weilerswist: “Velbrück Wissenschaft”, 2014. 483 S. Кристиан ГРЮНИ. Искусство, состоящее из переходов: констелляции философских проблем вокруг музыки.....	211
Наши авторы.....	219

**Председатель Международного редакционного совета –  
Лекторский Владислав Александрович**

### **МЕЖДУНАРОДНЫЙ РЕДАКЦИОННЫЙ СОВЕТ:**

**Э. Агацци (Италия), Ань Цициянь (Китай), А.А. Гусейнов (Россия),  
А.Ф. Зотов (Россия), А.Н. Нысанбаев (Казахстан),  
Т.И. Ойзерман (Россия), М.В. Попович (Украина),  
В.С. Степин (Россия), Ю. Хабермас (Германия), Р. Харре (Великобритания)**

**Главный редактор – Пружинин Борис Исаевич**

### **РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ:**

**П.П. Гайденок, А.А. Гусейнов, В.К. Кантор, В.А. Лекторский, В.Л. Макаров,  
В.В. Миронов, Н.В. Мотрошилова, И.С. Разумовский (ответственный секретарь),  
А.М. Руткевич, В.С. Степин,  
Н.Н. Трубинова (заместитель главного редактора), Т.В. Черниговская**  
Сайт журнала – <http://www.vphil.ru>

---

---

# Универсальные потребности и родовая сущность человека\*

К.Х. МОМДЖЯН

Автор рассматривает родовую природу человека как системную совокупность свойств, включающую в себя субстанциальные особенности человеческого поведения, универсальные потребности и инварианты душевной и духовной организации людей. Анализируя потребности, автор рассматривает их как объективно-реальные факторы человеческого поведения. Автор различает потребность и ее проекции в психике человека, потребность и предмет потребности, потребность и ее различные состояния. Особое внимание уделяется различию между потребностями человека и его интересами.

The author examines the nature of man as a generic set of system properties, including the substantial features of human behavior, universal needs and invariants of mental and spiritual organization of people. Analyzing needs, the author considers them as objectively real factors of human behavior. The author distinguishes between the need and its projection in the human psyche, the need and its subject, need and its different states. Particular attention is paid to the difference between human needs and interests.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** человек, общество, история, деятельность, адаптация, коммуникация, потребность, психика, предмет потребности, интерес, свобода воли.

**KEY WORDS:** person, society, history, activity, adaptation, communication, the need, the psyche, the object, the interest, freedom of will.

Вопрос о родовой сущности человека, которая не сводится к константам анатомии, физиологии и генетики, всегда вызывал острейший интерес философов. Особое значение он приобрел в современную эпоху глобализации, выступая как вопрос о существовании общечеловеческих ценностей, присущих любому и каждому из людей. Очевидно, что наличие таких ценностей служит основанием (и оправданием) дальнейших усилий

---

\* Статья написана при поддержке фонда РГНФ. Проект № 14-03-00796 "Междисциплинарные основания социальной теории: информационные, системно-теоретические и этно-антропологические подходы к изучению общества".

The article was written with the support of RHSF. Project № 14-03-00796 " Interdisciplinary foundation of social theory: information, system-theoretical and ethno-anthropological approaches to the study of society".

© Момджян К.Х., 2015 г.

развивать человеческую историю “в направлении целостности”. Напротив, отсутствие общечеловеческих ценностей могло бы превратить глобализацию из объективно необходимой интеграции стран и народов в их принудительную унификацию, обреченную в итоге на исторический провал [Мионов 2012].

Чтобы решать эту проблему содержательно, а не на уровне публицистических полемик, мы должны рассмотреть родовую природу человека, которая включает в себя универсальные ценности, но не сводится к ним. Одним из важнейших компонентов этой природы являются универсальные *потребности* человека, которые станут предметом специального рассмотрения в настоящей статье – после того, как мы уточним саму постановку вопроса о родовой природе человека.

Начнем с того, что системная совокупность свойств, определяющих качественную самоидентичность или сущность любого из людей имеет три связанных, но не совпадающих измерения: *родовое, историческое и индивидуальное*.

*Родовая сущность* человека понимается как система универсальных нетелесных и надтелесных свойств, определяющих образ жизни “человека вообще”, независимо от этнических, конфессиональных, профессиональных, статусных и прочих различий между людьми. Эти различия связаны с *историческим* измерением человеческой сущности, которое образуют свойства людей, принадлежащих разным обществам и культурам, занимающих разное место в них и потому ведущих разный образ жизни. В результате такой исторической конкретизации “человек вообще”, сохраняя неизменными родовые свойства, приобретает социокультурную определенность и выступает перед нами как исторически типизированный субъект (“русский”, “помещик”, “офицер”, “православный” и прочее)<sup>1</sup>.

Наконец, *индивидуальная* сущность представляет собой совокупность личностных свойств, которые выделяют человека в среде себе подобных, ведущих типологически идентичный образ жизни. Я убежден, что именно эти индивидуализирующие признаки конституируют человеческую *личность*, и не согласен с расширительной трактовкой этой категории, в соответствии с которой ее используют для “отображения социальной природы человека”, дублируя тем самым категорию “субъект”. Понятие “личность” действительно характеризует человека в его неприродных измерениях, которые не затрагивают группу крови, форму носа или отпечатки пальцев. Однако речь идет не о социальности вообще, а об *индивидуализированной социальности*, о социокультурной индивидуальности человека, выходящей за рамки телесных особенностей. Нетрудно видеть, что такой подход исключает рассуждения о “личности” типизированных субъектов. Бессмысленно говорить о “личности человека вообще”, равно как и о “личности феодала”, “личности предпринимателя” и других типизированных субъектов, обладающих социальной природой<sup>2</sup>.

Как бы то ни было, полноценный анализ исторических и индивидуальных особенностей человека требует глубокого понимания его родовой сущности. В противоположность мнению номиналистов родовая природа человека представляет собой сложно организованную системную совокупность свойств, в структуре которой могут быть выделены *три субординационно связанные уровня*. Первый из них образуют субстанциальные особенности *деятельности*, понятой как способ самоцельного существования в среде или образ жизни, присущий человеку и отличающий его от всех прочих живых существ [Момджян 2013]. К числу таких особенностей относятся: 1) способность к символическому поведению, основанному на вербально-понятийном мышлении; 2) способность к активной адаптации орудийного типа; 3) способность к особому типу коллективности, основанному на нормативно заданном поведении партнеров и взаимном обмене услугами. Именно эти способности, отличающие деятельность любого из людей от поведения животных, порождают второй из уровней родовой природы человека – систему видоспецифических *социальных потребностей и интересов* (которые надстраиваются над *базовыми* потребностями, присущими не только людям, но и другим формам жизни).

Наконец, универсальные особенности поведения и создаваемая ими система потребностей и интересов фундируют собой третий уровень родовых человеческих свойств, а именно *инварианты душевной и духовной организации людей*. Среди этих видоспецифических свойств человеческого сознания важнейшую роль играет свобода воли –

способность к выбору поведенческих альтернатив, основанных на *ценностях*, то есть мотивационных предпочтениях людей, связанных с выбором конечных целей существования.

Оставляя в стороне анализ субстанциальных особенностей человеческого поведения, которые фундируют собой родовую природу Homo Sapiens, порождая другие образующие ее компоненты, перейдем сразу к характеристике потребностей, специфичных для нашего вида.

\* \* \*

Рассуждая о причинах человеческих действий, мы обнаруживаем множество факторов их инициации, отличающихся друг от друга “глубиной залегания”. Начнем с того, что действия человека всегда вызываются более или менее осмысленной целью, выступающей как образ желаемого результата, который предпослан активности и ориентирует ее в предзаданном направлении. Однако цель при всем ее значении не может рассматриваться в качестве первопричины наших действий. К примеру, мы ставим перед собой цель позавтракать, поскольку испытываем *желание* поесть, за которым, в свою очередь, стоит интерорецептивное *ощущение* голода. Но и оно имеет свою порождающую причину, каковой является надобность в еде, потребность в ней.

Именно потребности выступают как наиболее глубокие причины, вызывающие действия людей<sup>3</sup>. “Ближайшее рассмотрение истории, – писал Гегель, – убеждает нас в том, что действия людей вытекают из их потребностей, их страстей, их интересов... и лишь они играют главную роль” [Гегель 1935, 20]. Потребности не только иницируют действия, они становятся важнейшим фактором самодетерминации человеческого поведения, о которой К. Маркс писал: “Меня определяют и насилуют мои собственные потребности, насилие надо мной совершает не нечто чуждое, а лишь моя собственная природа, являющаяся совокупностью потребностей и влечений...” [Маркс, Энгельс 1968, 192]. Побуждая к деятельности и определяя ее, потребности оказывают сильнейшее влияние не только на индивидуальную, но и на коллективную жизнь людей (об этом прозорливо писал Э. Дюркгейм, имея в виду систему общественного разделения труда: “спрашивать, какова функция разделения труда, – это значит исследовать, какой потребности оно соответствует”) [Дюркгейм 1900, 37].

Современные философы, социологи и психологи уделяют немалое внимание проблеме потребностей. Тем не менее у нас до сих пор отсутствует единство в понимании ряда важнейших проблем, которые касаются места и роли потребностей в деятельности людей. Как следствие, мы до сих пор не имеем единой, логически непротиворечивой типологии человеческих потребностей, необходимой для понимания родовой природы человека, для правильной классификации форм его деятельности и понимания субординационно-координационных связей между этими формами.

Разногласия в трактовке потребностей начинаются с разного понимания их места в деятельности, связи с психикой человека. Значительное большинство ученых (прежде всего психологов) трактует потребности как особый компонент психики<sup>4</sup>. Я буду исходить из альтернативного понимания человеческих потребностей как *объективно-реальных* факторов деятельности, внешних по отношению к психике, которая отображает, распознает и оценивает потребности, но не содержит их в себе и не может изменять произвольно.

С этой точки зрения потребность следует трактовать как интегральное<sup>5</sup> видоспецифическое свойство живых существ иметь надобность в *конечных* условиях жизни, без которых невозможно поддержание ее факта и обеспечение качества.

О видоспецифичности потребностей и о значении прилагательного “конечный”, альтернативного прилагательному “промежуточный”, я скажу ниже. Пока же определим понятие “надобность”, которое обозначает *отношение необходимости*, существующее между носителем потребности и условиями среды, в которой он существует. Известно, что всякий живой организм относится к разряду открытых систем, существование которых требует “гармонии” со средой (не только внешней, но и внутренней), адаптации к ее условиям. Как справедливо писал А.Н. Леонтьев, “жизнь представляет собой существование разъятое: никакая живая система как отдельность не может поддержать своей внутренней динамической равновесности и не способна развиваться, если она выключена

из взаимодействия, образующего более широкую систему, которая включает в себя также элементы, внешние по отношению к данной живой системе, отделенные от нее” [Леонтьев 1971, 1].

Надобность в таких элементах и формирует потребность, которая представляет собой *интериоризацию надобности*, то есть не саму надобность как *отношение* между живой системой и средой, а имманентное *свойство* живой системы быть носителем, стороной этого отношения.

При такой трактовке мы устанавливаем строгое различие между самой потребностью и ее психическими проекциями. Это отличие очевидно в случае физиологических потребностей, где свойство организма нуждаться, скажем, в пище, явно отличается от свойства психики ощущать и переживать эту необходимость, продуцируя чувство голода и желание поесть, которые не совпадают с собственно голодом (физиологическим состоянием организма, которому не хватает питательных веществ). Как пишет К. Обуховский, “отражение в сознании объекта потребности (это явление естественно назвать желанием) является чем-то иным сравнительно с изменением в организме, возникшим вследствие колебания внутреннего равновесия и выраженным состоянием напряжения” [Обуховский 2003, 73]<sup>6</sup>.

Сложнее обстоит дело с нефизиологическими потребностями человека и прежде всего его духовными потребностями. Спрашивается, можем ли мы выводить потребность в знаниях или эстетическую потребность, напрямую связанные с состояниями человеческой психики, за пределы последней, считать их реальными, а не идеальными факторами деятельности?

Чтобы правильно ответить на этот вопрос, необходимо установить еще одно важное различие, а именно отделить собственно *потребность* от ее *предмета*. Предметом потребности я называю любой *объект*<sup>7</sup>, необходимый живой системе для поддержания факта и качества жизни – независимо от того, находится ли этот объект во внешней среде или имманентен организму, составляя компонент его субстратной организации (наподобие крови). Очевидно, что предмет потребности играет огромную роль в процессе осуществления биологической и социальной активности. Как утверждал И.М. Сеченов: “Голод способен поднять животное на ноги, способен придать поискам более или менее страстный характер, но в нем нет никаких элементов, чтобы направить движение в ту или другую сторону и видоизменить его сообразно требованиям местности и случайностям встреч” [Сеченов 1952, 581]. Очевидно, что именно предмет потребности играет роль направляющего фактора деятельности, и в этом смысле “встреча потребности с предметом есть акт чрезвычайный... Этот чрезвычайный акт есть акт опредмечивания потребности – “наполнения” ее содержанием, которое черпается из окружающего мира” [Леонтьев 1975, 88].

Все сказанное, однако, не дает никаких оснований для отождествления потребности и ее предмета. Говоря философским языком, человеческая потребность не *объектна*, а *субъектна* (не путать с субъективным), то есть представляет собой не предмет, отделимый или отличимый от субъекта, а свойство самого субъекта испытывать надобность в этом предмете<sup>8</sup>. Отличие потребности от ее предмета наглядно иллюстрируется тем фактом, что один и тот же предмет способен удовлетворять самые разные потребности, и наоборот – одна и та же потребность может удовлетворяться с помощью самых разных предметов.

Различив потребность и ее предмет, мы получаем возможность ответить на ранее поставленный вопрос о том, соответствуют ли духовные потребности статусу реальных (не идеальных) факторов деятельности. Ответ, несомненно, утвердительный. Очевидно, что идеальным является *предмет* этих потребностей (к примеру, знания или переживания красоты, в которых нуждается человек), но не сама *потребность* в них. Следует отчетливо различать сами духовные блага и *отношение* к ним, выражающее их необходимость для человеческого существования.

Итак, для правильного понимания потребности мы должны трактовать ее как реальное *свойство субъекта*, отличимое, с одной стороны, от идеальных проекций потребности в психике человека, а с другой – от реальных объектов, противостоящих субъекту в качестве предметов его потребности.

Следующий шаг анализа связан с различием *потребности* и *нужды*, соотносящихся между собой как *свойство* и *состояние* субъекта. Из учебника химии мы помним, что вода может находиться в разных агрегатных состояниях, в каждом из которых она сохраняет неизменными свои существенные свойства. Точно так же и потребность, представляющая собой константное свойство субъекта, может иметь два крайних *состояния*, попеременно сменяющих друг друга. Одним из них и является *нужда*, которая представляет собой состояние “острой”, *актуализированной* потребности, требующей немедленного удовлетворения. Другим – состояние “спокойной”, *удовлетворенной* потребности, которая на время перестает быть актуальной причиной биологической или социальной активности<sup>9</sup>.

Принципиально важно понимать, что в результате успешных действий по удовлетворению потребности сама она не исчезает и исчезнуть не может (живой организм может утратить потребности только вместе с жизнью). Происходит не аннигиляция потребности, а изменение ее *состояний*, циклически сменяющих друг друга, что приводит к попеременной активизации или затуханию инициированных потребностью действий<sup>10</sup>.

Различение потребности и нужды ставит перед нами важнейшую проблему *актуализации потребностей*, механизмов перехода от “спокойного” состояния к состоянию депривации или нужды. Сложность состоит в том, что этот процесс осуществляется по-разному в случае с разными человеческими потребностями. К примеру, физиологические потребности способны актуализироваться (а в некоторых случаях и удовлетворяться) с помощью рефлекторных механизмов, без участия мышления, которое подключается к процессу удовлетворения потребности лишь на стадии мотивационной экспертизы и связанного ней целеполагания (“есть или воздержаться от еды”, “что именно и как должно быть съедено”).

Однако далеко не все потребности актуализируются в режиме гомеостаза (когда человек начинает ощущать голод, холод, недостаток кислорода или усталость до того, как он осознает этот факт и независимо от того, хочет он этого или нет). Есть потребности, актуализация которых выходит за рамки чистой физиологии и требует предварительной работы человеческого мышления.

К примеру, актуализация потребности в безопасности не может обойтись без мышления, которое осуществляет рациональную экспертизу информационных сигналов, идущих из внешней среды. Это значит, что человек, встретивший на своем пути нетрезвую компанию, испытывает ощущение тревоги именно потому, что *осознает* особенности поведения людей, затуманивших свой разум алкоголем.

Еще более наглядной роль мышления может быть в случае с *превентивными действиями* человека, когда актуализация потребности осуществляется в ситуации заранее планируемых действий, связанных с фактором хронологически отложенной необходимости (еда “впрок” или профилактический визит к врачу).

Эти очевидные для любого психолога факты могут стать существенной головной болью для многих социальных философов. Дело в том, что инициирующая роль мышления в формировании человеческой нужды создает немалые затруднения тем сторонникам социально-философского материализма, которые вслед за Энгельсом рассматривают потребности в качестве *материального* фактора деятельности, который по определению материального должен *предшествовать* сознанию, *не зависеть* от него и *определять* его содержание<sup>11</sup>.

Не оценивая в настоящий момент самой актуальности так называемого “основного вопроса” философии, его эвристических потенций, замечу, что бесспорная роль сознания в актуализации человеческих потребностей не ставит под сомнение их статус инициального фактора социального действия. Именно потребности являются наиболее глубокими причинами, вызывающими отдельные социальные действия, определяющими их необходимость и направленность. Различие в механизмах актуализации потребностей никак не меняет того фундаментального фактора, что во всех случаях деятельности сознательные цели человека возникают потому, что у него есть потребности, а не наоборот (хотя некоторые потребности порождаются нашей способностью мыслить).

Как бы то ни было, за любым осознанным целеполаганием всегда стоит та или иная потребность. Это правило универсально. Оно касается и тех упоминавшихся случаев, когда



действие, казалось бы, начинается с сознательного намерения. Да, мы способны есть впрок, осознанно актуализируя пищевую потребность или профилактически заботиться о здоровье, не будучи больными. Но и в этих ситуациях превентивного действия за целью всегда стоит особая реальная потребность человека адаптироваться к хронологически “отложенной” необходимости путем адекватного планирования активности. Макс Вебер называл эту потребность “потребностью в расчленении времени”, А. Маслоу называл ее потребностью в “предсказуемом существовании”, рассматривая как вид потребности в безопасности.

Об объективности человеческих потребностей, их независимости от воли людей мы поговорим ниже. Пока же сделаем еще одно важное уточнение, без которого феномен потребности не будет понят с должной глубиной. Речь идет об установлении важного различия между потребностями человека и тесно связанными с ними *интересами*, образующими еще один компонент родовой природы человека. Трактовка интересов, как и трактовка потребностей, вызывает разногласия между учеными, одни из которых считают интересы идеальными компонентами психики<sup>12</sup>, а другие – реальной, внепсихической характеристикой субъекта.

Придерживаясь второй точки зрения, я понимаю интерес как объективно-реальное свойство человека испытывать надобность в объектах-медиаторах, необходимых для создания, хранения и использования предметов потребности. Из этого определения следует, что интересы, как и потребности, представляют собой интериоризованную надобность в том, без чего человеческое существование невозможно. Но это сходство не отменяет важного отличия, которое состоит в характере этой надобности, степени ее опосредованности. Дело в том, что далеко не всякая надобность человека должна быть квалифицирована как потребность. Я считаю целесообразным использовать эту категорию для обозначения надобностей человека в *конечных* условиях жизни, то есть таких надобностей, предмет которых решает задачу самосохранения “напрямую”, минуя всякие опосредующие звенья.

Таким предметом является, к примеру, еда, которая непосредственно удовлетворяет пищевую потребность человека, переводя ее из состояния нужды в спокойное удовлетворенное состояние. Вместе с тем мы прекрасно понимаем, что в отличие от животных, соматическая организация которых содержит в себе все необходимое для того, чтобы обеспечить себя пищей (быстрые ноги, острые зубы и др.), “биологически недостаточный” человек сумеет выйти за скудный рацион собирательства лишь в том случае, если обеспечит себя отличными от еды, несъедобными артефактами, необходимыми для ее получения.

То же самое происходит при удовлетворении любой другой человеческой потребности. Дело в том, что субстанциальные особенности человеческого образа жизни – способность к символическому поведению, особый тип адаптации и коллективный образ жизни – порождают не только особые потребности, но и особый способ их удовлетворения, создающий разветвленную систему интересов. Теоретически мы можем выделить четыре типа таких интересов: 1) *орудийные интересы*, предметом которых являются *вещи*, то есть предметы практического назначения, с помощью которых люди физически изменяют природную и социальную среду своего существования, а также собственное тело; 2) *информационные интересы*, предметом которых являются *знаковые объекты*, с помощью которых люди изменяют не сам мир, а свои представления о мире и о способах поведения в нем; 3) *коммуникативные интересы*, предметом которых являются другие люди, рассмотренные с точки зрения участия (или неучастия) в осуществляемой деятельности; 4) *организационные интересы*, предметом которых являются *связи и отношения* между людьми, которые должны создаваться и регулироваться, чтобы коллективная деятельность имела упорядоченный и эффективный характер.

В результате к необходимым средствам удовлетворения потребности у человека относятся не только ее предмет, но и *средства труда*, необходимые для его создания, хранения и использования, специально выработанные для этого *знания и умения*, наличие договороспособных *партнеров* по коллективной деятельности и регулируемых *связей* между ними. Ясно, однако, что перечисленные средства неравновесны в своем значении. Из них только предмет потребности относится к факторам “первой необходимости”, способным удовле-

творять ее напрямую. Что же касается орудийных, информационных, коммуникативных и организационных факторов, они имеют служебный характер и выступают в качестве средств обретения предмета потребности, то есть как предмет одноименных интересов<sup>13</sup>.

Впрочем, далеко не все исследователи считают предложенное различие потребности и интереса целесообразным, предлагая решить проблему “более экономным способом”, а именно различая потребности разных уровней и порядков. При таком подходе “отсутствие блага первого порядка – хлеба... будет потребностью первого порядка, отсутствие благ второго порядка – муки, приспособлений для выпечки хлеба и труда пекаря – потребностью второго порядка, отсутствие благ, производящих блага второго порядка – мельницы, пшеницы, труда, нужного для производства муки, – потребностью третьего порядка и т.д.” [Магун 1983, 9].

Я полагаю, что подобная “экономия” не достигает своей цели, мешая социальной философии решать две важнейшие задачи. Первой из них является осмысление родовой сущности человека, субстанционального отличия между людьми и животными. Ясно, что эта задача не будет выполнена с должной полнотой и наглядностью, если мы откажемся от категории “интерес”, которая специфицирует образ жизни людей в значительно большей степени, чем общенаучная категория “потребность”.

В самом деле, одно из важнейших отличий человека от животного состоит в том, что животное, словами А.Р. Лурия, “не может делать ничего, что выходило бы из пределов биологического смысла, в то время как человек 9/10 своей деятельности посвящает актам, не имеющим прямого, а, иногда, даже и косвенного биологического смысла” [Лурия web].

Это значит, что большая часть жизненных усилий человека связана не с *потреблением* как процессом непосредственного удовлетворения потребностей, а с *производством* субъектных, вещных, информационных и организационных условий такого потребления. Иными словами, большая часть человеческих действий связана непосредственно с интересами, а не с потребностями (хотя потребность, порождающая интерес как средство своего удовлетворения, латентно содержится в нем, оставаясь первопричиной социальных действий). В этих условиях было бы ошибкой отказаться от категории, которая наилучшим образом фиксирует особенность человеческого образа жизни, отдав ее “на откуп” психологам, у которых существует множество иных способов зафиксировать интенциональность человеческого сознания.

Вторая важнейшая проблема социальной философии, решению которой способствует различие потребностей и интересов, связана с пониманием уже не родовых, а исторических особенностей человеческого существования. Дело в том, что анализ потребностей как таковых, необходимый для осмысления родовой сущности человека, не дает нам понимания его исторической сущности. Все дело в том, что за сорок тысяч лет существования полноценного, сформировавшегося человека, образом жизни которого стала целенаправленная коллективная трудовая деятельность, у людей не возникло ни одной новой потребности. В следующей статье, обратившись к классификации человеческих нужд, я постараюсь показать, что такая неизменность касается не только базовых нужд, но и высших социетальных потребностей, которые обнаружимы не только у современных людей, но и у самых отсталых, нецивилизованных представителей человеческого рода (в зачаточном виде эти потребности присутствуют даже у формирующихся людей, прежде всего палеоантропов).

Неизменность человеческих потребностей по исторической “вертикали” органически связана с их “горизонтальной” видоспецифичностью, одинаковостью у всех представителей нашего вида<sup>14</sup>. Единственным исключением из этого правила, лишь подтверждающим его, является различие узкой группы физиологических нужд, связанных с особенностями пола и, возможно, возраста. Во всем остальном у людей существует одинаковый набор потребностей, который не позволяет нам отличать французов от японцев, богатых от бедных, господствующих от подчиняющихся, верующих от атеистов и т.д.

Впрочем, далеко не все ученые принимают идею исторического постоянства человеческих потребностей. С критикой этой идеи выступал, в частности, А.Н. Леонтьев, считавший, что развитие “деятельности человека, ее мотивов и средств трансформирует

его потребности и порождает новые потребности, в результате чего меняется их иерархия” [Леонтьев 1983, 101]. Ту же идею изменчивости человеческих потребностей горячо отстаивают философы, убежденные в существовании так называемых “разумных” и “неразумных” потребностей [Ладыгина 1987]. К числу “разумных” относят “потребности, побуждающие человека к активной благородной, общественно полезной жизнедеятельности; потребности, способствующие физическому и духовному совершенствованию личности без нанесения ущерба природе и другим людям” [Яценко 1999]. С этой точки зрения, человек, одурманивающий себя алкоголем или наркотиками, избирает для себя “неразумную” потребность, которую отвергли другие люди.

Я глубоко убежден в ошибочности такого подхода. Человек, несомненно, является “первым вольноотпущенником творения” (И.-Г. Гердер), обладающим свободой воли, но эта свобода не должна интерпретироваться как способность создавать или устранять свои потребности. В действительности свобода воли выступает как способность *оценивать и выбирать* поведенческие реакции на безальтернативные факторы принуждения, к числу которых, несомненно, относятся потребности. Это означает, что человек способен контролировать *процесс удовлетворения* потребностей, но не сам факт их наличия, данный принудительно. Свобода воли проявляет себя, прежде всего, как способность *ранжировать* потребности, делить их на первостепенные и второстепенные. Более того, свобода воли позволяет людям сознательно блокировать удовлетворение потребностей (как это делают, к примеру, заключенные, объявляющие голодовку, или представители духовенства, дающие обет полового воздержания). Но это не значит, что отказ от удовлетворения потребности тождественен ее элиминации. Именно поэтому он не проходит для человека безнаказанно. В нормальных случаях человек платит за этот отказ или жизнью (в случае с жизнеобеспечивающими потребностями) или психическим стрессом (в случае с бытийными потребностями), когда все силы души мобилизуются на борьбу с “искушением”, которое порождается неустранимой потребностью.

Я убежден, что объективность потребностей не отменяется и в тех патологических случаях, когда люди формируют у себя искусственную физиологическую надобность в алкоголе, табаке или наркотиках. Такие “рукотворные” зависимости не соответствуют критериям потребностей и не должны считаться ими. Для характеристики подобных зависимостей я использую термин “квазипотребность”<sup>15</sup>, поскольку ни алкоголь, ни табак, ни наркотики не являются необходимым и безальтернативным условием выживания и комфортного существования в среде (таким как пища, безопасность, любовь, принадлежность, знания, красота и др.). Конечно, существуют объективные факторы, которые способствуют распространению социальных патологий, но они явно не входят в родовую природу человека и, как следствие, могут быть устранены при должном напряжении воли (и адекватной медицинской помощи).

Таким образом, никаких “неразумных” потребностей нет и не может быть. Существуют лишь неразумные способы удовлетворения объективно данных, предписанных человеку потребностей. В этом плане употребление алкоголя или наркотиков следует рассматривать как контрпродуктивные и потому неразумные попытки удовлетворить естественные для человека потребности в эмоциональных удовольствиях, психологической релаксации, самоуважении, самоутверждении и пр. И уж конечно, никак нельзя именовать “неразумным” процесс привыкания организма к вредоносным субстратам, который определяется физиологическими законами, безразличными к человеческому разуму.

Итак, исторически неизменный и универсальный характер человеческих потребностей определяется константами нашей природной, социальной, душевной и духовной организации. В ходе истории меняются не сами потребности, а только способы их удовлетворения, которые не тождественны самим потребностям. Так, высокой исторической вариативностью обладают *предметы потребности*, которые изменяются в ходе технического прогресса (не всегда в лучшую сторону, если иметь в виду современные продукты питания, нередко вредящие здоровому образу жизни). Наконец, огромной исторической динамикой обладает содержание человеческих *интересов*, которое меняется от эпохи к эпохе, от общества к обществу, и более того, от человека к человеку.

Конечно, интересы, как и потребности, присущи каждому из людей. Более того, каждый человек обладает исторически неизменными *типами* интересов, упоминавшимися выше. Как и потребности, интересы выступают в качестве объективных факторов деятельности, которые не могут быть изменены произвольно.

Но, несмотря на все эти формальные сходства, конкретное содержание интересов обладает исторической изменчивостью, которая контрастирует с константностью потребностей. Как следствие, работодатель и работник, полицейский и преступник, имеющие одинаковые потребности и сопоставимые предметы их удовлетворения, обладают разнонаправленными интересами, способными вызвать острейшие конфликты между ними.

Подробный анализ интересов, их взаимосвязи с изменчивыми общественными отношениями, их зависимости от системы социальных ролей и статусов, существующих в обществе, выходит за рамки этой статьи. Мне важно подчеркнуть, что категориальное различение потребностей и интересов позволяет нам проследить диалектику устойчивого и изменчивого в историческом существовании людей, избежать как опасности спекулятивного априоризма, абсолютизирующего константы человеческой природы, так и опасности релятивистских редукций, абсолютизирующих ее изменчивость.

## ЛИТЕРАТУРА

- Брентано 1921 – *Брентано Л.* Опыт теории потребностей. Казань, 1921.
- Вебер 1990 – *Вебер М.* Основные социологические понятия / Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
- Гегель 1935 – *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории. Соч. Т.8. М.–Л., 1935.
- Додонов 1984 – *Додонов Б. И.* Структура и динамика мотивов деятельности // Вопросы психологии. 1984, № 4.
- Дюркгейм 1900 – *Дюркгейм Э.* О разделении общественного труда. Одесса, 1900
- Зейгарник web – *Зейгарник Б.В.* Понятия квазипотребности и психологического поля в теории К. Левина // <http://psychology-online.net/articles/doc-1868.html>.
- Ладыгина 1987 – *Ладыгина И.Е.* К вопросу о критериях разумности потребностей личности// Актуальные проблемы изучения социальной сферы и методики прикладных исследований. ИСИ АН СССР. М., 1987.
- Левин 2000 – *Левин К.* Теория поля в социальных науках. СПб., 2000.
- Леонтьев 1971 – *Леонтьев А.Н.* Потребности, мотивы и эмоции. М., 1971.
- Леонтьев 1975 – *Леонтьев А.Н.* Деятельность. Сознание. Личность. М., 1975.
- Леонтьев 1983 – *Леонтьев А.Н.* Избранные психологические произведения. Т.2. М., 1983.
- Лурия web – *Лурия А.Р.* Лекции по общей психологии// [http://www.psychology.ru/library/Alexander\\_Luria/Lectures/06.stm](http://www.psychology.ru/library/Alexander_Luria/Lectures/06.stm).
- Магун 1983 – *Магун В.С.* Потребности и психология социальной деятельности личности. Ленинград, 1983.
- Макклелланд 2007 – *Макклелланд Д.* Мотивация человека. СПб, 2007.
- Маркс, Энгельс 1955 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2. Том 3. М., 1955.
- Маркс, Энгельс 1961 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2. Том 20. М., 1961.
- Маркс, Энгельс 1968 – *Маркс К., Энгельс Ф.* Сочинения. Изд. 2. Том 46, Ч.1. М., 1968.
- Маслоу 1999 – *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб., 1999.
- Миронов 2012 – *Миронов В.В.* Глобализация и угрозы унификации// Век глобализации. 2012. № 1.
- Момджян 2013 – *Момджян К.Х.* Социальная философия. Деятельностный подход к анализу человека, общества и истории. М., 2013.
- Обуховский 2003 – *Обуховский К.* Галактика потребностей. Психология влечений человека. СПб., 2003.
- Платонов 1986 – *Платонов К. К.* Структура и развитие личности. М., 1986.
- Сеченов 1952 – *Сеченов И.М.* Избранные произведения. Т. I. М., 1952.
- Филиппов 1968 – *Филиппов М. М.* Нужда и потребность // Ученые записки Томского ун-та. № 70. Томск, 1968.
- Яценко 1999 – *Яценко Н.Е.* Толковый словарь обществоведческих терминов. Изд-во Лань, 1999.

<sup>1</sup> Именно это измерение человеческой сущности абсолютизируют многие сторонники К. Маркса, неверно интерпретирующие знаменитый тезис о Фейербахе – “сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений” [Маркс, Энгельс 1955, 2]. В высказывании Маркса речь идет об общественной природе “человека вообще”, которую он сохраняет неизменной в любой системе общественных отношений. В этом плане признание исторически изменчивой сущности человека не должно перетекать в позицию релятивизма, отрицающего наличие универсальных надисторических свойств человеческой сущности.

<sup>2</sup> Термин “социальный”, как известно, имеет разные несовпадающие значения. В самом широком из них “социальным” называют альтернативу “природного” – особую надорганическую реальность, выделенную из царства природы, которую образуют люди и продукты их совместной деятельности. В таком широком понимании термин “социальный” может использоваться для характеристики родовой природы человека как общественного существа (именно этот контекст имеют в виду философы, утверждающие, что родовая природа человека заключена в его социальности).

Существуют и иные, более узкие трактовки термина “социальный”. Нередко “социальным” называют *коллективное* в общественной жизни – в отличие от индивидуального в ней (это позволяло М. Веберу утверждать, что “действия религиозного характера несоциальны, если они не выходят за пределы созерцания, прочитанной в одиночестве молитвы” [Вебер 1990, 603]). П.А. Сорокин противопоставлял “социальное” в общественной жизни (понятое как “системы взаимодействующих людей”) “культурному” в ней, понятому как “системы взаимосвязанных идей”.

В другом значении “социальной” называют одну из сфер общественной жизни, связанную с производством непосредственной человеческой жизни – в отличие от хозяйственной, организационной и духовной сфер, связанных с производством вещей, социальных связей и опредмеченной информации.

Наконец, во многих случаях “социальное” трактуют не как сферу общества, а как особый уклад общественной жизни, отличный от экономического, политического и духовного укладов в ней. В этом контексте термин “социальный” используется для характеристики различий между людьми, которые связаны с их (социальной) ролью и (социальным) статусом в самодостаточных человеческих коллективах, именуемых обществом.

<sup>3</sup> За потребностями субъекта не стоит ничего, кроме предзаданных, не зависящих от воли человека целей самоподдержания, сохранения факта и качества жизни, иницирующих любую активность живых систем. Человек не является исключением из этого правила. Любые его действия – постройка дома, чтение книги, лекция в университете, выступление на собрании (и даже самоубийство) – направлены, в конечном счете, на осуществление целей самоподдержания. Но почему человек в данный момент времени строит дом, а не читает книгу, слушает лекцию, а не выступает на собрании, мы поймем лишь в том случае, если перейдем от субстанциональной характеристики “деятельности вообще” к анализу механизмов конкретных действий, инициальным фактором которых является потребность. [Момджян 2013].

<sup>4</sup> Примеры такой трактовки разнообразны. Еще Луйо Brentано определял потребность как “всякое отрицательное чувство, соединенное со стремлением устранить его при помощи удаления вызывающей его неудовлетворенности” [Бrentано 1921, 10]. Современные психологи чаще всего трактуют потребность как *психическое переживание нужды*, испытываемой всяким живым существом [Платонов 1986, Филиппов 1968]. Нередко потребность понимается как желание, а именно “желание достичь того или иного конечного состояния” [Макклелланд 2007, 28]. Встречается трактовка потребности как *программы жизнедеятельности*, заложенной в живой организм природой, а в случае с человеком – и обществом [Додонов 1984].

<sup>5</sup> Интегральность потребности означает, что ее носителем является живое существо, а не образующие его компоненты. В этом плане специфические надобности человеческого желудка не следует называть потребностями. Они должны рассматриваться как часть физиологического механизма единой пищевой потребности, присущей организму, а не его отдельным органам.

<sup>6</sup> Доказательством этого отличия между физиологическим и психическим является известный в медицине патологический диссонанс между потребностью и ее психической проекцией – как это происходит в случае с анорексией и булимией. В обоих случаях мы имеем дело с расстройствами психики, призванной сигнализировать о реальном состоянии потребности.

<sup>7</sup> В широком понимании объекта, каковым может быть не только предмет, отличный от человека, но и сам человек, способный выступать в качестве объекта надобности.

<sup>8</sup> Это различие не учитывается обыденной речью, которая позволяет человеку утверждать, к примеру, что кофе является для него потребностью. В действительности кофе представляет собой не потребность, а один из многих предметов, с помощью которых удовлетворяется неотделимая от человека потребность в питье.

<sup>9</sup> Физиологический голод при таком понимании выступает как острое состояние пищевой потребности – *пищевая нужда*, требующая немедленных действий, в результате которых это состояние должно смениться состоянием сытости, когда живой организм перестает испытывать голод (в норме) ощущать его.

<sup>10</sup> В этой связи я не могу согласиться с А. Маслоу, который пишет: “Я почти готов утверждать, что человек, удовлетворив свою базовую потребность, будь то потребность в любви, в безопасности или в самоуважении, лишается ее... С практической точки зрения правильно было бы считать, что этой потребности уже не существует, что она угасла. Считаю необходимым особо подчеркнуть этот момент, так как во всех известных мне теориях мотивации его либо обходят стороной, либо трактуют совершенно иначе” [Маслоу 1999, 103–104].

Верным в этих словах является то, что *прямой* причиной действий признается не потребность вообще, а *потребность, актуализированная до состояния нужды*. Но это не дает никаких оснований утверждать, что процесс актуализации потребностей приводит к их исчезновению. Впрочем, А. Маслоу признает, что об исчезновении потребностей он рассуждает “с практической точки зрения”, которая, по всей видимости, позволяет считать все то, что временно не работает, не существующим на весь период бездействия. С теоретической точки зрения идея “исчезновения” потребностей бесперспективна, она не дает возможности объяснить, откуда и почему взялась вновь актуализированная потребность.

<sup>11</sup> “Люди привыкли объяснять свои действия из своего мышления, вместо того, чтобы объяснять их из своих потребностей (которые при этом, конечно, отражаются в голове, осознаются), и этим путем с течением времени возникло то идеалистическое мировоззрение, которое овладело умами, в особенности со времени гибели античного мира” [Маркс, Энгельс 1961, 493].

<sup>12</sup> Значительное большинство психологов придерживается первой трактовки интереса. К примеру, в “Психологическом словаре” интерес понимается как “эмоциональное состояние, связанное с осуществлением познавательной деятельности и характеризующееся побудительностью этой деятельности”. Подобным образом трактовали интерес Э. Торндайк (“стремление посвятить свои мысли и действия какому-нибудь явлению”); С.Л. Рубинштейн (“избирательное, эмоционально окрашенное отношение человека к действительности”). Д.А. Кикнадзе считает, что интерес как эмоционально-познавательное состояние порождается потребностью лишь в том случае, если процесс ее удовлетворения наталкивается на какие-то препятствия. Наоборот, беспрепятственное удовлетворение потребности интереса не создает.

<sup>13</sup> Интерес, как и потребность, субъектен, а не объектен, то есть представляет собой свойство человека нуждаться в объектах-медиаторах, отличных от самих объектов, выступающих в качестве предметов интереса.

<sup>14</sup> Видоспецифичность потребностей следует трактовать как их *схожесть*, а не *интегральность*. Иными словами, следует избегать крайностей “методологического коллективизма” (термин К. Поппера), который приписывает самостоятельные потребности обществу и прочим реальным группам, рассматривая их в качестве интегративных субъектов. Автор этой статьи отвергает позицию социально-философского номинализма, который отрицает реальное существование надиндивидуальных структур, матриц социального взаимодействия (считая их “множественным числом” от слова “человек”). Признавая реальное существование общества, государства и прочих групп и институтов, автор не склонен наделять их субъектными свойствами, приписывать социальным коллективам потребности, интересы и цели, которые отсутствуют у образующих их людей. Я убежден, что обществу не может быть нужно то, что не нужно людям, живущим в обществе и обладающим схожими потребностями, интересами и целями, которые становятся общими, когда вызывают совместную скоординированную деятельность.

<sup>15</sup> Термин “квазипотребность” использовался в работах ряда ученых – в частности, им пользовался К. Левин, различавший “квазипотребности” и “истинные потребности” [Левин 2000]. Критерием различия в этом случае являлся фактор ситуативности, диалектика устойчивого и переменного. К примеру, “истинной”, по мысли Левина, является устойчивая и постоянная потребность в труде, в то время “квазипотребность” – это надобность человека в конкретных трудовых актах (“квазипотребность” стругать доски или конспектировать лекцию) [Зейгарник web].

Такое различие “истинных потребностей” и “квазипотребностей” представляет собой, на мой взгляд, терминологически неудачную попытку зафиксировать различие между собственно потребностями и интересами.

# Деформация хронотопа в условиях социокультурного ускорения\*

В.А. ЕМЕЛИН, А.Ш. ТХОСТОВ

Человеческую жизнь нельзя, в сущности, назвать ни длинной, ни короткой, так как, в сущности, она именно и служит масштабом, которым мы измеряем все остальные сроки.

*Артур Шопенгауэр*

Скажите, вы когда-нибудь обращали внимание, как вон там, по бульварам, мчатся ракетные автомобили? <...> Мне иногда кажется, что те, кто на них ездит, просто не знают, что такое трава или цветы. <...> Однажды мой дядя попробовал проехать по шоссе со скоростью не более сорока миль в час. Его арестовали и посадили на два дня в тюрьму. Смешно, правда?

*Рэй Брэдбери*

В работе обсуждается влияние социокультурного ускорения на процессы идентификации. Высказывается гипотеза о том, что скорость социокультурных и технологических изменений является не однополюсной шкалой, а континуумом с областью адаптации в средней зоне. На одном полюсе находится зона “застоя”, а на другом – ощущение неустойчивости, хаотичности, непонятности, опасности меняющегося мира. Это влечет за собой изменение механизма и структуры самоидентичности в условиях быстрых перемен, поскольку нарушаются условия устойчивой идентификации: наличие минимального времени для освоения модели идентификации и относительная устойчивость самой модели. Описываются три варианта разрыва, не позволяющего реализоваться обычной передаче опыта и сохранению единой непрерывной ткани культуры и цивилизации: “*вертикальный разрыв*” между поколениями, “*горизонтальный разрыв*”, связанный с неравномерностью ускорения на территориально различных участках, и “*структурный разрыв*”, когда скорость отставания имеет тенденцию к непрерывному накоплению, делающему возникшие разрывы необратимыми.

---

\* Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 14-06-00709 “Системно-динамический подход к процессу идентификации в норме и патологии”. This work is developed with the support of the Russian Humanitarian Scientific Foundation, project № 14-06-00709 “System-Dynamic Approach to the Process of Identification in Norm and Pathology”.

© Емелин В.А., Тхостов А.Ш., 2015 г.

There is an influence of sociocultural acceleration upon identification processes discussed in this work. There is a hypothesis offered about that the speed of sociocultural and technological changes is not a single-pole scale but a continuum with adaptation field in the mean zone. At the one pole there is a “standstill” zone. At the other one there is a sensation of instability, state of chaos, incomprehensibility and danger of a changing environment. This involves the modification of the mechanism and structure of self-identity under the conditions of rapid changes since the conditions of steady identification get broken (the availability of the minimum time for identification model adoption and the relative steadiness of the model itself). There are three variants of gap described that does not allow of realization of the usual transmission of experience and preservation of the unified continuous substance of culture and civilization: “*a vertical gap*” in between generations, “*a horizontal gap*” concerned with the irregularity of speeding-up at the territorially different areas and “*a structural gap*” where speed lag tends to an uninterrupted accumulation making these gaps irreversible.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** идентичность, скорость перемен, патология идентификации, технологическое ускорение.

**KEY WORDS:** identity, speed of changes, identification pathology, technological speeding-up.

Людям всегда казалось, что события, связанные с прогрессом, происходят слишком быстро, чтобы к ним можно было приспособиться, и каждое поколение чувствовало, что оно отстает от молодых в гонке за переменами. В начале XX в. даже обсуждалась возможность физического разрушения человеческого организма, столкнувшегося с новыми транспортными технологиями. Когда в универсаме Харродс в Лондоне был установлен первый в мире эскалатор (1898 г.) люди сильно нервничали, вступая на него. Чтобы успокоить посетителей, сотрудники магазина предлагали выпить стаканчик бесплатного бренди каждому совершеннолетнему мужчине, сошедшему с эскалатора, и понюхать нашатырного спирта каждой даме. В 1911 г. на станции “Earl’s Court” тоже установили эскалатор, и администрация метрополитена наняла инвалида, который ездил на нем, доказывая пассажирам своим примером безопасность нового транспортного средства.

Это имеет вполне понятные психологические причины: человеку свойственна определенная инертность и лень, даже если что-то можно сделать быстрее, но иным способом, возникает сопротивление, тем более понятное у пожилых людей, ресурсы которых по освоению нового с возрастом становятся все более ограниченными. Естественный консерватизм не исключает правомерности вопроса о том, существует ли какой-либо предел ускорения происходящих с человеком событий, исчерпывающий его ресурсы адаптации и начинающий разрушать стабильность. В данном случае это не просто вопрос консерватизма или прогрессизма как индивидуальных точек зрения, но вопрос о возможности существования точки или диапазона устойчивости, включающих в себя открытость изменениям, но не приводящих к необратимым разрывам. Э. Тоффлер, предвосхищая в 1970 г. “шок будущего”, говорил, что все современные социальные структуры пошатнуло ускорение – одна из самых значимых и наиболее непонятных социальных сил. В его интерпретации ускорение – это не простое повышение скорости изменений, существовавшее всегда, а некий своеобразный вызов, с которым впервые сталкивается человечество, и следствия которого не вполне очевидны. “...Ускорение перемен – это также и психологический фактор. Хотя его почти полностью игнорировали психологи, возрастающая скорость перемен нарушает наше внутреннее равновесие, преобразуя сам способ переживания жизни. Внешнее ускорение превращается в ускорение внутреннее” [Тоффлер 2002, 45].

Попытаемся последовательно очертить наиболее уязвимые по отношению к скорости технологических изменений психологические сферы. По мнению Тоффлера, первое уязвимое место, по которому бьет ускорение – повседневная жизнь. Стабильность человек ощущает как понятность, прозрачность, интеллигибельность мира. Изменения мира столь неспешны, что человек успевает приспособиться к ним, даже не замечая этого. Создается ощущение безопасности, комфорта. В понятном, прозрачном, предсказуемом мире



разные поколения и жители различных регионов не сталкиваются с непониманием, различными ценностями, находятся в примерно равном отношении к неспешному прогрессу. Стабильность, воплощенная в авторитетах, ориентируется на уже существующую модель мира, обладающую перед переменами очевидными преимуществами в диапазоне от “Не дай вам Бог жить в эпоху перемен” Конфуция до “При мне все будет, как при бабушке” Александра I.

Однако очевидность этих преимуществ имеет и обратную сторону, когда избыточная стабильность начинает интерпретироваться как стагнация, отсутствие жизни, новизны и сопровождается психологически очень сложным переживанием сладостного омертвления, неподвижности “сна Обломова”: “Это был какой-то всепоглощающий, ничем непобедимый сон, истинное подобие смерти. Все мертво, только из всех углов несетя разнообразное храпенье на все тоны и лады” [Гончаров 2010, 58]. Иными словами, имеет смысл говорить о скорости перемен не как об однополюсной шкале, где перемены противостоят комфорту, а как об определенном континууме, где комфорт присущ лишь некоторой средней зоне. На одном полюсе этого континуума находится зона “застоя”. На другом полюсе – мир в эпоху быстрых перемен, как создающих ощущение азарта, витальности, так и переходящих в крайних точках к неустойчивости, хаотичности, непонятности, опасности. В контексте данной работы мы сосредоточимся не столько на политических переменных, вернее не на их содержании, но в большей степени на технологических переменных как самом факте непрерывного ускорения, который затрагивает фундаментальные вопросы бытия человека, ощущения его безопасности, идентичности и проч. Оставим пока в стороне и вопрос об индивидуальных различиях толерантности к скорости перемен: у различных людей весьма значительно отличаются зоны комфортности. Безотносительно к этому, экономическое и технологическое ускорение порождают новую скорость перемен, к которой уже не удастся приспособиться незаметно и приходится прилагать специальные усилия, чтобы успевать за меняющимся миром.

Одно из первых и наиболее ярких клинических наблюдений негативного влияния скорости (во всех смыслах) перемен на человека принадлежит отечественному психиатру С.Г. Жислину, еще в начале прошлого века увидевшему именно в избыточной скорости мелькания событий причину одного из видов параноидов внешней обстановки: так называемого “железнодорожного параноида”. “Обстановка на переполненном вокзале, в поезде имеет, несомненно, свои специфические, выдающиеся особенности. Бесчисленное количество людей, проходящих мимо в разные стороны, толкаясь и задевая друг друга; обрывки разговоров, восклицания; озабоченные лица, крики, звонки и гудки; атмосфера спешки, тревоги, взвинченности – все это, несомненно, отличает обстановку переполненного вокзала (отчасти сохраняющуюся и в поезде) от любой другой обычной обстановки в городе и деревне” [Жислин 1940, 22]. Ситуацию возникновения описанных Жислиным “дорожных параноидов” – острых психотических реакций, сопровождающихся тревогой, спутанностью, бредовой интерпретацией окружающей обстановки – и сам Жислин, и его последователи часто связывали с алкоголизацией, однако он сам отмечал, что только небольшую часть железнодорожных параноидов можно объяснить употреблением алкоголя. Не менее значим фактор “скорости изменений”, осложнения (запутанности, усложненности), обусловленный специфической ситуацией быстрого изменения внешней обстановки, в которую попадали люди, до этого зачастую никогда не покидавшие небольших деревень. Ситуация усугублялась неопределенностью, неупорядоченностью, невозможностью ее полного контроля, риском отстать от поезда, быть обокраденным, частотой смены картинки за окном, попутчиков в вагоне, бессонницей и проч. С.Г. Жислин, не зная того, на модели “железнодорожного параноида” довольно точно описал то, что впоследствии получит название “футурошока” [Тоффлер 2002]. Отметим, что, как нам кажется, в его работе неспроста описывается актуальный для той эпохи “железнодорожный параноид”, а не просто “дорожный параноид”. Хотя дорога сама по себе сопровождается изменениями, специфика железнодорожного передвижения состояла в том, что его скорость превышала привычную на тот момент, и, что самое главное, человек не мог ее контролировать как в обычном путешествии: остановиться, переждать, отдохнуть и т.д. С.Г. Жислин еще не

знал, что авиационное путешествие тоже может стать источником параноиды: возможное опоздание на рейс, на пересадку, очередь на регистрацию, потеря багажа, таможенный и визовый контроль или в худшем случае досмотр личных вещей. Относительную редкость “авиационных параноидов” можно объяснить лишь тем, что это более кратковременные ситуации, в которые попадают люди, имеющие бóльший опыт скоростных перемещений. Клинически виртуозное описание, данное Жислиным, можно довольно легко спроецировать на переживания людей, сталкивающихся с изменениями, скорость которых превосходит их ресурсы совладания.

Сегодня описанный метафорический вокзал стал еще больше, оснащенной, многоягодней, поезда стали на порядок быстрее, а травматизирующий характер обстановки по-прежнему сохраняется. Более того, технологическое ускорение превратило мир в “глобальный вокзал”, где сплетаются все возможные виды коммуникаций: от постоянно ускоряющихся поездов и совершенствующихся самолетов до уже разогнанных до скорости света информационных каналов передачи данных и все более умных и “человекоориентированных” электронных терминалов, где вы можете самостоятельно купить, поменять или вернуть билет, зарегистрировать его и проч.

Э. Тоффлер определяет шок будущего как “страдание, физическое и психологическое, возникающее от перегрузок, которые физические испытывают адаптивные системы человеческого организма, а психологически – системы, отвечающие за принятие решений. Проще говоря, шок будущего есть реакция человека на запредельное нервное раздражение. <...> Чтобы понять этот синдром, мы должны объединить такие разрозненные области знания, как психология, неврология, теория нейронных связей и эндокринология, – все, что наука может рассказать нам об адаптации человека” [Тоффлер 2002, 352–353]. Индивидуальная толерантность к футурошоку определяется адаптивными ресурсами, скоростью переработки информации, репертуаром и эффективностью копинговых стратегий. Ответом на нынешнюю ситуацию становится все более нарастающая тенденция к “выходу” из гонки: эскапизму в форме “дауншифтинга” – отказа человека от перегрузок современного общества и перехода на сниженный уровень функционирования, “зависания на Гоа”. Это заметил еще Тоффлер в момент написания своей книги: «...если некоторые получают мощную подпитку от нового быстрого темпа, у других он вызывает неприязнь, они ни перед чем не останавливаются, чтобы “избавиться от этой карусели”, как они говорят. Принимать участие в зарождающемся супериндустриальном обществе – значит принимать участие в мире, движущемся все быстрее, чем когда-либо, но они предпочитают не участвовать, а бездействуют на собственной скорости. <...> ...“Остановите мир – Я хочу сойти”. Квие-тизм и поиски новых способов “делать выбор” или “улизнуть”, который характерен для некоторых (хотя не всех) хиппи, может быть менее мотивированным их громко выражаемым неприятием ценностей технологической цивилизации, чем бессознательной попыткой убежать от темпа жизни, который многие находят невыносимым. Не случайно они применяют к обществу специфический термин “бешеная гонка”» [Тоффлер 2002, 52].

Это только один и не самый принципиальный психологический аспект футурошока. Значительно бóльший интерес представляет изменение механизма и структуры самоидентификации в условиях быстрых перемен. Устойчивая идентификация требует, как минимум, соблюдения двух условий: минимального времени для освоения модели идентификации и относительной устойчивости самой модели. Первое, на что обращает внимание Тоффлер, это то, что избыточная скорость может привести к межпоколенческим разрывам, не позволяющим реализоваться обычной передаче опыта и единой непрерывной ткани культуры и цивилизации. Здесь нарушаются оба условия. “По мере роста скорости изменений во внешней среде внутренние различия между молодежью и стариками неизбежно становятся более заметными. Темп изменений настолько ошеломляющ, что даже несколько лет разницы дают большие различия в жизненном опыте человека. Вот почему некоторые братья и сестры, возрастная разница между которыми три-четыре года, субъективно ощущают себя принадлежащими к совершенно разным “поколениям”” [Тоффлер 2002, 319]. Добавим – поколениям, у которых нет общего языка и, следовательно,

между которыми невозможна полноценная коммуникация. Этот феномен можно назвать *“вертикальным разрывом”*.

Другой вариант – *“горизонтальный разрыв”* – связан с неравномерностью ускорения на территориально различных участках некогда единой страны, когда скорость перемен в столицах, крупных индустриальных городах нарастает быстрее, чем в провинции, приводя к гетерогенности формально единого пространства.

Нарастание скорости изменений формирует *“структурный разрыв”*: скорость отставания уже отставших имеет тенденцию к непрерывному накоплению, делающему возникшие разрывы необратимыми, а отставание нарастающим. Человек становится атомарным, не включенным в межпоколенческие вертикальные и горизонтальные социальные сети, чувствующим отсутствие поддержки, одиночество и экзистенциальный вакуум: кто я, откуда и куда иду? В 1967 г. в *“Сумме технологий”* С. Лем высказал мысли, во многом аналогичные последующим заключениям Тоффлера в 1970 г.: *“Быстрое изменение жизненных условий, вызванное этим ускорением, служит одним из факторов, отрицательно влияющих на формирование гомеостатической системы обычаев и норм в современном мире. Какие уроки и наставления может дать молодежи многоопытная старость, если весь комплекс жизни следующего поколения ничем не напоминает образ жизни родителей?”* [Лем 1996, 11].

На уровне нарушенных отношений в отдельной семье это, возможно, и не так страшно, куда хуже, если быстрые изменения затронут относительно неподвижный фундамент культуры, накопленный предшествующими поколениями и служащий естественной платформой групповой или национальной идентичности. Фаст-культура, рождающаяся на бегу, не может заменить этого фундамента, поскольку она по определению носит сиюминутный характер и рассчитана не на закрепление, а на постоянное обновление. У вас не может быть истории архитектуры, если вы строили здания из бумаги. Если в традиционной культуре любые сдвиги вписывались в определенный контекст и могли быть поняты именно в этом контексте, то фаст-культура больше похожа на калейдоскоп несвязанных или разорванных картинок.

Мы стоим перед необходимостью понять: как меняется в этой ситуации понятие развития, и возможно ли в этом случае вообще развитие? Развитие – это тогда что? Ситуация, в которой можно четко проследить начало, продолжение, традицию и перспективу? Или это ситуация отрицания каждого предыдущего шага последующим? Если последнее, то зачем вообще с чем-то идентифицироваться, если течение истории превратит эту идентичность в мусор на пути перемен? Симультанный и сукцессивный поток стремительно меняющихся событий, разрывающий общество по вертикали и горизонтали, размывает сердцевину идентичности индивида информационного общества и, по сути, становится патогенетическим звеном в формировании психогенных *“параноидов обыденной жизни”*.

Следствия технологической опосредованности картины мира уходят не только в будущее. Призрачным становится и прошлое. Предшествующая история также может быть в одночасье переписана или проинтерпретирована настолько разнообразно, что порою проще ответить на вопрос *“Была ли жизнь на Марсе?”*, чем найти ориентиры в прошлом и установить с ним связь, особенно если всякая информация о нем либо исключена, либо искажена СМИ. *“Вся наша реальность, в том числе и трагические события прошлого, была пропущена через средства массовой информации”* [Бодрийяр 2000, 134]. Традиционно спасительный якорь идентичности оказался утерянным, став просто ненужным в момент тектонического всплеска экспансии информационных технологий и постмодернистского релятивизма, – зацепиться стало не за что и незачем. *Хронотоп информационного общества разрушен перегрузками технологического ускорения.*

Термин *“хронотоп”* (время-пространство) ввел в гуманитарные науки М.М. Бахтин, творчески заимствовав понятие из математического естествознания и придав ему новый смысл: *“...существенную взаимосвязь временных и пространственных отношений, художественно освоенных в литературе”* [Бахтин 1975, 234]. В контексте обсуждения идентичности – это время и место моего пространственно-временного укоренения. Сегодня понятие хронотопа также может быть переосмыслено в рамках пространственно-временных

трансформаций, вызванных убыстряющими ритм жизни технологиями. Тогда проблема технологического ускорения заключается в том, что *хронотоп не выдерживает ритмов и скорости технотронного мира*.

Помимо фаст-культуры, как варианта неукорененной, поверхностной и непрерывно изменчивой культуры, идентификационные разрывы связаны с формированием особой “одноразовой” культуры. “Одноразовая” культура заведомо обладает ограниченными по сравнению с “вечной” возможностями создания материальной почвы связанной идентификации. Одноразовая чашка хорошо выполняет только одну функцию – сосуда для питья, но в отличие от чашки “моей бабушки” никак не может послужить материальной опорой укоренения. “Ничто не впечатляет так, как различие между новым поколением девочек, радостно отдающих своих Барби ради новой усовершенствованной модели, и теми, кто, подобно их матерям и бабушкам, долго играл одной и той же куклой и был к ней нежно привязан, пока она не разваливалась от старости. В столь разном подходе выражается главное различие между прошлым и будущим, между обществом, базирующимся на постоянстве, и новым, быстро формирующимся обществом, базирующимся на недолговечности” [Тоффлер 2002, 62].

Вещественный мир, окружающий человека, непрерывно стремится к утрате устойчивости. “В прошлом неизменность была идеалом. Занимался ли человек пошивом обуви или строительством кафедрального собора, все его силы и помыслы были сосредоточены на том, как сделать то, что он производит, более прочным. Он хотел, чтобы творение его рук пережило время. Пока общество вокруг него было относительно устойчивым, каждый предмет имел свое определенное назначение, и экономическая логика подсказывала следовать курсом, не подверженным переменам. Даже если нужно было время от времени чинить ботинки, которые стоили 50 долл. и носились 10 лет, они оказывались не такими дорогостоящими, как те, которые стоили 10 долл., а служили только год” [Тоффлер 2002, 67]. “Человек прошлых эпох, пообедав на лоне природы, свой бурдюк, тыквающую бутылку, погребец увозил обратно. Наш современник бросает целлофановый мешок, пластиковый баллон, коробку на этом самом лоне. Раньше тара служила многожды, теперь – единожды и всё более к этому стремится” [Чудаков 2012, 426]. Вспомним, сколько тысячелетий не менялась форма чаши или глиняного горшка и что вплоть до начала XX в. основной формой перемещения служила подвода. Посмотрим, какие обороты набрало технологическое ускорение сегодня. “Товарное производство в целом сегодня заменяет ”мир прочных объектов” одноразовыми товарами, разработанными для немедленного устаревания” [Бауман 2008, 94]. Перемещаясь по миру, мы привыкаем к окружению одноразовых вещей. “Самое приятное в поездках – это то, что в них тебя окружает одноразовый мир. Поселяешься в номере отеля и находишь там одноразовое мыло, одноразовые пакетики с шампунем, крошечные одноразовые брикеты масла, одноразовое полоскание для рта и даже одноразовую зубную щетку” [Паланик 2014, 27]. Быстрота перемещений, обеспеченная современными технологическими возможностями, смена мест пребывания формируют неустойчивый мир одноразовых отношений, быстротечных знакомств и коротких связей, свойственных постмодерной культуре. Семейные альбомы с пожелтевшими фотографиями уходят в прошлое с кончиной их владельцев, новое поколение выбирает альбомы в Facebook и Instagram, где фотографии являются файлами, которые в любой момент могут быть удалены. З. Бауман сформулировал правила измененной игры потребителей эпохи постмодерна: в ее основе постоянная изменчивость, избегание долговременных обязательств, привязывания к месту, к делу, вообще ни к чему и ни к кому, уход от ответственности, от прошлого, жизнь по принципу “здесь и сейчас”. Положение дел, сложившееся в постоянно меняющемся мире Бауман назвал “текучей современностью”, проводя аналогию с жидкостями, которые легко перемещаются, обходят или растворяют препятствия. На смену стабильной, тяжелой, “твердой” идентичности, свойственной модерну, приходит нестабильная, легкая, “жидкая” идентичность постмодерной культуры. “В мире, где намеренно нестабильные предметы являются сырым строительным материалом идентичности людей, которая по определению нестабильна, человек должен постоянно быть внимательным; но прежде всего он должен охранять свою гибкость и скорость реадaptации для быстрого следования

изменяющимся паттернам “внешнего” мира” [Бауман 2008, 94]. Если Тоффлер выражает опасения, связанные с технологическим ускорением, то Бауман, следуя постмодернистской плюралистичной логике, не дает оценочных характеристик трансформации идентичности от устойчивой до изменчивой, лишь констатирует факт происходящих изменений в информационном обществе. На самом деле здесь скрывается ловушка, в которой теряется сама возможность обретения устойчивых моделей самоидентификации. Если мир представляет калейдоскоп меняющихся целей, ценностей, приоритетов, причем меняющийся со все большими скоростью и масштабом, то собственно с чем и зачем человеку идентифицироваться, где найти точку отсчета?

Таким образом, можно заключить, что скорость перемен вещественного мира основана на двух близких и равно травматичных для ткани хронотопа тенденциях: непрерывных навязываемых технологических изменений и формирования культуры одноразового потребления. Первая в большей степени связана с уровнем адаптации к скорости, а вторая – с материальной основой идентичности.

Корни текучей современности – это технологические новации. Люди оказались вовлеченными в бесконечную гонку за новинками электронного рынка, которые появляются столь же стремительно, как устаревают их когда-то совершенные прототипы. Человек искренне полюбил электронный мир, в свою очередь последний отвечает на его любовь взаимностью, исполняя его любые желания, порождая все новые образцы и вариации технологий, безжалостно отправляя в отставку предшествующие “разоравшиеся” формы. Окружающие нас вещи стали слишком эфемерными, хрупкими: их жизнь слишком коротка подобно сезонной моде. Вещи уже не могут быть маркерами идентификации, они не способны более быть материальной основой идентичности. Вместе с тем роль вещей в жизни человека не следует недооценивать, ведь последние “воздействуют на наше чувство преемственности или ощущение разрыва. У них своя роль в структуре ситуаций, и степень нашего отношения к вещам ускоряет ход жизни” [Тоффлер 2002, 62]. Одноразовая жизнь гаджетов заложена в них как программа, цель которой не допустить остановки в технологическом развитии, обеспечить бесконечное обновление модельных рядов. “Верно то, что потребитель иногда попадает в ловко расставленную западню: производитель преднамеренно укорачивает жизнь старого изделия и одновременно выпускает “новую усовершенствованную” модель, разрекламировав ее как последнее достижение передовой технологии” [Тоффлер 2002, 80]. Всё происходит слишком быстро: не успеваешь изучить все функции своего нового телевизора или телефона, как выясняется, что он уже устарел, и модель новой серии соблазнительно смотрит на тебя с рекламной картинки, удивляя новыми возможностями технологических расширений.

Сегодня нет смысла делать вещи с долгим сроком службы: он, как правило, ограничивается сроком гарантии, и утилизация становится предпочтительней ремонта, ведь на рынке давно уже появилась более совершенная и модная модель новой сборки. Цикл жизни гаджетов краток. “Развивающаяся технология скорее движется в направлении снижения издержек производства, чем стоимости ремонтных работ. Издержки производства зависят от его автоматизации, ремонтные работы в значительной степени остаются ручной операцией. Отсюда следует, что часто вещь выгодней заменить, чем починить. Поэтому экономически разумнее производить дешевые, не поддающиеся ремонту одноразовые изделия, пусть даже они не служат так же долго, как вещи, которые можно починить” [Тоффлер 2002, 67–68].

Связанная протяженность хронотопа рассыпается на калейдоскоп разорванных фрагментов, живущих очень короткой жизнью. “Время больше не река, а скопление запруд и омутов... Из этого опыта ничего не возникает кроме однозначных, в основном негативных житейских правил: не планируй слишком длинных путешествий – чем короче путешествие, тем больше шансов его завершить; не допускай эмоциональной привязанности к людям, которых встречаешь на транзитных перекрестках – чем меньше будешь придавать им значение, тем меньше тебе будет стоить расставание; не допускай слишком сильной привязанности к людям, месту, делу – ты не можешь знать, как долго они продлятся и как долго ты будешь считать их достойными своих обязательств перед ними; не смотри на

свои оборотные средства как на капитал – ценность сбережений быстро падает, и перевозимый некогда “культурный капитал” имеет свойство во мгновение ока превращаться в культурный убыток. А, кроме того, не откладывая удовольствие, если можешь получить его сейчас. Ты не знаешь, каким ты станешь потом, ты не знаешь, доставит ли тебе удовольствие завтра то, чего ты хочешь сегодня” [Бауман 1995, 143]. Анализируя особенности идентичности постмодерна, Бауман беспристрастно отмечает, что стили, которые некогда вели маргиналы в своих обочинных хронотопах, теперь практикует большинство в основное время своей жизни и в местах, расположенных в центре жизненного мира; они поистине превратились в стили жизни.

Общество потребления фактически не оставляет возможности для человека длительного сосуществования с какой-либо вещью, именно поэтому в качестве компенсаторной реакции возникает страсть к обладанию предметами с историей, антиквариатом, осколками древних культур, т.е. всем тем, что несет отголоски устойчивой идентичности, ценностями, прошедшими испытание временем (или, на крайний случай, их подделками). Расшатанному хронотопу нужны хоть какие-нибудь точки опоры.

Со времени первого издания “Футурошока” в 1970 г. в развитии информационных технологий произошел существенный скачок. Да, конечно, переход на вещи одноразового употребления и утрата “бабушкиной чашки” затруднили возможности “вещественной” идентификации, но еще более значимый разрыв связан с появлением новых технологических инструментов, принципиально не предназначенных для сохранения. Специалист в области информационных технологий Мартин Форд констатировал: “Почти все мы понимаем, что наш мир быстро изменяется, кажется, что все вокруг развивается невероятными темпами. Особенно мы привыкли к непрерывному прогрессу в области технологий. Мы замечаем, что ноутбук, купленный сегодня, значительно легче, дешевле и функциональнее, чем ноутбук, приобретенный всего несколько лет назад. Наш новый сотовый телефон компактнее и легче, но при этом он выполняет гораздо больше функций”. Само по себе это не так бы вызывало опасение, если бы не ускорение развития событий, и в этой связи Форд обратил внимание на то, что мы не вполне осознаем этот факт: “Нам, конечно, знакомо понятие ускорения. Мы сталкиваемся с ним во время движения автомобиля или взлета самолета. Но в повседневной жизни ускорение – это что-то, имеющее очень небольшую продолжительность: что-то в пределах секунд. Возможно, по этой причине нам нелегко понять суть ускорения, которое имеет место последние десятилетия. Нам сложно осознать его истинный смысл” [Форд 2014, 35–36]. В этой связи уместно вспомнить приписываемый М. Маклюэну афоризм, что “наше движение в будущем напоминает человека, ведущего автомобиль, глядя исключительно в зеркало заднего вида”. То, что на самом деле представляют собой технологии, становится нам понятно ровно тогда (а то и позже), когда они устаревают, уступая место новым. Очевиден факт, что за последние десятилетия информационные технологии осуществили спринтерский рывок в своем развитии, причем скорость этого бега увеличивается с каждой секундой. Способны ли мы справиться с этим ускорением или неизбежна перегрузка?

Характеризуя специфику современного мироощущения, В. Вельш обращает внимание на феномен трансформации пространственно-временных связей. “В эпоху воздушного сообщения и телекоммуникации разнородное настолько сблизилось, что везде сталкивается друг с другом; одновременность разновременного стала новым естественным. Общая ситуация simultaneity и взаимопроникновения различных концепций и точек зрения более чем реальна” [Вельш 1987, 4]. Итог этих процессов один: пространственно-временные связи, бывшие основой идентичности обитателей хронотопа, не знавшего самолетов и интернета, утрачены. Возможности, обретенные светоскоростными сетями и сверхзвуковыми скоростями еще антропологически не идентифицированы, но приняты, подобно новой, но не прошедшей сертификацию, игрушке.

Негативные следствия разрушения и деформации хронотопа сегодня стали очевидны. Лишенный устойчивой идентичности человек информационного общества превращается в “человека-Протея” [Лифтон 1993]. Чувство неустроенности человека “эпохи перемен” в условиях нехватки адаптивных возможностей и неудержимо расползающихся нитей ткани

идентичности рождает естественное *реактивное образование* – отчетливо просматривающуюся тенденцию к усилению фундаменталистских установок, романтизации прошлого, всплеску традиционализма и поиску “скреп”. Мы безо всякой иронии используем этот несколько неуклюжий термин. Его неуклюжесть не отменяет того, что это – попытка называния явно сформированной потребности, ответ на уже прозвучавший запрос. В отечественном контексте можно даже довольно точно зафиксировать время оформления этого запроса: вторая половина 1990-х гг., когда на телевидении появился первый проект “Старых песен о главном”. Не следует обманываться тем, что это была простая развлекательная передача: ее авторы точно уловили атмосферу вакуума моделей идентичности и усталости населения от хаотичных перемен. Музыка времен разрушения страны и идентичности советского человека с ностальгией до сих пор собирает десятки тысяч человек на регулярные концерты “Дискотек 80-х”.

Этот достаточно безобидный вначале симптом постепенно оборачивается на наших глазах ностальгией по советской империи, причем не реальной, о которой многие еще сохранили трезвые воспоминания, а фантастической, в стиле “Кубанских казаков”. Она, в свою очередь, порождает иллюзорную идентичность маскарадного типа: ряженые казачьи патрули, VIP-прикладываний к поясу Богородицы, ритуальная светская доставка Благодатного огня... На этот же феномен иллюзорной идентичности (как на реактивный фланг в еще более драматичной форме в виде национального и религиозного фундаментализма вследствие слишком быстрых изменений) обращает внимание Б. Гройс: “...Мне кажется, действительно присутствует описанное многими западными социологами – в частности вышедшими из исламского культурного круга – ощущение двойного движения. С одной стороны, налицо рост национальной и религиозной идентификации сравнительно с тем, как было еще недавно, 10–20 лет назад; это заметно абсолютно везде. С другой стороны, эта идентификация становится все более и более бессодержательной – то есть, например, ты можешь назвать себя французом или исламистом, но при этом очевидно, что исламисты ничего не знают про ислам и абсолютно невежественны в сфере идеологии, а люди, которые говорят, что они за Францию, имеют такое же смутное представление об этой стране. Абсолютно бессодержательная идентификация, тем не менее, дает возможность создать оборонную ситуацию – мы видели, как это все происходило в Югославии. Та идентификация во многом была реакцией на внешнюю агрессию, люди начали сознавать себя сербами или хорватами, потому что у них возникло ощущение, что они под угрозой, а что, собственно говоря, это означает и какие там культурные коды, никто на самом деле так толком и не разобрался” [Гройс 2014 web].

Трансформации, связанные с постоянно нарастающей скоростью перемен, опережающей естественные возможности их осмысления и интериоризации, требуют не только философского и психологического осмысления, но и выработки механизмов адаптации к ним. Э. Тоффлер одним из первых поставил такую задачу. “Для того чтобы выжить, чтобы предотвратить то, что мы назвали шоком будущего, индивид должен стать бесконечно более адаптируемым и знающим, чем когда-либо раньше. Он должен искать абсолютно новые способы бросить якорь, ибо все старые корни – религия, нация, общность, семья или профессия – уже шатаются под ураганным натиском силы ускорения. Однако прежде чем он сможет это сделать, он должен понять, как воздействия ускорения проникают в его частную жизнь, сказываются на его поведении и изменяют качество существования” [Тоффлер 2002, 48]. С. Лем утверждал, что быстрое изменение жизненных условий, вызванное ускорением, служит одним из факторов, разрушающих значимость обычаев и норм в современном мире: “Всякая технология, в сущности, просто продолжает естественное, врожденное стремление всего живого господствовать над окружающей средой или, по крайней мере, не подчиняться ей в борьбе за существование” [Лем 1996, 9], но в отличие от природных процессов, сбалансированных во времени, именно лавинообразная скорость технологического прогресса служит реальной угрозой энтропии и утраты гомеостаза – равновесия сил человека и машин, скорости перемен и идентичности постоянства. О. Марквард так говорит о проблеме ускоренного устаревания опыта или о “тахогенной чуждости миру”: “тахогенной – потому что она есть результат увеличившейся скорости

(от греческого *tachos* – “скорость”) изменений, претерпеваемых современной действительностью... Например, там, где 2000 лет назад был лес, 1000 лет назад – поле, 500 лет назад – дом, 150 лет назад стояла ткацкая фабрика, 75 лет назад – вокзал, 25 лет назад – аэродром, сегодня стоит центр управления космическими полетами, а что будет стоять через 10 лет – этого мы еще не знаем. Прогресс науки и техники, а также высокая производительность труда обусловили практически во всех областях все большую скорость появления все большего числа новшеств. Одновременно это означает, что все большее число явлений все быстрее устаревает. То же самое происходит и с нашим опытом, ведь в нашем жизненном мире все реже повторяются те ситуации, в которых и для которых мы этот опыт приобретали. По этой причине – вместо того чтобы по мере постоянного роста опыта и познания мира становиться самостоятельными, т.е. взрослеть, мы постоянно и все быстрее вновь откатываемся к состоянию, для которого мир в большинстве своих проявлений неизвестен, нов, чужд и непонятен, а это и есть положение детей” [Марквард 2003 web]. Происходит эрозия опыта, перестающего быть материалом идентификации, вернее, становящегося бессмысленным для текущей идентичности. Выражая опасения по поводу последствий научно-технического прогресса, Тоффлер приводит метафорическое высказывание Р. Лэппа: “Никто – даже самый блестящий из ныне живущих ученых – в действительности не знает, куда ведет нас наука... Мы находимся в поезде, который набирает скорость, мчимся по пути, где стоит неизвестное количество стрелок, ведущих к неизвестным пунктам назначения. В кабине паровоза нет ни одного ученого, а у стрелок могут оказаться демоны. Большая часть общества находится в тормозном вагоне и смотрит назад” (цит. по [Тоффлер 2002, 470]).

Несмотря на проницательность, принесшую Тоффлеру славу признанного футуролога, он не мог предвидеть могущества “демонов”, меняющих реальность XXI в. Описывая грядущее “супериндустриальное” общество “третьей волны”, Тоффлер вряд ли предполагал, что формирующийся в его время постмодернистский плюрализм станет благодатной почвой для взращивания идеологии фундаментализма (см. [Емелин 2010]), что в мировых столицах с ужасающей периодичностью будут слышны взрывы терактов, что на территории Европы произойдут крупномасштабные военные конфликты, а на Ближнем Востоке в новоявленном халифате будут резать головы европейцам и американцам в прямой трансляции на весь мир. Вряд ли он предвидел масштаб мировых финансовых кризисов, потрясающих экономики всех стран, независимо от уровня их богатства. Тоффлера нельзя в полном смысле слова назвать оптимистом, но в то же время он был далек от эсхатологических прогнозов, и “шок будущего” не означал для него “страха будущего”. Но сегодня “...есть ощущение, что будущее в какой бы то ни было форме влечет за собой некие неприятности и ухудшения того, что есть. Общая тенденция заключается в том, чтобы как-то удержаться и сохранить настоящее. Иными словами, эсхатологические настроения сделали актуальным спасение от будущего, сохранение статус-кво и гарантию хоть какой-то защиты от надвигающихся опасностей – будь то экономические катастрофы, экологический кризис, нарастание напряженности, возникновение новой безработицы; у всех есть ощущение, что, скорее всего, будет хуже” [Гройс 2014 web]. Поэтому возникает тенденция к консервации, сохранению стабильности, но только для того чтобы изменения не привели к ухудшающим последствиям. Как бы это ни звучало пессимистично, но, увы, стагнация – это закономерная, безжалостно объективная реакция на ускорение, которая бросает нас плыть по течению в океане неустойчивых идентичностей. Стагнация наступает, когда отсутствуют механизмы адаптации к социокультурному ускорению, когда не видны маяки береговых границ, когда недостижим гомеостаз прошлого, настоящего и будущего.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бауман 1995 – *Бауман* З. От паломника к туристу // Социологический журнал. 1995. № 4. С. 133–154.
- Бауман 2008 – *Бауман* З. Текучая современность. СПб.: Питер, 2008.



- Бахтин 1975 – *Бахтин М.М.* Формы времени и хронотопа в романе // Вопросы литературы и эстетики. М.: Худож. лит., 1975. С. 234–407.
- Бодрийяр 2000 – *Бодрийяр Ж.* Прозрачность зла. М., 2000.
- Вельш 1987 – *Welsch W.* Unsere postmoderne Moderne. Weinheim, 1987.
- Гончаров 2010 – *Гончаров И.А.* Обломов. СПб.: Азбука-классика, 2010.
- Гройс 2014 web – *Гройс Б.* Сейчас актуально спасение от будущего // The Prime Russian Magazine. 2014. № 5(26) ([http://primerussia.ru/interview\\_posts/444](http://primerussia.ru/interview_posts/444)).
- Емелин 2010 – *Емелин В.А.* Терроризм как радикальная реакция на глобальный кризис идентичности // Национальный психологический журнал. 2010. № 2(4). С. 47–51.
- Жислин 1940 – *Жислин С.Г.* Об острых параноидах. М., 1940.
- Лем 1996 – *Лем С.* Сумма технологий. М.: Текст, 1996.
- Лифтон 1993 – *Lifton J.L.* The Protean Self: Human Resilience in an Age of Fragmentation. Basic Books, 1993.
- Марквард 2003 web – *Марквард О.* Эпоха чуждости миру? // Отечественные записки. 2003. № 6 ([http://magazines.russ.ru/oz/2003/6/2004\\_1\\_27-pr.html](http://magazines.russ.ru/oz/2003/6/2004_1_27-pr.html)).
- Паланик 2014 – *Паланик Ч.* Бойцовский клуб. М.: АСТ, 2014.
- Тоффлер 2002 – *Тоффлер Э.* Шок будущего. М.: АСТ, 2002.
- Чудаков 2012 – *Чудаков А.П.* Ложится мгла на старые ступени. М.: Время, 2012.
- Форд 2014 – *Форд М.* Технологии, которые изменят мир. М.: Манн, Иванов и Фербер, 2014.

**От редакции.** Мы публикуем диалог известного венгерского психолога, исследователя проблем социальной и экономической психологии, профессора Ласло Гараи (он много раз печатался в нашем журнале) и известного российского философа академика РАН В.А. Лекторского. Авторы в форме диалога обсуждают насущные проблемы деятельностного подхода и психологических теорий деятельности. Эти концепции, разработанные в советской философии и психологии, одно время подвергались критике, в том числе и в нашей стране, но сейчас переживают возрождение в мировых исследованиях в области когнитивных наук. Авторы пытаются обсудить перспективы деятельностного подхода и вместе с тем показать необходимость его развития, а также в некоторых отношениях существенного дополнения.

## **О теориях деятельности: диалог о том, чем они богаты и чего в них недостаёт (Беседа В.А. Лекторского и Л. Гараи)**

В статье-диалоге обсуждаются возможности и границы деятельностного подхода и теорий деятельности, разработанных в советской философии и психологии. Авторы демонстрируют плодотворность этого подхода в контексте развития современных философии и когнитивных наук. Вместе с тем диалог демонстрирует необходимость дополнения тех деятельностных представлений, которые были разработаны в отечественной литературе. Речь идёт как о конкретных теориях деятельности, развитых А.Н. Леонтьевым и С.Л. Рубинштейном, так и об общих установках деятельностного подхода. Показано, что эта проблематика касается принципиальных путей развития современных наук о человеке вообще, когнитивных наук в частности.

The participants of a dialogue are discussing the possibilities and limits of the Activity Approach that has been elaborated in the Soviet philosophy and psychology. The authors are demonstrating the fruitfulness of this Approach in the context of contemporary philosophy and cognitive sciences. At the same time the dialogue is trying to show the necessity to make certain important addition to those Activity ideas which was formulated by Russian scholars. It concerns not only psychological theories of Activity by A. Leontiev and S. Rubinstein, but also some principal philosophical theses of the Activity Approach in general. The authors consider these problems as connected with the ways of the development of human sciences.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** теории деятельности, деятельностный подход, когнитивные науки.

**KEY WORDS:** theories of activity, activity approach, cognitive sciences.

**В.А. Лекторский.** Дорогой Ласло! В последнее время я опубликовал несколько текстов о проблематике деятельности в эпистемологии и науках о человеке, в частности, в психологии. Я размышлял о судьбе деятельностного подхода в немецкой философии (Кант, Фихте, Гегель, неокантианцы), в работах Маркса, в советской психологии (С.Л. Рубинштейн и А.Н. Леонтьев) и философии (Э.В. Ильенков, Г.С. Батищев, Г.П. Щедровицкий, В.С. Стёпин и др.), о так называемом “энактивированном подходе” в современной когнитивной науке, о взаимоотношении деятельностного подхода и современного эпистемологического конструктивизма и социального конструкционизма. В этой связи я пытался анализировать взаимоотношения деятельности и коммуникации. Но вот недавно я снова перечитал твои размышления по этой тематике (в частности, твою беседу с Б.И. Пружининым, не так давно опубликованную в “Вопросах философии”, 2010, № 12), и пришёл к выводу, что деятельностный подход нуждается в новом осмыслении. Сегодня мне кажется, что существуют два варианта его дальнейшего развития: либо его нужно чем-то дополнить для осмысления современных фактов в науках о человеке, либо расширить и в чём-то изменить его понимание. Какой вариант лучше, мне пока неясно. Я хотел бы обсудить с тобой эти проблемы, тем более, что одним из толчков к моим сегодняшним размышлениям послужило чтение твоих текстов о проблеме социальной идентичности. Согласен ли ты с такой тематикой нашей беседы?

**Л. Гараи.** По-моему, это имеет смысл. Начиная разговор. Я затем подключусь к обсуждению: расскажу о собственных мыслях на эту тему. Тем более, что, недавно перечитав некоторую часть нашей с тобой переписки (в поисках одной мысли, о которой, странно, не мог вспомнить – ты или я ее высказал. И я вот какое высказывание нашёл в одном из твоих писем: “О cognitive science. Я согласен, что это в целом ретроградное направление. Его сторонники обсуждают сегодня те вопросы, которые были актуальны для психологии и философии в конце XIX в. Как мне казалось, с тех пор появились совершенно новые и при этом более перспективные методологические подходы. Но именно с той целью, чтобы давать критику того, что делается в cognitive science, нужно читать работы этого направления и разбирать их – так как они по ряду причин влиятельны сегодня, в том числе они влияют на психологическую и философскую молодёжь. Существующая теория деятельности, особенно в вариантах Леонтьева и Гальперина, в самом деле культуру рассматривает не столько в будущем времени, сколько в прошлом. Я связываю это обстоятельство с тем, что для них главное – это воспроизводство деятельности и условия этого воспроизводства, в качестве основного из которых выступает уже созданная культура. Всё, связанное с творческим характером деятельности, с тем, что деятельность предполагает постоянное перепрограммирование, выработку новых норм и правил, свободу выбора и т.д., т.е. постоянное обновление (и поэтому обновление культуры) – всё это для этих теорий не существует. Это значит, что теория деятельности нуждается в существенной модификации и развитии”.

**В.А. Лекторский.** В целом я разделяю ту позицию, которую когда-то выразил в письме тебе (между прочим, я забыл об этом письме – у меня оно не сохранилось), но с двумя важными добавлениями. Во-первых, с тех пор, как я написал тебе это письмо, кое-что существенно изменилось в когнитивной науке (cognitive science). Если раньше большинство теорий в рамках этого подхода воспроизводили позицию Декарта (об этом говорили сами представители этой науки), то сейчас наиболее перспективным подходом в ней стал так называемый “энактивированный подход”, в ряде отношений приближающийся к деятельностным концепциям. Во-вторых, мне кажется важным подчеркнуть, что деятельностный подход, по крайней мере с точки зрения С.Л. Рубинштейна, а тем более в том виде, как он разрабатывался в нашей философии, понимался как выражение творческого отношения к миру. Об этом я скажу потом подробнее.

В этой связи я хочу подчеркнуть, что по-прежнему считаю деятельностный подход исключительно плодотворным в понимании как познания, так и психики, сознания и культуры. Он не существовал для интроспективной психологии, бихевиоризма и первых этапов развития когнитивной науки. Сейчас же он становится всё более популярным в связи с распространением в современных когнитивных исследованиях так называемого

“телесного подхода” и “энактивированной концепции” познания (идуших от Дж. Гибсона, Ф. Варелы и Э. Кларка). Интересно, что сторонники этих подходов нередко ссылаются при этом на культурно-историческую и деятельностную концепцию психики, разработанную в советской психологии. Как известно, деятельностный подход к пониманию психики был развит в советской психологии, начиная с 30-х гг. прошлого столетия, преимущественно в двух вариантах: как принцип единства сознания и деятельности С.Л. Рубинштейна и как психологическая теория деятельности А.Н. Леонтьева. Истоки этих вариантов несколько различались: С.Л. Рубинштейн шёл от немецкого неокантианства (в частности, Г. Когена) и ранних работ К. Маркса, А.Н. Леонтьев от К. Маркса и Л.С. Выготского. Нужно сказать, что наши психологи взаимодействовали с философскими разработками деятельностного подхода: прежде всего в работах Э.В. Ильенкова, но также и Г.С. Батищева, Г.П. Щедровицкого, Э.Г. Юдина и др. Для А.Н. Леонтьева деятельность выражается в общей схеме: мотив – цель – задача (и соответственно деятельность – действие – операция). У С.Л. Рубинштейна понимание деятельности было более гибким, но в принципе и он связывал деятельность с взаимоотношением мотива, цели и задачи, хотя считал возможным взаимозаменяемость мотива и цели и различал общие и частные мотивы и цели. Разработка деятельностных концепций в нашей психологии и философии была, как мне представляется, весьма плодотворной. Более того, я считаю, что сегодня эта проблематика стала даже ещё более актуальной в связи с развитием когнитивной науки, популярностью конструктивизма в науках о человеке и проектами трансформации человеческой телесности, мозга и психики.

Однако, как мне кажется, в процессе разработки этого подхода в нашей психологии и философии возникла некоторая напряжённость в понимании взаимоотношений деятельности и общения (коммуникации). Дело в том, что та схема деятельности, о которой я только что сказал, вполне подходит для осмысления деятельности, направленной на внешние предметы, вещи и ситуации, для их изменения, трансформации, для реализации проектов. Такое понимание хорошо вписывается в ту проективно-конструктивную установку, которая характерна для европейской культуры, начиная с XVII в., в рамках которой возникла современная экспериментальная наука и так называемая “техногенная цивилизация” (В.С. Стёпин). Но оно гораздо хуже подходит для осмысления межсубъектных взаимоотношений: поступков и многих фактов коммуникации. Эту напряжённость между деятельностным подходом и реальностью межсубъектных взаимоотношений можно найти уже в ранних работах С.Л. Рубинштейна. Деятельность в этих работах понимается прежде всего как этическое деяние, т.е. как поступок. Цель деятельности, подчёркивал С.Л. Рубинштейн, – сам субъект, ибо он строит себя в процессе деятельности: меняя нечто во внешней реальности, он изменяет себя. Но, с другой стороны, этическое деяние имеет в виду другого человека – иначе оно бессмысленно. Но это значит, что совершающий деяние субъект не может быть собственной целью. Когда позже С.Л. Рубинштейн писал об общей схеме деятельности, он подчёркивал, что этический поступок – важнейшая форма деятельности. Но ведь ясно, что понять поступок в рамках той схемы, о которой я говорил, затруднительно. Можно выделить мотив поступка, но анализ его целей, задач, действий и операций вряд ли может помочь его пониманию. И разве всегда совершение поступка руководствуется целью? Постановка цели предполагает её осознание и подбор соответствующих средств. Но ведь моральный поступок может совершаться без опосредующих его размышлений, как бы мгновенно. Мотив в этом случае всегда есть (хотя он тоже может не полностью осознаваться). А что касается цели, её постановка может отсутствовать. А.Н. Леонтьев писал о коллективном характере деятельности, о распределении действий в совместной деятельности, но дело в том, что сформулированная им общая схема деятельности не подходит для осмысления межсубъектных взаимоотношений.

**Л. Гараи.** Многие так и понимают. А разве нельзя понять коммуникацию как включённую в деятельность или же как самостоятельный вид деятельности?

**В.А. Лекторский.** В отечественной философии были интересные попытки понять коммуникацию как неотъемлемый компонент деятельности. Я имею в виду прежде всего работы Э.В. Ильенкова, в частности, осмысление им работы отечественных психологов

по воспитанию слепоглухонемых детей – по формированию в них полноценной человеческой психики. Этот процесс предполагает развитие совместно-разделённой деятельности ребёнка с взрослым человеком, а это значит, что коммуникация с самого начала включена в деятельность. При этом общение осуществляется исходно не через язык, а через действия с созданными человеком предметами: ложка, вилка, одежда и т.д. Для раннего Г.С. Батищева деятельность и коммуникация исходно тождественны друг другу. “Общая теория деятельности” Г.П. Щедровицкого понимает деятельность как коллективную, включающую цели, средства, материал, нормы деятельности и разделение позиций участников, что предполагает коммуникацию между ними.

Между тем ряд известных сторонников универсалистского понимания деятельности впоследствии отошёл от своих первоначальных взглядов. Так, например, С.Л. Рубинштейн в последней (посмертно опубликованной) книге “Человек и Мир” пишет о том, что деятельность – это не единственный способ отношения человека к миру: наряду с ней существует созерцание. Взаимоотношение Я и Другого человека становится для него центральной проблемой, которая не может быть понята с точки зрения деятельности. Поздний Г.С. Батищев стал писать о границах деятельностного подхода и о том, что наряду с субъект-объектными отношениями (деятельность) существуют субъект-субъектные отношения (общение), которые не только не могут быть сведены к первым, но являются первичными в отношении человека к миру и другим людям. Г.П. Щедровицкий стал различать деятельность, мышление и коммуникацию.

В чём же дело? Разве нельзя отношение к другому человеку, в частности, поступок и коммуникацию, понять как особую форму деятельности?

Я попробую обосновать мысль о том, в каких случаях и как это можно сделать, а в каких, как мне кажется, сделать этого нельзя, если только деятельность понимать не чисто формально, а как предполагающую некую содержательную её концепцию.

Конечно, все проявления человеческой жизни так или иначе предполагают некую активность, какие-то действия. Даже созерцание (которое С.Л. Рубинштейн стал впоследствии противопоставлять деятельности) невозможно без активного рассматривания, движения глаз, усилий внимания, поворотов головы и т.д., не говоря уже о том, что созерцание связано с интерпретацией увиденного. Использование языка в процессе говорения – это активные действия по построению фраз, а восприятие речи другого предполагает неосознаваемое проговаривание про себя слов собеседника (как, в частности, показали открытия в мозгу так называемых “зеркальных нейронов”). Используя язык в процессе коммуникации, мы так или иначе нечто трансформируем, т.е. совершаем некие действия. Если мы даже просто передаём информацию нашему собеседнику, описывая какую-то ситуацию, то каждое наше описание уже есть осмысление, создание картины реальности, т.е. трансформация тех представлений, которые существовали у нашего собеседника до этого. Это, конечно, действия. А если мы даём советы, отдаём приказы, нечто внушаем (реклама, пропаганда), то это не что иное, как воздействие, осуществление определённых планов. Есть такие случаи использования языка, когда мы трансформируем ситуацию не просто с помощью воздействия на собеседника, но самим фактом произнесения некоторых слов. Это относится к так называемым перформативным высказываниям. Когда кто-то говорит в суде: “Я клянусь”, то он не описывает что-то и не просит кого-то что-то сделать, а самим фактом произнесения определённых слов создаёт новую социальную ситуацию. Английский философ Дж. Остин (G. Austin), создавший теорию речевых актов, подчёркивал, что коммуникация – это именно акты, т.е. действия, и что с помощью слов можно создавать определённую реальность. Для Ю. Хабермаса понимание коммуникации как действия (теория коммуникативного действия) лежит в основе всей его социально-философской концепции.

**Л. Гарай.** Не значит ли это, что коммуникация может быть понята как особый вид деятельности?

**В.А. Лекторский.** Я думаю, что не всегда. Полагаю, что в действительности отношение к другому человеку может быть разным.

Конечно, можно к другому относиться просто как к объекту воздействия. Если я отдаю другому приказы и распоряжения, если я воздействую на него с помощью технологии пиара, если я манипулирую его сознанием (сегодня это делается с помощью средств массовой информации, телевидения, интернета и т.д.), то такого рода коммуникация вполне может быть понята в привычных рамках деятельности: мотив, цель, задача, действия, операции и т.д. Современные информационно-коммуникативные технологии используются именно таким образом. Сегодня немало энтузиастов социального манипулирования считает, что будущее человека и общества связано с всё большим распространением такого рода технологий, а то, что касается личного свободного выбора и основанного на нём поступка, скоро станет анахронизмом.

**Л. Гарай.** Ты считаешь, что это не так?

**В.А. Лекторский.** Думаю, что не так. Дело в том, что наряду с существующими и всё более распространяющимися отношениями социального манипулирования людьми есть и другого рода межчеловеческие отношения. При этом последние как раз играют особую роль в социальной жизни с точки зрения их ценностной значимости. Я имею в виду отношение к другому не как к объекту моих воздействий, а как к другому субъекту, похожему на меня в принципиальном отношении (Кант сказал бы: отношение к другому не как к средству, а как к самоцели). Иными словами, речь идёт о ситуации морального поступка, имеющего смысл только в отношении другого субъекта, т.е. о ситуации деяния в терминологии раннего С.Л. Рубинштейна. Речь идёт о понимании другого – не о воздействии на него, не о его изменении, не о манипуляции им, а именно о понимании его таким, каков он есть. Это бывает необходимо во многих житейских случаях, включающих совместную деятельность или совместную жизнь. В этих случаях коммуникация имеет особый характер – можно назвать её общением в отличие от других форм коммуникации. При общении особую роль играет эмпатия (вчувствование в другого, попытка поставить себя на его место) и диалог, о котором так много писал М.М. Бахтин: “Я для себя”, “Я для другого”, “другой для меня” и т.д. Эмпатия и диалог не могут быть запрограммированы и технологизированы. Конечно, можно сказать, что в процессе диалога и взаимного понимания с каждым из участников этого процесса происходят изменения. Это верно, и это неизбежно. Но это не есть деятельность, ибо в этом случае изменения происходят незапланированным образом. Их нельзя проектировать. Процесс деятельности контролируем и управляем тем, кто его осуществляет. Пониманием, диалогом, творчеством, любовью нельзя управлять, их нельзя контролировать и предсказывать их результаты. Можно создавать для них благоприятные условия, т.е. “направлять”. Но не управлять. Это то, что есть человеческого в человеке в отличие от проектируемого некоторыми теоретиками искусственного “пост-человека”.

**Л. Гарай.** Но если речь идёт о понимании, то нужно принять во внимание следующее важное обстоятельство: каждый субъект, участвующий в диалоге, является своего рода конструкцией, т.е. продуктом неких действий. В таком случае нельзя ли интерпретировать процесс понимания как взаимоотношение разных конструкций, а значит, как процесс нового конструирования, т.е. деятельности?

**В.А. Лекторский.** Верно, что субъект – это продукт самосозидания. Я строю себя своими действиями и прежде всего моральными поступками. Популярный сегодня нарративный подход в философии и психологии интерпретирует субъекта, Я, личность как совокупность сконструированных нарративов (рассказов). Эти нарративы о себе строятся и самим субъектом, и другими людьми, с которыми он взаимодействует. Как писал американский философ Д. Деннет (считающий субъекта фиктивным образованием): “Я – это центр нарративной гравитации”. С точки зрения данной концепции получается, что процесс взаимопонимания между двумя людьми – это процесс переконструирования двух разных конструкций, т.е. некоторый деятельностный процесс. Я думаю, что нарративы в самом деле играют важную роль в конструировании субъекта. Однако важный для понимания процесс эмпатии не сводится к интерпретации нарративов. Главное же в том, что в сам процесс общения встроено сознание того, что не только Я воспринимаю и пытаюсь понять другого, но и другой воспринимает и пытается понять меня.

Но в этой связи возникает такой вопрос: всегда ли возможен диалог? Оказывается, не всегда. Прежде всего потому, что другой или другие, с которыми я пытаюсь вступить в диалог, могут не хотеть этого. Сегодня, когда в условиях глобализации разные культуры попали в ситуацию тесного соприкосновения, выясняется, что во многих случаях их взаимоотношений речь идёт не о попытках взаимного понимания, а о стремлении навязать представителям другой культуры собственные представления, а это в условиях реальной жизни означает навязывание культурного и социального доминирования. Но даже в тех случаях, когда делаются попытки наладить взаимопонимание (а в связи с этим социальное взаимодействие), это может оказаться затруднительным. Вряд ли существуют ситуации полной невозможности такого понимания, но в некоторых случаях трудности могут быть очень велики. Я имею в виду тот важный факт, что представители разных культур и разных социальных слоёв могут иметь несоответствующие представления о мире (природном и социальном), разное понимание ценностей: что хорошо и что плохо, что можно и чего нельзя делать и т.д. В этом случае их общение может напоминать “разговор глухих”. Вот тут я прихожу к мысли о том, что изучение условий взаимопонимания, диалога предполагает исследование проблем культурной и социальной идентичности, т.е. тех вопросов, которыми ты в последнее время интенсивно занимаешься.

Ясно, что эти проблемы (как и связанные с ними проблемы общения и понимания) не могут быть механически включены в те представления о деятельности, о которых я говорил.

Нужно заметить, что проблематика деятельностного подхода, идеи философского конструктивизма и современных социальных технологий, вопросы взаимопонимания и межличностного и межкультурного диалога, вопросы социальной и культурной идентичности сегодня не только в центре внимания философии и многих наук о человеке, но и связаны с пониманием будущего человека и нашей цивилизации.

Как понять отношение всей этой проблематики к исторически имевшим место деятельностным представлениям? Конечно, можно так расширить понимание деятельности, что все эти проблемы будут интерпретированы в рамках деятельностного подхода. Например, можно сказать, что деятельность нужно понять не так, как это имело место в исторически существовавших деятельностных концепциях, а иначе: как совокупность актов (действий), преднамеренно или непреднамеренно трансформирующих окружение. При таком понимании под категорию деятельности подпадёт и общение, и взаимопонимание, и проблематика культурной и социальной идентичности. Однако насколько плодотворен такой подход? Я думаю, что не очень. Я считаю, что правильнее было бы признать, что не следует искусственно включать проблемы общения (понимания) и культурно-социальной идентичности в деятельностные концепции. Лучше считать, что хотя первые связаны со вторыми, они всё же самостоятельны и дополняют последние.

А теперь я хотел бы послушать тебя. Что ты думаешь по поводу отношений деятельности, коммуникации и идентичности? Как ты относишься к тому, что сказал я?

**Л. Гаран.** У меня к тому, что ты сказал, возражений никаких нет. Но я, пожалуй, кое-что добавил бы.

Я познакомился с теорией деятельности в то время, когда работал над кандидатской диссертацией. В ней рассматривалась проблема *специфически человеческих потребностей*. Шли тогда блаженные шестидесятые годы прошлого столетия с многообещающим ренессансом Маркса. И я разрабатывал именно такую психологическую теорию специфически человеческих потребностей, которая вписывалась бы в философскую антропологию этого возрождённого Маркса. Излишне сказать, что моим намерением совсем не было разрабатывать в рамках “марксизма-ленинизма” каких-то агитпроп-аппаратов, а изучать человеческую психику сквозь призму той антропологии, которая предстаёт нам в таких текстах Маркса, как “Экономическо-философские рукописи 1844 года”, “Тезисы о Фейербахе”, “Grundrisse”.

Когда я наметнул на эти мои планы нашему общему с тобой другу, блестящему философу Георгу Маркушу (Georgy Markus), завершившему учёбу незадолго до этого на философском факультете МГУ, он проинформировал меня, что такая теория именно там

уже разрабатывается. Я стал читать предложенные Маркушем тексты и добиваться командировки в МГУ, где к этому времени (я прибыл туда ровно полвека тому назад) как раз уже учредили психологический факультет с деканом А.Н. Леонтьевым. Приехав впоследствии в Москву, шесть недель я только то и делал, что общался с ним, а также с П.Я. Гальпериным, А.Р. Лурией, с Давыдовыми (и с Васей, и с Юрием), с Э.В. Ильенковым, и с кем только не общался, включая Михаила Лифшица, а переехав в Ленинград – с эстетиками Л.Н. Столовичем и М.С. Каганом и обсуждал при этом проблему специфических человеческих потребностей. А вернувшись в Будапешт, я тотчас же перечеркнул всё, что было уже написано в моей диссертации, и стал писать новый текст, который выдвигал аргументы, выводимые из теории деятельности.

Но... Когда после защиты моей диссертации наш Академиздат решил опубликовать ее, то, работая над текстом уже книги<sup>1</sup>, я туда дополнительно включил новую главу “Межличностное отношение – самоочевидность или проблема?”. Я считал уместным, что наш брат деятельностник учитывает, что человек от рождения до последнего мига угасания – общественное существо. В то же самое время мне всё больше казалось, что в принятой нами теории деятельности есть существенный недостаток: пренебрежение тем фактом, что *социальное бытие человека является психо-социальным бытием*, и тем, что, стало быть, познание социального мира входит в задачу, в частности, и науки психологии. Однажды я спросил Леонтьева, почему на психфаке МГУ нет кафедры социальной психологии. “Если хотите, – ответил Алексей Николаевич, – у нас только и есть, что сплошные кафедры социальной психологии”. И в общем он был прав. Его правота абсолютно соответствовала тому высказыванию Маркса, к которому мы постоянно обращались: «Прежде всего следует избегать того, чтобы снова противопоставлять “общество”, как абстракцию, индивиду. Индивид есть общественное существо. Поэтому всякое проявление его жизни – даже если оно и не выступает в непосредственной форме коллективного, совершаемого совместно с другими, проявления жизни, – является проявлением и утверждением общественной жизни. Индивидуальная и родовая жизнь человека не являются чем-то различным, хотя по необходимости способ существования индивидуальной жизни бывает либо более особенным, либо более всеобщим проявлением родовой жизни, а родовая жизнь бывает либо более особенной, либо всеобщей индивидуальной жизнью»<sup>2</sup>.

Тогда ещё никто из нас, деятельностников, не заметил, или, по крайней мере, я точно не заметил, что индивиду (и его деятельности) противопоставляемо не одно абстрактное существо – род, *то есть* общество, а два – род и *то, что есть* общество (с проявляющей его деятельностью). Мало того, что в это время я и, по-видимому, сам Леонтьев не учитывали разницу между родом и обществом. По всей вероятности, и сам Маркс додумался до этого различия только уже после публикации “Экономическо-философских рукописей 1844 года”. В 1845 г. он упрекает Фейербаха в 6-м из “Тезисов о Фейербахе” за то, что он, сводя религиозную сущность к *человеческой* сущности, не замечает, что “сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду”<sup>3</sup>. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений”. Согласно “зрелому” уже Марксу, Фейербах, не занимаясь критикой этой действительной сущности, оказывается поэтому вынужденным абстрагироваться от хода истории... предположить абстрактного – изолированного – человеческого индивида, а «поэтому у него человеческая сущность может рассматриваться только как “род”, как внутренняя, немая всеобщность, связующая множество индивидов только природными узами».

Кстати, о немоте всеобщности таких индивидов. Однажды мы говорили с Леонтьевым о среде, снимающей немоту, о многообразии языков и, в частности, я признался в некото-

<sup>1</sup> См. рецензию на книгу Ласло Гараи. Динамика личности и общественное бытие. Вопросы философии. 1971. № 3. С. 183—185.

<sup>2</sup> Маркс К. и Энгельс Ф. Из ранних произведений. М., 1956. С. 568.

<sup>3</sup> За то же самое, за что Маркс здесь упрекает Фейербаха, самого Маркса, автора “Рукописей 1844 года”, хвалит Эльстер, считающий его основателем методологического индивидуализма (Elster J. Introduction to Karl Marx. Cambridge Univ. Press, 1985).



рой симпатии к теории “лингвистической относительности” Сепира – Уорфа, постулирующей прямую зависимость категорий мышления от категорий языка. “Ерунда!” – отозвался Алексей Николаевич, аргументируя тезисом, согласно которому “язык транспарентен”. Он говорил о языке, но при этом подразумевал речь, речевую интериндивидуальную коммуникацию – а ведь если она транспарентна, то всё равно, какой языковой средой опосредуется диалог и опосредуется ли он вообще, совершается ли вообще. Относительно случаев, когда совершается интериндивидуальная деятельность, П.Я. Гальперин однажды сказал мне напрямик: “Стоит ли вам, Ласло, тратить так много времени и энергии на изучение таких феноменов, о которых вы отлично знаете, что это только отчуждение, стало быть, оно будет снято вместе с этими феноменами?” И действительно, все мы, деятели, думали, что человек-индивид в будущем освоит свою отчужденную родовую сущность и тем самым снимет отчуждение.

Забавнее всего, что теория, которую А.Н. Леонтьев считал ерундой, может объяснять некоторые из тех черт, за которые, как ты только что показал, теория деятельности критикуется, а некоторыми критиками даже отвергается. Если наша теория была бы сформулирована на базе немецкого языка, то никто не мыслил бы *Tätigkeit* так, чтобы туда включить также и *Funktion*. Другое дело с русским языком: если можно говорить не только о деятельности человека, но также и о деятельности его почек, то зачем же настаивать на том, чтобы она, деятельность, сочеталась с мотивом, целью или пусть даже задачей? Поэтому, кстати, я и думаю, что, пожалуй, удачнее говорить не о теории деятельности, а о *теории предметной деятельности*.

**В.А. Лекторский.** Хорошо. Но давай вернёмся к вопросу о “родовой сущности” и “совокупности всех общественных отношений”. Как же всё-таки совместить эти два начала?

**Л. Гаран.** Вот в чём вопрос! Но прежде чем предложить на него мой ответ, позволь мне сделать ещё одно замечание. Общественность ведь не единственная составляющая четвериады Рубинштейна<sup>4</sup>, которой недостаёт теории деятельности: другим таким элементом является историчность. Если для понимания общества надо разбираться в своеобразных пространственных структурах, то для схватывания истории необходимо ориентироваться в разных временных конфигурациях повседневных и годовых круговоротов с вклиниванием то и дело своеобразных “революций”, цезур, которые впоследствии сами могут периодически возвращаться в праздниках, воспоминаниях. При этом своеобразной революцией следует считать и преемничество: когда я передаю моему сыну не только свою культуру, которую, как мы знаем, важно освоить, но и свою позицию, которую мне предстоит согласно более строгим правилам или более мягким обычаям уступить в общественной структуре моему преемнику. При этом сама уступаемая позиция также может быть либо более строгой, либо более мягкой точкой отсчёта. Более строгой, как, например, в истории Бориса Годунова, завещающего (по Пушкину/Мусоргскому) свою позицию в государстве (“Сейчас ты царствовать начнёшь... Ты царствовать по праву будешь, как мой наследник, как сын мой первородный”) и в семье (“Сестру свою, царевну, сбереги, мой сын, ты ей один хранитель остаёшься”). И более мягкой, когда, например, в идущем своей чередой диалоге говорящий уступает собеседнику свою позицию, из которой может исходить высказывание. Так вот, теория деятельности, как известно, подвергающаяся тщательному изучению богатое разнообразие темы передачи/освоения культуры, почти никакого внимания не уделяла только что упомянутой исторической коммуникации между поколениями.

В результате многое теряется, и для того, чтобы это показать, приведу один пример. Известно, что Пётр Иванович Зинченко в своих экспериментах по произвольному запоминанию<sup>5</sup> нашёл что-то очень важное для теории деятельности: произвольно запоминается то, на что направлена деятельность. Я тоже, благодаря щедрому гостеприимству

<sup>4</sup> Ср. Диада Выготского и четвериада Рубинштейна (интервью с профессором Ласло Гаран – беседовал Б.И. Пружинин). Вопросы философии. 2010. № 12. С. 36–43.

<sup>5</sup> См.: Хрестоматия по общей психологии. Психология памяти / Ред. Ю.Б. Гиппенрейтер, В.Я. Романов. М., 1979. С. 207–216.

А.Н. Леонтьева и Ю.Б. Гиппенрейтер, проводил в их лаборатории эксперимент по произвольной памяти<sup>6</sup>. В качестве экспериментального материала были даны большие бумажные листы, на каждом из которых было написано по четверостишию. Точнее, там были, казалось бы, хаотически разбросанные слоги, на которые данное четверостишие было разбито. Из этого “хаоса” нужно было восстановить сначала пары слогов, потом сводить соответствующие пары в одну строку (например: “Я ма-/ло жил /и жил /в плену” – и так далее, для остальных трёх строк), пока не восстановлены все четыре строки, после чего можно установить их порядок и таким образом восстановить четверостишие, которое и запоминается благодаря этой деятельности – в соответствии с тем, что установил П.И. Зинченко.

Но меня интересовало не запоминание, а припоминание. Припоминание не того, что предварительно запоминалось – это, конечно, воспроизводилось сознанием нормально, то есть в зависимости от деятельности. Однако вместе с предметами деятельности налицо и прочие предметы, данные как фон деятельности. Из эксперимента П.И. Зинченко нам известно, что они не запоминаются. Спрашивается, можно ли их припоминать? Вопрос вроде бы нелепый.

И действительно. В выше представленном эксперименте к каждому из 32-х слогов четверостишия было прикреплено по электрическому контакту, они попарно были соединены через лампочку, которая зажигалась, как только двумя электродами, которые испытуемый держал в руках, он прикасался к спаренным контактам. Во втором тайме эксперимента он не мог больше опираться на восприятие бумажных листов со спаренными слогами – вид пустых контактов он мог бы дополнить своей памятью о тех слогах, но вот что не было запомнено, то, по-видимому, не может быть и припомнено: испытуемые действовали по методу проб и ошибок, наобум пробовали прикрепить к каждому контакту его предполагаемую пару. И допускали при этом много ошибок, несмотря на то, что за каждую ошибку они получили хоть и слабый, но неприятный удар током. Обилие ошибок неудивительно, так как у испытуемых не было ориентировочной опоры для целесообразной деятельности. И вместе с тем очень даже удивительно: количество ошибок было существенно ниже в таком варианте эксперимента, когда во втором тайме деятельность была распределена между принципалом (принципал – лицо, от имени которого действует агент, представитель) и агентом. Принципалом здесь выступает испытуемый, который в первом тайме нашей истории сам был агентом деятельности редактирования; агентом же становится во втором тайме испытуемый-новобранец, предварительно не участвовавший в истории. Его предшественник ему завещает своё... незнание? Известно ведь, что в сознании, запоминающем предмет деятельности, её фон не запечатлевается. Но тут из незапомненного нечто, по-видимому, припоминается, пусть даже частично.

Хочу ли я намекнуть на то, что П.И. Зинченко ошибочно связывает память с деятельностью? Ничего подобного! Я только пытаюсь аргументировать тот тезис, что наша психологическая теория, для того чтобы она могла проявить полноту своей объяснительной силы, должна вобрать в себя вместе с деятельностью и предметностью также и историчность и общественность...

**В.А. Лекторский.** Статьи об общественности. Ты обещал вернуться к вопросу о том, как совместить Марксову “родовую сущность” с Марксовой же “совокупностью всех общественных отношений”.

**Л. Гараи.** Да, я предлагаю странное на первый взгляд решение проблемы: я хочу позвать на помощь Луи де Бройля или Эрвина Шредингера – вообще любого представителя великого поколения физиков-теоретиков, которые получили Нобелевские премии за открытие, согласно которому всё в природе является одновременно и корпускулой, и волной. Корпускуле дана её видовая сущность именно как “внутренняя, немая всеобщность”, тогда как волна представляет свою сущность как совокупное поле отношений. Как эти два начала совмещаются, когда речь идёт не о микробиъектах ранней квантовой механи-

<sup>6</sup> Garai L. La régulation communicative de la relation sociale et le devenir conscient des contenus de mémoire // Prangishvili et al. (eds). The Unconscious. Vol. 3. Tbilisi, 1979. P. 476–484.

ки, и даже не о том макрообъекте, который представился научному миру в мысленном эксперименте Шредингера и поэтому стал известным под именем “кота Шредингера”<sup>7</sup>, а именно человек – это не относится к предмету нашей беседы (кстати, в прошлом мы уже имели однажды<sup>8</sup> возможность кое-что об этом сказать). Я думаю, что правда и на стороне классических деятельностников, ориентирующихся на Маркса 1844 г., и на стороне тех, кто предпочитает Маркса 1845 г. Но всё это только в первом приближении. Точнее, во втором, так как первое для меня: *дуализм орудия и знака у Выготского*.

Орудие как опосредующее начало – уже великая идея. Без неё психология не случайно распалась на взаимоисключающие бихевиоризм и когнитивизм. Слава идее о предмете, опредмечивающем деятельность и обуславливающим её!

И вот второй опосредующий фактор – это знак. Не знак типа узелка на носовом платке, а знак как компонент языка, культуры. Он опосредует по “обоим Марксам”: и между индивидом и его родовой сущностью, и между индивидом и совокупностью всех общественных отношений. В обоих случаях происходит отмежевание тех, кто понимает общий язык, разделяет общую культуру от тех, кто не включён в эту культуру. Человечество дорогую цену заплатило за непонимание и незнание того, как происходит опосредование по этой второй линии и как две эти линии – линия орудия и линия знака – переплетаются.

Очень важно правильно понимать, как собственно происходит опосредование по этой второй линии и как две эти линии – линия орудия и линия знака – переплетаются. Идёт ли речь о том, что ваша собственность на орудия в нас, лишённых такой собственности, вызывает зависть? Тогда вместо того чтобы лишённые всякой собственности *пролетарии всех стран соединялись*, как это логично было предусмотрено, соединялись на *последний и решительный бой*, почему вместо этого нации ополчались против наций, в одном XX в. в одних мировых войнах истребив семьдесят семь миллионов человеческих жизней?

Может быть, речь идёт о вражде, которая налицо между представителями таких социальных категорий, которым заранее заданы разные национальные идентичности? Но тогда что мотивирует гражданские войны?

**В.А. Лекторский.** Можно полагать, что разница между двумя религиями ничем не хуже культурной разницы между двумя нациями, если надо натравливать людей на людей. Ведь против, например, мусульман в Индии 1947–48 гг. индусы доводили себя до иступления...

**Л. Гараи.** Иной раз и мусульмане.

**В.А. Лекторский.** На что ты намекаешь?

**Л. Гараи.** На историю, когда правоверные мусульмане-сунниты напали на мусульманскую мечеть и устраивали резню среди молящихся там правоверных же мусульман-шиитов. И не забыть нам историю, когда неимущие истребляли неимущих же, причём истребляющие и истребляемые одинаковым образом были (в начале этой кошмарной истории) русскоязычные, атеисты, не исповедующие никакой религии, и этой тождественности по многочисленным измерениям противостояла единственная разница: между теми, которые были сталинцами, и теми, которые могли слыть троцкистами.

**В.А. Лекторский.** Ты привёл такое изобилие кошмаров, что можно подумать: ты собираешься создать фильм ужасов...

**Л. Гараи.** Вовсе нет. Я просто хотел показать случаи, когда “из искры возгорится пламя”, но не в положительном смысле, как имел в виду Пушкин. Ведь все эти упомянутые и неупомянутые страшные войны разразились почти из ничего. Такой порядок вещей явно напоминает ту систему, которая описывается *теорией хаоса*, устанавливающей чувствительность к начальным условиям в такой системе; эта чувствительность к началь-

<sup>7</sup> E. Schrödinger. Die gegenwärtige Situation in der Quantenmechanik (“Текущая ситуация в квантовой механике”) // Naturwissenschaften. V. 23 (1935), № 48. S. 807–812; № 49. S. 823–828; № 50. S. 844–849.

<sup>8</sup> Гараи Л. О значении и мозге. Совместим ли Выготский с Выготским? // Субъект, познание, деятельность: К семидесятилетию В.А. Лекторского. М.: Канон+, 2002. С. 590–612.

ным условиям более известна в популярной версии как “эффeкт бабочки”: взмах крыльев бабочки в Бразилии вызовет торнадо в штате Техас<sup>9</sup>.

Можно ли, спрашивается, такие нежелательные последствия, возникающие не в мире природы, а в социальном мире, как, например, вышеупомянутые войны, приостановить? Вопрос явно адресован, в частности, и к психологии, которая, однако, не в состоянии дать обнадеживающий ответ на этот вопрос, так как она считаете исключительнo с “нормальными”, “классическими” системами, в которых либо сами условия неизменны, либо неизменны их соотношения, например, отношения между начальным условием и соизмеримым с ним пусть даже отдалённым последствием.

То есть, с системами без истории.

К сожалению, психологию в этом отношении не может выручить и её теория деятельности, так как для этой последней в качестве объекта заданы точно такие же системы.

**В.А. Лекторский.** В чём ты, собственно, упрекаешь психологическую теорию деятельности? Относительно истории. Теория деятельности Леонтьева ведь как-никак – наследница культурно-исторической теории Выготского. Касательно же общества было бы несправедливо забыть, что А.Н. Леонтьев человеческой спецификой деятельности считал распределение труда: помни приводимый им пример охоты первобытных людей, где распределяются обязанности охотников и загонщиков.

**Л. Гаран.** Вот поэтому я и говорю, что в теории деятельности Леонтьева представлена самоочевидность и историчности, и общественности. Только ни один из этих двух принципов не дан в виде задачи для теории или для практики. Они могли бы быть даны как проблема для научного исследования или для повседневной жизни, если бы были представлены, так сказать, не в одинарной версии.

Вот что я понимаю под этим. Ты только что напомнил леонтьевскую парадигму охотников и загонщиков. В ней, несомненно, налицо общественность. Точно так же в другом распределении труда, которое рассматривается антропологом М. Салинсом (Marshall Sahlins<sup>10</sup>). Он пишет о древнем сельском хозяйстве, из природы которого, как он считает, вытекает необходимость того, чтобы отец с сыном *сотрудничали*, но, замечает он, не из природы сельского хозяйства вытекает необходимость, чтобы именно *отец с сыном* сотрудничали, а не брат матери с сыном сестры или Дон Кихот с Санчо Панса. Так вот, у Салинса социальность мы находим дважды: и в поисках предиката (ответа на вопрос, что делают индивиды сельскохозяйственной популяции), и в поисках субъекта (ответа на вопрос, кто именно, носители какой, собственно, социальной идентичности сотрудничают в наличествующей сельскохозяйственной деятельности). У Леонтьева, наоборот, социальность налицо только в предикате: сыграть роль охотника или загонщика может любой индивид, представляющий собой свой вид, определённый техническими требованиями. Это определение происходит натуральным путём, например, отбором взрослых, нестарых мужчин. Фигурировать среди взрослых, нестарых мужчин – пример того, о чём говорят вышеприведенные слова Маркса о “внутренней, немой всеобщности, связующей множество индивидов только природными узами”. Отбор охотников и загонщиков здесь происходит до того натуральным путём, что точно таким же образом происходит отбор, скажем, утконосов для какого-то эволюционного процесса или даже атомов водорода и кислотного остатка, чтобы они “сотрудничали” в химической реакции, создающей серную кислоту.

**В.А. Лекторский.** Ну, хорошо, я с тобой, конечно, согласен в том, что психологии необходимо учитывать всё богатство человеческой специфики сотрудничества. Но нельзя ли иметь в виду сотрудничество также и теорий самой психологии? С одной стороны, теории деятельности, которая исследует, в соответствии со своим названием, деятельность, пусть даже индивидуальную, а с другой стороны, теории социальной психологии, задачей которой является изучение сотрудничества, специально человеческого.

<sup>9</sup> По Э. Лоренцу (Edward Norton Lorenz), одному из соавторов теории хаоса.

<sup>10</sup> Sahlins M. Au coeur des sociétés: Raison utilitaire et raison culturelle. Paris: Éditions Gallimard, 1980.

**Л. Гараи.** Нет, нельзя, и по двум причинам. Во-первых, социальная психология тоже исследует всё богатство общественных феноменов одноплоскостно, согласно предписаниям методологического индивидуализма: существуют индивиды без социальной идентичности, которые создают из себя разные микро- или макросоциальные конфигурации. Но для нас с тобой важнее другое: человеческой спецификой деятельности Леонтьев считает распределение деятельности между индивидами сообщества – недопустимо же, чтобы это распределение было раскрыто только наполовину, только относительно предиката, а касательно субъекта мы оставались бы безнадежно застрявшими в методологическом индивидуализме.

А между прочим, мы отлично знаем, как предикат с субъектом совместно проявляют себя. Мы отлично знаем это, только не знаем, что, собственно, мы знаем.

Возьмём, например, табу инцеста, древнейший запрет, наложенный на половую связь между близкими кровными родственниками (родителями и детьми, братьями и сёстрами). Кровное родство фигурирует в “совокупности всех общественных отношений”, из которых может развиваться социальная идентичность. А на субъекта-носителя той или другой социальной идентичности накладывается запрет на (в данном случае половую) деятельность.

Знать, каким образом социальная идентичность накладывает запрет или, наоборот, социальное благоприствование (social facilitation) на деятельность субъекта – существеннейшее, ничем не заменимое знание для теории деятельности. Его наличие добавляет, отсутствие же отнимает у неё ценнейшие возможности и практического, и дальнейшего теоретического приложения.

Относительно практического приложения. Трагические истории и индивидуальной, и общественной жизни связаны со скольжением плоскости субъекта и плоскости предиката по отношению друг к другу. Возьмём, к примеру историю Ромео и Джульетты. Взаимно влюбиться друг в друга – светлейшее событие жизни счастливых людей. И всё же во второй миг вспыхнувшей любви Джульетта вынуждена думать “Не приведет к добру любовь моя”, подумав ещё: “Как рано, вот, его я увидела! / Как поздно, вот, узнала я, кто он”<sup>11</sup>. “Увидела” – причина той деятельности, которая составляет предикат; “узнала” – предпосылка субъекта, составленного из социальной идентичности индивидов, состоящих в определенном социальном отношении друг с другом<sup>12</sup>.

Трагизм отношений, когда они переходят в конфликтные, происходит также в результате скольжения плоскостей субъекта и предиката. Пока социальная идентичность порождает деятельность, пока эта последняя производит социальную идентичность, между которыми царит взаимное соответствие, социальная жизнь развёртывается идеально: счастливые любовники любят друг друга, друзья помогают друг другу, соседи живут в непрерывном добрососедстве, но стоит возникнуть каким-нибудь изменениям в какой-нибудь из двух плоскостей, да так, чтобы повседневная жизнь в другой плоскости оставалась непоколебленной, плоскость субъекта и плоскость предиката начинают соскальзывать, между ними возникает напряжение, оно нарастает, и вдруг возникает срыв и взрыв. “Вдруг” – важное слово, к нему ещё надо будет вернуться, но сначала надо сказать насчёт скольжения плоскостей. Если оно, а не сами по себе события в одной плоскости субъекта или плоскости предиката толкают индивида или общество к кризису, то велика ответственность теории деятельности: если наша теория почти всё знает о деятельности и почти ничего о социальной идентичности, то любое вмешательство прикладной теории деятельности вызывает или усугубляет скольжение плоскостей, поскольку эта теория со знанием дела меняет предикат и при этом бросает субъекта на произвол судьбы. Наоборот, если теория деятельности дополняет себя соответствующей

<sup>11</sup> Перевод Д.Л. Михайловского слегка приспособлен к тексту Шекспира: “Too early seen unknown, and known too late!”

<sup>12</sup> Подробнее о взаимоотношении психосоциального субъекта и предиката см.: *Гараи Л. и Кечки М.* О психологическом статусе деятельности и социального отношения. К вопросу о преемственности между теориями Леонтьева и Выготского. Э-версия: <https://www.academia.edu/5289677/>.

ей теорией социальной идентичности, то тем самым она создаёт самое мощное орудие для согласования субъекта и предиката, для спасения уязвимых индивидов и обществ от часто смертоносных конфликтов.

Относительно теоретического приложения теории деятельности – очень бегло. Нужно соединить теорию деятельности с теорией хаоса. Раньше я, тоже бегло, упоминал о том, что теория хаоса устанавливает чувствительность к начальным условиям – вспомним “эффект бабочки”, сделавшей взмах крыльями и тем самым вызвавшей торнадо. А вот теория деятельности ставит акцент на чувствительности к конечным условиям. Конечное условие деятельности: творческая постановка цели. В этом отношении также необходимо, чтобы теория деятельности обогатила себя своей собственной, адекватно вписываемой в неё теорией историчности, как и дополнить себя адекватной теорией общественности.

Но детали такой разработки уже выходят за рамки нашей беседы о судьбах теории деятельности.

**В.А. Лекторский.** Мы в нашей беседе затронули множество сюжетов: от сугубо теоретических до весьма практических. Наверное, предметов для обсуждения в рамках выбранной нами темы ещё очень много. Мне однако кажется, что можно уже подвести некоторый предварительный итог нашего разговора. Я напоминаю, что речь у нас шла о возможностях и границах деятельностного подхода и теорий деятельности. Оба мы считаем, что и этот подход, и конкретные теории, выработанные на его основе, с одной стороны, весьма плодотворны (и продолжают обнаруживать эту плодотворность всё в новых сферах). Нам вместе с тем представляется, что сегодня существует настоятельная потребность в развитии и, возможно, дополнении тех деятельностных представлений, которые были развиты в психологии и философии в советские годы. Это наша общая позиция. Но у нас с тобой при этом есть некоторые различия в подходах к этой теме. Ты прежде всего анализируешь психологическую теорию деятельности А.Н.Леонтьева и выявляешь те проблемы, для анализа и понимания которых концептуальных ресурсов этой теории оказывается недостаточно. В связи с этим ты обращаешься к деятельностным идеям С.Л. Рубинштейна и пытаешься понять их в современном контексте.

У меня несколько иной подход. Я, во-первых, различаю общий деятельностный подход и конкретные теории деятельности как воплощения этого подхода. Можно критиковать ту или иную конкретную теорию деятельности (например, психологическую теорию деятельности А.Н. Леонтьева или философско-методологическую “общую теорию деятельности” Г.П. Щедровицкого), но разделять деятельностный подход в общей форме. Мне представляется, что сегодня теоретическая и практическая ситуация такова, что нужно и важно говорить не только о проблемах, возникающих в связи с применением той или иной конкретной теории деятельности, но и о проблемах деятельностного подхода в целом. В действительности речь идёт о методологических проблемах наук о человеке вообще, когнитивных наук в частности. Думается, что мы задали ряд сюжетов для дальнейшего осмысления – как для нас, так и для других.

## Сознание и мозг: как “поверить алгеброй гармонию”?\*

А.М. ИВАНИЦКИЙ

Расшифровке содержания мозговых процессов по их объективно регистрируемым параметрам посвящено новое направление исследований, которое получило обозначение “чтение мозга” (brain reading). Такие работы, как правило, проводятся с использованием достаточно сложного математического аппарата, включая методы распознавания образов, основанных на выявлении определенных комбинаций мозговых параметров. Данный подход соответствует представлениям о комплексном, системном характере процессов мозга, лежащим в основе психических функций. Рассматриваются основные направления работ по чтению мозга.

The new approach in the brain functions studies, i.e. the brain reading is now rapidly developed. Such studies are devoted to decode the content of the brain processing using their physiological parameters. As a rule the rather sophisticated mathematical apparatus is applied in these studies, including the techniques of images recognition which are able to reveal the multiparametric combinations of the brain parameters. These techniques exactly correspond and are quite adequate to the complex and integrated nature of the brain processes underlying mental events. The main branches of the brain reading researches are reviewed.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** проблема “сознание и мозг”, молекулярная и интегративная физиология, мышление, чтение мозга, распознавание образов.

**KEY WORDS:** “the brain and mind” problem, molecular and integrative physiology, brain reading, image recognition, thinking.

---

\* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 14-06-00103 “Искусственные нейронные сети в исследовании здорового и больного мозга человека”), Российского фонда фундаментальных исследований (проект № 13-04-01916а “Анатомия активных полей коры при вербальном и пространственном мышлении: исследование методом функционального магнитного резонанса”), Программы Президиума РАН “Фундаментальные науки – медицине” (проект “Нейрофизиологические маркеры когнитивных нарушений при органических поражениях мозга и шизофрении”), Программы Отделения физиологических наук РАН “Интегративная физиология” (проект “Ритмы ЭЭГ, мышление и объективная модель когнитивного пространства человека”). The research is partially supported with the Russian Foundation of Humanities (project № 14-06-00103 “Artificial neuronal networks in studies of the healthy and sick human brain”), the Russian Foundation of Basic Researches (project № 13-04-01916a “The anatomy of active cortical areas in verbal and spatial thinking: fMRI study”), The Program of the Presidium of the Russian Academy of Sciences “Fundamental sciences for medicine” (project “Neurophysiological markers of cognitive disorders in organic brain injury and in schizophrenia”) and the Program of the Department of physiological sciences of the Russian Academy of Sciences “Integrative physiology” (project “EEG rhythms, thinking and the objective model of the human cognitive space”).

© Иваницкий А.М., 2015 г.

Психические переживания возникают на основе работы мозга. Его деятельность исследуется методами естественных наук, важной составной частью которых являются измерения. Однако содержание сознания: наши ощущения, чувства и мысли, – объект изучения гуманитарных наук. Следуя этой логике, можно прийти к выводу, что путь к решению проблемы сознания состоит в том, чтобы понять содержание и смысл нервных сообщений. Это позволило бы также, до известной степени, соединить естественно-научное и гуманитарное знание. А.С. Пушкин использовал слова “поверить алгеброй гармонию”. Представляется, что это достаточно точное определение того, чем занимается наука, и в полной мере относится к возможному объединению двух основных видов человеческого познания.

Исторически разделение наук на естественные и гуманитарные возникло в давние времена. Так, один из ведущих богословов раннего средневековья блаженный Августин (IV–V в. н.э.) различал знание, полученное путем наблюдений и измерений, которое он обозначал как *scientia*, и знание, постигаемое через умозрительные заключения и веру, определяемое как *sapientia*. Противопоставление этих двух областей знания в дальнейшем только усиливалось. Так, Фома Аквинский (XIII в.), труды которого были позднее канонизированы католической церковью, считал, что две области знания не пересекаются и имеют свои ограничения. Даже всемогущий бог не может изменять законы природы, например, сделать сумму углов треугольника меньше двух прямых. Знаменательным событием в развитии научного познания стало создание в 1660 г. Королевского общества – британского аналога академии наук. Его девиз был обозначен как *nullius in verba* (ничего на словах). Под этим понималось, что ничто не принимается на веру на основе только словесных построений, все должно быть измерено, повторено и доказано опытным путем, как правило, публично на открытых собраниях членов общества. Такой подход был контрастом к схоластическим спорам средневековых богословов. Он стал мощным стимулом в развитии естественных наук: открытия делались одно за другим.

Идея о том, что психика и сознание человека тоже могут быть объектом естественно-научного исследования, даже на этом фоне была революционной. Подробный анализ того, как возникла эта идея, выходит за рамки настоящей статьи, но предметом гордости для нас является то, что одними из первых, кто встал на этот путь, были русские ученые И.М. Сеченов и И.П. Павлов.

Какие же подходы к решению данной проблемы могут рассматриваться в настоящее время как наиболее перспективные? Речь пойдет не о конкретных теориях сознания [Иваницкий, Иваницкий 2009], а о некоторых общих методологических подходах. Известно, что большие успехи достигнуты в исследовании молекулярных механизмов физиологических функций. Возник даже термин “молекулярная физиология”. Термин сравнительно новый. Его отличие от давно существующего термина “молекулярная биология” видится в том, что в молекулярно-физиологических исследованиях ставится задача не только детально изучить какой-либо определенный тонкий механизм на уровне клетки, синапса или гена, но и понять его роль в осуществлении целостной функции, встроить его в иерархическую цепь процессов, обеспечивающих данный приспособительный акт. Такое понимание вытекает из общей задачи физиологии как науки о том, как работают системы организма, обеспечивающие его жизнедеятельность.

Исследования на молекулярном (генетическом, биохимическом) уровне составляют фундамент данной области знания. Многие такие работы имеют и достаточно прямой выход в практику. Поставим, однако, вопрос, насколько молекулярные исследования в принципе достаточны для понимания механизмов на уровне органов и систем. Ответ на этот вопрос зависит от того, о какой системе идет речь. Например, если мы знаем все о работе гормональных клеток железы внутренней секреции, то мы знаем почти все о работе данного органа. Действительно, его клетки делают одно и то же, работают как бы параллельно друг с другом, и поэтому функция такого органа равна сумме работы его клеток (выносим за скобки вопрос о нейрогуморальных регуляциях работы железы). Несколько сложнее обстоит дело, например, с сердцем. Его строение неоднородно, там есть водители ритма, проводящая система, возникают отношения соподчиненности между ними и мышцей сердца.



Наиболее сложно устроен мозг, взаимодействия между его элементами как раз и составляют смысл работы мозга как информационной системы. Поэтому можно с большой долей вероятности утверждать, что можно представлять себе работу нервной клетки и в то же время многое не знать о работе мозга как целого, как органа, обеспечивающего поведение и высшие психические функции. Можно привести два аргумента в пользу такого утверждения. Первый из них то, что нервные клетки человека и животных, стоящих на разных этапах эволюции, имеют много общего в молекулярных механизмах, в то время как возможности мозга как целого у них сильно отличаются. Вторым аргументом связан с созданием устройств искусственного интеллекта, которые имеют совершенно иную, по сравнению с мозгом, элементную базу, но способны воспроизводить многие его функции. Рассмотрим каждое из этих двух положений подробнее.

Клетки разных животных и человека во многом сходны по своим молекулярным механизмам. Это обстоятельство очень важно. Без него мы не могли бы, изучая тонкую структуру и функцию нейронов низкоорганизованных животных, понять, как работают и взаимодействуют между собой нейроны человека. Если считать, что понять работу мозга можно, опираясь, главным образом, на молекулярные механизмы, то как объяснить поразительное различие между возможностями мозга на разных уровнях эволюционного развития?

Самое простое объяснение лежит на поверхности: хотя клетки разных животных и сходны, их количество сильно отличается: высокоорганизованный мозг содержит значительно больше нейронов, чем мозг более простых организмов. Конечно, это обстоятельство очень важно и может объяснить многое, но далеко не все. Мозг высших животных не только состоит из большего числа нейронов, но он более сложно структурирован, разные его отделы имеют свою специфику, отвечают за осуществление определенной функции. Это было известно уже давно, но особенно ясно стало после создания методов визуализации работы мозга, таких, как позитронно-эмиссионная томография, функциональная магнито-резонансная томография (фМРТ) и многоканальная ЭЭГ.

Одна из областей психологии – когнитивная психология – постулирует, что каждый психический акт состоит из цепочки отдельных мысленных действий. Указанными выше методами с использованием так называемого разностного подхода (человек решает две задачи, одна из которых содержит одно дополнительное мысленное действие) было показано, что ключевой в осуществлении данной когнитивной операции является определенная корковая структура. Чем более высокоорганизован мозг, тем, во-первых, он более дифференцирован, и тем, во-вторых, отдельные его структуры более связаны между собой. Согласно Г. Спенсеру [Спенсер 1897], развитие идет по пути от однородной несвязанной неопределенности к разнородной связанной определенности. В настоящее время практически общепризнано, что психические функции как высшие проявления деятельности мозга возникают на основе взаимодействия разных его отделов. По теории ментализма Р. Сперри [Сперри 1994], психическое не только возникает на основе интегративной деятельности мозга, но и способно, в порядке нисходящей детерминации, управлять работой отдельных нервных клеток и обменом импульсами между ними. Это не противоречит положению о том, что сложное состоит из простых элементов, так как в обоих случаях речь идет о разных видах детерминации: восходящей и нисходящей. В качестве простого примера возможности нисходящей детерминации от целого к его элементам Сперри приводит колесо, которое катится с горы благодаря круглой форме и увлекает тем самым вниз по склону образующие его молекулы.

Обратимся теперь ко второму из высказанных выше положений, касающемуся устройств искусственного интеллекта. Как уже говорилось, эти устройства имеют отличную от мозга элементную базу, но воспроизводят многие его функции. На заре компьютерной эры А. Тьюрингом был сформулирован критерий, по которому можно определить, способен ли компьютер думать [Тьюринг 1960]. Предлагалась следующая процедура: человек сидит в комнате, а в двух других комнатах находятся второй человек и компьютер. Человек из первой комнаты состоит с ними в переписке. Если он после обмена несколькими сообщениями может определить, в какой комнате находится второй человек, а в какой

компьютер, то компьютер нельзя назвать думающим устройством. В противном случае следует признать, что компьютер мыслит. С 1950 г., когда А.Тьюринг сформулировал свой принцип, компьютеры стали совсем другими, они способны воспроизводить многие мысленные действия. Играя в шахматы, они обыгрывают даже чемпиона мира. Правда, мыслить – это не значит понимать, но это уже другая тема.

Получил значительное развитие и раздел математики и информатики, изучающий устройство и возможности искусственных нейронных сетей. Такие сети состоят из элементов (“нейронов”), соединенных искусственными синапсами, вес (проводимость) которых может изменяться в результате обучения, включая и самообучение. Искусственные сети воспроизводят многие особенности реальных нейронных сетей, составляющих важную функциональную единицу мозга, стоящую на следующей ступени после элементарной единицы – нервной клетки.

Сейчас одной из главных задач компьютерной науки является создание нового поколения не только думающих, но и понимающих искусственных интеллектуальных систем. Решение этой задачи представляет собой определенный цивилизационный вызов. Наука о мозге должна внести в это дело важный вклад. Он должен содержать сведения не только о работе нервных клеток и синаптической пластичности, но и знания о том, как устроен мозг и как на основе работы ансамблей нервных клеток возникают высшие когнитивные функции. Правда, при этом надо принимать во внимание, что при создании устройств искусственного интеллекта речь может идти не о простой имитации компьютером интеллектуальных операций человека: компьютер может решать ту или иную задачу иными способами, чем это делает человек [Лекторский 2006].

Из сказанного можно сделать вывод, что молекулярный подход необходим, но недостаточен для того, чтобы объяснить происхождение высших психических функций и сознания человека. “Нейрона сознания” не существует. Что касается “гена сознания”, то его, скорее всего, тоже нет, если только он не кодирует определенную начальную архитектуру нервных связей в коре мозга, на которую затем нанизываются приобретенные в процессе обучения связи. Ответ на вопрос о природе сознания должен дать другой раздел нейрофизиологии, который занимается устройством мозга как целого, взаимодействием между его структурами. Этот раздел носит название интегративной, или системной, физиологии. Интегративная физиология мозга, в соответствии с ее задачами, располагает и методами, отличными от методов молекулярной физиологии. Эти методы не менее точны и опираются, как правило, на достаточно сложный математический аппарат. Физика и математика – вот основные фундаментальные науки, с которыми взаимодействует интегративная физиология мозга.

В соответствии с этим, в литературе появляется все больше работ, которые ставят своей целью понять содержание, смысл мозговых процессов по объективно измеряемым параметрам работы мозга. Такие работы получили название “чтение мозга” (brain reading). Цель этих исследований – прочитать ту информацию, которая содержится в последовательности нервных импульсов, ритмах электроэнцефалограммы (ЭЭГ), картах, полученных методами “изображения живого мозга”. Интересно, что слова “книга мозга”, т.е. то, что можно читать, принадлежат В. Шекспиру. Они произносятся в сцене, когда Гамлет обещает призраку отца стереть из книги мозга все, что там было, оставив только завет отомстить убийце. В оригинале шекспировский ямб звучит так: *“and thy commandment all alone shall live within the book and volume of my brain”* (“Гамлет”, действие 1, сцена 5).

Конечно, стремление понять содержание процессов мозга возникло не в последние годы, оно было присуще и многим более ранним исследованиям. Отметим здесь работы М.Н. Ливанова [Ливанов 1972] по исследованию рисунка корковых связей при разных видах мышления. Проблема смысла регистрируемых показателей работы мозга интересова и автора этих строк. Примером может служить книга под характерным названием “Информационные процессы мозга и психическая деятельность” [Иваницкий ... 1984]. Этот подход явился базой для предложенной теории возникновения ощущений на основе синтеза в проекционной коре сенсорной информации с той, которая извлекается из памяти. Философский аспект представлений о психическом как информационном содержании процессов мозга был развит Д.И. Дубровским [Дубровский 1975].

Исследования по чтению мозга действительно носят инновационный характер и отличаются от более ранних работ рядом признаков. Прежде всего, как уже говорилось, это достаточно сложный математический аппарат, включая методы распознавания образов. Методы распознавания образов, в отличие от обычно используемых методов вариационной статистики, исследуют данный процесс по совокупности нескольких или даже многих параметров, по их комбинации, совокупности. При этом оценка носит не количественный (больше/меньше), а качественный (да/нет) характер. Результат вычислений показывает, присутствует ли необходимая комбинация признаков, составляющих целостный образ, в анализируемом наборе сигналов или такая комбинация признаков отсутствует, и, следовательно, данное явление или состояние не имеет места. Использование таких сложных, комплексных методов обосновано тем, что психическое возникает в результате сложной интеграции процессов мозга, которая не сводится к простому набору нескольких отдельных параметров. Очевидно, только на этом пути можно “поверить алгеброй гармонию”, включая и гармонию мозговых процессов, обеспечивающих возникновение психики как высшей формы интеграции. При этом научный анализ может разложить эту гармонию на составные части, “разъяв ее, как труп”, чтобы посмотреть, как там все устроено. Но ясно, что в таком разобранном виде система работать не будет, так же как отдельные звуки еще не составляют мелодию.

Другим отличием работ по чтению мозга является то, что анализу подвергаются, как правило, не усредненные данные, как в обычных работах (ведь, читать усредненный текст бессмысленно), а единичные записи, иногда в реальном времени, т.е. непосредственно в процессе осуществления данного психического акта и регистрации соответствующих мозговых сигналов.

Можно выделить несколько направлений работ по чтению мозга [Иваницкий 2012]. К первому относятся работы, в которых ставится задача описать топографию активированных отделов мозга при показе определенного класса объектов, например, предметов мебели, домов и т.д., со сравнением этого рисунка с рисунком активных зон мозга при показе другого класса объектов. Второе направление – расшифровка эмоционального состояния субъекта. Так, показывая фотографии, можно, по утверждению авторов, узнать, как относится девушка к тому или иному молодому человеку, или выявить скрытое предубеждение к лицу другой расы. Третье направление – это “мозготипирование”, т.е. определение личностных свойств по степени активации мозговых структур, играющих ключевую роль в обеспечении данной функции. Сам термин “мозготипирование” (brainotyping) образован по аналогии с известным ранее термином “генотипирование”, т.е. с определением связи свойств личности с генотипом. Более подробный анализ этих работ дан в недавно опубликованной статье [Иваницкий 2012].

Наконец, четвертое направление – определение образов или мыслей, возникающих спонтанно или под влиянием внешних стимулов. Это направление, возможно, наиболее сложное и интересное. Тенденция развития этих исследований характеризуется стремлением все более наглядно, как бы “своими глазами” увидеть то, что видит или о чем думает человек. С этой точки зрения отметим работу, в которой ставилась задача воспроизвести по картам мозга содержание показываемого видеоклипа [Нишимото... 2011]. Был использован метод фМРТ. Непосредственное восстановление показанного кадра из карт мозга оказалось невозможным, так как метод фМРТ обладает недостаточным временным разрешением. Поэтому авторам пришлось проделать очень сложную работу, создав библиотеку карт мозга на показ более миллиона изображений, и затем шаг за шагом извлекать из этой базы данных изображение, наиболее соответствующее полученной карте. По правде говоря, качество полученных изображений оставляет желать лучшего, но, как говорится, “лиха беда начало”.

В исследованиях нашей лаборатории, начатых в середине 1990-х гг., т.е. задолго до появления термина “чтение мозга”, ставилась задача определить тип совершаемого в уме мысленного действия по картине электрической активности мозга, точнее, по спектрам ЭЭГ. Было установлено, что характер спектральных перестроек специфичен для определенных видов мышления. Для выделения классифицирующих признаков использовались

обучаемые компьютерные программы типа искусственных нейронных сетей. Нейросеть сначала обучалась на образцах спектров ЭЭГ с указанием того, задачу какого типа решает в данный момент испытуемый. В процессе обучения происходило изменение весов искусственных синапсов, соединяющих элементы сети. Их необходимая комбинация запоминалась. После обучения нейросеть на новых образцах записи могла с высокой достоверностью опознать тип совершаемой мыслительной операции. Для этого достаточно было коротких отрезков ЭЭГ продолжительностью в несколько секунд, причем такое распознавание возможно и в режиме реального времени, т.е. непосредственно в ходе решения задачи. В более ранних исследованиях было показано, что таким способом можно распознать базовые типы мышления: пространственный и вербальный [Иваницкий 1997]. В последующем оказалось, что внутри одного базового типа мышления система может распознавать и отдельные задачи, например, мысленное вращение фигуры или воображаемое движение автомобиля по транспортной развязке, хотя достоверность различения при этом была ниже [Иваницкий... 2007]. Мы надеемся, что развитие этих исследований даст возможность создать системы, которые помогали бы человеку при выполнении некоторых видов труда, например, при операторской деятельности.

Перспективным направлением исследований является также создание моделей когнитивного пространства человека. Такая модель представляет собой подобие географической карты, на которой различные психические состояния, впечатления или мнения обозначены точками, расстояние между которыми в наибольшей степени соответствует степени различия между отображаемыми функциями. Карта дает возможность в образной, наглядной форме отобразить систему внутренних представлений человека. Данный метод получил достаточное распространение в психологии. Степень различия или сходства между психическими состояниями определяется в этом случае на основе экспертных оценок или массовых опросов. Данной теме посвящена недавняя монография А.Л. Журавлева [Журавлев 2012]. Сошлемся также на красивую и высокоинформативную карту европейских языков [Элмз 2008]. Мы использовали несколько иной подход. Была создана карта разных видов мышления, построенная на основе уже не психометрических данных, а на сравнении спектров ЭЭГ при разных видах мышления: пространственного, образного и вербально-логического, а также смешанных видов. Оказалось, что данные виды мышления при отображении количественной разницы между ритмами ЭЭГ на плоскости закономерно расположились вдоль двух координатных осей: пространственность – вербальность и образность – необразность. Задания на те же виды мышления были затем предъявлены группе экспертов-психологов, которые оценили их по шкалам пространственности, вербальности и образности. На основе этих оценок также была построена когнитивная карта. Примечательно, что эта “психологическая” карта практически полностью совпала с физиологической, созданной на основе сравнения ритмов ЭЭГ [Роик... 2012]. Этот результат показывает, что корковые ритмы представляют собой важный механизм обеспечения мыслительного процесса, его реальный мозговой код.

Итак, ученые постепенно продвигаются по пути к пониманию происхождения и мозгового устройства сознания человека – уникальной области науки, где объект и субъект познания представлены в одном лице [Лекторский 1980]. Решение проблемы сознания важно потому, что наше сознание – это и есть наша жизнь, которая состоит из череды впечатлений, мыслей, чувств и воспоминаний, что и составляет суть, содержание сознания. Используя слова Б. Пастернака, можно сказать, что секрет сознания “разгадке жизни равносильна” (в оригинале, конечно, лучше: “и прелести твоей секрет разгадке жизни равносильна”). И это не просто философское обобщение или художественная метафора, а теперь и “медицинский факт”. Он вытекает из понятия “смерти мозга”, которая, будучи диагностирована на основании определенных инструментальных признаков, главным образом, исчезновения ритмической активности ЭЭГ больного, служит сигналом для отключения устройств поддержания жизнедеятельности типа аппаратов искусственной вентиляции легких.

И.П. Павлов, выступая на XII съезде естествоиспытателей и врачей в Москве 28 декабря 1909 г., говорил о том, что со временем “математический анализ, опираясь на

естественно-научный, охватит величественными формулами уравнений” законы работы мозга, включая и представления человека о самом себе. Прошло сто лет, и, возможно, время, о котором говорил И.П. Павлов, пришло. Ученые сейчас как раз и начинают поиск тех самых таинственных формул и уравнений, которые дадут возможность понять, как на основе движения нервных импульсов возникает то, что составляет содержание и смысл жизни человека – его сознание.

## ЛИТЕРАТУРА

- Дубровский 1975 – *Дубровский Д.И.* Проблема нейродинамического кода психических явлений // Вопросы философии. 1975. № 6. С. 84–95.
- Журавлев 2012 – *Журавлев А.Л.* Социально-психологическое пространство личности. М.: Ин-т психологии РАН, 2012.
- Иванецкий 1997 – *Иванецкий Г.А.* Распознавание типа решаемой в уме задачи по нескольким секундам ЭЭГ с помощью обучаемого классификатора // Журн. высш. нерв. деят. 1997. 47(4). С. 743–747.
- Иванецкий 2012 – *Иванецкий А.М.* “Чтение мозга”: достижения, перспективы и этические проблемы // Журн. высш. нерв. деят. 2012. 62(2). С. 133–142.
- Иванецкий, Иванецкий 2009 – *Иванецкий А.М., Иванецкий Г.А.* Некоторые аспекты проблемы “сознание и мозг” // Российский физиологический журнал им. И.М. Сеченова. 2009. Т. 95. № 10. С. 1108–1118.
- Иванецкий... 1984 – *Иванецкий А.М., Стрелец В.Б., Корсаков И.А.* Информационные процессы мозга и психическая деятельность. М.: Наука, 1984.
- Иванецкий... 2007 – *Иванецкий Г.А., Наумов Р.А., Иванецкий А.М.* Технология определения типа совершаемой в уме мысленной операции по рисунку электроэнцефалограммы // Технологии живых систем. 2007. 4(5–6). С. 20–28.
- Лекторский 1980 – *Лекторский В.А.* Субъект, объект, познание. М., 1980.
- Лекторский 2006 – *Лекторский В.А.* Философия, искусственный интеллект и когнитивная наука // Искусственный интеллект. Междисциплинарный подход. М., 2006. С. 12–22.
- Ливанов 1972 – *Ливанов М.Н.* Пространственная организация процессов головного мозга. М.: Наука, 1972.
- Нишимото... 2011 – *Nishimoto S., Vu A.T., Naselaris T., Benjamini V., Yu B., Gallant J.J.* Reconstructing visual experiences from brain activity using natural movies // Current Biology, 21(19). P. 1641–1646.
- Ронк... 2012 – *Ронк А.О., Иванецкий Г.А., Иванецкий А.М.* Когнитивное пространство человека: совпадение моделей, построенных на основе анализа ритмов мозга и на психометрических измерениях // Росс. физиол. журнал им. И.М. Сеченова. 2012. 11(98). С. 1314–1328.
- Спенсер 1897 – *Спенсер Г.* Основные начала. СПб., 1897.
- Сперри 1994 – *Сперри Р.У.* Перспективы менталистской революции. Возникновение нового научного мировоззрения // Мозг и разум. М.: Наука, 1994.
- Тьюринг 1960 – *Тьюринг А.* Может ли машина мыслить. М., 1960.
- Элмс 2008 – *Elms T.* Lexical distance among the languages of Europe. <http://elms.wordpress.com/2008/03/04/lexical-distance-among-languages-of-europe/>

---

---

# Понимание и взаимопонимание в научной коммуникации<sup>1</sup>

А. Ю. АНТОНОВСКИЙ

В статье автор ставит вопрос о сходстве и различии научного и повседневного типов понимания, о связи понимания и взаимопонимания (консенсуса), об оправданности в этом контексте стандартного различения между пониманием и объяснением как в естественных, так и в гуманитарных дисциплинах. Привлекаются методологические ресурсы теории коммуникативных систем, позволяющие, по мнению автора, рассматривать научные, в том числе высокоабстрактные теоретические высказывания как запросы на контакт, т.е. как обычную коммуникацию обычных людей.

The paper tackles question about resemblances and differences between the scientific and the everyday kinds of understanding (or better – comprehension), about links between the scientific comprehension and mutual understanding (consensus) among scientists, about justifications of the standard distinguishing the scientific comprehension on the one side from the scientific explanation on the other. The author draws the methodological resources of the systems-theoretical approach to communications that would have allowed according to the author to consider some highly abstracted scientific and theoretical statements as contact requests, as the common communication of common peoples.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Понимание, объяснение, научные законы, система научной коммуникации, социоэпистемология.

**KEY WORDS:** Conceivability, explanation, scientific laws, science communication, social epistemology.

## **Введение: требования понимания как экстерналистский фактор научного познания**

Возможно ли рассматривать научные исследования, в особенности, высокоабстрактные теоретические построения, как обычную коммуникацию обычных людей, каковыми, безусловно, остаются ученые – при всей их особости, эрудированности, образовании и установках? Ведь всякое научное высказывание является не просто сложным и часто

---

<sup>1</sup> Публикация подготовлена при финансовой поддержке Российского научного фонда, проект № 14-18-0227 “Социальная философия науки. Российская перспектива”. The paper is supported by the Russian Scientific Foundation – the research project 14-18-0227 “Social Philosophy of Science: Russian prospects”.

формализованным утверждением, скажем, математическим предложением<sup>1</sup>, но и некоторым *запросом на контакт*, предложением общения, приглашением к дискуссии, требует проверки другими исследователями, а значит, – и продолжения общения и образования коммуникативной системы.

В этой связи мы формулируем наш первый – социоэпистемологический – тезис. Коммуникативные стратегии как в повседневном общении, так и в научных обсуждениях не могут не перекликаться. Означенные стратегии могут быть удачными только в том случае, если они обеспечивают понимание и, как следствие, акцептацию запросов на контакты. Как раз в этом смысле нас будет интересовать сходство между пониманием повседневных “коммуникативных актов” и высказываний науки, т.е. между пониманием и объяснением. Мы пробуем объяснить генерацию и обоснование научного знания как имеющее своим источником свойства самого общения ученых, пусть даже свои высказывания, они, как им кажется, основывают на объективности предметных описаний и наблюдений.

Одновременно мы защищаем и второй социоэпистемологический тезис. Согласно ему, социальную реальность (общество, действия, коммуникации) приходится понимать как “стандартный” предмет научного исследования, пусть, безусловно, и выказывающий специфичность, но, тем не менее, принципиально допускающий стандартные процедуры научных описаний, измерений, наблюдений, каузальный анализ, формализацию и теоретизацию<sup>2</sup>.

В сочетании с первым тезисом, второй тезис требует представлять науку как особую наблюдающую и коммуницирующую систему, обусловленную двояким образом: (1) определяемую как свойствами самой наблюдаемой реальности, предметами научных наблюдений, так (2) и свойствами наблюдателя, т.е. свойствами научного общения, которые, в свою очередь, требуют научной фиксации. В этом случае и сам этот наблюдатель и наблюдение (= общение ученых) выглядели бы столь же доступными для полноценного научного анализа, как и предметы, наблюдаемые в ходе этого общения. Причем только социоэпистемологическая фиксация такого добавочного фактора в генерации и обосновании научных идей делает возможным (хотя бы для некоторых целей анализа) выносить этот фактор за скобки и в каком-то смысле очерчивать рамки гипотетической “чистой науки”, свободной от “возмущающих воздействий” наблюдателя.

Итак, мы предлагаем такое понимание научной коммуникации, в котором последняя объяснялась бы не только внутренним образом, т.е. исходя исключительно из предмета научного интереса, внешнего мира общающихся ученых, но и добавочным образом детерминировалась бы ситуацией самого общения, а именно: требованиями понимания (или понятности предлагаемых идей), условиями взаимопонимания (или консенсуса в среде научного сообщества), которые, очевидно, выглядят дополнительными по отношению к главным условиям научности: истинности, непротиворечивости теоретических суждений, наблюдаемости вытекающих из теории практических следствий. Причем этот список добавочных условий научности следует дополнить и требованиями научного приоритета, научной честности, имеющими явный экстерналистский (коммуникативный) характер, не связанный очевидным образом с истинностью и новизной научных идей. Всякий раз, когда мы будем сталкиваться с такой сверхдетерминацией в генезисе научного знания, всякий раз, когда истина и новизна, как ведущие мотивации научного исследования, будут дополняться перечисленными дополнительными (“экстерналистскими”, социальными) причинами, мы будем говорить о социоэпистемологии.

### Об универсальности понимания

Такой подход заставляет отказаться от ставшего обычным различия *объяснения*, имеющего дело якобы исключительно с научными законами и воспроизводимыми наблюдениями, и *понимания*, характерного для повседневного общения, предполагающего вчувствование или реконструкцию скрытого субъективного смысла действий или их мотивов. Так, я понимаю (= объясняю себе), почему, стоя перед дверью, человек роется в кармане.

Он ищет ключ. Для понимания этого обстоятельства мне не только приходится конструировать интерсубъективный *смысл* или мотив данного действия, общий для меня и другого в смысле А. Щюца или М. Вебера. Мне требуется полноценное рациональное объяснение, способное принимать и гемпелевские формы генерализаций и антецедентов.

1. Если Х роется в кармане перед закрытой дверью, то он ищет ключ.

2. А роется в кармане перед закрытой дверью.

3. Заключение: А ищет ключ.

Очевидно, что понимание и в повседневности основано на объяснении. Впрочем, с другой стороны, и в отношении научных теорий, законов и наблюдений нам не избежать определенных требований к пониманию. Ведь ученые, как минимум, должны понимать обращенные к ним суждения коллег. Понимание в этом смысле непременно представляет собой некоторый промежуточный этап и итог коммуникации, зависящий от некоторого контекста: например, личностных свойств участников коммуникации, конкретной ситуации, а также известности этих обстоятельств коммуникации участникам общения. Понимание – это сравнение фактичности и латентности на предмет их соответствия (или несоответствия). Мы говорим о понимании в тех случаях, если речь идет о понимании:

– различности явных и очевидных слов сообщения и кроющихся за ними мотивов сообщающего;

– различия (данных с очевидностью) синтаксических форм и многообразия их семантик;

– различия означающего и означаемого (Ф. де Соссюр).

Во всех этих случаях речь идет о различии между *самореференцией* (тем, что в коммуникации относится к самому обсуждению) и *инореференцией* (т.е. тем, что в коммуникации относится к теме обсуждения, т.е. к внешнему миру коммуникации<sup>3</sup>). И если такое различие осознано участником, предложение коммуникации может быть не только *понято*, но и соответственно исходя из этого понимания *принято* (или не принято), что становится условием продолжения обсуждения и образования системы. Только благодаря пониманию возникает воспроизводящаяся система коммуникаций, ведь именно понимание провоцирует следующее сообщение, извлечение информации и следующее понимание. Понимание, таким образом, всегда предполагает фиксацию различия явного (сообщения) и скрытого, которое должно быть “добыто” из некоторого довольно широкого контекста (*знания личности говорящего и ситуации, пространства-времени, в котором сообщение произнесено*).

Правда, и объяснение апеллирует к контексту. Но этот контекст гораздо менее ситуативен, всегда абстрагирован от конкретных места и времени коммуникации, а также от свойств общающихся лиц. Объяснение – это некоторая редукция объясняемого явления к ранее известному, но главное – к воспроизводимому и повторяющемуся из раза в раз. Это известное часто (например, в схеме причинного объяснения К. Гемпеля) представляет собой некоторое условное или контрфактическое утверждение (“если Х, то Y”), дополненное указанием на прошлое событие А (антецедент) из множества Х, которое объясняет событие В (эксплананс) из множества Y.

Объяснение, таким образом, представляет собой некоторый в большей степени объективированный итог предшествующих коммуникаций (в которых из раза в раз уже фиксировалось некоторое обобщение). Объяснение принимает форму объективного суждения, более не зависящего от структуры коммуникации, от коммуникативного контекста и знания участниками личностных свойств других участников, которые в случае понимания помогают участникам коммуникации различить и реконструировать латентные смыслы суждений.

Но зададимся вопросом, действительно ли в отношении научных фактов и регулярностей (как это имеет место в гемпелевском объяснении) нам непременно следует дистанцироваться от характера обсуждения проблемы, от *свойств самого обсуждения*? Если понимание в нашем смысле (как сравнение синтаксической формы суждения и семантики) есть фундаментальное и универсальное свойство всякой коммуникации, то коммуникативный характер науки в свою очередь должен был бы выказывать эту зависимость. В науке мы



тоже имеем дело с пониманием, например, когда сравниваем (логические) формы высказываний и отвечающие им множества значений или референтов<sup>4</sup>.

И если обнаруживается непонимание, это явление можно назвать аномалией в куновском смысле слова. Аномалия не вписывается в известные, утвердившиеся регулярности. Таковым, например, является утверждение о существовании “яйцenesуших млекопитающих”. Ученый словно не понимает, как такое возможно, ведь это противоречит ранее утвердившимся и регулярно воспроизводящимся наблюдениям, которые приняли форму эмпирического закона. Также и данные об орбите движения Меркурия вступили в противоречие с законами Ньютона и оказались непонятными ученому.

Непонимание (аномалия) может привести к разрыву общения точно так же, как это имеет место в повседневной коммуникации. Если как ученый я не понимаю, как аномалия встраивается в законы, то зачастую предметом отклонения может оказаться и сама генерализация, что предполагает разрыв коммуникационных связей с сообществом ученых, придерживающихся этих “устаревших” генерализаций или парадигмы. Этот – относительно свободный – выбор ученых между сохранением аномалии за счет отказа от признания генерализаций, или сохранением генерализаций за счет нейтрализации аномалии является универсальной особенностью коммуникации, и представляет собой частную форму конфликта когнитивных и нормативных ожиданий (Никлас Луман). Разочарование в ожиданиях всегда приводит либо к утверждению новой информации за счет отказа от нормы, либо к утверждению (и даже – укреплению!) нормы за счет нейтрализации аномального. Специфичность научной коммуникации, как показала полемика К. Поппера и И. Лакатоса [Лакатос 1995, 221], пожалуй, состоит лишь в том, что в науке опровержение (разочарование в норме), не всегда означает отклонения опровергаемого. Так, наблюдение движения Меркурия, опровергающее и фальсифицирующее законы Ньютона, не привело к отказу от ньютоновской механики. В науке нет такой срочности в принятии решения по поводу альтернативы нормы и девиантного, как это имеет место в правовой или политической коммуникации, и именно потому, что нормативные и когнитивные ожидания в научном общении уравновешены, а разочарования в норме (генерализации) в некотором смысле институционализированы и парадоксальным образом оказываются ожидаемыми и даже желанными.

Итак, мы пришли к выводу, что понимание и непонимание имеют универсальный характер, свойственны научной коммуникации, поскольку последняя (помимо специфических) выказывает и универсальные свойства общения.

### **Наблюдение и объяснение в науке и повседневности: релятивизм**

А как же обстоит дело с *объяснением*? Свойственно ли последнее исключительно научному дискурсу или может равным образом применяться к объяснению человеческого поведения и общения? И есть ли существенные различия между объяснительными процедурами в науке и объяснением в повседневной жизни? В классической форме проблема объяснения поставлена Гемпелем и Оппенгеймом. Задаться вопросом о том, почему случилось некоторое событие, равнозначно вопросу о том, в какие законы вписан этот случай, и какие предшествующие обстоятельства его вызвали<sup>5</sup>.

Гемпелевское представление о научном объяснении подразумевало однозначную связь между генерализацией и наблюдениями (антецедентом и экспланансом), которые подводились под такое обобщение. Однако однозначность такой зависимости была поставлена под вопрос Фейерабенда. В известном примере [Фейерабенд 1957] рассматриваются наблюдаемые цвета светящихся объектов (их объективные свойства –  $P_1$ ,  $P_2$ ,  $P_3$ ), которые соответствуют словам языка: красный, белый, синий. Наблюдатель может использовать эти слова независимо от того, наблюдает он эти свойства или нет. Но наблюдатель второго порядка<sup>6</sup>, например, ученый, наблюдающий и светящийся объект, и первого наблюдателя, способен зафиксировать зависимость изменения цвета от скорости движения источника света по отношению к наблюдателю. То есть с точки зрения наблюдателя второго порядка,

цвет объекта уже не является некоторым стабильным, объектным свойством, но оказывается характеристикой отношения *наблюдатель/объект*. О свойствах объектов самих по себе (не доступных наблюдению, вписываемого в ту или иную генерализацию), говорить, с точки зрения Фейерабенда, бессмысленно. В этом смысле язык наблюдателя, объяснение и понимание наблюдаемых свойств, определены теоретизацией второго порядка, т.е. некоторой более высокой инстанцией суждения, которая способна выбирать между различными теориями и соответственно различными языками.

В целом, эта идея Фейерабенда ставит под вопрос общую интуитивную предпосылку в интерпретации объяснения, а именно то представление, что объекты с воспроизводимыми свойствами, объективные наблюдения, должны служить основанием объяснения, так сказать, общим полюсом, с которым вынуждены соглашаться все наблюдатели, и который служит основой научной интересубъективности. Теперь объектные свойства вещей нельзя рассматривать как непреложный аргумент, к которому следует апеллировать в споре. Наблюдательные высказывания теперь не могут зависеть от единой, выделенной, индивидуальной позиции наблюдателя, так как всегда может обнаружиться и другой наблюдатель, который бы фиксировал контингентность связи наблюдатель-объект.

Но связь между генерализацией и наблюдением не так проста и в случае объяснения обычного поведения. Этот анализ зависит от того, в каких системных отношениях находятся наблюдатель и исполнитель действия, связаны ли они общей деятельностью или же являются независимыми друг от друга действующими. Наблюдатель повседневности характеризует свои объекты наблюдения, исходя из собственных “теорий” (генерализированных различий), определяемых принадлежностью к некоторой социальной позиции и некоторой обособленной коммуникативной сфере. Так, для священника все человеческие действия подразделяются на греховные и свободные от греха. Так же в этом смысле он использует генерализацию, согласно которой все существа делятся на греховных и безгрешных (людей и ангелов). Врач же будет склонен подразделять все человеческие действия на полезные и вредные для здоровья. И здесь определяющей классификацией является генерализованная дистинкция болезнь/здоровье, характеризующая именно наблюдательную позицию врача. Одно и то же действие – например, принятие мясной пищи во время поста будет рассматриваться как полезное/вредное или как греховное/негреховное. Такое представление о релятивности свойств социально значимых объектов наблюдения можно понимать как частный случай общей установки современной философии науки в вопросе о “паразитировании” фактов на теориях (Фейерабэнд).

Граница между наблюдаемым и не-наблюдаемым постоянно колеблется в зависимости от контекста наблюдения. То, что в одном (теоретическом) контексте является наблюдаемым (например, вирус в результате подсоединения к нему тяжелых молекул), в другом контексте может рассматриваться лишь как заместитель или представитель наблюдаемого. Для принятия решения о том, наблюдаем мы что-то действительно или скорее имеем дело с некоторым посредником, нам следует определиться с тем, в контекст какой дистинкции мы помещаем данное наблюдаемое явление<sup>7</sup>. Так, вирус под электронным микроскопом мы будем склонны рассматривать как сам по себе недоступный для наблюдения – в том случае, если противопоставим его алмазу, помещенному под электронный микроскоп<sup>8</sup>. Ведь мы в последнем случае видим действительную микроструктуру алмаза, тогда как то, что мы фиксируем в качестве вируса, является структурой присоединившихся тяжелых молекул, не являющихся составляющими вируса. Но тот же вирус под электронным микроскопом – в его очевидной отличности от наблюдений небесных объектов посредством радиотелескопа – скорее, можно рассматривать как доступный наблюдению, поскольку форма подсоединившихся к вирусу тяжелых молекул изоморфна форме самого вируса, тогда как данные радиотелескопа не являются такого рода аналоговым изображением.

Итак, за каждым наблюдаемым объектом стоит структура дистинкций, контраст, ранее созданные классификации. Объяснение наблюдаемых свойств и в обществе, и в науке предполагает выбор и договор о том, какую общую “оптику” (структуру различий) мы будем использовать для фиксации объекта.

## Понимание как предсказание в законах-индикаторах. Отношение закона и реальности

Гемпель [Гемпель 1965] признавал, что существует разновидность генерализаций, например, “законы-индикаторы” (indicator law), функция которых прямо не связана с пониманием и объяснением. Никакая подстановка наблюдений под такие законы не содействует объяснению. Гемпель приводит пример таких индикаций:

1. Все пациенты с пятнами Коплика на слизистой щек болеют корью.
2. У Джонса выступили пятна Коплика.
3. Джонс болеет корью.

Очевидно, что первое утверждение является генерализацией, в которую осуществляется подстановка утверждений-наблюдений. Но эксплананс (болезнь) очевидно не получает здесь объяснения, так как такое объяснение должно апеллировать к некоторому прошлому, причинным образом объясняющему настоящее наблюдение (пятна Коплика являются причиной кори). Напротив, антецедент (пятна Коплика) является *индикатором* и предсказанием будущей болезни. В этом случае, мы понимаем будущее, поскольку видим его приметы в настоящем. И мы понимаем настоящее, поскольку способны установить его референцию к будущим событиям. Такая “не объясняющая”, но *предсказывающая* теория не описывает реальных импликаций.

Этот пример показывает, что соответствие абстрактных описаний реальности возможно потому, что реальность – пусть лишь в некоторых случаях – ведет себя, точно соответствуя своему описанию. Считалось очевидным, что объяснение подразумевает реконструкцию импликаций, существующих в самой природе. Так, согласно закону идеального газа повышение температуры имеет следствием увеличение давления. Но как относится теоретическое описание к реальности, если оно описывает всего лишь поведение идеальной модели? У Селларс усматривал означенную связь в том, что модель при некоторых условиях и является таковой реальностью. “Газ при умеренном давлении, – пишет Селларс [Sellars 1989, 348], – действительно идентичен модели идеального газа – облаку молекул – точечных масс, на которых не сказывалось воздействие межмолекулярных сил”. Лишь повышение давления приводит к увеличению расхождения между реальностью и моделью, но это расхождение может быть “исчислено”, именно потому, что мы обладаем некоторой базовой идеально-реальной моделью.

Этот же вопрос о реальности теоретической модели и связанном с ним действительным пониманием реальности можно поставить применительно к описанию коммуникации. Ведет ли себя общество в некоторых случаях как точно соответствующее своей идеальной модели? Насколько реальными могут быть общественные идеалы? Или непременно наличествует большее или меньшее отклонение от норм и ценностей? М. Вебер полагал, что для описания общества можно использовать так называемые “идеальные типы”. Так, действия подразделяются на типически целерациональные, ценностно-рациональные, эмоциональные и традиционные. Соответственно, мы способны *понять* поведение другого в том случае, если локализуем его действие в измерении соответствующего идеального типа, которое выступает одновременно и как некоторая генерализация поведения, и причинное объяснение. Так, мы способны понять преступление, если объясняем его состоянием аффекта, а понять революционные действия мы можем, объяснив их приверженностью ценностям справедливости.

Но этот же инструмент допускает и фиксацию отклонений от заданных стандартов. Так, мы фиксируем смешанные типы, где целерациональное поведение ученого, проводящего научное исследование, может отклоняться от стандартов таковой рациональности, получая аффективную мотивацию (любопытство, жажда успеха, честолюбие). То есть мы всегда констатируем приближение к некоторому идеалу поведения, который мы можем понять с нашей собственной позиции.

Но есть ли возможность зафиксировать “чистое” рациональное поведение, полностью соответствующее идеально-типической модели целерациональности и лишенное всех иных мотиваций? Или все модели объяснения поведения являются контрфактивными и в этом смысле подлинно научными?

## Проблема подтверждения. О непонятности контринтуитивных случайных обобщений

Чтобы убеждать друг друга, мы привлекаем аргументы, подтверждающие наши утверждения. В такого рода коммуникации редко используются доводы, которые одновременно подтверждают очевидные и явно абсурдные утверждения. Это сделало бы искомое понимание невозможным. Однако с точки зрения строгой научной логики, формально-логического синтаксиса такая процедура подтверждения оказывается почти неизбежной. Именно на это свойство логического подтверждения генерализаций указал Нельсон Гудмен [Гудмен 1992, 73–74]. Так, наблюдение “изумруды зеленые” подтверждает не только эмпирическое обобщение “все изумруды зеленые”, но и странную генерализацию “все изумруды зелено-синие”, где предикат зелено-синие обозначает свойство быть зелеными во время наблюдения, а в ненаблюдаемом состоянии быть синим. Эта возможность указывает на сомнительность до сих считавшегося самоочевидным критерия Жана Жоржа Пьера Никода<sup>9</sup> [Eells 2006, 146]. Выяснилось, что существуют логически обоснованные подтверждения “непонятных” обобщений, “закономерность” которых противоречит нашей интуиции. Как же отличить подлинно научные обобщения от “акцидентальных генерализаций”, вступающих в противоречие с нашей интуицией. Идея Гудмена состояла в том, что следует различать между “законоподобными” и “акцидентальными” обобщениями, которые бы учитывали пространственно-временной контекст значений этих обобщений. Ведь утверждение о том, что лед плавает в воде, применимо и к другому льду, и другой воде, и в прошлом, и в будущем, и в данной точке пространства, и в соседней, и обусловлено не случайным и уникальным стечением обстоятельств, а неким глубинным основанием. То, что один кусок льда плавает, связано с тем, что плавает другой, тем что *все они* обладают меньшей плотностью, чем вода. Суждение же “этот изумруд зелено-синий” не подтверждает утверждение о том, что и какой-то другой изумруд (в иных пространствах и временах) выказывает то же свойство.

Очевидно, что понимание свойств и событий через их подстановку в регулярности или законы может обеспечиваться, если таковые законы будут подтверждены в их универсальности. Но обычное подтверждение позитивными примерами теперь выглядело сомнительным. Однако то, что для развитых научных дисциплин выглядело достаточно скандальным, в “проблематических” науках, в особенности, в исторических, но также и географии, являлось вполне обычным. Это касалось различия между уникальными социальными констелляциями (историческими эпохами, своеобразными культурами) и научными формализациями, описывающими нечто инвариантно воспроизводящееся. Так, Г. Риккерт [Риккерт 1997, 331] ввел термин “идиографические” описания: “...в исторической науке всякая попытка признавать при выражении какой-либо однократной индивидуальной связи действующими причинами общие понятия или каузальные законы лишила бы нас возможности понять исторический процесс”.

При этом оказывается, что исторические констелляции не столь уж уникальны (ведь всегда есть возможность обобщить человеческие действия, сведя их к общему мотиву или смыслу, типу рациональности, “интересу эпохи” – М. Вебер), а научные формализации не могут достоверно подтверждаться логически, и вынуждены обращаться к уникальному – индивидуальной традиции (“track record”) использования слова или предиката, лишь некоторые из которых “entrenched predicates” – “зеленые”, а не “зелено-синие” могут быть востребованы в научном предпрятии. Итак, псевдонаучные (случайно-истинные) генерализации чаще всего указывают на конкретное и уникальные регионы пространства и времени (“Все мужчины в этой комнате – третьи сыновья”). Но, с другой стороны, и подлинные законы могут выказывать те же свойства (так, законы Кеплера предполагают конкретные пространственные и временные референции – описывают конкретные формы движения по конкретным орбитам планет вокруг Солнца). В этом смысле и естественнонаучные теоретические описания, и описания самых разных форм повседневности и социальности могут быть обобщающими (номотетическими) и уникальными (идиографическими).

Можно заметить, что и в самом обычном общении “акцидентальные генерализации”, обобщающие уникальные ситуации или конstellляции событий, уместны и понятны. Именно это свойство сообществ, образующих свою уникальную историю, требует идиографических типов описания в смысле Риккерта. Всякая история уникальна, концентрирует вокруг себя специфические “интересы эпохи” и благодаря этому придает смысл (и в этом смысле “обобщает”) человеческим действиям. Понять человеческое действие – значит соотносить действия с такими уникальными “всеобщими ценностями культуры” – религиозными, государственнымными, правовыми, научными и ценностями искусства (именно в таком порядке у Риккерта), к которым редуцируется объясняемое поведение и которые благодаря этому только и делают возможным понимание исторического процесса и саму историческую науку<sup>10</sup>.

Мы приходим к выводу, что “акцидентальные генерализации” уникальных пространственно-временных конstellляций имеют место и в гуманитарных науках, и в естествознании. Они не могут быть отброшены как препятствия для познания и понимания как некие “неподлинны” научные законы, но требуются для динамических, эволюционных, исторических описаний.

И сам Гудмен возвращается к “историзму”, когда говорит о необходимости исследовать историю использования (track record) научных предикатов, как бы доказавших свою эволюционную успешность. Парадоксальным образом именно апелляция к прошлому, к устоявшейся и утвердившейся семантике свойств (где свойства зеленого несомненно практически более успешны, чем – синтаксически и теоретически безупречного свойства зелено-синие), в сущности, традиция как уникальный процесс, дает основания считать некоторые свойства (названия цветов) действительно общими, научно-генерализируемыми, а значит, обеспечивающими и понимание.

### **Идеалы естественного и понимание аномалий**

Вопрос понимания фундаментальным образом зависит от того, что может рассматриваться как естественно понятное само из себя или само по себе, соответствует привычному ходу событий и не требует объяснений. Именно на этом фоне появляются аномалии, нечто неестественное и необычное, требующее некоторого домысливания причин своего появления. Конечно, представления о “естественном порядке” постепенно менялись вместе с традицией человеческой мысли, а вместе с ними менялись запросы на понимание и объяснение. Стивен Тулмин – в продолжение идей Гудмена об истории развития и утверждении “лучших” понятий – попытался реконструировать такие “идеалы естественного порядка природы”, в контексте которых можно судить о том, что требует понимания и объяснения, поскольку отличается от нормального хода событий. Но теперь речь идет, скорее, об эволюции понятий, изменении их семантики, а не об “успешной” истории “утвердившихся” предикатов. Тулмин задается особым рода мета-вопросом о том, как меняются стандарты понимания. Исходя из релятивности этих стандартов, уже нельзя говорить о большей или меньшей успешности предиката (“зеленого”, имеющего долгую и успешную историю). Ведь теперь один тот же предикат в одном случае требует объяснения и понимания, так как выступает аномалией, а в других случаях отвечает естественному порядку природы или “натуральному ходу событий” и в этом конформном статусе не рефлексируется. «Наши идеалы естественного порядка, – пишет Тулмин [Тулмин 1961, 79], – маркируют для нас те процессы в мире вокруг нас, которые требуют объяснения, противопоставляя их “естественному ходу событий”... Наше определение естественного хода событий тем самым дано в негативных терминах: позитивные усложнения производят позитивные эффекты и скорее призваны объяснять отклонение от природного идеала, нежели конформное следование ему». С этой точки зрения исследовать должно не сами предикаты и их историю, а метаморфозы стандартов понимания. Так, первый закон Ньютона требует объяснять исключительно изменение инерциального движения, но не само движение. Этот идеал противоречит аристотелевскому требованию объяснять само движение, указывая на

движущую инстанцию, внешнее усилие – причину движения, осуществляемого благодаря ей вопреки внешним препятствиям. Смена аристотелевской теории движения ньютоновой и есть изменение стандартов понимания, и вместе с тем – представлений о естественном порядке вещей.

Такого рода стандарты соопределены и некоторыми традиционными представлениями о социальном устройстве, в частности, с очевидностью указывают на укорененное в повседневном сознании представление о том, что “социальное движение”, “коллективная жизнь” требует некоторой организующе-направляющей силы, как и о том, что свободное движение как физических, так и человеческих тел невозможно без насилия и принуждения.

Вопросы о понимании и объяснении, собственно, и возникают, лишь если обнаруживаются явления, противоречащие означенным “естественным идеалам”. Как объяснить, например, что залупенное копье продолжает движение и после того, как оно было отпущено метателем? Такое явление выглядит аномалией, и именно такие аномалии заставляют ставить вопрос и о понимании самих стандартов понимания.

Понять метастандарты научного знания – значит попытаться представить это знание “очищенным” от контекста, доступным в “чистых”, а не социализированных формах. Как же в этом смысле интерпретировать аристотелевское понимание движения? Понять аристотелевский идеал движения – значит понять, чем мотивировано его представление о том, что именно движение требует объяснения, в то время как покой в рамках “естественного места” (= традиционных иерархий) является естественным состоянием или порядком природы, а любое по видимости автономное поведение или движение на самом деле предполагает скрытый источник или контролирующую инстанцию. Именно здесь возможно подключение социозпистемолога. Но он заявляет вовсе не о том, что новые формы социальности (автономизация индивидов, появление феномена личной индивидуальности) генерируют (в ньютоновском идеале) представление об инертности тела, способности двигаться автономно, без приложения усилий. Напротив, тезис социозпистемолога состоял бы в том, что научное знание должно быть представлено как автономное от социальных предпосылок, поскольку теперь появляется возможность показать, что представление о способности тела двигаться самостоятельно следует отличать от представления об автономности личности (способности индивида принимать самостоятельные решения). Теперь эти взаимные метафоры можно анализировать, и как следствие показать границы их взаимной аналогичности.

### **Ориентации Я/Другой как основание понимания и непонимания**

Две вышеозначенные конкурирующие картины естественного порядка задают различные контексты для интерпретации одного и того же события или явления. Но эти контексты не являются произвольными или контингентными. Задача социозпистемолога – поиск их глубинных оснований, которые могут состоять, например, в структуре пространственно-временной координации участников научной коммуникации, в том, что перед ними открываются противоположные наблюдательные перспективы, которые они не в состоянии согласовать друг с другом. Ведь чтобы встать на чужую наблюдательную позицию, и следовательно понять точку зрения на мир Другого, приходится осуществлять *гештальт-переключение* (в смысле Куна) между означенными идеалами. Встать на позицию Другого (другого естественного идеала) – значит признать принципиально другой смысл понятий.

Чтобы Ньютон смог принять новый (релятивистский) смысл понятия массы, ему бы пришлось отказаться от антропоморфного и антропо-размерного представления о пространстве, где позиция (скорость) наблюдателя однозначно определена в рамках абсолютного пространства и абсолютного времени. Ему пришлось бы дистанцироваться от естественного и понятного для него мира абсолютных и нерелятивируемых величин, которые не меняются от изменения отношений объект-наблюдатель. Для этого ему пришлось бы

отказаться от собственной позиции в мире, где рамки человеческого понимания (с его трехмерностью и конечностью) ограничивали возможности интерпретации макро- и микрофеноменов. “Вообразите Кеплера, – пишет Хэнсон [Hanson 2009, 434], – стоящего на холме и наблюдающего закат. С ним Тихо Браге. Кеплер видит солнце застывшим: а то, что движется, – это земля. Но Тихо, следуя Аристотелю и Птолемею, видит неподвижной землю, а все остальные тела, движущимися вокруг нее. Видят ли Тихо и Кеплер одну и ту же вещь на закате?”

Эта ситуация не только описывает развитие научного знания, но и характеризует сами основания человеческого восприятия и повседневного поведения. Так, начинающий пилот во время первого полета видит Землю вращающейся вокруг него, т.е. воспринимает себя в качестве центра (оси координат). А опытный – воспринимает Землю в качестве неподвижной, а себя и самолет – как совершающий вращательное движение. Речь идет о глубинных ориентациях восприятия Я/Другое, проявляющихся в самых обычных повседневных ситуациях.

Тот же самый вопрос о различающихся перспективах наблюдения (как условиях взаимного (не)понимания) может быть поставлен и применительно к отношению между практикующими учеными и философами науки. В чем же принципиальная разница и схожесть их положений? Ученый создает идеальную модель, которую и описывают законы. Но ведь и философ науки делает со своим предметом, наукой примерно то же самое, а именно создает ее идеальную модель, исходя из своей позиции наблюдателя науки. Именно из его (столь же научной) перспективы открываются разного рода counterfactuals, “зелено-синие” свойства предметов, т.е. логические возможности подтверждения абсурдного, возможности практиковать орнитологию за письменным столом, как это вытекает из парадокса ворона. И это совсем не то, что “открывается” наблюдению практикующего ученого, неспособного одновременно со своим предметом наблюдать и средства и условия собственного наблюдения. Философия науки создает идеальную модель наблюдаемого объекта и в этом смысле (как настоящий ученый наблюдатель) должна сама принимать решения, какие параметры или части науки (познания) включать в модель, а какие игнорировать как несущественные или неинтересные. Понимание философом науки и понимание ученым своего объекта различны, поскольку идеальные модели науки безусловно отличны от непосредственно осуществляющейся науки. Именно такой ответ можно дать на упрек Фейерабенда [Фейерабэнд 1986, 125] в отношении традиционной философии науки и на его попытку редуцировать философию науки к истории знания<sup>11</sup>.

Фейерабэнд советует ученому не следовать никаким советам философа науки! (И этому философскому совету должны следовать ученые.) Но как же философия науки (низведенная Фейерабэндом до уровня истории науки) должна конструировать собственную область, выбирать существенные (внутринаучные) и отклонять с ее точки зрения несущественные для истории науки события, не используя средства для такого отбора, избирательные схемы, методологию свое/чужое? И если философ науки выступает в роле историка, то кому, как не ему, принимать решения, по каким разделам, эпохам, дисциплинам, теориям и парадигмам, упорядочивать и классифицировать материал. Сама история науки как фактический процесс вряд ли может помочь в силу ее неохватной комплексности. В любом случае и историк науки придется создавать модель истории науки, а следовательно – как-то руководствоваться методологией и метатребованиями, заставляющими предельно избирательно относиться к материалу.

Итак, глобальные различия наблюдательных перспектив (например, эпистемолога и практикующего ученого), представителей разных парадигм Эго-центрированного наблюдения Тихо Браге и Альтер-центрированного наблюдения Иоганна Кеплера обуславливают взаимное непонимание. Они не могут прийти к взаимопониманию друг с другом уже только потому, что находятся в разных измерениях, признают “естественными” разные порядки, метаустройства жизни. Однако фундаментальный источник их непонимания – эта обычная трудность, вызванная приверженностью различным полюсам базовой коммуникативной дистинкции (различением я/другое, а в конечном счете – различением людей

и вещей). Но насколько непреодолимыми являются такого рода разрывы? Новые возможности поиска понимания были обнаружены на уровне теорий среднего уровня<sup>12</sup>, или на уровне конкретных законов. Ведь именно такие конкретные законы обладают большей “продолжительностью жизни”, не меняются, несмотря на то, что теряют популярность и сторонников “всеохватывающиеся теории” и парадигмы.

### **Вместо заключения: о предметных и коммуникативных полюсах понимания**

Мы вернулись к ранее заявленному тезису. Понимание в научной коммуникации (как и понимание во всяких иных формах и системах общения) детерминировано двояким образом. С одной стороны, понимание и взаимопонимание обеспечивается через апелляцию к свойствам объектов, которые как бы принуждают к взаимному согласию по их поводу. С другой стороны, наука остается коммуникативной системой, и всякое научное предложение (и публикация) может интерпретироваться (среди прочего) как приглашение к дискуссии, как выражение интенций исследователей, как реализация их честолюбивых замыслов и стремления к научному успеху, т.е. самореференциально (иметь своим предметом саму коммуникацию, а не ее внешний мир). Всякое научное предложение может замышляться, интерпретироваться и пониматься, лишь как провоцирующее дискуссию, как вполне сознательное заострение проблемы, как осознанная идеализация реальности и существенное отвлечение от ее фактических свойств.

Причем именно научные теории делают возможным существенно абстрагироваться от предметного полюса в понимании научных предложений. Такой предметный полюс понимания (и как следствие – сам фундамент научного познания), не может образоваться и – всегда теоретически нагруженными – фактическими наблюдениями. Ведь с равной степенью убедительности можно обосновывать как базовый характер предложений наблюдения (Р. Карнап и Венский кружок), так и базовый характер теорий и их комплексов (П. Дюгем, У. Куайн, П. Фейерабенд).

Однако в рамках социальных наук и “теорий среднего уровня” [Мертон 1991, 106–256], а также в естествознании [Фейгль 1975, 48] было предложено рассматривать в качестве фундамента познания и (основания понимания реальности) эмпирические законы, выступающие базовыми единицами, атомами или неразложимыми частицами знания, обеспечивающими понимание и консенсус среди ученых, независимо от того, принимают ли они “охватывающие” теории. Можно относительно свободно выбирать импонирующую теорию (волновую или корпускулярную в физике, функционалистскую теорию или утилитаристскую теорию в теоретической социологии), и подверстывать под нее подходящие наблюдения. Напротив, эмпирический закон обладает большей принудительной силой.

В повседневной коммуникации понимание зачастую не основано на переносе – всегда гипотетических – единиц информации, поскольку участник коммуникации волен выбирать свою интерпретацию сообщения (считать ли информацией событие во внешнем мире или рассматривать в качестве такой информации мотивацию, интенцию высказывающего). Всегда сохраняется возможность проинтерпретировать предложение “идет дождь” как попытку мотивировать собеседника остаться дома, а не как описание фактической погоды. Напротив, в научной коммуникации роль предметно-ориентированных предложений значительно важнее. Возможно, в науке на уровне теорий среднего уровня и эмпирических законов мы действительно обнаруживаем искомые *базовые единицы знания*<sup>13</sup> [Фейгль 1975, 48], которые принудительным образом заставляют участников полемики признавать правоту оппонентов, указывающих на ту или иную эмпирическую регулярность. Апеллируя к Фейглю, мы можем заключить, что если в самом предметном мире обнаруживаются веские основания (эмпирические обобщения), принуждающие к взаимопониманию, то именно на этом уровне научная коммуникация все-таки существенно отличается от всех других типов человеческого общения.



## ЛИТЕРАТУРА

- Ахинстайн 1968 – *Achinstein P.* Concepts of Science. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1968.
- Гемпель 1965 – *Hempel C.G.* Aspects of Scientific Explanation and other Essays in the Philosophy of Science. N. Y., 1965.
- Гудмен 1992 – *Гудмен Н.* Новая загадка индукции / *Гудмен Н.* Факт, фантазия и предсказания. Способы создания миров. Перевод с английского А.Л. Никифорова. М., 1992.
- Иллс 2006 – *Eells E.* Confirmation Theory. Nonprobabilistic approaches / The Philosophy of Science. An encyclopedia. Taylor & Francis, 2006.
- Лакатос 1995 – *Лакатос И.* Фальсификация и методология научно-исследовательских программ. М.: Медиум, 1995.
- Мертон 1991 – *Мертон Р.* Продолжение анализа теории референтных групп и социальной структуры / Референтная группа и социальная структура. М.: Институт молодежи, 1991.
- Мертон, Бараш 2013 – *Мертон Р.К., Бараш Р.Э.* Р.К. Мертон и Ф. Знанецкий о “людях знания” и “людях действия” // Эпистемология и философия науки. М., 2013. № 3.
- Риккерт 1997 – *Риккерт Г.* Границы естественнонаучного образования понятий. СПб.: Наука, 1997.
- Селларс 1989 – *Sellars W.* The Language of Theories / Readings in the Philosophy of Science. 1989.
- Тулмин 1961 – *Toulmin S.* Foresight and Understanding. London, 1961.
- Фейгль 1975 – *Feigl F.* ‘Empiricism at Bay?’ // Cohen and Wartofsky (eds.), Boston Studies in the Philosophy of Science. 1975. № XIV.
- Фейерабенд 1957 – *Feyerabend Paul K.* An Attempt at a Realistic Interpretation of Experience // Proceedings of the Aristotelian Society. 1957 – 1958. № 58.
- Фейерабенд 1986 – *Фейерабенд П.* Против метода. Очерк анархистской теории познания / Избранные труды по методологии науки. М., 1986.
- Хэнсон 2009 – *Hanson N.R.* On observation / Philosophy of Science: An Historical Anthology. Blackwell, 2009.

## Примечания

<sup>1</sup> Уже языковая интуиция указывает на тождество омонимов “предложения” как высказывания и “предложения” как предложения к совместному решению.

<sup>2</sup> Такого рода понимание одним из первых сформулировал Ф. Знанецкий [Мертон, Бараш 2013, 205–226].

<sup>3</sup> В простейшей форме: понять высказывание “идет дождь” значит подобрать к этому сообщению соответствующую информацию, т.е. решить, какой смысл в большей степени ему соответствует: утверждение о погоде (о внешней для коммуникации реальности – инореференция) или мотивирование собеседника остаться дома (вывод о характере самого обсуждения – самореференция).

<sup>4</sup> Понять утверждение (1) “все вороны – черные”, значит, во-первых, разобраться с тем, как обстоит дело с формой суждения (т.е. с самим сообщением). Так, на этой стадии выясняется, что синтаксически первая форма эквивалентна двум другим: (2) “если не черный, значит не ворон”, (3) “или ворон, или не черный”. Во-вторых, выбор нужного варианта синтаксиса делает возможным обращение к соответствующему множеству референтов: или (1) черных воронов, или (2) белых перчаток, (3) черных ботинок. Так, мы можем перебирать черных воронов в поисках нечерных экземпляров (первая форма), или перебирать нечерные предметы в поисках белых воронов (вторая форма). Мы понимаем, пока имеем возможность соотносить форму и ее значения, пока не встретим несоответствий, противоречий или аномалии – белого ворона.

<sup>5</sup> Почему погруженное весло выглядит согнутым? Во-первых, мы подбираем релевантные законы (закон рефракции, а также общее утверждение, что вода плотнее воздуха). Во-вторых, мы фиксируем предшествующие обстоятельства: что, весло на самом деле является прямым, и что погружено в воду под определенным углом.

<sup>6</sup> Здесь мы модернизируем концепт наблюдения Фейерабенда.

<sup>7</sup> Питер Ахинстайн называет это “контрастом” (см. далее).

<sup>8</sup> Пример предложен Питером Ахинстайном [Ахинстайн 1968].

<sup>9</sup> Критерий Никола состоит в том, что подтверждение генерализации должно осуществляться подстановкой только позитивных суждений, т.е. суждений о тех объектах, о которых идет речь в генерализациях, а не других. Генерализация *все вороны черные* подтверждается наблюдениями воронов, а не наблюдениями других предметов.

<sup>10</sup> У Риккерта такими медиа обобщения выступают некие “всеобщие культурные ценности”.

<sup>11</sup> “Исчезают, – пишет Фейерабенд, – границы между историей науки, ее философией и самой наукой, а также между наукой и не-наукой”.

<sup>12</sup> Парадным примером таких теорий среднего и нижнего уровня служит “теория девиантного поведения”, “теория референтных групп”.

<sup>13</sup> “Я не впечатлен, – пишет Фейгль, – такими чисто спекулятивными возможностями, которые неумоимо изобретаются оппонентами эмпиризма с помощью шокирующе-абстурзной супер-софистичности ... Тысячи физических и химических констант фигурируют в поразительно устойчивых эмпирических законах. Рефракция проявляется в бесчисленном числе прозрачных субстанций (разных типах стекла, кварца, воды, спирта), удельные веса, удельные температуры, удельные теплоемкости, теплопроводности, электроемкости и электропроводности десятков тысяч субстанций ... – все продолжают использоваться и необходимы для проверки теорий более высокого уровня.”

Публикуемая дискуссия В.К. Шохина и Р. Суинберна включает четыре текста. В первом Шохин представляет читателю новую серию переводов “Философская теология: современность и ретроспектива”, которая призвана ближе познакомить российскую аудиторию с до сих пор мало известной для нее аналитической философией и еще менее известной аналитической философской теологией. Одновременно он подчеркивает, что аналитическая философия по природе своей такова, что изучать ее надо, практикуя ее метод контрвертивной диалектики, и предлагает считать свою полемику со Суинберном в качестве опыта такого “практического изучения”. Второй текст содержит краткое изложение содержания книги Суинберна “Существование Бога” ее автором. В третьем тексте Шохин развивает свой подробный критический анализ книги Суинберна, который состоит из двух частей: критики его метода обоснований существования Бога (прежде всего в апологетическом контексте) и критики той версии неклассического теизма (она обозначается как адаптивная), которую развивает автор “Существования Бога”. Приводятся параллели между “экономным теизмом” Суинберна и теологией деизма XVII – XVIII вв., которая также строилась на принципе “простоты” и также стремилась приспособить Бога к человеческому пониманию (а не наоборот, как в классическом теизме), лишая его статуса личного Абсолюта. В четвертом тексте Суинберн отвечает на критику Шохина, преимущественно на ее первую часть, настаивая прежде всего на недопонимании оппонентом его “принципа простоты” как критерия преимущества теизма над другими мировоззрениями и значения индуктивного метода для теологии; также автор пытается показать соответствие своей теологии классическому теизму.

There are four texts which are included into discussion between Vladimir Shokhin and Richard Swinburne. In the first Shokhin introduces the reader into a new series of translations, i.e., “Philosophical Theology: Contemporaneity and Back Glance”, intended to make Russian audience more familiarized with analytic philosophy up to now scarcely known to him and analytic philosophical theology, which is still less habitual for him. At the same time he emphasizes that it is such a nature of analytic philosophy that to study it is to practice its method of controversial dialectics and recommends his dispute with Swinburne as an experience in such a “practical study”. The second text contains Swinburne’s synopsis of his book *The Existence of God*. In the third one Shokhin develops his detailed critical examination of Swinburne’s book, which could be divided into two main parts, i.e. criticisms of the latter’s modes of the substantiation of God’s existence (firstly, in the apologetic context) and criticisms of his version of a revised theism (it is designated as “time-serving”). In accordance with the title of Shokhin’s article parallels between Swinburne’s “economical theism” and deistic theology of the 17<sup>th</sup> – 18<sup>th</sup> centuries are indicated, the latter having also been grounded on “the principle of simplicity” and strived to adjust God to human understanding (and not vice versa, as in the case of the classical theism) and depriving Him of the status of the personal Absolute. In the last text, Swinburne’s response, he replies mostly to the first part of Shokhin’s criticisms, insists on Shokhin’s misunderstanding of his “principle of simplicity” as an argument for advantage of theism over other world-views and importance of inductive method for theology, but also tries to demonstrate his loyalty to the classical theism.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** философская теология, естественная теология, метафизика, теизм, деизм, существование Бога, атрибуты Бога, человеческая природа, ангелы, телеологический аргумент, индукция, критерий простоты, эвиденциализм, теодицея.

**KEY WORDS:** philosophical theology, natural theology, metaphysics, theism, deism, the existence of God, the attributers of God, the human nature, angels, the argument from design, induction, the criterium of simplicity, evidentialism, theodicy.

## Серия “Философская теология: современность и ретроспектива”

**В. К. ШОХИН**

Когда примерно пять лет назад авторитетнейший философ-аналитик, автор многочисленных трудов по теологии оксфордский профессор Ричард Суинберн (р. 1934) предложил проект в виде серии переводов на русский язык трудов современных англо-американских философов религии, с российской стороны это встретило однозначное понимание. Так и была основана серия “Философская теология: современность и ретроспектива”. Ее обоснованность была очевидна: новое предложение со стороны Общества христианских философов предполагало дальнейшее развитие нашего издательского сотрудничества, начальный этап которого был связан с международным продолжающимся периодическим изданием “Философия религии: Альманах”. Здесь были и прямые аналогии с публикацией в 1990-е годы русской философской классики как “приложения” к “Вопросам философии”. А мой собственный энтузиазм был обусловлен и тем, что с аналитической философией российский читатель знаком гораздо хуже, чем с “континентальной”<sup>1</sup>, и до сих пор даже в профессиональном философском сообществе преобладают совершенно устаревшие представления о ней. Основное из них состоит в том, что она до сих пор мыслится еще преимущественно как неопозитивистская программа (Венского кружка и его островных последователей середины XX в.), работающая на разоблачение любой “метафизики” (включая теологию и этику) как способа генерации даже не ложных, а в конечном счете бессмысленных высказываний (выражающих лишь человеческие желания и предрассудки), который должен постепенно устраняться посредством научной критики языка. На деле же аналитическая традиция, как я попытался показать на страницах этого журнала, есть по своему формату лишь современная версия классической и даже изначальной философии<sup>2</sup>, в истории которой обозначенный эмотивизм (в широком смысле) был лишь одним из эпизодов, но которая всегда работала в режиме полемической диалектики на основании общезначимой рациональности, в которой метафизика всегда была необходимым ингредиентом. Это обуславливает то, что и современная аналитическая традиция развивается в нормативном для классического способа философствования режиме контрверсии и рациональной ответственности – когда философ должен отчитываться перед философским сообществом за качество своей аргументации. Данный формат философствования имеет, на мой взгляд, решающие преимущества перед некоторыми форматами “континентальной философии”: полемизировать с Деррида или Делёзом было бы бессмысленно, поскольку там философствование строилось не на аргументации, а на метафоре и словотворчестве (в значительной мере в подражание – достаточно вульгаризированное – Хайдеггеру). Потому данное философствование – в существе своем монологическое – можно либо принимать полностью вместе с новоязом, либо просто отбросить вместе с ним же, а в случае с аналитической философией возможен аутентичный диалог, через который каждая сторона может надеяться приблизиться к истине (понятие, презируемое в обозначенном

тренде “континентальной философии”) или по крайней мере лучше понять степень обоснованности и когерентности собственной позиции. Однако именно этот монологический формат философствования оказался по некоторым причинам весьма востребованным в России (где “дисциплинированное мышление” нередко воспринимается как неинтересное), тогда как диалогический рационализм остается маргинальным, и стремление хоть как-то сбалансировать наш “философский ландшафт” и стало значительным стимулом для реализации проектов сотрудничества с аналитическими философами. Из сказанного никак не следует, чтобы к самой аналитической традиции во всем ее объеме следовало относиться некритически. Не следует закрывать глаза на такие ее “среднестатистические недостатки”, как невнимательное отношение к истории философии, а порой и не совсем доброжелательное (так Кант воспринимается некоторыми аналитическими теологами как источник большинства бедствий в современной философии), закономерно следующие из этого “переоткрытие колеса”, сознательная и отчасти конъюнктурная установка аналитического сообщества на наукообразии (нередко самоочевидные вещи облачаются в совершенно избыточные и усложненные математические уравнения), нередкое стремление к победе в философском диспуте ради одной только “нейтрализации” конкурентов. Все это есть, однако, в сравнении с философией словесной вседозволенности и “литератур-философией”<sup>3</sup> недостатки сравнительно локального порядка, да и в сравнении с феноменологией, где философский метод является самоцельным и не ведет к решению конкретных проблем, здесь есть то преимущество, что мы имеем дело все-таки с вязанием чулок, а не с “вязанием вязания”<sup>4</sup>. Поэтому критикам аналитической философии я иногда отвечаю – в духе черчиллевского афоризма о демократии, – что при всех ее несомненных “среднестатистических недостатках” нельзя не признать, что другие современные философские тренды значительно ей уступают.

Что же касается самой серии, то редколлегия сочла необходимым включение в издательский план прежде всего наиболее авторитетных оппонентов в аналитической философской теологии – Ричарда Суинберна (представлен обсуждаемой здесь монографией “Существование Бога”<sup>5</sup>) и Алвина Плантинги (антология Дж. Сеннета “Аналитический теист”), – с тем, чтобы российский читатель смог оценить хотя бы в первом приближении степень поляризации позиций в этом для него малоизвестном, но богатом философском мире. Помимо этого в рамках серии было издано “Оксфордское руководство по философской теологии” (составители Т. Флинт и М. Рей), в котором также представлены подробные дискуссии по многим базовым теологическим вопросам и которое вместе с текстами названных живых классиков образовало блок “систематических” книг. Поскольку, однако, российский читатель сильно и очень оправданно ориентирован на исторические труды (в значительно большей мере, чем англо-американский), редколлегия сочла необходимым издать классический труд Элеонор Стамп “Аквинаг”, историко-полемическое исследование Дэвида Брэдшоу “Аристотель на Западе и Востоке. Метафизика и разделение христианского мира” и обзор Чарльза Талиаферро “Философия и религия с XVII века до наших дней”. Так, благодаря изданию этих шести книг осуществлялось начальное предназначение серии – наглядно продемонстрировать российскому читателю плюралистичность методологических и историко-философских подходов в рамках малоизвестной для него философской традиции. Предполагается, что серия “Философская теология: современность и ретроспектива” будет иметь продолжение и включать как антологические, так и монографические по содержанию исследования, а также наряду с “систематическими” и историко-теологические.

Однако одного ознакомления с аналитической философией для ее инкорпорации в философию отечественную недостаточно. Если она является практикой диалогического философствования, то эту практику надо и практиковать. Эта презумпция и лежала в основе моего решения вступить с Ричардом Суинберном в контрвертивный диалог. Как убедится читатель, наши расхождения касаются отнюдь не частных, но имеют принципиальный характер. Если обобщить их одним словом, то суть их заключается в том, что он отстаивает полную возможность построения чисто рассудочными средствами с привлечением метода индукции, развернутым применением “критерия простоты” и простым же

введением Автора мироздания в систему координат человеческих правовых отношений последовательной теистической “науки о Боге”, тогда как я считаю такой проект противоречащим теизму изначально и даже наносящим ему ущерб больший, чем прямая критика со стороны антитеистов. Кто из нас прав, будет судить читатель.

Отмечу, однако, что участники любой полемики имеют законное право на недопонимание друг друга: каждый из них мыслит в своей системе координат и им трудно включиться в чужую. Так, не могу не отметить, что приписываемое мне Суинберном следование Кантову отрицанию “физикотеологии” правомерно меньше чем наполовину. Я никак не разделяю идею великого философа о том, что “физикотеология”<sup>6</sup> может и должна быть замещена этикотеологией (потому хотя бы, что вторая может держаться, только опираясь на первую), а также что все классические обоснования существования Бога несостоятельны потому, что не дают о Нем конкретного представления<sup>7</sup>. Однако я полностью принимаю его тезис о том, что строить теологию как науку, которая работает не только с доводами, но и с доказательствами, как любая естественная наука, никак не возможно. Из этого, правда, вовсе не вытекает, что философская теология должна считаться рационально неполноценной в сравнении с точными науками: сами рациональности бывают разными, и то, что философия (а философская теология есть не что иное как философская разработка теологических топосов) – не математика и не физика, никак не свидетельствует (вопреки наивным представлениям логических позитивистов), что она должна самоуничтожаться или хотя бы “перестраиваться”. Правда, Кант, живший в эпоху торжествовавшего рационализма, сделал “нелегальный” переход от не-научности рациональной теологии к ее не-состоятельности, а Суинберн, в значительной степени строящий свою теологию как “антикантиану” и возвращающий нас в докантовские времена, полностью принял его же представления и посвятил свои труды в значительной мере доказательству того, что если рациональная теология состоятельна, то она должна быть научной никак не меньше, чем естествознание (если только заменить дедуктивные методы на индуктивные).

Однако и Суинберн пребывает иногда в недоумении от некоторых моих “демаршей”, предполагая, что и я приписываю ему те положения, под которыми он бы не подписался. Я думаю, что это объясняется в значительной мере тем, что я анализирую его монографию, а он сам, на мой взгляд, в глубине души не разделяет некоторых немаловажных позиций “Существования Бога”, хотя и считает книгу своим итоговым трудом по естественной теологии. И это закономерно потому, что человек, как правило, шире своей книги, даже если это и его *opus magnum*. К тому же уравнение “верующий = теолог”, хотя и кажется самоочевидным, далеко не всегда оказывается истинным. Ансельм Кентерберийский был, вероятно, очень “добрым католиком”, но это не помешало ему разработать знаменитое полусофистическое “доказательство”, да и Фома Аквинский, будучи, вероятно, “еще более добрым”, не отказывал себе в таких интеллектуальных развлечениях, которые его глубокой религиозности явно противоречили. Такого рода раздвоения для меня всегда были загадкой, так как я никогда не сомневался в единстве человеческой души, и я думаю, что они могли бы послужить интересным предметом специального изыскания. Так и профессор Суинберн отвечает на мое текстуально обеспеченное “открытие” того, что у него обнаруживается и положение о происхождении человеческой души из эволюции мозга “человеческих предков” (как я отмечаю, это выражает его стремление к “лояльности” по отношению к мэйнстриму англо-американской философии, который все больше склоняется к натурализму), тем, что он вообще-то один из немногих аналитических философ-дуалистов (что на самом деле и верно) и ему непонятно, как я могу вменять ему подобный взгляд. Или он недоумевает, каким образом я приписываю ему учение о практически полной познаваемости Бога, поскольку он на самом деле считает, что даже и Откровение не раскрывает до конца Его природу. Однако русскоязычные читатели его книги узнают об этом в первый раз, поскольку из “Существования Бога” (как и из “дайджеста” книги – см. выше) это ни в какой степени не следует (следует же противоположное – например, из той пропозиции, что Бог представляет собой самую простую личность-субстанцию, которую только можно себе помыслить, или из того, что для автора книги действия Бога – как

реальные, так и возможные – вполне прозрачны и рационализируемы). Недостаточным совпадением понятий “профессор Суинберн” и «автор “Существования Бога”» я объясняю и то, что в конце своего ответа мне первый отстаивает “Этический аргумент” в пользу существования Бога, отрицая “эстетический”, тогда как второй мыслит в прямо противоположном направлении.

Теперь же, предоставляя нашу дискуссию на суд читателя, спешу выразить глубокую благодарность профессору Ричарду Суинберну, который не пожалел своих ценных времени и сил для этого диалога, сам жанр которого, совершенно обычный в его среде, пока еще остается для нашей философской аудитории достаточно новационным, а потому и вдвойне востребованным. Моя благодарность адресована и редакции журнала “Вопросы философии”, согласившейся опубликовать нашу кропотливую дискуссию.

Дальнейшая часть этого диалога будет строиться таким образом, что вначале сам Суинберн, в соответствии с его желанием, изложит основные тезисы своей монографии<sup>8</sup>, затем последуют мои комментарии, а за ними – его ответ.

## Примечания

<sup>1</sup> Мне доводилось уже писать об условности данного термина, широко принятого в англо-американской философии – как понятийная оппозиция “аналитической философии”. Недостаток его не только в том, что континентов несколько и западная часть Евразии составляет только один из “континентальных сегментов”, но и в том, что данный термин создает впечатление, будто европейская философия принципиально едина, тогда как она, напротив, весьма диверсифицирована, но от этого термина трудно избавиться по причине его очень выигрышной лаконичности.

<sup>2</sup> См. об этом: [Шохин 2013].

<sup>3</sup> Соответствующая идея восходит к Деррида и особенно к Рорти, но очень характерно, что термин был произведен у нас: широта “русской души” и ее всегдашняя склонность к синтезам за счет анализа весьма располагают к такого рода понятийным гибридам.

<sup>4</sup> Эту, на мой взгляд, очень удачную метафору применил в конце XVIII в. Фридрих Якоби по отношению к некоторым философам своего времени.

<sup>5</sup> Ранее читатель мог ознакомиться с “дайджестом” этой книги: [Суинберн 2006].

<sup>6</sup> Так Кант называл ту естественную теологию, которая умозаключает о свойствах и существовании Творца исходя из мира природы – в противоположность той, что делает то же самое исходя из мира свободы. См. “Критика чистого разума” Ч. I. Отд.2. Кн.2. Гл. 3.7 (секция “Критика всякой теологии из спекулятивных принципов разума”) [Кант 1998, 490].

<sup>7</sup> Так он оценивал и физико-телеологическое обоснование, которому, однако отдавал предпочтение перед остальными как “разумному и полезному” и считал возможным даже его “рекомендовать и поощрять”. – Там же. Ч. I. Отд.2. Кн.2. Гл. 3.6 (“О невозможности физико-телеологического доказательства”).

<sup>8</sup> Не только биография Суинберна, но и содержание обсуждаемой книги очень аккуратно, на мой взгляд, изложены во вступительной статье его переводчицы (см.: [Кедрова, 2014]), и я вполне понимаю его желание ввести читателя в предмет дискуссии, так сказать, из первых рук.

# Краткое содержание книги Р. Суинберна “Существование Бога”\*

Естественная теология разрабатывает доказательства существования Бога, исходя из самых общих и очевидных черт окружающего мира. Несмотря на безуспешные попытки естественной теологии прошлого тысячелетия построить надежные дедуктивные доказательства такого рода, цель данной книги – показать, что убедительные индуктивные доказательства существуют. В первой главе рассматривается природа индуктивной аргументации. Во второй проводятся различия между двумя видами объяснений: научным объяснением на основе законов природы и начальных условий (которое лучше всего представлено как объяснение через понятия объектов и их сил и предрасположенностей) и личностным объяснением, которое дается через понятия личности, ее способностей, намерений и убеждений. В третьей главе показано, что для обоих видов объяснения гипотеза возможна в той мере, в какой она обосновывает наличие множества наблюдаемых явлений, существование которых в противном случае невозможно, и в той мере, насколько просто она это делает. В четвертой указывается, что факторы, постулированные для объяснения ряда феноменов, сами могут получать объяснение всё более глубокое до тех пор, пока мы не достигнем окончательного объяснения феноменов, когда объясняющие факторы уже не будут иметь дальнейшего объяснения. В главе пятой утверждается, что гипотеза теизма о том, что существует одно личное существо, Бог, по сути Своей всемогущий, всеведущий, совершенно свободный и вечный, – это очень простая гипотеза, из которой следует Его всеблагость. В шестой рассматриваются виды возможных миров, которые мог бы создать Бог, обладающий этими атрибутами. Наилучший из возможных миров невозможен, но ввиду Своей всеблагости Бог может создать весьма хороший мир, населенный людьми (или подобными им существами), обладающими свободой выбора между ограниченными добром и злом. В остальных главах показано, что различные очевидные характеристики вселенной необходимы для существования таких людей и что предположение о том, что Бог – конечная причина их существования, гораздо проще любого другого постулированного объяснения. В главе седьмой обсуждается феномен существования физической вселенной. В восьмой – то, что вселенная управляется простыми, постижимыми человеческим разумом законами, и что она “настроена” на возникновение человеческого тела. В девятой обсуждается следующий феномен: человек состоит из двух частей – души и тела, причем душа – это существенная часть, обладающая ментальной жизнью. В десятой главе идёт речь о том, что наш мир – это мир, в котором люди обладают огромными возможностями свободно помогать или вредить друг другу. В одиннадцатой обсуждается аргумент против существования Бога, опирающийся на наличие в мире зла. В этой главе утверждается, что обладать возможностью выбора между добром и злом – это великое благо для нас, и что некоторые виды зла в мире являются результатом этого выбора, а всё остальное зло необходимо для того, чтобы этот выбор был существенным. В главе двенадцатой демонстрируется, что у Бога были достаточные основания для того, чтобы иногда совершать чудеса и воплотиться в Иисуса, который воскрес из мёртвых. В тринадцатой утверждается, что наличие большого числа людей, утверждающих, что они обладают религиозным опытом, свидетельствует о том, что этот религиозный опыт соответствует действительности. В четырнадцатой же утверждается, что те явления, которые обсуждаются в главах 7–12, делают существование Бога по меньшей мере столь же вероятным, сколько и несуществование, однако наличие религиозного опыта, обсуждаемого в главе тринадцатой, делает существование Бога гораздо более вероятным.

*Перевод с английского М.О. Кедровой*

\* См.: [Суинберн 2014].

© Кедрова М.О. (перевод), 2015 г.



# Теизм или деизм?

## Размышления над метафизической теологией Ричарда Суинберна

В. К. ШОХИН

1. “Существование Бога” Р. Суинберна представляет его творческую систему философской теологии, которая внесла и продолжает вносить весьма существенный вклад в соответствующую область философского дискурса. Творческой она является потому, что несет в себе ярко выраженную авторскую печать в виде именно суинберновского эвиденциализма (установка на “доказывание” существования Бога исходя из “свидетельств” индуктивного метода); системой – по той причине, что вместе с доказательствами существования Бога охватывает и авторскую “теорию Бога”, включая дедукцию божественных атрибутов, исследование божественных действий в мире, попытку объяснения происхождения и существования зла, этическую проблематику и, что для автора, как кажется, важнее всего, обоснование возможности полной гармонии религиозных убеждений и секулярного сциентизма. Хотя Суинберн называет свой труд главным из всех, написанных им “по философии религии” [Суинберн 2014, 19]\*, эта идентификация некорректна: хотя, исходя из элементарной рациональности, философия религии может быть только философским исследованием феномена религии, а не самих религиозных верований (как и предметом философии науки является феномен науки, а не сами по себе конкретные проблемы математики, физики, химии, биологии и т.д.), всё же англо-американские философы, как правило, называют философией религии исследование именно конкретных религиозных верований. Но не совсем точно он обозначает и в публикуемом здесь кратком синопсисе своего труда свое “предприятие” как современную стадию естественной теологии (natural theology): естественная теология (theologia naturalis) предполагает в качестве своего понятийного коррелята теологию богооткровенную не меньше, чем правая сторона – левую, а низ – верх, и всегда мыслилась как подготовительная ступень к богооткровенной теологии, одновременно ее предполагающая<sup>1</sup>, тогда как в “Существовании Бога” Откровение остается всецело за кадром и в расчет не берется, за исключением отдельных цитат из Библии, которые только подтверждают то, что совершенно ясно и без них.

Первые три главы книги обеспечивают суинберновскую “индуктивную теологию” солидным методологическим фундаментом, а его исследование индуктивных доказательств и природы объяснений (с. 27–112) не может, я думаю, не считаться значительным вкладом и в философию науки. Основная часть книги выстроена как система обоснований существования Бога – от космологического до “опытно-религиозного”, и здесь ее замысел получил хорошее продолжение – достаточно вспомнить хотя бы солидное “Блэквеловское руководство по естественной теологии” [Крейг, Морленд 2009], структура глав которого близко следует последовательности обоснований в “Существовании Бога”. Несомненная заслуга Суинберна – в диверсификации тех обоснований существования Бога, которые, как правило, считаются простыми “монолитами”; например, он стремится показать, что физико-телеологическое обоснование на самом деле представляет собой целую “семью” обоснований (начиная с обоснования от темпорального и пространственного порядка во вселенной и вплоть до обоснования от красоты мироустройства – с. 211–259). Автор обеспечивает себе пространство в книге и для успешного развития своей версии тео-

\* В дальнейшем при ссылках на это издание указываются только страницы в круглых скобках.  
© Шохин В.К., 2015 г.

дией – “воспитательной”, которая содержит очень важный аспект объяснения зла (зло попускается Богом ради расширения возможностей для самосовершенствования людей), хотя уже раньше его стал “продвигать” Джон Хик, с чьей легкой руки она получила название “иринеевской”<sup>2</sup>. Несмотря на всю схематичность предлагаемого пятеричного деления разновидностей религиозного опыта<sup>3</sup>, Суинберн достаточно четко различает то, что надо различать: когда воспринимаются “необычные объекты” и когда воспринимаются объекты обычные, но на религиозный субъект в них то содержание, которое все находится за пределами осознания безрелигиозным субъектом (с. 391). В целом же все главы книги представляют собой очень серьезные тематические блоки, которые заслуживают отдельных рецензентов.

Хотя труд Суинберна написан в современном научном стиле, его несущие конструкции вызывают у меня значительные ассоциации с веком Просвещения, притом с немецкой философией больше даже, чем с английской<sup>4</sup>. Подобно тому как знаменитый ученик Лейбница Христиан Вольф (1679–1754) пытался дедуцировать всю метафизику (включая рациональную теологию) из двух законов – противоречия и достаточного основания, так и Суинберн выводит всю свою философскую теологию из двух первопринципов – индукции и простоты. Но Вольф был наследником целой традиции так называемой “школьной философии” XVII столетия (Р. Гоклениус, И.-Г. Альстед, И. Микразлис, И.-Б. дю Хамель и другие), которая смогла наконец решить проблему амбивалентности аристотелевской “первой философии”, разделив ее на “метафизику общую” (онтология) и “метафизику частную”, куда включался прежде всего божественный регион сущего, рассматриваемый исключительно спекулятивно, умозрительно. Хотя Суинберн, рассуждая о том, что Бог должен сделать или не сделать в будущем времени, подразумевает, скорее всего, и современнейшую аналитическую концепцию возможных миров, его чисто умозрительная “теория Бога” типологически близка именно указанной традиции, и потому ее можно было бы рассматривать в пределах компетенции одной метафизики, критериям которой она вполне отвечает<sup>5</sup>.

Основные проблемы связаны с тем, что Суинберн сумел убедить многочисленных своих союзников и еще более многочисленных оппонентов в том, что его “религиозное наукоучение” (снова возникают немецкие ассоциации) является также канонической моделью апологетики классического теизма – того религиозного мировоззрения, которого придерживаются иудеи, христиане и мусульмане. В какой степени предлагаемая им стратегия апологетики эффективна, а его теизм является классическим, нам и предстоит выяснить.

2. Но что такое сама апологетика? Это важнейшая компетенция теологии как практической дисциплины – *scientia practica*<sup>6</sup>, назначение которой также является вполне практическим: продемонстрировать вначале несостоятельность оппонентов той религии, во имя которой она осуществляется, с тем чтобы привлечь к ней тех, кто до этого склонялся к оппонентам, и только в ходе “ответной операции” обосновывать превосходство собственного учения. Именно такова была стратегия первых христианских апологетов II в. начиная с Аристида и Иустина Философа, и результаты оказались, как свидетельствует история, не самыми плохими.

Суинберн придерживается противоположного порядка действий и с самого начала добросовестно взваливает, словно исполняя желание Р. Докинза, бремя доказательств на свои плечи<sup>7</sup>. И здесь, если пользоваться шахматной терминологией, “белые начинают и проигрывают”. В самом деле, для обоснования своего теизма (почему это “его теизм”, а не “просто теизм” – см. ниже) автор вынужден постоянно подпирать его “свидетельствами” (на то он и “эвиденциалист”) от теории вероятности, теории относительности, квантовой теории, астрофизики, химии, молекулярной и эволюционной биологии, а также и гуманитарных дисциплин, например, истории и религиоведения. Но в каждой из областей знания изменения происходят со всё большим ускорением, и каждый специалист найдет много что возразить тому, кто вынужден брать сведения в его области из вторых рук – вынужден потому, что время “титанов Возрождения”, которые могли свободно распоряжаться всеми науками сразу (ввиду “неспециализированности” последних), уже много веков как ушло. Отсюда и лавинообразный поток критических рецензий на “Существование

Бога” со стороны тех, кто знает тот или иной сегмент науки лучше автора книги. Все эти столкновения суинберновского “титаника” с многочисленными “айсбергами” могут быть на пользу только “команде докинзов”, которая должна с ликованием узнавать, как бремя доказательств для теистического корабля оказывается непосильным. Между тем при большей искусности это бремя вполне можно было бы возложить и на эту “команду”. В самом деле, не нужны ли очень серьезные обоснования своей позиции прежде всего тем, кто слепо верит (а речь идет именно о квазирелигиозной вере) в то, что в течение пусть и миллиардов лет через сцепление чистых случайностей, закрепляемых биологической конкуренцией, из бактерий и планктона постепенно разовьются такие совершенно “безнадзорные” формы жизни, которые со временем дадут Моцарта, Канта или Планка? Ссылки же на “вседостаточные” возможности эволюции и ее деннетовские “подъемные краны” (при отсутствии у них инженера и водителя) означают лишь ссылки на то, что мы мало что знаем, но во что-то хотим верить, а во что-то не хотим, при неразрешимом конфликте с законом достаточного основания<sup>8</sup>. Правда, один раз, ближе к концу книги, в связи с аргументом от религиозного опыта, мелькает очень верная мысль, что бремя доказательств не обязательно должно лежать на теистах. Но соответствующее этому открытию полное изменение стратегии апологетики заставило бы философа отказаться от своего “религиозного наукоучения”, а на это он по многим причинам пойти не может.

Статистический итог исследования вероятности существования Бога (я уже отмечал здесь родство со средневековой английской школой калькуляторов – см. прим. 4) также очень мало соответствует решению задач апологетики. В самом деле, если вероятность этого существования составляет  $\frac{1}{2}$ , с учетом изобилия зла в мире знаменатель этой дроби серьезно увеличивается, а с учетом распространенности в том же мире религиозного опыта увеличивается уже числитель (и все это пишется совершенно всерьез при итоговом “сравнении вероятностей” – с. 441, 444), то я думаю, что успех всего проекта должен быть сомнительным. В самом деле, если я, к примеру, кому-нибудь скажу, что, по моему мнению, возможность существования моей жены изначально была равна примерно  $\frac{1}{2}$ , что ее дурное поведение (особенно по отношению ко мне) эту возможность явно уменьшает, а наличие у меня опыта общения с ней увеличивает, но в итоге вероятность ее существования мне представляется все-таки никак не меньше  $\frac{1}{2}$  (ср. с. 444), то любой здравомыслящий человек будет иметь все основания заподозрить, что в моем сознании эта женщина – фантом, а я живу скорее в “возможных мирах”, чем в реальном. В итоге суинберновский ответ натуралистам состоит в том, что “хотя вероятность теизма с учетом других свидетельств очень мала, показания многих свидетелей об их опыте восприятия Бога достаточны”, и потому, вопреки предыдущему рассуждению, “если взять всю совокупность доказательств, то вероятнее, что теизм истинен, чем нет” (с. 444, 445)<sup>9</sup>. Но если это так, то почему бы автору не начать с конца – с того, что уже давным-давно, со времен Платона, называлось “историческим аргументом” (от всеобщности религии в истории человечества, которое все во всей своей совокупности вряд ли может обманываться)? Этой простой постановке вопроса препятствуют не только метафизические потребности автора разрабатывать умозрительную “теорию Бога”, но и соображения статусного порядка, требующие от члена современного англо-американского философского сообщества сциентизма, выражающегося в значительной мере в демонстрации математических исчислений.

Но если отвлечься от практических результатов подобной апологетики и обратиться к самой процедуре калькуляции, результаты которой подводят итоги книги, то мы убедимся, что для установления этого базового “завораживающего” числа  $\frac{1}{2}$  совсем не надо писать специальный труд. Ведь и игрок в казино может спустить все свое состояние только потому, что не хочет признать тот факт, что сколько бы его шарик ни падал на красное поле, шансы на то, что в сотый раз он попадет на черное, равны все той же  $\frac{1}{2}$ , и не больше. И если я начну рассчитывать априорную вероятность того, войдет ли в здание моего института динозавр или нет, то цифра будет та же<sup>10</sup>. В самом деле, у динозавра есть только две априорные опции: войти или не войти в мой институт, – равно как и у черного мерседеса, в котором едет мой старый знакомый, тоже только две – встретиться со мной при моем выходе из дома или нет. Поэтому оценивать вероятность существования Бога в  $\frac{1}{2}$  как

“довольно солидную” (как иногда делается в рецензиях на книгу Суинберна) нерационально: она – тавтологическая. Вряд ли поможет с определением того, создан ли мир Богом или не создан, и теорема Байеса, на которую Суинберн делает в своей книге столь большую ставку: она применима к таким “эмпирическим ситуациям”, как желание определить, чем может быть больше обусловлена незапланированная остановка мерседеса того же моего знакомого – иссякновением бензина в его баке или неисправностью аккумулятора, или кто из нескольких подозреваемых в совершении определенного проступка больше других по объективным данным должен вызывать подозрение. Здесь же мы имеем дело не с выбором из однородных эмпирических возможностей, а с выбором совсем иного порядка – с мировоззренческим, который, конечно, опирается и на интеллектуальную интуицию и на определенные рациональные доводы от здравого смысла (которые не суть собственно доказательства), но никак не на исчисления. И это понятно: существование Бога и сотворение мира никак не относятся к тем *статистическим* закономерностям, с которыми работает теорема Байеса, но относятся к реальностям *сингулярным*. Гораздо ближе к истине был Кант, когда утверждал, что в “физикотеологии” всегда совершается “перелет” от эмпирических данных к трансцендентному источнику. Правда, из этого следует только то, что теологические доказательства – именно как доказательства – строить нельзя, а не то, что “физикотеологию” следует (как он полагал) замещать “этикотеологией”. Но суть дела не меняется: индукция (в которую Суинберн умудряется вписать даже “космологическое доказательство”<sup>11</sup>) является не тем крылом, с которым этот “перелет” можно осуществить. Здесь требуется, как только что было отмечено, определенное созерцание (таково первоначальное значение греческого слова *theoria*), подкрепляемое доводами (никак не могущими претендовать на статус доказательств), такими, например, как заключение по аналогии<sup>12</sup>.

Показательно, что тот же несложный “калькуляционный результат” был достигнут Суинберном и в другой монографии – “Воскресение Бога Воплощенного” (2003 г.), которая вышла после первого издания “Существования Бога”. Она завершается, после сопоставления всех “свидетельств”, гипотезой о том, что у нас никак не меньше  $\frac{1}{2}$ , чтобы считать, что Бог “имел достаточно веские основания” для того, чтобы в третий день воскресить Иисуса – прежде всего исходя из Его высоких нравственных добродетелей<sup>13</sup>.

Но в “Существовании Бога” тот же вероятностный результат достигается и в связи с вопросом о конкретном творении человека. Каким образом? Через силлогизм из четырех посылок и одного заключения. Вот они.

1) Вероятность того, что если Бог существует, то Он должен совершать только “лучшее действие или действие лучшего вида (если такое имеется)” = 1.

2) Вероятность того, что Он совершит плохое действие = 0.

3) Если у Него есть выбор из *n* “одинаково лучших несовместимых действий”, то вероятность того, что Он совершит одно из них =  $\frac{1}{n}$ .

4) Поэтому вероятность того, что если Он существует, то будут существовать и другие разумные существа, отличные от Него = 1.

5) Вероятность того, что должны существовать человеческие свободные, но ограниченные личности (подверженные страданию) и физическая вселенная =  $\frac{1}{2}$ .

В этом силлогизме не совсем понятно, что прибавляет посылка (3) для координации (1) и (4), что такое “одинаково лучшие несовместимые действия” (кажется ведь, что “лучшие” действия должны быть несовместимы только с “худшими”, тем более что все “лучшие несовместимые действия” должны быть для Бога вполне совместимы исходя из признаваемого и автором Его всемогущества), а также откуда снова в результате получается  $\frac{1}{2}$ . Не образуется ли другая  $\frac{1}{2}$  из возможности, что Бог мог создать одних только ангелов (допущение существования которых для Суинберна вполне “факультативно” – см. ниже) или чтобы Он создал личности безграничные (которые, по определению, должны быть уже нетварными)? Но тут же следует, пожалуй, самое неожиданное: оказывается, что мы не можем полагать, будто Бог должен был создать животных, несмотря на всю благость их существования, с такой же степенью вероятности, что и людей, и автор призывает читателей к очень большой “осторожности” при вычислении вероятности их создания Бо-

гом, советуя исходить из того, что на это есть лишь “некоторая небольшая вероятность” (с. 172, ср. с. 441). Здесь есть над чем подумать: и над тем, что философ предписывает Богу, с какой степенью вероятности Он должен кого творить (ангелов – вообще необязательно, животных – с самой скромной долей вероятности), и над тем, как это сочетается с его полным приятием эволюционизма как единственного механизма творения Богом мира, в том числе человека (см. ниже). Но его оппоненты-атеисты вполне могут себя поздравить с тем, что “канонизированный апологет” теизма допускает, будто животные могли быть созданы и не Богом, а потому сам же устраняет креационизм вкупе с библейским шестодневом<sup>14</sup>.

3. Почему именно простота объяснения абсолютизируется в качестве критерия и научной и теологической истины? Разумеется, естественный человеческий разум отдаст предпочтение тому объяснению явлений, которое, будучи убедительным, окажется впридачу еще и ясным и экономным – как и в практической жизни мы предпочитаем простые решения наших жизненных проблем решениям усложненным. Но для абсолютизации критерия простоты этой “естественной установки” все же, на мой взгляд, недостаточно. Я думаю, что отчасти по крайней мере тут сказала свое слово августиновская трактовка Бога в контексте “теологии простоты”, получившей полный ход в средневековой западной теологии и в Новое время – достаточно вспомнить о монадологии Лейбница (Бог ведь у него – первая из простых субстанций-монад). В самом деле, Суинберн в последовательно августиновском духе настойчиво и с большим энтузиазмом подчеркивает, что теистический Бог – это самая простая субстанция и “самый простой Бог” (с. 143–144, 152 и т.д.) и “личность очень простого рода, самого простого рода, какой только может быть личность” (с. 141 и др.). Последнее удивительно исходя из того, что мы говорим и о человеке, что чужая душа потемки, а тут сам Создатель души оказывается у философа прямо как иа ладони. Но Августин, как хорошо известно, больше опирался на учеников Плотина, чем на самого Плотина, который ясно дал понять, что аристотелевские категории (начиная с субстанции) применимы лишь к эмпирическим вещам, но не к тому, что располагается на совсем ином ярусе бытия<sup>15</sup>. Если моя догадка верна, то принцип простоты как критерия истины по крайней мере отчасти берется Суинберном из теологии, “трансплантируется” в его науковедение, а оттуда переносится обратно в теологию. “Гипотеза теизма” истинна потому, что максимально проста, а простота – главный критерий истины. “Простота – это *единственный* (курсив мой. – В.Ш.) релевантный априорный критерий” (с. 223), а потому и “вероятность истинности теории напрямую связана с ее простотой: чем проще теория, тем выше вероятность, что она истинна” (с. 431). Но простота теории для Суинберна – это не совсем то, что она есть для “обыденного сознания”, это не только экономность объяснения явлений, но само всеовершенство объяснения. Так, общая теория относительности Эйнштейна, которая позволяет понять больше феноменов, чем теория Ньютона, не только становится вследствие этого теорией большей объяснительной силы, но, как оказывается, вопреки обычной логике, лишает тем самым ньютоновскую теорию и ее простоты (с. 124). Если к этому отнестись всерьез, то нам не избежать вывода, что прогресс в науке – прогресс от более сложных теорий к более простым. Иными словами, геоцентрическая теория оказалась “более сложной”, когда окончательно победила гелиоцентрическая, а сама геоцентрическая должна была в своей экспозиции у Птолемея сделать “сложной” такую “теорию”, согласно которой земля покоится на слонах, а те – на черепахе. Разумеется, подобное представление не только контринтуитивно, но и подписывает приговор всему прогрессу в науке, так как современные научные теории много сложнее древних и средневековых.

Никак не менее контринтуитивными оказываются применения принципа простоты к решению задач теологии. Прежде всего Суинберн не замечает противоречия между постулированием им совершеннейшей простоты Бога как субстанции (см. выше) и одновременно сложности его предикатов, таких, как всемогущество и всеведение (с. 283). Ведь если следовать августиновской концепции, которой Суинберн и следует (см. выше), то надо признавать, что 1) и эти предикаты тождественны друг другу, 2) и сам их Субъект тождественен им самим<sup>16</sup>. Оба положения опять-таки и сами по себе контринтуитивны (сила, знание и свобода – отнюдь не одно и то же, равно как и личность никак не сводится

к этим характеристикам, иначе она – не личность), но из них необходимо следует, что и сама “субстанция” при сложности предикатов простой быть не может. Еще менее удачно критерий простоты применяется для апологии теизма. Так, Суинберн обосновывает когерентность теизма и тем, что гораздо “проще” предположить, что “последний источник всех вещей” должен быть всегда одним и тем же, чем допустить, что Бог только в 4004 г. до н.э. “возник и получил господство” (с. 437). В этом триумфе простота так же неадекватно смешивается с рациональностью, как у древних поэтов доброта отождествлялась с красотой. Предположение о том, что Бог мог бы возникнуть и “взять власть” в указанный не очень ранний год противоречит отнюдь не принципу простоты, но элементарному употреблению понятий: ведь уже Ксенофан Колофонский (ок. 570 – после 478 до н.э.), если верить Псевдо-Аристотелю, начинал опровержение своих оппонентов-многобожников с того, что если Бог – Бог, то он не может “возникать”, так как возникать ему “не из чего”<sup>17</sup>. А потому понятие “Бог возникший” – не сложное, а абсурдное.

Более чем проблематичны применения Суинберном критерия простоты и для сопоставления мировоззрений. Так, он прямо утверждает, что представление о всемогущем Боге-Творце – “более простая гипотеза”, чем гипотеза о Боге-демиурге, способном лишь оформить существующую материю, но не создать ее (с. 436). Скорее дело обстоит противоположным образом: представить себе создание мировой материи из ничего не столько “просто”, сколько невозможно, поскольку противоречит всему человеческому опыту и древнейшей мудрости, согласно которой *ex nihilo nihil fit*. Для того чтобы принять доктрину *creatio ex nihilo*, требуется только вера в то, что превышает наши представления, вера, которой, не сомневаюсь, есть место в личности Суинберна, но не в его теологии<sup>18</sup>. По этой же причине нельзя согласиться и с тем, что гипотеза креационизма “проще” натуралистической, согласно которой “некое протяженное количество материи-энергии существовало всегда” (с. 438). Прав был и Докинз, настаивая на том, что доктрина натуралистического эволюционизма, доктрина “слепого часовщика” гораздо “проще” суинберновского теизма – действительно, она исходит из минимального количества посылок. Докинзовская доктрина уязвима совсем с другого конца – по той причине, что она, почти как древняя индийская философская школа санкхья, допускает сложнейшую целепологающую деятельность совершенно бессознательных начал<sup>19</sup>. Но в “Существовании Бога” почему-то, при всем увлечении его автора калькуляциями, нигде не говорится, что на этом основании вероятность данной теории значительно меньше, чем 1/2. Выше я уже говорил о совершенной неприменимости исчислений к решению мировоззренческих проблем, но нельзя не отметить, что сама эта вероятность высчитывается Суинберном весьма асимметрично: только лишь для теизма – не для атеизма.

Но и в тех случаях, когда автор “Существования Бога” отстаивает преимущества “гипотезы теизма” перед другими способами мирообъяснения, не прибегая к индукции и критерию простоты, результаты оказываются не всегда ожидаемыми. Это те случаи, когда сами по себе здравые идеи оказываются недостаточно или смутно обоснованными.

Так, аргумент от красоты вселенной – один из самых, я бы сказал, душевных в этой “застегнутой на все пуговицы” книге – формулируется таким образом, что “если вселенная возникла без участия Бога, то нет оснований предполагать, что она должна быть прекрасна” (с. 252–253). При этом аргумент этот, по мнению Суинберна, держится в обоих случаях – и если красота объективна (как предпочитает считать он), и если даже субъективна (когда мы сами “вкладываем” ее в природные объекты и артефакты), ибо во втором случае требует объяснения сама эстетическая восприимчивость людей и удовлетворительное объяснение должно быть скорее теистическим, чем другим. Я не могу не принять это рассуждение автора, но не могу и не сопоставить его с другими его рассуждениями. А именно, Суинберн решительно отвергает этический аргумент в пользу существования Бога, хотя он тоже вполне может быть сформулирован и в объективистском формате (“добро” существует объективно), и в субъективистском (тогда речь должна идти об этической восприимчивости). Так что здесь снова намечается асимметрия в рассуждении (а я позволю себе предположить, что симметричность в дискурсе значительно более важный критерий его истинности, чем простота), поскольку нигде в книге не указывается, почему с эс-

тетическими объективностями и субъективностями следует считаться больше, чем с этическими. С другой стороны, автор в самом начале книги решительно отвергает силлогизм, в котором заключение о существовании Бога могло бы быть выведено из посылки о том, что если жизнь имеет смысл, то Бог существует. Это доказательство он считает хорошим, но оговаривается, что атеисты могут его легко дезавуировать, а доказательство подлинное должно (как раз в апологетических видах) опираться на общепризнанные данные (с. 30). Учет оппонента очень, действительно, очень важен. Но почему, возникает вопрос, не учитывается существование эстетически бесчувственных субъектов или, напротив, атеистов, которые согласны восхищаться вселенной как раз потому, что она никем не сотворена и развивается только лишь в режиме естественного отбора?<sup>20</sup> Задачи апологетики, особенно в аналитической философии, с необходимостью требуют учета альтернативной аргументации в каждом ответственном рассуждении, а не выборочно.

В другом случае обнаруживается полная непроясненность аргументации. Разрабатывая аргумент от Божественного Промысла, автор убеждает читателя в том, что трудные условия для существования человеческой популяции на нашей планете оказались для нее благоприятными, создав возможность для благотворного преодоления препятствий. Напротив, если бы человеческое тело возникло только в результате действия законов биохимии, то люди деградировали бы от слишком легкой жизни: реки были бы не опасными, а мелкими, пища – обильной, хищников бы не было, а детей было бы меньше (с. 295–296). Из этого следует, кажется, что поскольку люди пошли по пути самосовершенствования через преодоление препятствий, то явно, что в мире наблюдается Божественное правление. Довод не сильный, по крайней мере без очень серьезных уточнений. Но какова связь между чисто биохимическим происхождением человеческого тела и слишком легкими условиями жизни первых людей, догадаться может только сам автор. Это далеко не единственный случай, когда утверждается, что *B* вытекает из *A* при отсутствии прояснения между ними связи<sup>21</sup>, и далеко не единственный подарок, который “канонический теизм” делает натурализму.

4. Чтобы определить место суинберновского теизма на карте теистических моделей мира, следует различать несколько их современных разновидностей. Классический, он же традиционный, теизм можно определить как мировоззрение, согласно которому Бог мыслится как Личностный Абсолют, маркируемый через множество атрибутов, среди которых выделяются предикаты всемогущества, всеведения и всеблагости, и постигаемый в Его отношении к миру как его творец и промыслитель. Абсолютность и личностность Бога “обеспечивают” Его онтологическую трансцендентность по отношению ко всему тварному, и соответственно, непостижимость Его природы для любого тварного ума, участие в мире – постижимость только Его действий-проявлений, которые в православном богословии, с которым себя ассоциирует автор “Существования Бога”, обозначаются в качестве божественных энергий. Девиантные формы современного теизма исходят из задачи, противоположной той, которую решала традиционная теология (вспомним, что теология – “практическая дисциплина”, см. выше): не помощи человеку в его восхождении к Богу, а “помощи Богу” в требуемой от Него адаптации к человеческим желаниям и представлениям. При этом сравнительно слабую и компромиссную (в ее “редактировании” классического теизма) версию теологической антропоморфизации Бога можно обозначить в качестве “открытого теизма”, а сильную и бескомпромиссную в разрыве со всем “метафизическим наследием” – в качестве процесс-теологии. Мое мнение состоит в том, что когда Суинберн рассуждает о Боге-в-себе, он придерживается по большей части (хотя и не последовательно) классического теизма, а когда о Боге-в-мире – адаптивного.

Несомненно, что исходное суинберновское определение Бога как необходимо сущей бестелесной личности, “которая с необходимостью является вечной, всеведущей, всеблагой, а также является творцом всего” (с. 30), – нормативно теистическое и приемлемое как для западного, так и для восточного христианства. Правда, суинберновская “теология простоты” никак не приемлема для восточного христианства по причинам эпистемическо-метафизического порядка (Бог, в сущности, а не только в Своих проявлениях познаваемый, уже не есть Бог, а лишь наше ограниченное понятие – “Бог евномиян”<sup>22</sup>), но все-

таки вполне соответствует традиционному западному, августиновскому<sup>23</sup>. Доктрина о том, что базовыми предикатами Бога следует считать всемогущество, всеведение и свободу, а всеблагость – производной от двух последних (с. 144–145, 152), может быть оценена как специфически “суинберновская реформа”, которая опирается на односторонний этический рационализм автора (старинной, еще сократовской чеканки<sup>24</sup>), но и эта “реформа” остаётся в границах еще классического теизма. А вот твердое нежелание включать в характеристики Бога вневременность – это уже дань адаптивному теизму, так как Бог пусть и безначальный, но “вечно-длящийся”, то есть темпоральный (пусть и особого вида), а значит, и меняющийся, значительно лучше вписывается в “открытый теизм” и в процесс-теологию, чем в нормативный теизм<sup>25</sup>. Адаптивный способ существования суинберновского Бога-в-мире отражает стремление представить теизм настолько “комфортным”, что для его приспособления к самым “прогрессивным” нормам современной идеологии не требуется практически никаких усилий. И здесь Суинберн ни в какой степени не одинок, хотя в некоторых случаях он и опережает некоторых своих коллег в теологической поликорректности.

Тейяр де Шарден в свое время очень правильно понял, что слабеющий теизм очень скоро отступит перед давлением эволюционизма, и создал хорошую адаптивную модель “теизма на двух стульях”, которая была постепено официально принята Ватиканом и почти официально всеми “современно мыслящими” теологами уже не только аналитической среды, но и “континентальной”<sup>26</sup>. И “Бог Суинберна” также безоговорочно вынужден творить весь живой мир по ортодоксальным дарвиновским законам, никак не сообразуясь со степенью их соответствия библейскому учению об антропогенезе<sup>27</sup> и считая его, вероятно, уже безнадежно устаревшим<sup>28</sup>. Онтологический натурализм в решении вопроса о соотношении души и тела постепенно становится догматом веры в аналитической философской среде – и автор “Существования Бога”, совсем недавно отстаивавший платоновский дуализм и еще не отказавшийся от него и в этой книге (ср. с. 281), вполне допускает уже, что мозг животного на определенном этапе эволюции усложнился до того, что это вызвало появление души (с. 270). Предположение о том, что могут существовать бестелесные разумные существа, имеет все более низкий рейтинг в религиозных опросах в странах западного мира – и “Бог Суинберна” практически отказывается от создания бесплотных духов, и соответственно, их участия в жизни мира, сообразуясь с тем, что для “теистической гипотезы” оно было бы совершенно “факультативным” и, что всего хуже (с учетом критерия простоты, см. выше), “усложняющим” ее (с. 319, 340, 416 и др.). Современный человек, давно отказавшийся от библейской картины мира, в которой человек призван приближаться к ангелам и господствовать над животными (ср. Пс 8: 6–9), высмеивает первых и все больше вникает в жизнь своих “братьев по эволюции” – и “Бог Суинберна” создает таких животных<sup>29</sup>, которые ничем, по сути, не отличаются от людей, будучи почти полноценными моральными субъектами, способными делать добро (каким-то образом и без свободы воли) своим “ближним” (с. 333, 324 и др.). Наконец, после осуществленного Джоном Хиком “коперниканского переворота” в религиологии становится уже все более неудобным настаивать на каком-либо теистическом эксклюзивизме – и в “Существовании Бога” в качестве “личностей”, с которыми может общаться религиозный субъект, Посейдон постоянно соседствует с Девой Марией, а они вдвоем и наряду с “Богом” и “Высшей Реальностью” (философский бог теологии религиозного плюрализма) перечисляются “через запятую” в числе объектов религиозного опыта (с. 388, 414–415).

Во всем перечисленном “Существование Бога” не выпадает из мэйнстрима. В первых рядах аналитической теологии лишь меньшинство отваживается сейчас противостоят обозначенным выше признакам духа времени (Zeitgeist), и надо обладать “раскованностью” Алвина Плантинги, чтобы, например, утверждать объяснительную ограниченность эволюционизма, исконно христианскую идею влияния падших ангелов на события этого мира (критикуемую в “Существовании Бога”), полноценное право на существование религиозного эксклюзивизма<sup>30</sup>, – или Алистера Мак-Грата и Нормана Гайслера, отстаивающих все приоритеты традиционного теизма.



Но в одном Суинберн может претендовать на значительную оригинальность. А именно, он в большей мере, чем кто-либо из коллег, отстаивает правовые аспекты существования Бога. Разрабатывая традиционную проблему теодицеи, он ставит вопрос новаторски: речь у него идет уже не только о том, почему Бог терпит зло в мире, но и о том, имеет ли Он на это право в самом прямом смысле (параграф “God’s Right to Inflict Harm” [Суинберн 2004, 257–263]: “Право Бога причинить вред” – с. 340–347). Разговор Суинберна с Богом ведется с употреблением эксплицитной облигаторной лексики. Если Бог существует (мы, надеюсь, не забыли, что на это выделена примерно  $\frac{1}{2}$  вероятности, а отнюдь не 1), то Он должен брать на себя обязательство компенсировать людям страдания в этой жизни приличным посмертным существованием “так, чтобы их полная жизнь (и земная и последующая) в результате была хорошей жизнью” (с. 346)<sup>31</sup>, и поскольку Бог (опять-таки при условии Его существования) должен быть всемогущ, то Он это может обеспечить, а потому, исходя из справедливости, “Бог не должен иметь право сделать чью-то земную жизнь плохой, не обеспечив для него периода хорошей жизни после смерти” (с. 349)<sup>32</sup>. То же касается и животных: олененок, сгоревший в лесном пожаре<sup>33</sup>, получит, правда, *персональное благо* (не забудем, что животные в мире Суинберна практически не очень сильно отличаются от людей) в том виде, что его смерть даст знание другим оленям и прочим животным избегать огня (!). И все же философ понимает, что такого блага недостаточно, а потому уточняет, что Бог, допускающий зло, будет оправдан (justified) в том случае, если, “возможно, воплотившись, разделит страдания людей и животных” (с. 350, выделено мною.– В.Ш.).

5. Разумеется, если мы продолжаем стоять на почве классического теизма, то это – абсурд, поскольку трансцендентный Божественный Абсолют не может иметь человеческих прав и обязанностей. Но если мы вошли на территорию адаптивного теизма, то такой антропоморфизм вполне законен, ибо мы имеем дело на этой территории с перевернутым миром, и если животные ничем существенно не отличаются от людей, то и соответствующий бог (которого вполне можно писать уже со строчной буквы) также существенно от них отличаться не должен. Разумеется, подобного рода “облигаторная теология” – чистый продукт приоритетов односторонне развитого правового общества, и даже если Суинберн считает, что Бог берет на Себя обязательства и права добровольно<sup>34</sup>, то он как-то забывает, что Творец человеческого рассудка, сказавший, что *Мои мысли – не ваши мысли и Мои пути – не ваши пути* (Ис 55: 8), не обязан мыслить Себя в категориях этого рассудка<sup>35</sup>. Однако объясняющие исторические параллели и этому “открытию” Суинберна, и общим его философско-теологическим максимам вновь четко ведут нас, как отмечалось выше, на несколько веков назад, к авторам, на которые в книге никаких ссылок нет.

Проект экспозиции естественной теологии как системы чисто рационального богопознания, не требующего никакого “расширения” со стороны Откровения, был последовательно осуществлен уже в “Естественной теологии” протодеиста Раймунда Сабунде (ум. 1436), который, как и Суинберн, отказался от исконно христианского принципа деления истин на доступные и недоступные “естественному разуму”, четко сформулированного Фомой Аквинским<sup>36</sup>.

Принцип научной экономии, назначение которого в том, чтобы дистиллировать базовый, “простой теизм”, отделив его от “осложнений” (в виде Боговоплощения и даже учения о посмертном воздаянии – с. 441) и избавив от “приращений” (в виде того же учения о бесплотных духах), последовательно осуществлялся в классическом деизме путем поэтапного редуцирования “вторичных элементов”. Так, “символ веры” Герберта из Черберри (1583–1648) содержал пять членов, Гуго Гроция (1583–1645) – четыре, Томаса Чабба (1679–1747) и Иоганна Иерусалема (1709–1789) – три<sup>37</sup>. В результате этого и здесь строилась “разумный теизм”, как и суинберновский, ни с каким историческим (иудейским, христианским, исламским) несовместимый. Помимо отрицания Откровения и сверхразумных истин (наличного уже у протодеистов вроде Бодена или Монтеня) “естественная религия” Толанда, Болингброка и Тиндзала естественным же образом строила свои отношения с “положительными религиями” на релятивистском принципе, который сегодня называется плюралистическим. Наконец, суинберновский “бог с правами и обязанностями” снова

имеет четкие германские параллели (см. выше, 4), которые автору “Существования Бога” вряд ли бы и померещились. Согласно § 2 (“Дедушка религии”) из первого сочинения И.-Г. Фихте “Опыт критики всякого откровения” (1792 г.), Бог должен (muss) – поскольку нравственный закон, которому подчиняется и Он, наряду со всеми, от Него это требует (vermöge der Anforderung des Moralgesetzes in ihm) – осуществлять полное согласование нравственности конечных существ с их счастьем; а далее об этом боге, которому отведена роль только нравственного законодателя (не устанавливающего, однако, человеческие законы, но только следующего им), говорится, что все его существо “полностью определяется нравственным законом и только им одним” [Фихте 1908, 10–11].

Однако и в целом “Существование Бога” выдерживает до конца основной принцип деизма, в соответствии с которым ни действия Бога, ни Его природа не содержат ничего, что бы выходило за границы ведения человеческого разума, а потому и Откровение если не совсем факультативно, то может самое большее задним числом подтверждать то, что вполне доступно и без него<sup>38</sup>. Из этого логически следует, что и “Бог Суинберна”, и Бог деистов – отнюдь не Безграничное Существо, но достаточно ограниченное “законодательством” хотя и религиозного, но вполне конечного разума.

Соответственно, и некоторые пункты оценки деистов извне вполне применимы к труду Суинберна. Так, например, один из наиболее обстоятельных критиков деистов венский доминиканец Петрус Мария Газзанига (1723–1797), обосновывавший необходимость Откровения для богопознания поврежденностью человеческих когнитивных способностей грехопадением (в книге Суинберна данное понятие полностью изъято, тоже, вероятно, как очень плохо согласуемое с современными натуралистическими представлениями, – см. выше<sup>39</sup>), отмечал иллюзорность представлений о том, что религиозные истины должны быть общедоступны и просты, как геометрические теоремы [Файерайс 1965, 208]. Кант, определяя деизм в “Критике чистого разума”, отмечал, что если деист верит в Бога, то теист – в живого Бога (В 661). Это замечание допускает коррекцию, так как верить можно только в “живого Бога”, а идею Бога вполне можно и знать<sup>40</sup>. Но очевидно, что исходя из этого для книги Суинберна более правильным было бы название “Существование идеи Бога”.

Из сказанного, конечно, не следует, что Суинберн опирался на деистические тексты. Но следует нечто гораздо более важное. То, что деизм – отнюдь не только одно из явлений в истории мысли раннего Нового времени и Просвещения, но архетип религиозного сознания, который имеет потенциал самовоспроизведения в значительно более широком временном и культурном пространстве.

Подводя итоги, можно смело сказать, что книга Ричарда Суинберна будет очень полезна российскому читателю и потому, что представляет совершенно последовательную и весьма влиятельную версию аналитической теологии, с которой он был знаком до этого лишь поверхностно, и потому, что, вызывая постоянные дискуссии (из которых на английском языке уже мог бы сложиться очень солидный рубрицированный сборник), она очень сильно стимулирует методологические размышления над своим предметом.

Меня она, во всяком случае, окончательно убедила в том, что апологетическое предназначение философской теологии должно осуществляться не через “эвиденциалистское” предъявление публике “доказательств существования Бога”, а через всестороннее критическое рассмотрение аргументации оппонентов теизма и, что не менее важно, выявление более глубоких мотивов данной аргументации, чем те, которые обычно декларируются. Причина довольно простая: исходя из того самого “исторического аргумента” (от всеобщности религиозного опыта в истории человечества), к которому Суинберн обратился лишь в самом конце своего изыскания (вместо того, чтобы сделать это сначала – см. выше, 2), отрицающие “референтность” религиозных верований должны предоставить рациональной экспертизе свои положения первыми. И никак не в меньшей мере, чем, например, те “философы подозрения”, кто считают саму религию (наряду с наукой, литературой и искусством) лишь одним из средств в борьбе за естественный отбор. Книга Суинберна подтверждает и ту несложную догадку, что классический теизм имеет решающие преимущества перед любыми (из пока еще известных) разновидностями теизма адаптивного.

## Примечания

<sup>1</sup> Здесь не берется в расчет теология протодеистическая, начиная с Раймунда де Сабунде, и деистическая – см. ниже, 5.

<sup>2</sup> Не совсем понятно, правда, почему: не только Тертуллиан с Оригеном, но до них еще Хрисипп-стоик акцентировали многообразие (притом с трогательными подробностями) примеров “воспитательного зла”.

<sup>3</sup> Так, можно отметить правомерность претензий Г. Никеля и Д. Шёнекера, которые отмечают не только расширение объема понятия “опыт” в “Существовании Бога”, но и то, что религиозный опыт практически лишен здесь какой-либо эмоциональной окрашенности, которую уже давным-давно идентифицировал Ф. Шлейермахер [Никель, Шёнекер 2014, 195].

<sup>4</sup> Что, однако, не отрицает аналогий с оксфордской школой калькуляторов (XIII–XIV вв.), представленной учениками Фомы Брадвардина, из которых выделялись Уильям Хейтсбери, Иоанн Дамблтон, Ричард Суисет и Ричард Килвингтон. Осуществляя математизацию качественной физики Аристотеля, “калькуляторы” вдохновлялись и попытками исчисления возрастания или убыывания благодати Свя. Духа в человеке. См. о них: [Шишков 2003, 392–403].

<sup>5</sup> Исходя из моей классификации разновидностей рациональной теологии, суинберновская более всего отвечает теологии спекулятивной, в которой богопознание осуществляется ради самого познания. См.: [Шохин 2011, 24–25].

<sup>6</sup> Так, во всяком случае, определяет теологию такой авторитет, как Альберт Великий, учитель Фомы Аквинского, много размышлявший над ее “научным статусом”. См.: Albertus Magnus. *Summa Theol.* I.I.Q.3. Art.3.

<sup>7</sup> Докинз твердо определил в своей наиболее известной книге, что “бремя доказательств лежит на верующих, а не на неверующих” [Докинз 2008, 76].

<sup>8</sup> Как точно писал в настоящее время уже малоизвестный, но талантливый русский философ Н.П. Гиляров-Платонов (1824–1887), у дарвинистов в причинах содержится всегда неизмеримо меньше, чем в “действиях”.

<sup>9</sup> Отмечу, что такое заключение из предыдущей “посылки” означает фактический и, нельзя не отметить, весьма разумный отказ от исчисления вероятностей, коему посвящена почти вся книга.

<sup>10</sup> За эти примеры я выражаю свою благодарность Т.Р. Антоновскому.

<sup>11</sup> Суинберн прямо утверждает, что “исходный пункт космологической аргументации – это очевидные аспекты опыта” (с. 189). Но у нас не может быть никакого опыта, который засвидетельствовал бы начало или безначальность вселенной; основной механизм этого аргумента, который разрабатывался уже поздним Платоном, – запрет на допущение регресса в бесконечность – является чисто априорным, никак не апостериорным.

<sup>12</sup> Очень показательны, что Суинберн энергично отказывает телеологической аргументации в звании аргументации по аналогии ради того, чтобы отстаивать ее индуктивный характер. Это противоречит истории теологии, так как начиная с античности и завершая классической “Естественной теологией” У. Пэйли (1800 г.) основной механизм телеологической аргументации мыслился именно как аналогия между искусственными и естественными вещами. Но для Суинберна “аргументы от истории” большого значения не имеют (ср. выше, прим. 9).

<sup>13</sup> Автор сам ссылается на преемственность между этими “подсчетами” в “Существовании Бога” (с. 430).

<sup>14</sup> В Библии ведь безоговорочно утверждается сотворение Богом животных: Быт 1:24–25. Ср. 2:19.

<sup>15</sup> Plot. *Enn.* VI.1.1.27-29.

<sup>16</sup> Классические пассажи: Aug. *De Trinit.* VII.1.2, V.10.11. В другом известнейшем сочинении формулируется знаменитое положение: *quod habet, hoc est* – “все, что Бог имеет, то Он и есть” (*Civ. Dei* XI. 10).

<sup>17</sup> См.: [Фрагменты 1989, 160].

<sup>18</sup> В книге прямо утверждается, что “творение *ex nihilo* – это в полной мере умопостигаемое основное действие”: его, оказывается, так же легко себе представить, как <...> можно вырастить себе шестой палец – с не большими усилиями, чем пошевелить рукой (с. 80). Правда, автор издал специальное исследование, посвященное “вере и разуму” [Суинберн 2005], но дело в том, что вера не может считаться лишь одной из тем христианской теологии (если она, конечно, христианская), а является основанием теистического богопознания, в то время как в “Существовании Бога” о ней нет упоминания.

<sup>19</sup> Точнее сказать, натуралистический эволюционизм иррациональнее учения санхья о целенаправленной деятельности бессознательной активной первоматерии Праkritи потому, что она в этой дуалистической системе направляется целями совершенно иноприродного ей чистого субъекта Пуруши (хотя и не объясняется, каким именно образом), а “слепой часовщик” – ничем.

<sup>20</sup> Как то делает, к примеру, едва не лишаясь дыхания от восторга перед “обезбоженной вселенной”, по его же собственным словам, Д. Деннетт в атеистической антологии М. Мартина. См.: [Мартин 2007, 136].

<sup>21</sup> Так, совсем по другому поводу утверждается, что “хотя Бог (если Он существует) мог бы часто вмешиваться в жизнь людей в ответ на их молитвы, чудеса нельзя было бы рассматривать как серьезное свидетельство в пользу существования Бога, если бы они происходили в ответ на конкретные просьбы молящихся” (с. 376). Возникает естественный вопрос, почему чудеса могут свидетельствовать о существовании Бога, только если они совершаются “спонтанно”, и не следует ли считать чудесами сами ответы на человеческие прошения. Во всяком случае в Библии подобного критерия различения истинных чудес и неистинных никак не обнаруживается. Но здесь еще нет отношения прямого взаимоотрицания между двумя пропозициями в одном предложении, которое имеет место, например, в таком случае, как: “Итак, несмотря на то, что искренне верить, что будет благом делом погнубить за свою страну, – это благо, все же это будет благом только в том случае, если смерть за свою страну является благом в любом случае, независимо от того, верит некто в это или нет” (с. 345).

<sup>22</sup> Последователи Евномия, епископа Кизикского (360–361.), который настаивал на том, что при помощи диалектического метода человек может познать саму божественную сущность точно так же, как и Сам Бог, и открыл ее в “нерожденности”. С ним последовательно полемизировали каппадокийцы – Василий Великий и Григорий Нисский, решительно отрицавшие познаваемость божественной сущности. Подробнее см.: [Сагарда 2004, 632–634, 647, 671–672].

<sup>23</sup> О несоместимости каппадокийской “теологии божественных энергий” и августиновской “теологии простоты” см. новейшее исследование в книге, вышедшей в той же серии, что и “Существование Бога”: [Брэдшоу, 2012, 295–302].

<sup>24</sup> В “Существовании Бога” моральность непосредственно следует из знания о добре, а потому и всеблагодать – из всеведения. На самом деле всеблагодать из абсолютной свободы не следует с необходимостью, вопреки Суинберну, по той причине, что свобода как таковая на то и свобода, что из нее может следовать все что угодно.

<sup>25</sup> О вневременности Бога как полностью соответствующей догмату о творении лучше всего писал Клайв Стейплз Льюис, предположивший, что “поток времени, в русле которого движется жизнь нашей Вселенной, отражается на Боге и последовательности или ритме его действий не больше, чем отражается поток воображаемого времени в повести на творческом процессе ее автора” [Льюис 2005, 143] Фактически о том же самом, но только с привлечением аналитической и историко-теологической аргументации (прежде всего речь идет об “Утешении философией” Бозция) писали и ведущие американские католические философы. См.: [Стамп, Кретцман 1981].

<sup>26</sup> Наглядный пример: [Куммер 2009].

<sup>27</sup> Несоответствие состоит прежде всего в том, что согласно и Библии и ее патристическому истолкованию, человек был изначально сотворен как совершенное существо, наделенное всеми дарованиями, начиная с интеллектуальных и созерцательных, и после падения глубоко деградировал, что составляет прямую противоположность идее поэтапного превращения животного в человека через постепенное преодоление окружающей среды и освоение навыков социальной жизни.

<sup>28</sup> Суинберн указывает даже, что “естественный отбор поощряет возникновение истинных метафизических убеждений” – на том основании, что они порождаются теми же механизмами, какими и “истинные обыденные убеждения” (с. 458). Но если это так, то не достаточно ли для объяснения происхождения и развития философии лукрециевской “нужды” или докинзовского “слепого часовщика”?

<sup>29</sup> Вопреки тому, что автор, как мы уже убедились, оставляет иногда читателя в недоумении относительно того, кто же их создал (см. 2).

<sup>30</sup> Отмечу, в частности, очень убедительную статью “В защиту религиозного эксклюзивизма”; см.: [Плантинга 2014, 313–345].

<sup>31</sup> В тексте [Суинберн 2004, 262]: “God has an obligation to provide them with enough (*in quantity and quality*) of a good life after death, so that their total life (on earth and hereafter) is on balance a good life” (курсив мой – В.Ш.). Здесь обращает на себя внимание не только обязательная лексика в применении к Богу, но и возлагаемое на Него обязательство и “количественного” удовлетворения душ в будущей жизни (которая, оказывается, исходя из этой логики, может быть и временной).

<sup>32</sup> В тексте [Суинберн 2004, 265]: “God would be *justified* in allowing only if he provides a *compensatory* period of life after death (*where necessary*)”. Здесь, помимо контрактных отношений между Богом и усопшим (в терминах обязательств и компенсаций) Богу, на всякий случай, указывается, что Он обязан осуществлять компенсацию второму только в случае надобности, а не просто так...

<sup>33</sup> Приводим знаменитый пример напрасного зла, приведенный в свое время Уильямом Роу [Роу 1979], который поверг в великое смущение множество аналитических теистов: те вполне всерьез

восприняли этот пример как угрозу для обоснованности теизма как такового. Очень показательно, что прежние защитники теизма вынуждены были отвечать на возражение против Промысла исходя из трагедий в мире человеческом, а в настоящее время экоэтика серьезно заколебала даже теистические умы в вопросе о приоритетах в мире. И в самом деле, в “Существовании Бога” не упоминаются страдания жертв ГУЛАГа, Холокоста, культурной революции в Китае, правления Пол Пота или геноцида в Судане, которые, вероятно, никак не могут быть (по степени своей значительности) таким же сильным аргументом против теизма, как страдания олененка.

<sup>34</sup> Это я узнал из переписки с ним.

<sup>35</sup> О том, что правда Бога гораздо дальше от человеческой компенсаторной этики, чем кажется Суинберну, свидетельствуют и “иррациональная” евангельская притча о рабочих, из которых те, что начали работать раньше всех, получили плату наравне с пришедшими позже всех. При этом Бог и прямо “осмеливается” спрашивать не только одного из наемников, но, я думаю, и “адаптивного теиста”: *Разве я не властен в своем делать, что хочу?* (Мф 20:15).

<sup>36</sup> Так, уже в начале “Суммы против язычников” он различает два вида истины. Одни полностью “превосходят всякую возможность человеческого разума” (*quae omnem facultatem humanae rationis excedunt*), какова истина о Божественном триединстве, другие “доступны даже естественному разуму” (*quae etiam ratio naturalis pertingere potest*), какова истина о том, что Бог существует и един: Aquin. S. Gen. I.3.

<sup>37</sup> Артикулы “экономной религии” у Герберта включали: (1) есть Верховное Божество; (2) Оно должно почитаться; (3) почитание складывается из благочестия и добродетели; (4) в пороках и преступлениях надо каяться; (5) есть посмертное воздаяние за добрые и злые дела; у Гуго: (1) Бог существует; (2) Он есть духовное существо; (3) Он направляет историю мира; (4) Он сотворил все сущее; у Чабба: (1) есть божественно устроенный миропорядок; (2) необходимо раскаяние в грехах; (3) есть посмертное воздаяние; у Иерусалема: (1) Бог существует; (2) есть Провидение; (3) душа бессмертна. См.: [Шохин 2010, 335, 337, 359, 415].

Следует отметить, что даже они не полагали, как Суинберн, что учение о посмертном воздаянии “усложняет” их максимально “экономную религию”. Поэтому “суинберновский теизм” оказался дальше от веры, чем классический деистический.

<sup>38</sup> Вполне закономерно, что при молчании в “Существовании Бога” о вере, редчайшие ссылки на Писание также имеют “декоративный” характер.

<sup>39</sup> Здесь вероятность именно этой мотивировки “устранения греха” из суинберновского теизма, я думаю, пользуясь его расчетами, значительно больше, чем 1/2.

<sup>40</sup> В связи с этим уместно сослаться на одну из рецензий, выложенных в Интернете, согласно которой в “Существовании Бога” предстает “роботообразный бог”, утешающий своих возможных почитателей лишь соблюдением среднего нравственного закона. См.: Czobel, 2010.

# Ответ Владимиру Шохину\*

Р. СУИНБЕРН

Я чрезвычайно благодарен Владимиру Кирилловичу Шохину за его благосклонный отзыв относительно значения моей книги и за его тщательную критику моего подхода к вопросу о том, существует ли Бог. Я особенно благодарен за это потому, что он в значительной мере был ответствен за её перевод и публикацию в России. Я также чрезвычайно признателен главному редактору и редакционной коллегии журнала “Вопросы философии” за их любезное согласие опубликовать эту полемику на страницах журнала.

Некоторые из критических замечаний В.К. Шохина возникают вследствие того, что он не распознал изначальную цель книги. В ней обсуждаются лишь аргументы в пользу существования Бога, исходящие из очевидных “свойств человеческого опыта” (РС, с. 32); и далее делается вывод, что с учетом всех этих характеристик существование Бога более вероятно, чем Его несуществование. Эти характеристики (например, то, что есть физическая вселенная, в которой действуют относительно простые законы, и законы эти таковы, что они допускают существование человеческих тел) суть очевидные характеристики, признание которых не зависит от научных дисциплин, перечисляемых В.К. Шохиним (ВШ, с. 65–66). Я описываю эти характеристики, пользуясь самыми свежими научными знаниями о них; некоторые характеристики (например, тот факт, что человеческие тела возникли в результате эволюционных процессов) не влияют на силу моих аргументов, тогда как другие (например, “тонкая настройка” постоянных величин физических законов, а также индетерминизм квантовой теории) укрепляют эти аргументы.

Как я указал в “Предисловии” к русскому изданию (РС, с. 22), мой вывод вполне согласуется с тем, что я считаю основной христианской традицией, восходящей к посланию св. Павла к римлянам (1:20) и гласящей, что существование Бога можно познать, используя природный разум, без помощи божественной благодати. Я не утверждаю, что все без исключения люди или большинство людей на основе этих аргументов должны верить, что есть некий Бог (или что Его нет). Большинство людей верят или не верят, что Бог существует, либо основываясь только на некоторых из этих общих характеристик и пользуясь ограниченным пониманием силы доказательства, либо основываясь на собственном религиозном опыте или же на свидетельстве тех, кому они доверяют. И я не отрицаю, что многие люди вполне оправданно приходят к вере именно этими путями. Сколько времени следует уделить серьезному рассмотрению этих вопросов, – это должно зависеть от того, какими сроками они располагают и насколько самоочевидным представляется им ещё прежде всякого исследования, что Бог есть или же Его нет. (Есть ли какой-нибудь смысл в том, чтобы посвящать массу времени исследованию того или иного вопроса, – это отчасти зависит от того, насколько “очевидным” кажется ответ вопрошающим ещё до того как они приступят к исследованию. Именно по этой причине сегодня почти ни для кого нет смысла рассматривать вопрос о том, является ли Земля плоской). Вопреки мнению Докинза (как толкует его В.К. Шохин: см. ВШ, прим. 7), нет никакого общего ответа на вопрос о том, на кого “возлагается бремя доказательства”; ответ будет различным для разных людей. Весьма значительная часть моей книги “Вера и разум” (“*Faith and Reason*”), третьей книги той трилогии, вторую книгу которой составляет “Существование Бога”, посвящена вопросу о том, в каком случае человек прав, придерживаясь того или иного верования на

---

\* Аббревиатура “РС” указывает на страницу русскоязычного издания книги “Существование Бога”; аббревиатура “ВШ” относится к тексту статьи В.К. Шохина “Теизм или деизм? Размышления о философской теологии Ричарда Суинберна”.

основе ограниченного количества свидетельств с ограниченным пониманием критериев оценки свидетельств. Я утверждаю, что в современном мире, когда ответ на вопрос о том, существует ли Бог, не очевиден многим людям (например, потому, что у них нет никакого прочного религиозного опыта), и налицо столь явное разногласие по этому вопросу, но зато у людей есть гораздо больше времени для оценки этих доводов, чем в прежние времена, – большинство из нас испытывают сильную потребность и вместе с тем имеют важную обязанность посвятить какую-то часть своей жизни оценке силы аргументов в пользу существования Бога.

В этой книге я не обсуждаю вопрос о том, когда “вера” является рациональной. ‘Вера’ (‘faith’) в Бога есть ‘верование-в’ (‘belief-in’) Него, это проживание жизни с предположением о том, что есть некий Бог, и доверие (trusting) Ему. Это не тождественно “убеждению в том, что” (‘belief-that’) есть некий Бог. Вы можете быть убеждены в том, что есть некий Бог, не предоставляя этому убеждению возможности воздействовать на вашу жизнь. Я утверждаю, что равным образом вы можете верить в Бога (то есть питать веру в Него), не будучи слишком убеждены в том, что Он существует; и, может быть, разумно поверить в Бога, если это единственный способ жить самой достойной жизнью, какая только возможна до смерти и после неё – даже если эта цель может оказаться недостижимой. Опять-таки, я подробно обсуждаю эту тему в книге “Вера и разум”, и именно поэтому я, как отмечает В.К. Шохин (ВШ, прим. 18), не обсуждаю ее в книге “Существование Бога”. Но, в противоположность В.К. Шохину, ‘вера’ не может быть основанием какого-либо учения; нужно иметь некие основания для того, чтобы считать, что учение истинно, – иначе зачем верить в христианство, а не в какую-нибудь соперничающую с ним религию или метафизическую систему?

Цель моей книги – внимательно и тщательно обсудить эти аргументы; чтобы этого достичь (поскольку аргументы эти – индуктивные), в различных местах книги я излагаю их структуру посредством вычисления вероятности, в частности, применяя теорему Байеса. Я подчёркиваю здесь (как и в книге), что мы не можем указать точные численные значения вероятности существования Бога с большей точностью, чем мы можем указать их для квантовой теории или для того, что завтра пойдёт дождь, но мы можем привести очень грубые значения, и предполагается, что любые численные значения, приводимые мною, чрезвычайно грубы. В.К. Шохин утверждает (ВШ, с. 67), что теорема Байеса применима лишь для эмпирических вопросов низкого уровня. Я довольно подробно показал в главе 3, что теорема Байеса применима к научным теориям высокого уровня; и утверждение о том, что Бог существует, будучи утверждением относительно причины существования и общих характеристик Вселенной, подобающим образом оценивается как своего рода научная теория высокого уровня. В.К. Шохин (ВШ, с. 67) разделяет точку зрения Канта, согласно которой “физико-теология” невозможна. В своей книге я привожу довольно подробные (а в другом месте – ещё более пространные<sup>1</sup>) доводы в пользу того, что все аргументы Канта, цель которых – показать, что не возможны никакие сильные индуктивные аргументы для масштабных метафизических заявлений, совершенно несостоятельны. Здесь я не могу повторить свои доводы, но привлеку внимание к одному ключевому историческому обстоятельству. Кант умер в 1804 г. Лишь в 1803 г. была предложена (Дальтоном) первая версия атомистической теории химии, давшая весьма правдоподобное объяснение деталей данных, полученных при наблюдениях (таких, как устойчивые коэффициенты веса, при которых субстанции комбинируются, чтобы образовать новые субстанции). До Дальтона теории о том, что не поддавалось наблюдению, были попросту безосновательными умозрительными конструкциями. После Дальтона ученые получили возможность построения подробно разработанных теорий, причем не только о слишком малых для наблюдения объектах, но и о слишком больших, слишком древних и слишком странных. Кант питал глубокое уважение к физическим наукам; если бы он знал их дальнейшую историю, то он, возможно, признал бы, что человеческий разум обладает широкими перспективами, позволяющими обрести предположительно истинные убеждения относительно предметов, лежащих далеко за пределами наблюдаемого.

Моя книга представляет собою аргумент в пользу существования такого Бога, в которого наравне с христианами верят также иудеи и мусульмане. Поэтому я не предполагал, что теизм (то есть учение о том, что Бог существует) содержит какие-то учения, свойственные исключительно христианству. (И хотя я приводил краткие доводы в пользу того, что с теизмом совместимы две центральные христианские доктрины – учение о Троице и учение о Боговоплощении – я не исходил из того, что теизм предполагает эти учения.) В связи с этим, например, я развиваю такую теодицею, которая, как отмечает В.К. Шохин (ВШ, с. 71), эксплицитно игнорирует учение (не упомянутое в Никейском Символе Веры) о падении ангелов. И хотя теизм, разумеется, настаивает на том, что Бог сотворил физический мир, а также населяющих его животных и людей, из теизма ровно ничего не следует относительно того метода, к которому прибегал Бог, чтобы создать животных и людей, – например, в вопросе о том, сотворил ли их Бог напрямую или же Он сотворил их, сотворив материю, наделённую предрасположенностью вызвать их существование. Поэтому в спорах о существовании Бога я не вижу необходимости отрицать общепринятое научное представление об эволюции человеческих тел. (Однако я, вопреки ВШ, с. 71, не утверждаю, что Бог был “вынужден” творить людей и животных по “ортодоксальным дарвиновским законам”. Он мог бы сотворить их и напрямую, если бы принял такое решение.) Как бы то ни было, не только Ориген и Григорий Нисский, но также Августин и Фома Аквинский толковали Писание (например, книгу Бытия с 1 по 3 главу) по вопросам, не занимающим центрального места в христианском вероучении, в согласии с лучшим на то время научным знанием<sup>2</sup>. В.К. Шохин также ошибается (ВШ, прим. 27), заявляя, что среди отцов Церкви царил консенсус в том, что первый человек был наделён всеми дарованиями: как интеллектуальными, так и духовными. Ириной, как и некоторые другие ранние богословы, считал, что “прежде падения человек был несовершенным, неразвитым и беспомощным созданием”<sup>51</sup>. Я бы прибавил следующее: ранее я утверждал (РС, гл. 9), что весьма вероятно, что эволюция сознания (а потому – и эволюция души) не была результатом эволюционных процессов и потребовала особого божественного акта: как для человеческих, так и для животных душ; и я, таким образом, не утверждал, что “эволюционизм – единственный механизм творения Богом мира”. И я совершенно теряюсь из-за того, почему В.К. Шохин думает (ВШ, с. 71), будто я “отказался от платоновского дуализма”: ведь я хорошо известен как один из немногих аналитических философов, отстаивающих “субстанциальный дуализм”. Но то, что и у животных, и у людей есть душа, не означает, что нет существенного различия между животными и людьми. Как говорили западные средневековые философы, у животных есть “чувственные души”, а у людей – “разумные души”, вследствие чего люди, в отличие от животных, обладают нравственными убеждениями и свободной волей, дабы выбирать между добром и злом, и, конечно же, обладают еще и способностью почитать Бога.

Несправедливо определять мои взгляды как “деистические”. Вопреки утверждению В.К. Шохина (ВШ, с. 73), я не заявлял и не считаю, что в природе и в действиях Бога нет ничего, чего мы не могли бы познать без помощи Откровения. Конечно, мы можем знать, например, что Иисус Христос был Воплощённым Богом, лишь через Откровение, то есть через Писание, как оно толкуется Церковью. Но я бы прибавил, что нам нужны серьезные доводы для того, чтобы поверить, что Писание обладает авторитетом от Бога, и я убежден (хоть и не обсуждаю этого в настоящей книге), что такие доводы доступны<sup>52</sup>. Без таких доводов было бы столь же разумно верить в догмы ислама, как и верить в догмы христианства. И потом, я полностью принимаю, что есть много такого относительно Бога, чего мы никогда не сможем узнать, даже через Откровение – мы не можем познать ту сущность, которая лежит в основе божественных свойств сущего: всеведения, вечности, совершенной благодати и т.п.

Шохинская оценка (ВШ, прим. 33) моего рассмотрения проблемы зла сильно сбивает с толку. В главе, посвященной этой проблеме (глава 11), я почти целиком обсуждаю страдания человека, а не животных; и, вопреки заявлению В.К. Шохина, я всё же обсуждаю непомерные ужасы, которые одни люди причиняют другим, в разделе, посвященном “Количеству зла” (РС, с. 347–352). Ограничившись лишь упоминанием Холокоста,



я беру в качестве главного примера такого чудовищного бедствия атомную бомбардировку Хиросимы. Я утверждаю, что открывшаяся перед американским президентом и военными летчиками возможность свободно решить, сбрасывать им бомбу или не сбрасывать, наложила на них бремя огромной ответственности за их собратьев по роду человеческому; и что действительно состоявшаяся бомбардировка привела к огромному числу человеческих жертв, включая облученных людей, причем у них оставался свободный выбор в вопросе о том, как им откликнуться на это ужасное страдание. Я попытался показать, что правдоподобно предположение о том, что для Бога не было бы (случись такое) ошибочным позволить нам мгновенно совершать выбор, включая выбор того, как справиться с действительно сильным страданием. Но я также уделил *немного* места проблеме страдания животных, в каком случае “защита с позиций свободной воли” недоступна, и заявил, что одно (но не единственное) хорошее положение дел, возникшее благодаря страданиям оленёнка, заключалось в том, что оно заставило других оленей осознать опасность пожара.

Я возвращаюсь к некоторым критическим замечаниям В.К. Шохина, относящимся к деталям моих аргументов. Я утверждал следующее: когда мы имеем дело с теориями равного диапазона (например, если обе они заняты объяснением одних и тех же данных), их относительная вероятность представляет собою функцию их относительной простоты и их объяснительной силы (то есть того, насколько высока вероятность истинности их объяснения данных). Простота теории априорна, в том смысле, что значимость её не зависит от отношения теории к данным. Так, сравнивая друг с другом три различные теории физической космологии, я писал (РС, с. 223): “Простота – это единственный релевантный *априорный* критерий” (курсив мой). В.К. Шохин, кажется, неверно понял это высказывание, утверждая, что для меня простота – единственный критерий (априорный или апостериорный) определения относительной вероятности теорий, и из этого неверного понимания проистекают те абсурдные последствия, которые он описывает (ВШ, с. 68). Но прогресс в науке предполагает возникновение теорий, объясняющих всё больше и больше данных; а это может предполагать (или может не предполагать) убывание простоты.

В.К. Шохин утверждает (ВШ, с. 69), что мой вывод, согласно которому, до того, как мы принимаем к рассмотрению свидетельства религиозного опыта, вероятность существования Бога на основе всех прочих рассмотренных данных составляет всего лишь  $\frac{1}{2}$ , мог быть достигнут априорно-самоочевидно на основе того, что вероятность любого высказывания равна вероятности его отрицания. Однако последнее заявление не может быть верным, поскольку оно приводит к противоречию в форме “парадокса Бертрана”, что легко показать следующим образом. Если вероятность  $p$  такая же, что и вероятность не- $p$  ( $\sim p$ ), то есть равна  $\frac{1}{2}$ , тогда, поскольку для любого  $q$ ,  $p \equiv (p \& q) \vee (p \& \sim q)$ ,  $P(p) = P(p \& q) + P(p \& \sim q) = \frac{1}{2}$ . Поэтому не может быть так, чтобы для каждого из  $(p \& q)$  и  $(p \& \sim q)$  их вероятность была такой же, что и вероятность их отрицания. Вероятность соотносится с данными, и я предполагаю, что на основании доступных В.К. Шохину данных относительно частоты встреч с динозаврами, разгуливающими по Москве, вероятность того, что динозавр зайдёт в Институт философии, действительно, чрезвычайно мала.

Когда В.К. Шохин пишет (ВШ, с. 68), что оказываемое нами предпочтение простейшего объяснения некоторому набору данных объясняется тем предпочтением, которое в “практической жизни” мы отдаём “простым решениям жизненных проблем”, он (возможно, он встревожится, услышав это) целиком и полностью согласен со многими современными “аналитическими” философами науки. Но этот взгляд является ошибочным по следующей причине. Для любого конечного набора данных всегда будет бесконечное число не совместимых друг с другом теорий, которые (вместе с начальными условиями) предполагают наличие этих данных, но при этом дают сильно расходящиеся друг с другом предсказания относительно того, что случится завтра. Если бы не было априорного критерия выбора той или иной из них (а простота – это обычный критерий, которым мы

пользуемся), то вероятность любого завтрашнего события была бы точно такой же, что и вероятность любого другого завтрашнего события (описанного столь же подробно) – поскольку одна из этих теорий предсказала бы это: было бы столь же вероятно, что солнце взойдёт завтра на западе, сколь и то, что завтра оно взойдёт на востоке. Поскольку вполне очевидно, что солнце с большей вероятностью взойдёт завтра на востоке, чем на западе (мы заявляем об этом не только ради удобства в “практической жизни”), отсюда следует, что простота есть априорный критерий вероятной истины.

Все мои аргументы в пользу существования Бога в действительности являются аргументами, исходящими из того, что для Бога “в равной мере лучшим деянием” является сотворение того, что я назвал “человеческими свободными агентами” (в действительности же – людей, наделенных возможностью совершать существенный свободный выбор между добром и злом). Различные частные аргументы суть аргументы от различных характеристик вселенной, необходимых для того, чтобы в ней существовали люди, обладающие такой возможностью выбора. Поэтому Бог, конечно же, должен (будь то напрямую или же через эволюционный процесс) дать им моральные убеждения (то есть верные убеждения о том, какие действия нравственно хороши); и поэтому мой довод, исходящий из того, что люди обладают моральными убеждениями, гласит: скорее следует ожидать, что Бог существует, чем не существует. Важная причина того, почему Бог создал такие существа, заключается в том, что располагать такого рода выбором – это великое благо, которым не располагает даже сам Бог. В.К. Шохин недоумевает, почему я не развиваю аргумент от нашего восприятия красоты в схожем направлении. Я привел две причины этого. Первая заключается в том, что куда менее очевидно то, что красота есть объективное свойство вещей, нежели то, что моральная добродетель есть объективное свойство действий, а потому и агентов; и потребовалось бы много страниц, чтобы рассуждать сколько-нибудь убедительно об объективности красоты. Вторая причина состоит в том, что у Бога гораздо меньше оснований создавать прекрасную физическую вселенную, нежели создавать агентов, обладающих возможностью выбора между добром и злом (а потому – обладающих и нравственными убеждениями), поскольку Сам Бог вполне прекрасен, так что во вселенной уже есть великая красота, тогда как без подобных человеку свободных агентов не было бы никаких существ, наделённых свободой выбора между добром и злом. Я не отрицаю, что аргумент от красоты можно было бы развить, но по причинам, указанным выше, я не стал этого делать.

Именно поэтому я рассудил (по только что указанной причине), что сотворение “человеческих свободных агентов” было бы “в равной мере лучшим действием” для Бога, и что сотворение животных (насколько я могу судить) таким действием не стало, а потому я не считаю, что аргумент от существования животных может иметь такую же силу, что и аргумент от существования человеческих свободных агентов. Но я не отрицаю, что для Бога сотворение животных было бы благим действием, как не сомневаюсь я (в чем подозревает меня В.К. Шохин, см. ВШ, и прим. 29) и в том, что, если Бог существует, то Он действительно их сотворил.

*Перевод с английского М.О. Кедровой*

### Примечания

<sup>1</sup> См. мою статью “Почему Юм и Кант ошибались, отвергая естественную теологию” в книге: [Бухайм 2012].

<sup>2</sup> См. обсуждение вопроса о том, как толковать Писание, в моей книге “Откровение” [Суинберн 2007].

<sup>3</sup> [Уильямс 1927, 193]. См. этот классический труд для цитат и анализа патристических взглядов по этому вопросу.

<sup>4</sup> См., например, мою небольшую книгу “Был ли Иисус Богом?” [Суинберн 2008].

## ЛИТЕРАТУРА

- Брэдшоу 2012 — *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе. Метафизика и разделение христианского мира. Пер. с англ. А.И. Кырлежева, А.Р. Фокина. М.: Языки славянских культур, 2012.
- Бухайм 2012 – *Gottesbeweise als Herausforderung für die moderne Vernunft.* Herausg. von T. Buchheim et al. Mohr Siebeck, 2012.
- Докинз 2008 – *Dawkins R.* The God Delusion. New York: First Mariner Books, 2008.
- Кант 1998 – *Кант И.* Критика чистого разума. М., 1998.
- Кедрова 2014 – *Кедрова М.О.* Theologia naturalis Ричарда Суинберна // [Суинберн 2014, 9–18].
- Крейг, Морленд 2009 – *The Blackwell Companion to Natural Theology.* Ed. By W.L. Craig and J.P. Moreland. Oxford etc.: Blackwell, 2009.
- Куммер 2009 – *Kummer C.* Der Fall Darwin. Evolutionstheorie contra Schöpfungsglaube. München: Pattloch, 2009.
- Льюис 2005 – *Льюис К.С.* Просто христианство. Пер. с англ. И. Черевойтой. М.: Fazenda “Дом надежды”, 2005.
- Мартин 2007 – *The Cambridge Companion to Atheism.* Ed. Be M. Martin. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Никель, Шёнекер 2014 – *Nickel G., Schönecker D.* Richards Swinburne’s Concept of Religious Experience: An Analysis and Critique // *European Journal for Philosophy of Religion*, 2014. Vol. 6, N 1. P. 177–198.
- Плантинга 2014 – *Плантинга А.* В защиту религиозного эксклюзивизма // *Аналитический теист. Антология Алвина Плантинги.* Сост. Дж. Сеннет. М.: Языки славянских культур, 2014.
- Роу 1979 – *Rowe W.* The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism // *American Philosophical Quarterly*, Vol. 16. P. 335–341.
- Сагарда 2004 – *Сагарда Н.И.* Лекции по патрологии II – IV века. М., 2004.
- Стамп, Кретцман 1981 – *Stump E., Kretzmann N.* Eternity // *The Journal of Philosophy*, 1981. Vol. 78, N.8. P. 429–453.
- Суинберн 2004 – *Swinburne R.* The Existence of God. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Суинберн 2005 – *Swinburne R.* Faith and Reason. 2<sup>nd</sup> edition. Oxford: Clarendon Press, 2005.
- Суинберн 2006 – *Суинберн Р.* Есть ли Бог? Пер. с англ. Ю. Кимелев. М.: Издательство ББИ, 2006. 144 с.
- Суинберн 2007 – *Swinburne R.* Revelation. 2<sup>nd</sup> edition. Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Суинберн 2008 – *Swinburne R.* Was Jesus God?, Oxford University Press, 2008.
- Суинберн 2014 – *Суинберн Р.* Существование Бога. Пер. с англ. М.О. Кедровой. М.: Языки славянских культур, 2014.
- Уильямс 1927 – *Williams N.P.* The Ideas of the Fall and of Original Sins (“Мысли о падении и первородных грехах”), Longmans, Green and Co, 1927.
- Файерайс 1965 – *Feiereis K.* Die Umprägung der natürlichen Theologie in Religionsphilosophie. Ein Beitrag zur deutschen Geistesgeschichte des 18. Jahrhunderts. Leipzig: St. Benno Verlag, 1965.
- Фихте 1908 – *Fichte J.G.* Werke. Auswahl in sechs Bänden. Bd. I. Hrsg. und engl. von F. Medicus. Leipzig: Fritz Eckardt, 1908.
- Фрагменты 1989 – *Фрагменты ранних греческих философов. Ч.1. От эпических теокосмогоний до возникновения атомистики.* Изд. подг. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989.
- Чобель 2010 – *Czobel G.* An Analysis of Richard Swinburne’s The Existence of God (2010). [http://infidels.org/library/modern/gabe\\_czobel/swinburne.html](http://infidels.org/library/modern/gabe_czobel/swinburne.html)
- Шишков 2003 – *Шишков А.М.* Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С.А., 2003.
- Шохин 2010 – *Шохин В.К.* Философия религии и ее исторические формы (античность – конец XVIII в.). М.: Альфа-М., 2010.
- Шохин 2011 – *Шохин В.К.* Философия религии и разновидности рациональной теологии // *Философия религии: Альманах, 2010-2011.* Отв. ред. В.К. Шохин. М., 2011. С.15–30.

## Фрагмент “О Троице” в общем контексте богословского наследия А.С. Хомякова

ПАВЕЛ ХОНДЗИНСКИЙ, ПРОТОИЕРЕЙ

Написанный по латыни анонимный фрагмент “О Троице”, по мнению современных исследователей, бесспорно принадлежит перу Алексея Степановича Хомякова, однако на сегодняшний день не существует работ, последовательно разбирающих круг связанных с ним проблем. Между тем сформулированные в нем идеи являются важнейшими для хомяковского учения о Церкви. Хотя Хомяков в своих выводах опирается на святого Иринея Лионского, анализ показывает, что на самом деле в основе их лежит тезис, восходящий не к тексту отца Церкви, а парадигмам философского идеализма.

According to modern scholars, there is absolutely no doubt that the anonymous fragment “On the Trinity”, written in Latin, came from the pen of Aleksey Khomyakov, but today there are no works that would consistently analyse the range of related problems. Meanwhile, the ideas it contains are crucial for the doctrine of the Church by Aleksey Khomyakov. In his conclusions Khomyakov relies on St. Irenaeus of Lyons, while the analysis shows that, in fact, they are based on the thesis that goes back not to the text by the Father of the Church, but to the paradigms of philosophical idealism.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Хомяков, Ириней Лионский, Троица, Пятидесятница, учение о Церкви.

**KEY WORDS:** Khomyakov, Irenaeus of Lyons, Trinity, Pentecost, the doctrine of the Church.

Готовя к печати известное пражское собрание богословских сочинений Хомякова, Ю.Ф. Самарин нашел среди бумаг Алексея Степановича написанный неизвестной рукой на латыни текст “О Св. Троице”, который не решился атрибутировать покойному другу. Его нет и в издании 1886 г. Однако уже в последующих собраниях сочинений он публикуется и признается хомяковским по умолчанию<sup>1</sup>. Он не велик и для понимания дальнейшего должен быть приведен здесь целиком:

“1. Liceat et mihi aliquid addere quod veritati Catholicae proximum videtur.

Unus Deus in tribus personis. Una persona quam et fontem et caput et principium actionis vocare licet (Pater); unum aeternum quasi actionis theatrum (Filius), una aeterna actio (Spiritus

Sanctus) quae a principio procedit et in theatro enitet; *non autem procedit ita, ut nec sine principio esse nec sine theatro manifestari possit*. Haec est et a Patre processio et in Filio necessaria inhaerentia Spiritus Sancti; quae doctrina mihi et vera et maxime orthodoxae congruens videtur.

Quaeso, et theatrum et actionem non proprie locum aut actionem credas esse, sed personas.

2. Hoc ipsum philosophice.

Cum sibi prima mens seipsam ponat ut objectum, vere objectum gignere vocatur, et sic aeterna (ab aeterno) nascitur Filius. Cum autem mens objectum illud agnoscat ut seipsam, scilicet – se ut subjectum, et Filium ut objectum, fit objecti-subjectivatio et est nova cognitio, seu Spiritus Sanctus, *quae etiamsi sine objecto existere non possit, tamen absque dubio a fonte communi unico procedit ut cognitio imaginis in speculo*. Nonne haec spectant verba S. Irinaei? И того и другого Дух назвал именем Бога и помазуемого Сына и помазующего Отца. Lib. IV. Cap. VI и VII.

Spiritus Sanctus est, ut ita dicam, cognitionis corona, complementum et sigillum aeternum” [Хомяков 1995, 434].

Известны также два его перевода.

Один из них принадлежит Л.П. Карсавину и был выполнен для его берлинского издания “Хомяков о Церкви”. Другой опубликован в петербургском двухтомнике 1994 г., и сделан А.В. Винарским и Н.В. Серебренниковым.

Вот они:

Перевод Л.П. Карсавина:

“Да будет дозволено и мне привести нечто представляющееся близким к истине кафолической. – Один Бог в Трех Лицах: одно Лицо, которое позволительно назвать источником, главою и началом действия (Отец); один как бы вечный театр действия (Сын); одно вечное действие (Дух Святой), которое от начала происходит и в театре воссиявает; *происходит же оно так, что не может ни без начала быть, ни без театра обнаружиться*. Таково и от Отца исхождение и необходимое в Сына вникающее пребывание Духа Святого. И это учение кажется мне истинным и наиболее соответствующим православному. Прошу понимать театр и действие не в собственном смысле, как место и действие, но как Лица. – То же самое философски. – Когда первый ум полагает себе себя как предмет, истинно говорится, что он рождает предмет, и так вечно (от века) рождается Сын. Когда же ум признает этот предмет как себя самого, а именно: себя как субъект, Сына как Предмет, соделывается субъективация предмета и есть новое познание или Дух Святой. *Хотя познание это и может существовать без предмета, однако, несомненно, происходит оно от единого общего источника*, как познание образа в зеркале. Не на это ли указуют слова Св. Иринейя: И того и другого Дух назвал именем Бога и помазуемого Сына и помазующего Отца. Кн. IV. Гл VI и VII. Дух Святой есть так сказать венец познания, его восполнение и вечная печать” [Хомяков 1926, 71–72.].

Перевод Винарского-Серебренникова:

“1. Да будет позволено и мне кое-что добавить, что к истине кафолической кажется ближайшим. Один Бог в трех лицах. Одно лицо, которое и источником и сущностью, и основою действия может называться (Отец), одно – вечное как бы поприще действия (Сын), одно – вечное действие (Святой Дух), которое из первоисточника исходит и на поприще воссияет; *но не в том смысле исходит, что и без первоисточника существовать и без поприща проявляться не может*. Это и от Отца исхождение и в Сыне необходимое укоренение Святого Духа; каковое учение мне кажется и истинным и наиболее сообразным с православием. Прошу, верь, что и поприще и действие не собственно место или действие, но лица.

2. Это же – философски. Когда себе первичный разум самого себя определяет как объект, истинно говорится, что возникает объект, и так вечно (извечно) рождается Сын. Когда же разум объект этот познает как самого себя, то есть – себя как субъекта, а Сына как объект, совершается объект-субъективация, и это есть новое познание, или Святой Дух, *который хотя без объекта существовать не может, однако несомненно из единого общего источника исходит* как познание образа в созерцании. Разве не к этому относятся слова Св. Иринейя? И того и другого Дух назвал именем Бога и помазуемого Сына

и помазующего Отца. Кн. IV. Гл VI и VII. Святой Дух есть, так сказать, венец познания, завершение и печать вечности” [Хомяков 1994, 335].

Сравнение переводов указывает по крайней мере на два существенных расхождения, для наглядности отмеченные мной в латинском оригинале и переводах курсивом.

Кроме того, обращает на себя внимание, что цитата из святого Иринея Лионского приведена в латинском тексте по-русски и с неточным указанием книги и главы (на самом деле Кн. 3. Гл. 6).

Итак, фрагмент “О Троице” ставит перед исследователем по меньшей мере четыре вопроса:

- 1) о его атрибуции;
- 2) о существенных разночтениях в его переводе;
- 3) о том, почему цитата из сохранившегося только в древнем латинском переводе трактата св. Иринея приводится *по-русски* внутри написанного на *латыни* текста;
- 4) о том месте, которое высказанные во фрагменте идеи занимают в контексте хомяковской мысли вообще.

При этом следует отметить, что если первый из поставленных вопросов может считаться уже решенным в научной литературе, то работ, последовательно стремящихся разрешить весь комплекс возникающих в связи с разбираемым источником проблем, судя по всему, не существует.

1. Совершенно очевидно: если фрагмент и не принадлежит Хомякову, то тезисы, в нем высказанные, и цитата, в нем приводимая, *безусловно переходят* в иные хомяковские тексты. Достаточно указать хотя бы только на текст из третьей французской брошюры (1858 г.): “Блаженные апостолы поучают нас, что Дух, который есть Бог, исходит от Отца и познает его тайны. Эти слова заключают полную истину; но полтора века спустя Ириней, ученик возлюбленного Апостола сказал еще яснее: “Дух венчает Божество, давая Отцу имя Отца и Сыну имя Сына” [Хомяков 1995, 221], – здесь, как видим, в одну фразу сведены цитата из св. Иринея и комментирующая ее заключительная фраза латинского текста: “*Spiritus Sanctus est, ut ita dicam, cognitionis corona* (курсив мой. – *Прот. П.Х.*), *complementum et sigillum aeternum*”. Мало того, свободно процитировав св. Иринея, Хомяков дает еще и развернутый комментарий к его тексту. «Текст Иринея гласит “называя Отца Отцом и Сына Сыном”. В смелости и властности этого выражения высказывается, откуда оно идет. Оно, очевидно, по прямому преданию, исходит от того, кого Церковь назвала Богословом по преимуществу... Многие богословы искали намеков на христианское учение в книге Бытия. Если это мнение не лишено основания, то доказательству ему следует искать конечно не во множественной форме Элогим; но не без некоторого основания можно было видеть такой намек в тройственности идеи, выраженной словами: “Бог – сказал и создал – и увидел что добро”. Иными словами: мысль которая есть, мысль, которая проявляется, мысль, которая себя сознает. (Ир. III, 11)” [Хомяков 1995, 221]<sup>2</sup>. При этом, буквально на предыдущей странице звучит та же мысль: “я очень хорошо знаю, что в термине “Слово” гораздо живее выступает понятие рождения, то есть отношения мысли к ее проявлению; но знаю также, что термином “объект” можно было бы было передать понятие о мысли проявленной и самосознанной» [Хомяков 1995, 220].

Итак, Хомяков либо автор фрагмента, либо “похититель” высказанных в нем идей, но поскольку нам неизвестен тот, кто, кроме него, где-то ставил в такую связь текст святого Иринея с мыслью, облеченной в одежды немецкой классической философии, то можно смело утверждать, что первое предположение отвечает истине и согласиться с комментаторами<sup>3</sup> петербургского двухтомника, что “все это... позволяет веско атрибутировать трактат Хомякову” [Хомяков 1994, 454].

2. Как видно, две ключевых мысли фрагмента, касающиеся именно вопроса об исхождении Святого Духа (то есть центрального в богословской полемике между Востоком и Западом) переведены двумя взаимосоключающими способами.

Фразу “*Non autem procedit ita, ut nec sine principio esse nec sine theatro manifestari possit*” Карсавин переводит: “Происходит же оно так, что не может ни без начала быть, ни

без театра обнаружиться”, а Винарский-Серебрянников: “Но не в том смысле исходит, что и без первоисточника существовать и без поприща проявляться не может”.

Фразу “*quae etiamsi sine objecto existere non possit, tamen absque dubio a fonte communi unico*” Карсавин: “Хотя познание это и может существовать без предмета, однако, несомненно, происходит оно от единого общего источника”; Винарский-Серебрянников: “...который хотя без объекта существовать не может, однако несомненно из единого общего источника исходит”.

Сравнение с латинским оригиналом показывает, что оба Карсавинских варианта подразумевают прямое “насилие” над буквой первоисточника. Варианты Винарского-Серебрянникова грамматически точны. Однако это не означает, что проблема решена.

Фрагмент состоит из двух частей: первая предлагает читателю богословское, вторая – философское (*Hoc ipsum philosophice*) изложение учения о Троице, причем первый из спорных текстов принадлежит богословскому, а второй – философскому разделу. Очевидно, они должны быть параллельны (*hoc ipsum*), однако ни в карсавинском, ни в современном варианте перевода этого параллелизма не возникает (как, впрочем, и в оригинале).

Комментаторы петербургского двухтомника стремятся поправить дело пояснением к переводу Винарского-Серебрянникова: «Несколько слов – о кажущемся противоречии в проявлении и существовании Св. Духа без объекта. Без объекта-поприща Св. Дух может проявиться непосредственно в акте исхождения из субъекта-первоисточника, но как акт познания объекта не может без него существовать. Таким образом, акт познания утвержден в извечном исходе – созерцании Св. Троицы, “и так (извечно) рождается Сын”» [Хомяков 1994, 454–455]. Но этот комментарий трудно признать исчерпывающим. По меньшей мере он не уточняет, каким образом необходимо соотносить тогда между собой богословский и философский разделы, для того чтобы сказанное имело место. Действительно, если второй раздел текста дает *hoc ipsum* – то же самое – только с использованием философской терминологии, то между ним и изложением первого раздела не должно возникать и “кажущегося противоречия”, однако оно есть и в грамматически правильном варианте Винарского-Серебрянникова, и в переводе Карсавина (как бы инверсивном по отношению к последнему), а потому возможно предположить, что самый текст источника содержит ошибку, возникшую при его переписке (как помним, он дошел до нас не в авторской записи), которую Карсавин, быть может, пытался исправить в самом тексте перевода, а позднейшие издатели текста – “снять” разъяснением.

Здесь, впрочем, встает вопрос о том, где – в богословской или философской части трактата – содержится эта гипотетическая ошибка. Однако прежде чем сделать окончательный вывод, остановимся на подкрепляющей философский раздел цитате из святого Иринея.

3. Если *de facto* издатели давно уже признали фрагмент “О Троице” хомяковским текстом, если правильная передача его смысла волновала переводчиков и комментаторов, то загадкой “русской цитаты” из святого Иринея не интересовался, кажется, вообще никто, между тем она содержит в себе ключ ко многому. Дело в том, что источники хомяковского дискурса во многом до сих пор остаются невыясненными. Этому способствуют свои объективные трудности, давно осознанные исследователями: 1) отсутствие каталога обширной хомяковской библиотеки; 2) привычка Хомякова цитировать по памяти, не давая точных ссылок, а иногда даже не заключая соответствующий текст в кавычки. В силу этого, в частности, мнения о таком важном вопросе, как его начитанность в священных отцах, расходятся до полностью противоположных.

Такие глубокие знатоки святоотеческой литературы, как профессора Московской духовной Академии Горский и Казанский оценивали познания Хомякова в этом отношении весьма скептически<sup>4</sup>, и наоборот: профессор Санкт-Петербургской Академии Н.И. Барсов даже самый тип хомяковского богословствования приравнивал к святоотеческому<sup>5</sup>. Автор известной монографии о Хомякове, проф. В.З. Завитневич настаивал на том, что Алексей Степанович изучал священных отцов в библиотеке Троице-Сергиевой Лавры [Завитневич 1901, 971–972], а С. Большаков в работе “Учение о единстве Церкви в трудах Хомякова и Мёлера” приходил к пессимистическому выводу о том, что узнать, что читал Хомяков

мы не можем, и нам остается только изучать то, что он написал [Большаков 1946, 134]. Однако некоторые усилия в указанном направлении, как представляется, все же можно предпринять. И хотя прямых цитат в богословских трудах Хомякова действительно очень мало, изучение их не оставляет исследователя без награды.

Прежде всего надо отметить, что упоминания Хомяковым свв. Отцов, дающие максималистам повод занести последних в список тех, кто был изучен Хомяковым от корки до корки, чаще связаны не с их (отцов) творениями, а с их церковной деятельностью. Таково, например упоминание свт. Афанасия и Марка Эфесского в письмах к Пальмеру. Во всех таких случаях источниками являются, очевидно, западные сочинения по истории Церкви, например, труды Неандера или Ниля, чтение которых в кружке славянофилов подтверждается в частности Киреевским [Киреевский 1911, 257], да и самим Хомяковым [Хомяков 1995, 131].

Пищу для размышлений дает, кроме того, упоминание во втором письме к Пальмеру имени Адама Зерникава, автора известного трактата об исхождении Святого Духа. Дословно оно выглядит так: “Ничего не мог бы сказать сильнее и убедительнее того, что сказали знаменитые Феофан Прокопович и Адам Зерникав” [Хомяков 1995, 294]. Из этого, как правило, делается вывод об изучении Хомяковым зерникавского труда; напр. [Большаков 1946, 134]. Однако при ближайшем рассмотрении вывод это оказывается более чем сомнительным. Во-первых, тот же Киреевский свидетельствует, что Зерникав был практически недоступен тогдашнему читателю: “Богословие Макария мне известно не вполне, – пишет он Кошелеву, – т.е. я знаю его Введение и первую часть Богословия. Второй еще не имею. В первой части есть вещи драгоценные, именно опровержение Filioque, особенно драгоценные по выпискам Зерникава, которого книги достать нельзя, хотя говорят, она была у нас напечатана” [Киреевский 1911, 258]. Можно, конечно, предположить, что Хомяков, как и Киреевский знакомился с Зерникавом по выпискам, имеющимся в булгаковском труде, однако письмо Пальмеру написано в августе 1845 г., а первая часть Макариева богословия вышла в 1849. Кроме того, на предыдущей странице своего письма Хомяков разъясняет, как в православном смысле следует понимать выражение бл. Августина “*principaliter autem a Patre*” [Хомяков 1995, 293]. К этому месту есть сноска, принадлежащая переводчику и первому публикатору богословских сочинений Хомякова на русском языке, Юрию Федоровичу Самарину, в которой он разъясняет, что согласно доказательству Зерникава, место это вообще должно считать подложным, из чего, очевидно, следует, что Алексею Степановичу доказательство Зерникава, то есть его сочинение, оставалось неизвестным<sup>6</sup>, самый же текст Августина цитировался (что понятно из контекста письма) [Хомяков 1995, 293] по работам защитника filioque.

Но здесь возникает еще одна загадка, имеющая самое непосредственное отношение к фрагменту о Троице. Уже цитированные комментаторы петербургского издания пишут: «Вероятно, трактат был написан как некое самостоятельное заключение к труду Адама Зерникава “*De processione Spiritus Sancti a suo Patre*” (“О исхождении Духа Святого единственно от Отца”, 1682) и как раз о нем говорит Ю.Ф. Самарин в письме к Н.П. Гилярову-Платонову от 23 января 1861 г., указывая среди сочинений Хомякова на “рукописный отрывок, написанный им в виде послесловия к трактату Зерникава...”» [Хомяков 1994, 454]. Между тем, встает вопрос: если речь идет об одном и том же тексте, почему один и тот же Самарин сперва, не сомневаясь, не только атрибутировал его Хомякову, но даже и указал на замысел, послуживший причиной его возникновения, а затем выразил сомнение в принадлежности фрагмента Хомякову и не стал публиковать вообще?

Цитированный текст самаринского письма полностью выглядит так: “Самые капитальные его сочинения – исторические записки и богословские труды – не могут быть изданы здесь, – я в этом окончательно убедился, пересмотрев их... В богословскую часть войдут: краткий катехизис, все французские брошюры с русским переводом, рукописный отрывок, написанный им в виде послесловия к трактату Зерникава (издание Феофана Прокоповича) *de processione Spiritus Sancti*. К этой же части я думал бы отнести его статью в дополнение к неоконченной статье Киреевского, два философских письма ко мне, перевод послания апостола Павла, толкование к одному месту из



апостола Павла и некоторые отрывки из писем ко мне и из переписки с английскими богословами” [Шаховской 1895, 24].

Письмо показывает прежде всего, что Юрий Федорович сам не очень знал, о чем идет речь, так как преосвященный Феофан Прокопович Зерникава никогда не издавал и впервые трактат был напечатан только в 1774 г., спустя почти 40 лет после смерти архиепископа Феофана. Впрочем, письмо писано за шесть лет до пражского издания хомяковских трудов и буквально через два дня после выхода в свет Манифеста об освобождении крестьян, в подготовке к которому, как известно, Самарин принимал самое деятельное участие. Таким образом, все говорит за то, что проект издания был составлен Самариним еще до начала серьезной работы над текстами, в ходе которой выяснилось в частности (см. выше), что Зерникав не был толком известен Алексею Степановичу, что, быть может, и побудило Юрия Федоровича засомневаться в принадлежности самого фрагмента покойному другу; в противном случае следует признать, что речь идет о разных текстах, и что “Послесловие к Зерникаву” утрачено.

Если же вернуться теперь непосредственно к цитате из священномученика Иринея, то прежде всего замечу, что это *самый цитируемый* в сочинениях Хомякова святоотеческий текст: мы встречаем его четырежды.

Кроме фрагмента о Троице и уже цитированной брошюры 1858 г. он приводится в письме 1852 или 1853 г.<sup>7</sup> к тому же Юрию Федоровичу: «Я всегда предполагал в первой части “Отче наш” особенный смысл, и вот мне кажется некоторое объяснение его. Павел говорит: Дух называет Бога отцом (Авва-отче); Ириней говорит: Дух кладет венец на божество, называя Отца отцом, и Сына сыном. В Символе, как и везде, Сыну приписывается царство. И так, “да святится имя Твое, да придет царствие Твое” и пр. значит: “да будешь прославлен, как начало Духа имянующего, да будешь прославлен, как Отец Сына царствующего и да будешь прославлен как Самосущее и Самоначалное лицо, источник всего”» [Хомяков 1900 VIII, 282].

Наконец, мы находим его в неоконченном историософском труде А.С. Хомякова, известном под названием “Семирамиды”: «В другом отношении (чисто-богословском) явновещественное понятие Запада обличается тем, что он никогда не мог различать послания в мир (феномена внешнего и основанного на бесспорном предании) от происхождения, феномена внутреннего, которое всегда приписывалось Отцу. Даже в Августине (хотя мнение лица, и особенно такого ограниченного, как Августин, ничего не значит) слова *principaliter a Patre* не значат “и особенно же от Отца”, но “по началу своему от Отца”. Важнейшее свидетельство, к несчастью незамеченное никем, о предании о Духе, как сознании находится в полу-апостольском слове Иринея, ученика Поликарпа, ученика Иоанна “Дух же полагает венец, называя Отца – Отцом и Сына – Сыном”, чем полагается в одно время тождество и различие» [Хомяков 1900 VII, 128–129].

Это место кроме своей содержательной стороны важно тем, что оно очень близко по тексту к цитированному выше письму к Пальмеру от 18 августа 1845 г., что позволяет датировать текст не позднее чем летом 1846 г. Действительно, из ответного письма Пальмера Хомяков волей-неволей должен был узнать о том, что разбираемое им выражение Августину не принадлежит.

Как видно, во всех четырех случаях святой Ириней цитируется по памяти, причем наиболее точной является цитирование фрагмента “О Троице”, все же остальные варианты являются, как уже было показано, “синтезом” собственно цитаты и комментирующей ее заключительной фразы фрагмента “О Троице”, который, таким образом, должен быть признан исходным для всех последующих цитаций текстом.

Теперь постараемся ответить на вопрос: почему все же святого Иринея Хомяков цитирует по-русски?

Известно, что трактат священномученика Иринея “Против ересей” на греческом сохранился только во фрагментах, а полностью дошел до нас в древнем латинском переводе. Известно также, что Хомяков хорошо читал по-латыни, но в латинский текст фрагмента “О Троице” ввел все же русскую цитату из св. Иринея, притом что “Против ересей” на русский перевели уже после смерти Хомякова (в 1869–1871 г.). Единственное разумное

объяснение этого видится в том, что на латыни “Против ересей” Хомяков не читал, а цитировал его по каким-то выдержкам, обнаруженным им в русскоязычной литературе того времени. Внимательные поиски подтверждают, что такая, вполне доступная Алексею Степановичу литература, существовала: это журнал “Христианское чтение”, во второй части которого за 1838 г. были опубликованы фрагменты соответствующих глав иринеевского трактата. Надо заметить, что в те годы “Христианское чтение”, из номера в номер публиковавшее выдержки из сочинений святых отцов, было, пожалуй, единственным источником для ознакомления светских читателей со святоотеческим преданием Церкви. Его публикации, с одной стороны, вполне могли дать желающему основу для богословского самообразования, а с другой – обуславливали и фрагментарность восприятия и отсутствие целостного представления о традиции. Как бы то ни было, подробное исследование показывает<sup>8</sup>, что познания первых славянофилов в святых отцах вполне исчерпываются этими публикациями, дополненными во второй половине сороковых изданиями Оптиной пустыни и Московской Академии, и дает, таким образом, самый трезвый ответ на вопрос о степени и объемах богословской начитанности Алексея Степановича.

Наконец, следует восстановить контекст столь полюбившейся Хомякову фразы. В интересующей нас главе трактата “Против ересей” св. Ириной приводит различные *ветхозаветные* тексты, подтверждающие, что Христос подлинно был Богом: «Итак, ни Господь, ни Святой Дух, ни Апостолы, – пишет святой Ириной, – никогда не называли бы определенно и решительно Богом того, кто не Бог, если бы он действительно не был Бог, и не называли бы произвольно кого-либо Господом, кроме господствующего над всем Богом Отца и Его Сына... Подобным образом говорится: “Престол Твой, Боже (пребывает) во век, жезл царства Твоего есть жезл правды. Ты возлюбил правду и возненавидел беззаконие, и потому Тебя помазал Бог, Бог Твой”. Ибо Дух обоих обозначил именем Бога и помазуемого Сына и помазующего Отца» [Ириной 1996, 229].

После всего вышесказанного можно вернуться непосредственно к содержательной стороне фрагмента.

4. В 1817 г. граф де Местр опубликовал знаменитый трактат “О папе”, где предрекал Русской Церкви гибель православия при столкновении с современной западной философией и наукой [De Местр 1836, 414]. Хотя имя де Местра и упоминается Хомяковым, разрешение вопроса о том, что именно из деместровских сочинений он читал, сопряжено с вышеописанными трудностями. Как бы то ни было, *de facto* первые славянофилы были весьма озабочены тем, чтобы опровергнуть пророчество де Местра, иными словами, показать, что православное вероучение может быть интерпретировано в терминах и категориях новой философии. В частности, очевидно, что философский раздел фрагмента о Троице ставит перед собой ту же задачу. Нет нужды долго доказывать, что здесь мы имеем дело с мотивами философских построений прежде всего Гегеля [Гегель 1977, 218] и Шеллинга [Шеллинг 2007, 298, 382–389], свободно интерпретированных Хомяковым, который считал вполне естественным, что “эпоха наша питается трудом недавно минувшей великой эпохи Германских мыслителей” [Хомяков 1900 I, 290]. Важно однако, что в поддержку своей мысли о субъект-объективации как “новом знании” он привлекает текст святого Ирины о Духе, именуемом Отца – Отцом и Сына – Сыном. Задача цитаты, как понятно, состоит в том, чтобы легитимировать преданием философское построение, причем речь идет о практически центральном пункте всей экклесиологии Хомякова.

Действительно, как убедительно показал о. Пол Патрик О’Лири, автор одной из лучших посвященных наследию Хомякова западных (впрочем, и не только) монографий, вся хомяковская экклесиология определяется его отрицанием *filioque* [О’Лири 1982, 164], и проекцией его принятия или непринятия на жизнь Церкви. В “Церковь одна” Хомяков писал: “...не сохранится вера там, где оскудела любовь... Отрекшийся от духа любви и лишивший себя даров благодати не может уже иметь внутреннего знания... Общины христианские, оторвавшиеся от Святой Церкви, не могли уже исповедывать (так как уже не могли постигать духом) исхождение Духа Святого от Отца одного, в самом Божестве; но должны были уже исповедывать одно только внешнее послание Духа во всю тварь, послание, совершаемое не только от Отца, но и через Сына. Внешнее закона сохранили

они, внутренний же смысл и благодать Божию утратили они как и в исповедании так и в жизни” [Хомяков 1995, 45].

Таким образом, по Хомякову, различаются внешняя миссия Духа, через Христа обращенная ко всем созданиям [О’Лири 1982, 65], и внутренняя – собственно, миссия Пятидесятницы, которая “имеет характер Внутритроической жизни, постольку Дух посылается в Пятидесятнице только одним Отцом” [О’Лири 1982, 66].

Понятно теперь, как важно определение Духа через субъект-объективацию, дающую “новое познание”, – ведь оно-то и есть в то же время открывшаяся действием Святого Духа *внутреннему* соборному сознанию Церкви – “взаимной любви христиан” [Хомяков 1995, 149] – истина: “Таков смысл Пятидесятницы. Отселе истина должна быть для нас самих, во глубине нашей совести” [Хомяков 1995, 149].

Понятно, как важна и отсылка к “полу-апостольскому” слову св. Иринея – она должна придать хомяковской идее статус изначального предания Церкви.

Однако здесь-то и возникает ряд проблем. На первую указывал еще тот же О’Лири: “Даже в теологии, которая выражает происхождение Сына в терминах знания, как это делают св. Августин или Аквинат, процесс не описывается в терминах субъекта и объекта. Проблема использования субъектно-объектных различий в том, что возникает реальная опасность чрезмерной абсолютизации персон, вплоть до их разделения. Субъект-объект вводит, кажется, дуализм, который не совместим с единством Бога. Акцент в классической теологии на знании, как общем для трех Персон Троицы, это необходимый коррелят к любой теории, которая выражает происхождение в терминах знания” [О’Лири 1982, 72]<sup>9</sup>.

Но есть и еще одна проблема: “полу-апостольское” слово святого Иринея не имеет того смысла, который вкладывал в него Хомяков. Из текста святого Иринея (как показывает его контекст) следует собственно только, что Святой Дух действовал в ветхозаветных пророках, живших задолго до дня Пятидесятницы, но что Его действие в них (как, впрочем, и в самый день Пятидесятницы) тождественно Его внутритроическому свойству – не следует равным счетом ни из чего.

Расположим теперь в хронологическом порядке все связанные с цитацией св. Иринея тексты Хомякова и, прочитав их еще раз, сделаем заключительные выводы.

1. После 1838 г.: “Когда себе первичный разум самого себя определяет как объект, истинно говорится, что возникает объект, и так вечно (извечно) рождается Сын. Когда же разум объект этот познает как самого себя, то есть – себя как субъекта, а Сына как объект, совершается объект-субъективация, и это есть новое познание, или Святой Дух, который хотя без объекта существовать не может, однако несомненно из единого общего источника исходит как познание образа в созерцании. Разве не к этому относятся слова Св. Иринея? И того и другого Дух назвал именем Бога и помазуемого Сына и помазующего Отца. Кн. IV. Гл. VI и VII. Святой Дух есть, так сказать, венец познания, завершение и печать вечности”.

2. До 1846 г.: «В другом отношении (чисто-богословском) явно-вещественное понятие Запада обличается тем, что он никогда не мог различать послания в мир (феномена внешнего и основанного на бесспорном предании) от происхождения, феномена внутреннего, которое всегда приписывалось Отцу... Важнейшее свидетельство, к несчастью незамеченное никем, о предании о Духе, как сознании находится в полу-апостольском слове Иринея, ученика Поликарпа, ученика Иоанна “Дух же полагает венец, называя Отца – Отцом и Сына – Сыном”, чем подлагается в одно время тождество и различие».

3. 1852 или 1853 г.: «Я всегда предполагал в первой части “Отче наш” особенный смысл, и вот мне кажется некоторое объяснение его. Павел говорит: Дух называет Бога отцом (Авва-отче); Ириной говорит: Дух кладет венец на божество, называя Отца отцом, и Сына сыном. В Символе, как и везде, Сыну приписывается царство. И так, “да святится имя Твое, да придет царствие Твое” и пр. значит: “да будешь прославлен, как начало Духа имяяющего, да будешь прославлен, как Отец Сына царствующего и да будешь прославлен как Самосущее и Самоначалное лицо, источник всего”».

4. 1858 г.: «Блаженные апостолы поучают нас, что Дух, который есть Бог, исходит от Отца и познает его тайны. Эти слова заключают полную истину; но полтора века спустя

Иринею, ученик возлюбленного Апостола сказал еще яснее: “Дух венчает Божество, давая Отцу имя Отца и Сыну имя Сына”».

Итак, чисто теоретически можно было бы предположить, что в фрагменте “О Троице” в первом “богословском” разделе говорится о *внутритроицеской* жизни: “Non autem procedit ita, ut nec sine principio esse nec sine theatro manifestari<sup>10</sup> possit”, во-втором, “философском” – о *внешнем* откровении Троицы твари: “Spiritus Sanctus, quae etiamsi sine objecto existere non possit, tamen absque dubio a fonte communi unico procedit”.

Преимущества этой гипотезы в том, что тогда объяснимой становится возникающая разница смыслов и на свое “законное” (в философском разделе) место становится цитата из священномученика Иринея<sup>11</sup>. Однако тогда следует признать, что в процессе становления своей экклесиологической концепции Хомяков однажды “странспонировал” философский уровень на богословский и отождествил их. Установленные нами термины *post quem* и *ante quem* позволяют датировать это изменение не позднее чем 1846 г.: все позднейшие тексты не приносят никаких новых оттенков смысла.

Впрочем, более вероятно, что “философский” раздел изначально рассматривался им как высший по отношению к “богословскому”, то есть с помощью “истинного любомудрия”<sup>12</sup> позволявший раскрыть и уточнить (развить) древнее Предание Церкви.

Как бы то ни было, вследствие проделанной им философской спекуляции Алексей Степанович оказался, собственно, “повинен” в том же, в чем упрекал латинян: в перенесении внешней миссии Духа (вспомним контекст иринеевской цитаты) на внутритроицескую жизнь. Следствием этого, в свою очередь, оказался ощутимый разрыв между внутренним и внешним в его экклесиологии, приводящий в конечном счете к концепции, *некоторые черты* которой ощутимо напоминают о *внутренней Церкви* родоначальника русской *Laientheologie*, Ивана Владимировича Лопухина.

Итак, фрагмент “О Троице”, безусловно, принадлежит перу Алексея Степановича Хомякова и дает исходный вариант центрального для его экклесиологии пункта о смысле внутритроицеского действия Святого Духа, которое он считает возможным отождествить с действием Пятидесятницы. Этот пункт он излагает в категориях немецкой идеалистической философии, что надеется подкрепить ссылкой на святого Иринея Лионского. Однако фрагментарное и случайное знание текстов святого Иринея служит причиной тому, что цитата используется им некорректно, вследствие чего философско-идеалистический тезис остается неподтвержденным, а вместе с ним в значительной мере утрачивает свой “красульный камень” и все здание хомяковской экклесиологии.

## ЛИТЕРАТУРА

- Андреев 1915 – Андреев Ф.К. Московская Духовная Академия и славянофилы // Богословский вестник 1915. Т. 3. С. 563–644.
- Барсов 1878 – Барсов Н.И. О значении Хомякова в истории отечественного богословия // Христианское чтение. СПб., 1878. № 1/2 С. 303–320.
- Большаков 1946 – *Bolscakoff S.* The doctrine of the unity of the Church in the works of Khomyakov and Moehler. London, 1946.
- Гегель 1977 – Гегель В.Ф. Философия религии: В 2 т. М., 1977. Т. 2.
- Горский 1900 – Горский А.В. Замечания на богословские сочинения А.С. Хомякова // Богословский вестник 1900. Т. 3. № 11. С. 475–543.
- De Местр – *de Maistre.* Du pape. Lyon, 1836.
- Завитневич 1901 – Завитневич В.З. Алексей Степанович Хомяков // Труды Киевской Духовной Академии. Киев, 1901. № 6. С. 929–976.
- Иринею 1996 – Иринею Лионский, *свщм.*, Творения. М., 1996.
- Киреевский 1911 – Киреевский И.В. Полное собрание сочинений: В 2 т. М., 1911. Т. 2.
- Колупанов 1889 – Колупанов Н.П. Биография Александра Ивановича Кошелева: В 2 т. М., 1889–1892. Т. 1.
- Казанский 1914 – Переписка профессора Московской Духовной Академии Петра Симоновича Казанского с Александрой Николаевной Бахметевой // У Троицы в Академии. 1814–1914 гг. М., 1914. С. 510–589.

О'Лири 1982 – *O'Leary Paul Patric. The Triune Church: A Study in the Ecclesiology of A.S. Homjakov. Freiburg, 1982.*

Святитель Филарет 1994 – *Филарет Московский, свт.* Творения. М., 1994.

Хомяков 1900 – *Хомяков А.С.* Полное собрание сочинений: В 8 т. М., 1900.

Хомяков 1926 – *Хомяков А.С.* О Церкви: под редакцией Л.П. Карсавина. Берлин, 1926.

Хомяков 1994 – *Хомяков А.С.* Сочинения: В 2 т. М., 1994. Т. 2.

Хомяков 1995 – *Хомяков А.С.* Сочинения богословские. СПб., 1995.

Хондзинский 2014 – *Хондзинский П., прот.* Духовно-академические источники богословия мирян // Филаретовский альманах. № 10. М., 2014.

Шаховской 1895 – *Шаховской Н.В., кн.* Н.П. Гиляров-Платонов и А.С. Хомяков. По сочинениям и письмам Гилярова // Русское обозрение. М., 1895. № 11. С. 14–32.

Шеллинг 2000 – *Шеллинг Ф.В.* Философия откровения: В 2 т. СПб., 2000–2002. Т. 1.

## Примечания

<sup>1</sup> Издатель (сын Алексея Степановича, Дмитрий Алексеевич Хомяков) поместил текст в Приложении, снабдив его следующим примечанием: «Изложение учения о Св. Троице найдено было Ю.Ф. Самариным не в собственноручном подлиннике Хомякова, а в списке; это обстоятельство, а может быть и другие соображения, побудили его не печатать такового в издании 1867 г. На списке сделанном уже его рукой, сделана сверху карандашом надпись: “Его ли это? Печатать ли во II-м томе?” Изд.» [Хомяков 1995, 434].

<sup>2</sup> Ср. выше в фрагменте “О Троице”: “Когда же разум объект этот познает как самого себя, то есть – себя как субъекта, а Сына как объект, совершается объект-субъективация, и это есть новое познание, или Святой Дух”.

<sup>3</sup> Прежде всего – Н.В. Серебренников.

<sup>4</sup> См., напр., в переписке Петра Симоновича Казанского с Александрой Николаевной Бахметовой: “Он изучал христианское учение по тем же западным книгам и на нем отразилось влияние вместе и католичества и протестантства. У первого он заимствовал преданность церкви, а у второго свободомыслие, неуважение к церкви на деле [Казанский 1914, 546], – и ниже: «Вчера спросил я Александра Вас. Горского: “Читали ли Вы Хомякова?” – “Читал”. – “Какое впечатление произвело чтение?” – “Их православие не то, как мы его знаем и понимаем. Везде видно стремление, если не отвергнуть, то унижить значение иерархии. Видно теплое чувство, теплое сердце, но также видно, что человек имел самые поверхностные сведения о догматах Православной Церкви...» [Там же, 549]. Впрочем, существует и другой, более благожелательный отзыв Александра Васильевича [Горский 1900, 521].

<sup>5</sup> Н.И. Барсов утверждал, что “Хомяков изучал православное учение по его первоисточникам – священному писанию и святоотеческим творениям, изучал, по нашему мнению, так глубоко, полно и целостно. Как дай Бог всякому богослову по профессии”, – что “кто сколько-нибудь внимательно изучал сочинения Хомякова в параллель с творениями св. Афанасия, Василия Великого, двух Григориев, Назианзина и Нисского, тот не мог не убедиться в справедливости сейчас сказанного, не мог не поражаться изумительным сходством между теми и другими в духе, тоне речи, в складе мысли, в постановке вопросов и способах их решения” [Барсов 1878, 306], – наконец, что у Хомякова можно найти «истинное понимание действительных основ внутренней христианской жизни христианина, достигнутое чрез глубокое и тщательное изучение богомудрых отцов церкви вселенской: св. Макария Египетского, аввы Дорофея, Исаака сириянина. Исидора Пелусиота, Иоанна писателя лестницы и других, разяснявших в своих творениях... учение об “умном” делании» [Барсов 1878, 351].

<sup>6</sup> Это же подтверждается и ответным письмом Пальмера от 1 июля 1846 г. Пальмер, в отличие от Хомякова, Зерникава, очевидно, читал и, ссылаясь на последнего, указывал Алексею Степановичу на подложность данного места: «Текст Св. Августина с “principaliter” не его, а вставка, что показал Церникав» [Хомяков 1995, 396]. Возможно, что и примечание Самариина основано именно на этом тексте.

<sup>7</sup> О датировке письма: «Что касается до толкования на “Отче наш” св. Максима Исповедника, то, как известно, Хомяков считал свое умозрительное изъяснение тайны Пресв. Троицы очень близким к тому, которое дается св. Максимом... (см. P.S. его письма к Ю.Ф. Самарину от 6 августа 1852 года. Сочинения Т. 8. С. 271. – Год на письме выставлен проблематично: возможно, что письмо писано и в следующем году, когда Хомяков мог уже получить от И. Киреевского книгу св. Максима)» [Андреев 1915, 579].

<sup>8</sup> См.: [Хондзинский 2014].

<sup>9</sup> Аналогичные трудности возникают и при рассмотрении Августиновой тринитарной формулы: Любящий, возлюбленный, связующая любовь. Как справедливо заметил свт. Филарет: “в слове Божиим нахожу я, что любовь есть свойство не одной испостаси, но естества Божеского” [святитель Филарет 1994, 415].

<sup>10</sup> “Manifestari” в данном случае не обязательно означает действие направленное вовне. В цитированном выше фрагменте из “Семирамиды” говорится, в частности о внутритроическом “явлении” Духа.

<sup>11</sup> Отдельного исследования требовал бы карсавинский вариант перевода, обусловленный, весьма вероятно, все-таки концептуальными соображениями.

<sup>12</sup> Так с легкой руки князя Одоевского славянофилы называли между собой немецкую философию [Коллюпанов 1889, 90].

---

---

# Имя и философия Николая Мальбранша в черновых записях и произведениях Достоевского

К.А. БАРШТ

В “записной тетради” Ф.М. Достоевского 1864–1865 гг. находится каллиграфическая запись “Малебраншъ”. Имя французского философа Николая Мальбранша, автора известного труда “Разыскания истины” отсутствует в списках авторов, оказавших влияние на творчество Достоевского. Тем не менее, в романе “Преступление и наказание”, а также в других произведениях, содержатся реминисценции из книги Мальбранша, а также аллюзии на представленные в ней философские концепции. В статье анализируются некоторые следы влияния философии Мальбранша на творчество Достоевского.

There is the calligraphic note “Малебраншъ” in the Fyodor Dostoyevsky’s “notebook” of 1864–1865. The name of the French philosopher Nicolas Malebranche, author of the famous work “The Search After Truth”, is still missing in the lists of writers who had influenced to the Dostoyevsky’s works. However, in “Crime and Punishment”, as well as in other his works, there are the significant amount of reminiscences of Malebranche’s book and allusions to his philosophical concepts. The article examines some traces of Malebranche philosophy in Dostoyevsky’s works.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Достоевский, Мальбранш, записные тетради, философия, “Преступление и наказание”, “Разыскания истины”.

**KEY WORDS:** Dostoyevsky, Malebranche, philosophy, notebooks, *Crime and Punishment*, *The Search After Truth*.

Редакторы полного собрания сочинений Достоевского в тридцати томах (Л.: Наука, 1972–1990) исключили “каллиграфические записи” из сферы своего внимания при подготовке текстов “записных тетрадей”. Однако к настоящему моменту выяснилось, что эти записи не случайные письменные упражнения, но важнейшая часть рукописного наследия Достоевского: как правило, они обозначают идеи, имена или географические названия, которые имели особое значение для формирования замысла или сюжета произведения, над которым в данный момент работал писатель [Баршт 1996, 107–125]. “Каллиграфическая запись” “Малебраншъ”<sup>1</sup> дважды встречается в черновых заметках к “Преступлению и на-

казанию” и указывает на тему, до сих пор не пользовавшуюся интересом у исследователей творчества Достоевского<sup>2</sup>.

“Разыскания истины” Мальбранша на протяжении XVIII и XIX вв. были существенным компонентом европейской философской жизни. Книга многократно переиздавалась и переводилась, в том числе на латинский язык, снискав особую популярность, помимо Франции, в Германии, Голландии и Англии. От издания к изданию Мальбранш переделывал труд своей жизни в течение сорока лет, вплоть до последнего прижизненного издания 1712 г. Методологически связанная с окказионализмом, философия Мальбранша для представителей самых различных философских школ служила важным инструментом борьбы с материализмом и сенсуализмом; особенной популярностью она достигла к середине XIX в. Влияние этого мыслителя на философско-религиозную мысль Европы было более чем значительным [Смелова 1999, 28–29]. Известны следы философии Мальбранша и в творчестве русских писателей [Бочаров 1995, 213].

Достоевский мог читать “Разыскания истины” только в оригинале, так как русский перевод вышел лишь в начале следующего столетия (СПб., 1903–1906). Наиболее близким к интересующему нас моменту (1864–1866 гг., работа над романом “Преступление и наказание”) было издание 1853 г.<sup>3</sup>, хотя не исключено, что писатель познакомился с этим трудом в юности, в период обучения в кондукторских классах Главного инженерного училища (1838–1841 гг.), когда он интенсивно осваивал училищную библиотеку. Исходя из общего принципа использования языка “каллиграфии” в творческом процессе Достоевского (сосредоточенное обдумывание определенной идеи или концепции, связанной с обозначенной “каллиграфической” записью темой), можно поставить вопрос: какие именно концепции Мальбранша и в связи с какими мотивами задуманного произведения были предметом размышлений писателя?

Последние четыре страницы “Записной тетради 1864–1865 гг.” (РГАЛИ. Ф. 212.1.4. Л. 149–152) образуют текстовый блок, содержащий наброски к первому варианту “Преступления и наказания” (повести “Исповедь преступника”), две записи “Малебраншь” находятся на странице 150-й и являются своего рода письменным завершением очередного “плана” произведения. Из этого ясно, что имя и концепции Николая Мальбранша оказались в круге внимания Достоевского во время работы над замыслом “Преступления и наказания” на самом раннем этапе создания этого произведения.

На предыдущей странице, № 149, под заголовком «Примечания к “Исповеди”», писатель формулирует основную канву переживаний Раскольниковца после совершения им преступления: “NB. Да, вот, поди и объяви: скажут, глупо, убил без причины, взял 280 руб. и на 20 руб. вещей. Вот если б 15 000 али я Краевского убил и ограбил, вот тогда б не смеялись... Воображал, что двумястами себя обеспечит и всех счастливыми сделает. Не поверят моему плану, когда я буду об нем толковать. О позор, позор!” [Достоевский 1972–1990 VII, 92]. Две записи “Малебраншь” появляются на следующей странице, после того как в продолжение к ним Достоевский записывает: “СЕЙЧАШНИЕ СПРАВКИ. Бакалин, о болезни, Разумихин – те начали говорить об убийстве – вдруг входит Лужин, разговор с ним, заминается, о молодом поколении. Тот продолжает об убийстве Бакалину, Лужин слушает и ждет, рассказ об убийстве дает ему повод начать разговор о том, что начинается разлад, о молодом поколении. <...>

<...> Он их выгоняет, спит, вечером ушел как безумный, молитва. NB (Сестрица послала, только она велела не говорить, что послала.)

Аристов и его история. Он приходит к нему: “А признайтесь, это вы сделали”. У Дюссо. Наивно. Продает сестру франту с К-го бульвара. Бьет сестру и отнимает у ней всё. Купил фальшивые билеты. Рейслер. Лужин употребляет его. Бьет мать. Сестра уезжает с Кохом в Москву. “У нас в классе одного учителя дразнили...”

– Как это всё гадко, как это всё низко! – говорит он. – Царить над ними! [Достоевский 1972–1990 VII, 92–93].

Воспроизведение этих заметок необходимо потому, что они и в целом, и по частям имеют аллюзивный адрес в философии Николая Мальбранша. Основные темы записей: моральная и юридическая стороны недавно происшедшего убийства старухи-процент-



щипцы (Раскольников скрывает, что это сделал он), общий “разлад в молодом поколении” (увлеченность несбыточными и опасными мечтами), жестокость социальной реальности (продажа сестры, избивания матери со стороны “Аристов”), и, главное – стремление Раскольникова исправить настоящее положение дел, единственным средством чего он видит в том, чтобы “царить” над нравственно разложившимися согражданами и тем самым спастись, уйти за пределы предложенных ему обществом правил строительства его жизни.

Фабула о преступлении, свершенном во благо, с конечной целью сделать людей счастливыми, исполненным как результат теоретических построений, основных идей жертвы собой и другими ради изменения жизни к лучшему, сложилась в сознании Достоевского на раннем этапе работы над этим произведением [Достоевский 1972–1990 XXVIII (2), 136–139]. “Теория” Раскольникова основана на подразделении людей на два разряда: “обыкновенных”, смысл существования которых сводится к воспроизведению себе подобных, и “особенных”, способных сказать “новое слово”, разумеется, преступив при этом закон, фиксирующий устаревшие нормы и тем самым мешающий их деятельности. Свой замысел Раскольников осуществляет в два этапа: 1) на теоретическом уровне, в статье, формулирующей эту концепцию, и 2) на практическом уровне, совершая преступление (убийство процентщицы) в качестве первого шага к поставленной цели – “царить над ними” – так как другого способа восстановить попорченную справедливость не существует.

Фактически речь идет о молодом ученом, который пытается совместить свою гипотезу с реальной жизнью. Психологический процесс, который сопутствует такого рода совмещению, получил детальное описание в книге Мальбранша: “С учеными случается то, что с путешественниками. Если путешественник, по несчастью, собьется с дороги, то чем дальше подвигается он, тем больше удаляется от места назначения. Он плукает тем больше, чем быстрее идет и чем больше спешит прибыть на желанное место. Так, страстное стремление к истине заставляет людей набрасываться на книги... или же они измышляют химерическую систему вещей” [Мальбранш 1999, 185–186]. В специально посвященной опасности ложных доктрин главе “Об изобретателях новых систем” Мальбранш говорит о существовании двух основных типов людей: имеющих “большие способности, чтобы найти какую-нибудь истинную систему” и “средних умов, обладающих слишком узким кругозором, чтобы увидеть все необходимое для установления какой-нибудь системы” [Там же, 201]. Однако, подчеркивает Мальбранш, впасть в заблуждение могут, в равной степени, и первые, и вторые: “какую бы обширностью и проницательностью ни обладал ум, если при этом он не свободен от страстей и предрассудков, ждать от него нечего. Предрассудки овладевают какою-либо способностью ума и заражают остальные. Страсти же всячески спутывают все наши идеи и заставляют нас почти всегда видеть в предметах все то, что мы желаем в них найти” [Там же, 201]; “от времени до времени появляются книги, достаточно подтверждающие только что сказанное, ибо есть даже лица, которые в самом начале своих сочинений указывают, что изобрели какую-нибудь новую систему, и хвалятся этим” [Там же, 200–201].

Мальбранш детально анализирует феномен “гордого теоретизирования”, которое, по его мнению, неизбежно приводит к подразделению человечества на “избранных” и “обыкновенных”, что в итоге таит в себе большую опасность – и для самого “теоретика”, и для общества. В главе VIII (“О желании казаться ученым. О разговорах лжеученых. Об их сочинениях”), философ характерным образом объединяет в одно целое книгу, сочиненную “из тщеславия”, и уголовное преступление. Согласно его мнению, “гордых теоретиков” в научные исследования вовлекает “...желание казаться выше других... в них пробуждается страсть и желание превосходства, и она увлекает их” [Там же, 349–350]. Далее философ детально анализирует особое “настроение ума, которое заставляет людей хвалиться преступлениями, которых другие не смеют совершить” [Там же, 354]. Основным мотивом и для того, и для другого является, по мнению Мальбранша, ощущение себя “избранным”, “необыкновенным” человеком, которому разрешена большая степень свободы, чем окружающим; описанию специфических трудностей в жизни такого рода людей посвящена в его книге целая глава. Согласно его мнению, для человека, наделенного выдающимся умом и талантом, и не желающего быть затоптанным толпой посредственностей, которые

естественным образом будут считать его либо “белой вороной”, либо преступником, необходимо попытаться “насколько возможно, приспособиться к общему уровню; ибо ничто так сильно не возбуждает зависти и неприязни людей, как то, если им покажется, что вы имеете мнения незаурядные”. Кроме того, этим “избранным” нужно быть очень осторожными в открытии известных им “сокровенных истин”: “глубокое и не общепринятое благочестие весьма нередко лишает бенефиций” [Там же, 355–356].

Склонность к совершению преступления, пишет Мальбранш, часто бывает проявлением себялюбия, которое “может быть подразделено на два вида, именно: любовь к величию и любовь к удовольствию”. Первое из них – удел “избранных”, второе более свойственно людям “обыкновенным”: “В силу любви к величию мы домогаемся власти, возвышения, независимости и того, чтобы наше существо существовало само по себе. <...> ...мы хотим, в известном смысле, быть как боги” [Там же, 339]. Однако, это движение к “возвышению” закономерно приводит к “несчастью”: “величие, превосходство и независимость твари не суть такие состояния, которые делают ее счастливою сами по себе, потому что часто случается, что человек становится несчастнее, по мере того как возвышается” [Там же, 339]. Это тот самый тип “страдания”, который Достоевский называл не переменным условием “счастья” [Достоевский 1972–1990 VII, 155], разумеется, доступного лишь людям “первого” типа, способным удовлетворяться своим величием и игнорирующим потребности своего тела. Анализируя характер Раскольникова, Порфирий говорит ему: “Я ведь вас за кого почитаю? ...за одного из таких, которым хоть кишки вырезай, а он будет стоять да с улыбкой смотреть на мучителей... Что ж, страданье тоже дело хорошее” [Достоевский 1972–1990 VI, 351].

Относительно эмоционального напряжения, которое неизбежно сопровождает контакты такого человека с посредственностью и рутиной, Мальбранш замечает, что они “с трудом выносят, когда им возражают и поучают их” [Мальбранш 1999, 356]. Такого рода нетерпимость систематически обнаруживает Раскольников, на полях страницы № 150 “тетради”, где содержится запись “Малебранш”, набрасывая эскиз встречи Раскольникова с Лебезятниковым, Достоевский размещает подтверждение этой мысли: “Но ничто не могло сравниться с тем бешенством, когда он выбежал на улицу (перед Palais de Cristal)” [Достоевский 1972–1990 VII, 92].

Следующая, 151 страница тетради, продолжает ту же идею о сильнейшем раздражении Раскольникова, мысли которого окружающие не понимают или не хотят понять: “Входит в 11 часов к Разумихину. Все удивляются. Он возбужден ужасно. Разговор о деморализации, пьянство и преступления. Он начинает свою теорию о сумасшествии. Следовательно говорит: а нравственное основание, стало быть, вы совершенно его исключаете. Что же бы стало удерживать преступника. Неофитов. Сила и страх. Гражданское общество. – Этого мало. – Будьте уверены, что только это одно до сих пор удерживало общество. Голоса: это так, неверно. А кровь? А Наполеона кровь удерживала? То не преступление. Почему нет. (Пестряков рассказывает, как они вошли в комнату и трупы увидели. По всем признакам, убийца образованный человек.) Почему истратить 100 000 при Маренго – не то, что истратить старуху. Пестряков: в самом деле, старуха никому не нужна. Аристов: туда ее и надо! Стало быть, нет, по-вашему, греха? Грех есть, и великий. Как же вы говорите, что можно? Теория арифметики. Как приобретается немцем. Нравственная обязанность, взятая на себя... и т.д. Аристов в восторге (да уж и *пожить* хорошо, довольно). Стало быть, один другого может по этой теории (ты, дескать, менее нужен). И потому это и единственная причина: сила и страх” [Достоевский 1972–1990 VII, 93].

“Теория арифметики”, упомянутая Достоевским, отсылает нас к концепции “вечной истины”, которую Мальбранш доказывал с помощью излюбленного им, и также многократно повторяемого Достоевским, арифметического примера: “ $2 \times 2 = 4$ ”. Для французского философа это уравнение было доказательством бытия Бога, и, одновременно, реальности существования Истины, прямым отражением которой являются “идеи”: “вечные истины, как, например, дважды два – четыре” дают нам возможность “созерцать идеи этих истин, ибо идеи реальны” [Мальбранш 1999, 285]. В “Записках из подполья” Достоевский употреблял эту формулу как знак аксиомы и противопоставлял ей формулу “дважды

два – пять”, указывающую на принципиальную возможность такого уровня свободы, при котором тайны мироздания, не всегда вмещающиеся в наш разум, породят новые законы и аксиомы<sup>4</sup>. В книге Мальбранша эта формула занимает место не меньшее, чем в произведениях Достоевского. Рассуждая о том, каким образом формируется истина в сознании человека, он объясняет с помощью понятия “воли” генезис и различия между тремя формами отражения мира в сознании человека: “со стороны рассудка все различие между простым представлением, суждением и умозаключением сводится к тому, что в простом представлении рассудок созерцает простую вещь без всякого отношения ее к чему бы то ни было; в суждении рассудок представляет отношения между двумя или несколькими вещами; и, наконец, в умозаключении он представляет отношения, существующие между отношениями вещей. <...>

Когда мы, например, представляем два раза 2 и 4, то это есть простое представление. Когда мы судим, что дважды 2 есть 4 или что дважды 2 не есть 5, тогда рассудок опять-таки лишь представляет отношение равенства между дважды 2-мя и 4-мя или отношение неравенства между дважды 2-мя и 5-ю” [Мальбранш 1999, 53].

Этика Мальбранша основана на идее, что нравственные законы есть прямое выражение намерения Бога о мире. Человек обнаруживает связь с Богом с помощью логики и математики, именно они – путь к Богу, поэтому “арифметика” имеет этическое значение, ведь явления мира могут быть описаны как набор импульсов и соответствующих им перемещений объектов, совершающихся со строгой необходимостью. Бесконечная милость Бога к человеку позволяет ему делать все, что угодно (ему “все позволено”), однако то, что мы делаем, получает милостивое согласие Бога (акт Его бесконечной любви к нам), хотя в случае, если оно не согласуется с Провидением и является ошибкой, ответственность ложится на каждого из нас. Достоевский многократно подчеркивал глубокую связь между бытием Бога (онтологическое доказательство) и нравственностью, которая оказывается несостоятельной без своего фундамента – учения о необходимой принадлежности человека к Вечности.

Учение об идеях, объясняющее причины поступков людей, составляет центральную часть философии Мальбранша. Не случайно в историю философии он вошел с репутацией “христианского Платона”, рассматривая идеи в качестве вечных неуничтожимых сущностей, данных человеку Богом и индексирующих для него предметы окружающего мира. По Мальбраншу, человек не воспринимает существа вещей с помощью внешних чувств; полученные с их помощью данные о размере, цвете, твердости, вкусе предметов есть лишь произвольные плоды нашего воображения. Реальность в ее действительном виде постигается с помощью чистого мышления, одно из важнейших проявлений которого – математические выкладки, самым непосредственным образом указывающие на существование Бога.

Согласно Мальбраншу, одной идеи бесконечности, присутствующей в человеческом уме, достаточно для вывода о том, что Бог существует. Эта идея никак не может быть принадлежностью разума человека, существа принципиально конечного; само явление в конечном существе идеи бесконечного является отголоском, более или менее ясным, сущности, принадлежащей к миру, существующему за пределами нашего разума, кроме того, со всей очевидностью, намекающей на иные, сравнительно с нашим бытийным состоянием, онтологические возможности. Мальбранш делает вывод, что “бесконечность” существует как необходимый вектор мышления и духовного статуса человека. Об отсутствии бесконечности нельзя помыслить, так как в этом случае пришлось бы отрицать процесс мышления, который привел к такому выводу, и, значит, собственное бытие. Поскольку “мыслю, следовательно, существую”, то, помыслив о бесконечности, человек естественным образом тут же утверждает бытие Бога. Один из героев “Бесов” говорит: “Если Бога нет, то какой же я после того капитан?” Эта реплика получила высокую оценку Николая Ставрогина: “Довольно цельную мысль выразил” [Достоевский X, 180]. То, что Достоевский двигался к этой формулировке в русле логики Мальбранша, говорят рукописи к “Бесам”. Разрабатывая философский диалог Ставрогина и Шатова о человеке в его отношении к Богу, он записывает: “Умереть нельзя. Бытие есть, а небытия вовсе нет” [Достоевский

1972–1990 XI, 184]. Эта краткая запись Достоевского в его “тетради” к “Бесам” передает мысль Мальбранша, которая развивалась следующим образом: “...как никакая вещь, естественно, не может возникнуть из ничего, так не может статься, чтобы субстанция или какое-нибудь бытие стало ничем. Переход бытия в небытие или небытия в бытие равно невозможен. <...> То, что кругло, может стать четырехугольным... но сущность того, что есть кругло и что есть плоть, не может погибнуть” [Мальбранш 1999, 325–326].

Для Мальбранша характерно то же единение онтологии и нравственной философии, что и для Достоевского. Об этой связи Мальбранш писал: “Нет науки, которая бы больше соприкасалась с нами, чем мораль; это она научает нас всем нашим обязанностям по отношению в Богу, нашему Государю, нашим родителям, друзьям и вообще всему нас окружающему. <...>

Та часть морали, которая рассматривает обязанности наши к Богу и которая, без сомнения, главная, потому что она относится к вечности...” [Там же, 322].

Развивать свой разум – долг человека перед Богом, его создавшим; на этом основана этика Мальбранша, в которой человек является человеком насколько, насколько он совершенствует разум в пределах осознанно выбранного им пути в жизни в стремлении приблизить свой разум к тому Великому Разумению, которое уже есть в Мироздании: “сделать свой разум сильнее и обширнее... <...> ...сделать свой разум здравым и управлять движениями своего сердца” [Там же, 35]. Самые полезные науки те, которые ведут к Истине, отсюда основная задача человека – познание себя самого, это, по Мальбраншу, главная из наук, которыми должен быть занят человек.

Таким образом, человек оказывается человеком настолько, насколько деятельно он борется с предрассудками и заблуждениями, приближая свое восприятие мира к тому, какое имеет Бог. Как и Мальбранш, Достоевский считал необходимым развивать учение о человеке, фактически отсутствовавшее в современной ему реальности. Возможно, он прочел книгу Мальбранша до августа 1839 г. В письме к брату Михаилу Михайловичу от 16 августа 1839 г. он фактически повторяет мысль о необходимости совершенствования своего разума, вслушивания в голос истины в душе и отказа от “страстей” и фанатизма как основных двух помех к стремлению к тому, чтобы “быть человеком”: “в этой <борьбе> дух созревает обыкновенно характеры <сил>ьные; туманный взор яснее, а вера в жизнь получает источник более чистый и возвышенный. Душа моя недоступна прежним бурным порывам. Всё в ней тихо, как в сердце человека, затаившего глубокую тайну; учиться, “что значит человек и жизнь”, – в этом довольно успеваю я; учить характеры могу из писателей, с которыми лучшая часть жизни моей протекает свободно и радостно; более ничего не скажу о себе. Я в себе уверен. Человек есть тайна. Ее надо разгадать, и ежели будешь ее разгадывать всю жизнь, то не говори, что потерял время; я занимаюсь этой тайной, ибо хочу быть человеком” [Достоевский 1972–1990 XXVIII (1), 63]. Возможно, эти слова в письме Достоевского есть парафраз “Разыскания истины” Мальбранша: “Наука о человеке, или познание самого себя, есть наука, которую неразумно презирать; она содержит множество вещей, которые, безусловно, необходимо знать, чтобы обладать некоторою правильностью и проникательностью ума, и можно сказать, что если грубый и тупой человек бесконечно превосходит материю, потому что он знает, что он существует, а материя этого не знает; то тот, кто знает человека, далеко превосходит грубых и тупых людей, потому что он знает, что он такое, а они этого не знают” [Мальбранш 1999, 342].

Основной пафос книги Мальбранша связан с его уверенностью, что истина достижима, “отыскание безусловной истины” реально<sup>5</sup>. Первая фраза книги Мальбранша перекликается с известным письмом юного Достоевского о необходимости постижения “тайны человека” и преодоления заблуждений: “Причина несчастья людей – заблуждение. Это – то дурное начало, которое внесло в мир зло; оно рождает и питает в нашей душе все бедствия, удручающие нас; мы не можем надеяться на прочное и истинное счастье, если не будем серьезно трудиться над искоренением заблуждений.<...>

...мы непрестанно должны стараться не заблуждаться, если мы хотим избавиться от наших бедствий” [Там же, 47]. Избавиться от несчастья и преодолеть заблуждения – синонимы для Мальбранша, как и для молодого Достоевского, который в своем письме

продолжает мысль, которую ранее сформулировал, возможно, не без участия книги Мальбранша, в восемнадцатилетнем возрасте в письме брату.

Предполагая высшее благо в Творце, Мальбранш тем самым обязал себя ответить на трудный вопрос о происхождении зла в мире. Логика Мальбранша здесь такова: Творение совершается не просто как нечто совершенное, но и достигается самым совершенным путем или способом. Поэтому в глазах человека, сосредоточенного на деталях и ограниченного в видении главного, некоторые события будут выглядеть как неудовлетворительные и противоречащие Благому Промыслу. То есть зло, которое встречается нам на пути, существенное для определенного отдельного лица, в рамках общего Промысла – оказывается благом для высшей цели. В сущности, именно такова логика Раскольникова, оправдывающего свое преступление. В связи с этим вспомним историю о ребенке, заправленном собаками (“Братья Карамазовы”), и категорическом отказе Ивана признавать возможность примирения с этим фактом. Алеша же, испытывая жалость и сочувствие к ребенку, более склоняется к точке зрения французского философа: зло есть принесение частного и случайного в жертву общему и главному, зло имеет призрачный и относительный характер, служа главной цели. Иван Карамазов спорит с этим постулатом, не хочет, чтобы мать обнялась со своим мучителем на Небе, а ведь именно на такого рода исход намекает Мальбранш.

Называть человека “преступником” лишь за то, что он сделал нечто, выходящее за рамки установленных обществом ограничений, по мнению Мальбранша, некорректно. Приводя в пример библейскую историю, он обратил внимание на то, что Иисус Христос не наказывает Иуду, хотя и знает о его планах. Причина заключается в том, что он отстаивал здесь требование свободы совести, возможности мыслить свободно – высшей ценности человеческого бытия, “ибо нравственно невозможно, кажется, чтобы все члены одного ордена одинаково бы мыслили” [Мальбранш 1999, 309]. Ничто в мире не совершается помимо Божественного Промысла, утверждал Мальбранш, и потому “не следует верить людям на слово, когда они обвиняют других в величайших преступлениях” [Там же, 345], следовательно, для того чтобы понять смысл происшедшего, необходимо прислушаться к голосу Высшего Разума, который в рамках “сомнения света”, просветит и наставит на путь истинный, даст верную оценку происшедшему. Процесс такого рода осмысления, в сущности, составляет основную часть романа “Преступления и наказание”. Раскольников не верит, что так называемые “великие люди” испытывали страдания от совершенных им злодеяний (“Нет, те люди не так сделаны; настоящий властелин, кому всё разрешается, громит Тулон, делает резню в Париже, забывает армию в Египте... <...> ...на этих людях, видно, не тело, а бронза!” [Достоевский 1972–1990 VI, 211]). Эту же проблему анализирует и Мальбранш, приходя к противоположному выводу: Александр Македонский, “столь прославляемый в истории за свои знаменитые разбои, иногда в глубине своей души испытывал те же укоры совести, что убийцы и грабители, и лесть окружавших его не заглушала их” [Мальбранш 1999, 36].

Онтология Мальбранша предполагает невозможность воздействия друг на друга мыслящего духа и протяженной материи. Душа не в состоянии создавать идеи или воспринимать их из окружающего мира в силу принципиальной разнородности двух субстанций – души и тела, в то же время в Боге с необходимостью имеются идеи всех сотворенных Им существ. Поэтому познание внешних тел возможно для человека лишь через созерцание их идей в Боге, то же касается и возможности каких-либо действий и поступков. Естественные причины явлений – лишь повод для проявления Божественной воли, тело служит окказиональной причиной изменений, происходящих в душе, или наоборот, но на самом деле причина всех изменений – Бог. Отсюда делается вывод, что “идеи имеют весьма реальное бытие”, наличие “реальных свойств” делает идеи “реальными существами” [Там же, 268, 272–273].

Формируя свой принцип, Мальбранш применяет на уровне метода слова Иисуса: “Не две ли малые птицы продаются за ассарий? И ни одна из них не упадет на землю без [воли] Отца вашего; у вас же и волосы на голове все сочтены” (Матф. 10. 29–30); тем самым Мальбранш фактически уничтожает причинно-следственную связь между явлени-

ями реальности, заменяя ее прямым, непосредственным и не прекращающимся ни в каком случае действием Божьего Промысла. В системе окказиональных причин мир и человек полностью растворяются во Всевышнем, который оказывает влияние везде и всюду: все и любые движения в мире совершаются по Его воле. Связь человека с Богом для Мальбранша выглядела не как слепое выполнение воли Всевышнего со стороны незначительной букашки, живущей кратко, смиренно и под строгим надзором, но – диалогом между частью Высшего Разума, представленного человеческим существом, со всем Целым, диалогом, который образует нерасторжимое единство в едином универсальном Смысле Вселенной. Мальбраншу был свойственен тот самый онтологический диалогизм, который обнаружил в Достоевском Бахтин: акт мышления утверждает не только бытие мыслящего, как у Декарта, но и бытие объекта мысли. Отсюда возникает задача для человека, который стремится мыслью пробиться к Вечной Истине: отделить “громкий, но неясный голос, каким тело говорит воображению, от ясного голоса истины, говорящего разуму” [Там же, 43]. Для приближения к истине необходимо отбросить “смутные идеи, какие мы имеем в силу зависимости своей от тела” (заблуждения), и ориентироваться исключительно на голос “Мудрости” (“Вечной Истины”), который звучит в душе человека [Там же, 243]. Странное оцепенение и нежелание проявлять личную волю со стороны Раскольникова после совершения им убийства, многократно отмеченное исследователями, есть философское состояние окказионалиста, прислушивающегося к голосу Истины в душе и не желающего совершать поступки, вызванные мелочными “страстями”.

Давно замечена повышенная частота слова “вдруг” в произведениях Достоевского. Объяснение этому принято находить в многочисленных резких переходах персонажа в иное психологическое состояние [Слонимский 1922, 9–16; Сими́на 1957, 148–160; Топоров 1995, 198]. Однако сам этот “переход” является следствием наступления события, определяемого изнутри принципов поэтики Достоевского соответствием факта или явления Промыслу, одновременно соответствуя концепции философского окказионализма, объяснявшего взаимодействие души человека с окружающим миром посредством прямого действия Бога. Беря начало в картезианском дуализме, окказионализм получил завершение в философии Николая Мальбранша, где никакое событие не имеет для себя иного основания, кроме санкционированного Богом “вдруг”.

Мальбранш жестко противопоставлял интуитивное постижение божественного Промысла и восприятие мира с помощью ощущений: первое сообщает информацию о том, что полезно для души, второе – говорит лишь о том, что полезно или не полезно для нашего тела. Таким образом, в основе антропологии Мальбранша лежит мысль об изначальной расколотости человека на две глубоко различные и не связанные друг с другом сущности. Не здесь ли коренится этимология имени Раскольникова, в котором с трудом уживаются и борются друг с другом два существа, телесное и духовное? Изначальная двойственность человеческого существа, порождает двойственность каждого его волевого движения в мире, которое, с одной стороны, находится в пределах материального мира, с другой – объясняется в категориях духа. Двойственность бытия и мышления человека, описанная в книге Мальбранша, получила развитие в гипотезе Достоевского о существовании “двойных мыслей” [Достоевский 1972–1990 VIII, 258, 261, 303], на уровне формы отразившись в виде “двойных повествователей” и “двойных персонажей” [Баршт 2014, 107–118].

Непримиримый противник всякой рутины, предубеждений и схоластики, Мальбранш отказывался от любой мысли, доказательство которой опиралось на некие “авторитеты”. Согласно его мнению, истина достигается двумя путями, и оба связаны с Промыслом Бога о человеке: логическим рассуждением, которое может приблизить нас к истине с помощью Разума, и молитвой, обращением к Богу за советом, которая может дать понимание верного пути на уровне интуиции. В первом случае нельзя верить авторитетам как самым опасным факторам отвлечения от истины, во втором – нужно безусловно верить в Христа как единственного точного указателя правильности избранного решения: “Творения людей надо читать, вовсе не надеясь, что люди научат нас. Нужно вопрошать Того, Кто просвещает мир, чтобы Он просветил и нас со всем миром; и если после того, как мы спросили Его, Он не просветит нас, значит, мы плохо спросили Его. Итак, будем ли мы

читать Аристотеля, будем ли читать Декарта, прежде всего не следует верить ни Аристотелю, ни Декарту; но нужно только размышлять, как они размышляли или как должны были размышлять, прилагая все внимание, на какое мы способны, а затем повиноваться голосу нашего общего Учителя и добровольно подчиниться внутреннему убеждению и тем побуждениям, которые ощущаются при размышлении” [Мальбранш 1999, 59–60]. Затем, при приложении сделанных при “разыскании истины” выводов к общественной практике, от человека требуется ответственность за данное решение и данный поступок; но эта ответственность выходит за рамки норм и правил, установленных обществом, располагаясь в пределах того тайного Помысла, который остается для человека неведом, который нельзя знать, но о котором можно только интуитивно догадываться. “Свобода, – пишет Мальбранш, – дана нам Богом для того, чтобы мы старались не впасть в заблуждение и во все бедствия, которые сопровождают наши заблуждения, чтобы мы никогда окончательно не успокаивались на вероятностях, но только на истине, т.е. никогда не переставали бы упражнять свой дух и повелевать ему исследовать до тех пор, пока он не осветит и не раскроет все, что нужно расследовать” [Там же, 56].

Такая модель оправдания своих поступков и способа выбора решения, действующая в жизни человека, требует от него максимальной активности в реализации тех идей, которые оказываются выстраданными и согласованными со звучащим в его душе “голосом Истины”. Эти идеи требуют внимательного анализа с использованием Богом данного инструмента, логического мышления, и только после завершения обдумывания, получив ясный и недвусмысленный ответ, можно приступать к действию. “Пользование же своею свободою должно состоять в том, что мы должны *пользоваться ею, насколько можем*; т.е. никогда не соглашаться на что бы то ни было, пока мы не будем как бы принуждены к тому внутренними увещаниями нашего разума” [Там же]<sup>6</sup>.

Алгоритм реализации человеком своей свободы в русле воли Творца, детально описанный Мальбраншем, неизбежно приводит человека, который не в силах смириться с тяжкими несправедливостями, творящимися вокруг него, к решению выйти на бой с Системой; к такого же рода бунту, в различных этико-социальных вариантах, приходят все без исключения герои-философы Достоевского. В сущности, сюжет романа “Преступление и наказание” представляет собой историю принятия главным героем двух решений: об убийстве процентщицы и о покаянии после совершения преступления. Как и “Преступление и наказание”, “Разыскания истины” Мальбранша состоят из шести частей: 1. “О чувствах”, 2. “О воображении”, 3. “О познании или о чистом разуме”, 4. “О наклонностях или о природных движениях духа”, 5. “О страстях”, 6. “О методе”. Если это не криптограмма, но простое совпадение, схема развития сюжета “Преступления и наказания” воспроизводит теорему Мальбранша о том или ином виде заблуждений, в которые впадает человек, ищущий истину и свое место в мире.

В гносеологии Мальбранша различаются четыре вида познания: 1. познание через соображение (*rag conjecture*), с помощью которого мы знаем о других существах, 2. познание через идеи, с помощью которого мы знаем об окружающих нас предметах, 3. познание через внутреннее чувство, с помощью которого мы отдаем себе отчет в собственном существовании, 4. познание непосредственное, с помощью которого мы познаем Бога. Примерно в таком же ритме развивается и сюжет “Преступления и наказания”, в котором один вид осмысления окружающего мира сменяется другим, заключаясь интуитивным и непосредственным принятием Бога главным героем. Заметим, что по логике Мальбранша Бог открывает человеку только то, чего этот человек заслужил. В процессе работы над романом Достоевский делает в тетради запись, повторяющую мысль Мальбранша о выстраданной и интуитивно воспринятой (с помощью, как выражается писатель, “непосредственного сознания”) идее Бога: “Нет счастья в комфорте, покупается счастье страданием” и это “такая великая радость, за которую можно заплатить годами страдания” [Достоевский 1972–1990 VII, 154–155].

Отсюда можно сделать вывод, что любое слово, сказанное человеком, вторично по отношению к тому внутреннему голосу Истины, который более или менее ясно звучит или может звучать в душе каждого человека. С этой мыслью Мальбранша, с примерно

такой же мотивировкой, согласен и Достоевский. Работая над романом “Бесы”, он записал такую реплику “Князя”: “Они все на Христа (Ренан, Ге), считают его за обыкновенного человека и критикуют его учение как несостоятельное для нашего времени. А там и учения-то нет, там только случайные слова, а главное, образ Христа, из которого исходит всякое учение” [Достоевский 1972–1990 XI, 192]. В “Разысканиях истины” Мальбранш разъясняет: “Вот почему заповеди, которые дает нам в Евангелии Иисус Христос, как человек, как провозвестник нашей веры, гораздо более соответствуют слабости нашего разума, чем те заповеди, которые тот же самый Иисус Христос, как вечная премудрость, как внутренняя истина, как умопостигаемый свет, внушает нам в самых тайниках нашего разума” [Мальбранш 1999, 324]. Полностью совпадает с этим позиция Достоевского в его известном письме-исповеди к Н.Д. Фонвизиной Достоевский: “я сложил в себе символ веры, в котором всё для меня ясно и свято. Этот символ очень прост, вот он: верить, что нет ничего прекраснее, глубже, симпатичнее, разумнее, мужественнее и совершеннее Христа... Мало того, если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной” [Достоевский 1972–1990 XXVIII (1), 176].

Вопрос о необходимости сомнений образует особую, важнейшую часть философской методологии Достоевского, одновременно составляя специальный раздел книги Мальбранша. Поскольку обманчивая внешняя кора явлений (“кажимость”) окружающей нас действительности может вводить разум в заблуждение, к тому же, по мнению Мальбранша, “нет необходимой связи между присутствием идеи в разуме человека и существованием вещи, которую представляет эта идея” [Мальбранш 1999, 96], то не существует ни одной идеи, мысли, убеждения, концепции, доктрины, которые могли бы и не должны были бы быть оспорены, раскритикованы и помещены в разряд сомнительных, требующих дополнительного осмысления и доказательства. Выполняя свою главную, по мнению философа, “должность”, человек стремится к высшему благу на максимальном уровне свободы мышления, “эта должность заключает в себе все благо, какое он может любить”; “ничто не должно любить безусловно и без сравнения, кроме Бога” [Там же, 52, 56], и эта мысль в разных вариантах повторяется в третьей главе его книги [Там же, 59–60].

Это не может не напомнить слова Достоевского о “горниле сомнений”, через которые он регулярно проводил каждую важную для него идею; в его сознании мысль прodelьвала маятникообразное раскачивание между утверждением и отрицанием, и в сущности это движение и было источником творческих импульсов на протяжении всей жизни писателя. В вышеупомянутом письме-исповеди к Н.Д. Фонвизиной, написанном непосредственно после выхода из Омского острога, он фактически повторяет те же мысли, которые звучали в его письме брату от 16 августа 1839 г. – о необходимости совершенствования своего понимания мира с помощью разума, дарованного Богом, о непреложной необходимости подвергать все сомнению, о Христе как опорной точке любой мысли и любого действия: “Я скажу Вам про себя, что я – дитя века, дитя неверия и сомнения до сих пор и даже (я знаю это) до гробовой крышки. Каких страшных мучений стоила и стоит мне теперь эта жажда верить, которая тем сильнее в душе моей, чем более во мне доводов противных” [Достоевский 1972–1990 XXVIII (1), 176]. Уделяя этой теме едва ли не треть книги, Мальбранш назвал такого рода сомнения “сомнениями света”, порожденными отблеском Истины, в отличие от “сомнений тьмы”, в которых нет вслушивания в голос Разума, но есть лишь давление со стороны “страсти”, “голоса тела”; в первом из них, согласно идее Мальбранша, сомневаются “в силу благоразумия, недоверия, мудрости и проницательности”, во втором – “в силу увлечения и грубости, ослепления и злобы; наконец, по прихоти” [Мальбранш 1999, 132], удаляя от истины и порождая фантазии и мечты.

На странице 152-й “тетради” Достоевского содержится повторение важнейшей мысли “Разысканий истины” о чувствах, которые временами могут стать помехой для мыслителя, стоящего на пороге важного решения: “Жребий мой неизвестен мне, а богу (темные слова), и потому если только *для этого*, то я должен был объявить *это*, чтоб развязать сестру. <...>



Он говорит: “Я не могу. Оставьте меня, не могу ни жить вместе, ни даже, может быть, работать, жребий мой брошен”. Мучительные слова” [Достоевский 1972–1990 VII, 95]. Раскольников, прислушивающийся к голосу истины, несомненно, звучащему в его душе, а также сталкивающийся на каждом шагу с многочисленными несправедливостями, путем сомнений и колебаний приходит к мысли о том, что адекватным исполнением принципа максимальной реализации личной свободы является исправление социально-культурных перекосов, вызывающих его острое неприятие. Отсюда его ощущение влечения некоей силой (“жребий брошен”), он ощущает свое движение к выполнению задачи, поставленной “теорией”, как роковую необходимость, известную только Богу, чувствует себя изгоем и страдальцем, которого любить не должно и который сам никого любить не может и ни с кем жить не может. Не случайно он ссорится с Разумихиным, выгоняет из дома самых любимых двух существ – мать и сестру. Вера Раскольниковы в “жребий”, исполнение которого обязательно, но смысл которого не конца понятен, хотя и ощущается как имеющий тайное предназначение, имеет очевидный оттенок философского окказионализма. Мальбранш, как и Достоевский, – это философствующий христианин, который пролагает путь к Иисусу Христу интуитивно и с помощью разума. Подобно Мальбраншу, Достоевский получал постоянные упреки в недостаточной и неправильной вере в Бога, в “розовом христианстве”, в отходе от “канонов”. Достоевский, как и Мальбранш, посвятил жизнь “разысканию истины”, решению “проклятого вопроса”, в преодолении тяжелых сомнений, освобождаясь от заблуждений и ложных выводов, на этом пути пребывая в состоянии вечного сомнения в любом итоге своих напряженных поисков.

## ЛИТЕРАТУРА

- Баршт 1996 – *Баршт К.А.* Рисунки в рукописях Ф.М. Достоевского. СПб., 1996.
- Баршт 2014 – *Баршт К.А.* Двойной повествователь и двойной персонаж в “незакрытом” диалоге Ф.М. Достоевского (от “Бедных людей” к “Двойнику”) // Вопросы философии. 2014. № 2.
- Бочаров 1995 – *Бочаров С.Г.* Французский эпиграф к “Евгению Онегину” (Онегин и Ставрогин) // Московский пушкинист. I. М., 1995.
- Гроссман 1925 – *Гроссман Л.П.* Поэтика Достоевского. М., 1925.
- Джакуинта 2002 – *Джакуинта Р.* “У нас мечтатели и подлецы”. О “Записках из подполья” Ф.М. Достоевского // Русская литература. 2002. № 3.
- Достоевский 1972–1990 – *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30 тт. Л., 1972–1990.
- Мальбранш 1999 – *Мальбранш Н.* Разыскания истины. СПб., 1999.
- Самсонова 2004 – *Самсонова Н.В.* Четыре “возраста” одного героя (о трансформации образа мечтателя в творчестве Ф.М. Достоевского) // Филологические записки. Вып. 21. Воронеж, 2004.
- Симиная 1957 – *Симиная Г.Я.* Наблюдения над языком и стилем романа “Преступление и наказание” // Изучение языка писателей. Л., 1957.
- Слонимский 1922 – *Слонимский А.Л.* “Вдруг” у Достоевского // Книга и революция. 1922. № 8.
- Смелова 1999 – *Смелова Е.* Вступительная статья // *Мальбранш Н.* Разыскания истины. М., 1999.
- Сулье 2006 – *Сулье Ф.* Мемуары Дьявола. М., 2006.
- Топоров 1995 – *Топоров В.Н.* О структуре романа Достоевского в связи с архаическими схемами мифологического мышления (“Преступление и наказание”) // *Топоров В.Н.* Миф. Ритуал. Символ. Образ. Исследования в области мифопоэтического. М., 1995.

## Примечания

<sup>1</sup> РГАЛИ. Ф. 212.1.4. Л. 150.

<sup>2</sup> Исключением является упоминание имени Мальбранша Л.П. Гроссманом. Комментируя отзвуки “Мемуаров Дьявола” Ф. Сулье в репликах “черта” в диалоге с Иваном Карамазовым, он заметил, что “черт “Мемуаров” пародирует Библию, цитирует Дидро и Ювенала, мадам де Сталь, Мальбранша и Вольтера” [Гроссман 1925, 41]. В “Мемуарах Дьявола” Ф. Сулье, во время спора,

который идет между Дьяволом и Луици, о возможности достижения истины с помощью веры и разума, упоминается имя Никола Мальбранш, с помощью которого, по его мнению, была разрушена “спиритуалистическая философия” – концепция, согласно которой явленный человеку мир есть непосредственное проявление Высшей Сущности [Сулье 2006, 598–599].

<sup>3</sup> *Œuvres de Malebranche. Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes et précédée d'une introduction, par M. Jules Simon, Professeur à la Faculté des Lettres. Deuxième Série. Recherche de la vérité. Paris: Charpentier, 1853.* Достоевский мог также познакомиться с концепциями философа по “Истории философии Нового времени от Бэкона Веруламского до Бенедикта Спинозы” Л. Фейербаха (нем. назв. *Geschichte der neuern philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza, 1833*); в специальной главе, посвященной Н. Мальбраншу, Фейербах детально анализирует его важнейшие концепции. Следует отметить, что, посещая кружок петрашевцев в 1846–1849 гг., Достоевский мог быть участником обсуждения этого труда Л. Фейербаха. См. об этом: [Достоевский 1972–1990 XII, 222–223].

<sup>4</sup> Слова “подпольного”: “Я согласен, что дважды два четыре – превосходная вещь; но если уже всё хвалить, то и дважды два пять – премилая иногда вещица” [Достоевский 1972–1990 V, 119].

<sup>5</sup> “Господь никогда не обманывает тех, кто вопрошает Его с глубоким вниманием и полным обращением своего духа к Нему, хотя не всегда даст им услышать свои ответы. Но когда дух, отворачиваясь от Бога, обращается ко внешнему и, желая познать истину, вопрошает лишь свое тело, когда он выслушивает лишь свои чувства, воображение и страсти, неумолкающие никогда, то он не может не обманываться. Мудрость и истина, совершенство и блаженство – это блага, которых нельзя ждать от тела; и лишь Тот, Кто стоит над нами и от Кого мы получили свое бытие, может помочь в совершенствовании человека” [Мальбранш 1999, 38].

<sup>6</sup> Отметим концепцию интуиции, которая сопутствует разуму человека как второй важнейший инструмент достижения истины, развитую позже Анри Бергсоном, который повторил многое, о чем писал Достоевский, который, в свою очередь, в своих мыслях о свойствах человеческого разума и средствах достижения истины, повторял идеи Мальбранша. Задолго до Бергсона Мальбранш говорил об отблеске Истины в душе человека, не употребляя при этом термин “интуиция”, однако имея в виду то же самое: “подчиняться добровольно тем тайным увещаниям разума, которые сопровождают отказ признать очевидность, – значит повиноваться голосу вечной истины, который говорит нам внутри нас” [Мальбранш 1999, 56].

# **“Негативная онтология” Н.А. Бердяева и А.Н. Чанышева: социально-эпистемологическая ретроспекция\***

**В.Н. ПОРУС**

Во второй части статьи продолжен сравнительный анализ “негативных онтологий” Н. Бердяева и А. Чанышева. “Небытие” Чанышева – мнимая панацея от отчаяния, охватывающая человека, открывшего для себя иллюзорность надежд, связываемых с “Бытием”. Абсурд “Бытия” – негативный аргумент в пользу метафизики “Небытия”. Метафизические поиски всегда направлены против течения исторического Времени.

In the second part of article the comparative analysis of N. Berdyaev’s and A. Chanyshv’s “negative ontologies” is continued. Chanyshv’s “Nonbeing” is imaginary panacea with the despair covering the person who has opened for illusiveness of hopes connected with “Being”. Absurdity of “Being” is a negative argument in favour of “Nonbeing” metaphysics. Metaphysical searches always are directed against the mainstream of historical Time.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** онтология, бытие, небытие, социальная эпистемология.

**KEY WORDS:** ontology, being, nonbeing, social epistemology.

В “Трактате о небытии” А.Н. Чанышева слово “свобода” появляется в самом его конце. Оно фигурирует в главном выводе из “негативной онтологии”. Вот бросающееся в глаза отличие от хода мысли Бердяева. Тот шёл от гимна свободе к утверждению ценности небытия, в котором свобода онтологически укоренена. Чанышев идёт иным путём: от онтологии небытия к иллюзорному чувству свободы, которое овладевает “человеком небытия”:

“Свобода – это детерминированность небытием. Несмотря на очевидность своей несвободы, человек чувствует себя всё же свободным. Эта иллюзия объясняется тем, что человек способен “не быть”. <...> Человек небытия мужественен. Его мужество – это мужество быть несмотря на ничто, а не только несмотря ни на что. Он понимает, что всякая ситуация преходяща, он видит ничтожество всякой ситуации на фоне просвечивающего сквозь неё небытия, он смело смотрит вперёд без надежды и отчаяния.

---

\* Окончание. Начало см. “Вопросы философии”. 2015. № 1.

© Порус В.Н., 2015 г.

Он не раскаивается и не мстит, ибо настоящее бессильно перед прошлым. Нищий, ставший богачом, остается нищим в прошлом. Человек небытия понимает, что действовать – значит изменять своей свободе, ибо из многих “моглобностей” может реализоваться только одна, да и та лишь в качестве “негойности”. Только философия небытия может обосновать философское отношение к жизни – атараксию и апатию, пребывание в ничтожестве, точнее говоря, возвращение в ничтожество и смирение” [Чанышев 1990, 164–165].

Отличие важное. Свобода для Бердяева – ослепительная вспышка вселенского света, выводящего из “тёмного царства” подчинения необходимости. Иллюзия свободы у Чанышева – тусклая лампада, освещающая внутренний мир человека, где он прячется от опасных для его достоинства лживых соблазнов бытия.

Главный из них – избавление от страха перед небытием. Этот страх – страдание, от которого человеку некуда деться. Покуда он сознаёт, он страдает, ибо первое и главное, чем наполнено его сознание, это ожидание гибели, неизбежного конца. Страдание есть “атрибут сознания” [Там же, 163]. Здесь переключка с М. Хайдеггером, с его трагическим *Sein-zum-Tode*. У Хайдеггера страдающее от согласия с неизбежностью смерти *Dasein* “бытийствует” аутентично, обладает подлинным бытием.

“Существовать аутентично означает всю жизнь мужественно смотреть в глаза собственной смерти; на это способен не каждый. Большинство предпочитает погрузиться в *das Man*, раствориться в нём, отождествиться с ним: ведь оно не умирает, оно бессмертно... Тогда перспектива собственной смерти, эта ужасная последняя возможность, затемняется и куда-то отодвигается, хотя бы временно исчезает из вида. Такое существование неаутентично, но более спокойно” [Слинин 2004, 119].

Но чанышевский “человек небытия” смотрит вперёд – на перспективу смерти – без надежды, но и без отчаяния. Он меняет “страдание” на “атараксию” и “апатию”. Однако, если нет страдания, то какое же это сознание? Оно ведь не может *быть* без своего атрибута. Или всё-таки может? Чанышеву приходится вводить градации типов бытия: “Сознание – высший тип бытия. В нём бытие торжествует и терпит своё наибольшее поражение” [Чанышев 1990, 163]. Есть и “бессознательное бытие” – в нём нет или почти нет страдания (значит, и “поражение” не такое уж большое). Чем меньше в бытии сознания, тем меньше и страдания.

Но сознание у Чанышева не желает страдать и, поелику возможно, бежит от страдания. А следовательно, бежит от самого себя. Это “побег к бессознательному бытию”, к бытию, наполненному позитивным смыслом именно потому, что в нём сознание сведено к минимуму, если угодно – к “счастью быть”, просто быть, не исчезать, не падать в бездну, к краю которой тебя неотвратимо подтаскивает время. Время нужно остановить. Любой ценой задержаться, выключить вселенские часы, не слышать их “тиканья”, звучащего как приговор к смерти, исполнения которого приходится ждать всю жизнь. Что может быть мучительнее этого ожидания?

Уж сколько их упало в эту бездну,  
Разверстую вдали!  
Настанет день, когда и я исчезну  
С поверхности земли.  
.....  
И будет жизнь с её засушным хлебом,  
С забывчивостью дня.  
И будет всё – как будто бы под небом  
И не было меня!

М. Цветаева

Отсюда желание анестезировать эту боль наркотиком мысли. Он отвлечёт от ожидания небытия, хотя бы сделает его выносимым. Или скроет, как ширма, то, на что нельзя (стыдно, ужасно, нет сил) смотреть.

“Именно страдание заставляет сознание измысливать идеал бытия, останавливать время. Человек в мыслях убегает от небытия. Вся психика человека пронизана страхом перед небытием, а вся культура может быть расшифрована как порождение этого страха” [Там же].

Последнее замечание – намёк слишком серьёзный, чтобы его не заметить, пройти мимо. *Вся культура порождается страхом и страданием.* Так бомбоубежище порождается ужасом бомбардировок.

Культура – тот же обезболивающий наркотик, только люди употребляют его сообща, а не в одиночку.

Это станет ясным, если культуру “расшифровать”, вытащить на свет её скрытый от прямого взгляда смысл. Культура зашифрована мыслью о бытии, она и сама – воплощение этой мысли. И значит, *культурное бытие есть иллюзия, удобная, спасительная, но всё же только иллюзия.* В этом смысле культура – та же религия, хотя бы она и пыталась быть чем-то иным, например, называла себя атеистической.

Идеал бытия – бытие без сознания и без страдания (наилучшее из бомбоубежищ – могила). Но это, по сути, и есть небытие! Однако оно совсем не страшно. Это мысль полагает, что небытие – это то, от чего надо убежать. Глупая. Совсем наоборот. К небытию надо идти спокойно, без постыдной истерики. Достойно. Достойно ль?

Быть или не быть, вот в чем вопрос. Достойно ль  
Смиряться под ударами судьбы,  
Иль надо оказать сопротивление  
И в смертной схватке с целым морем бед  
Покончить с ними? Умереть. Забыться.  
И знать, что этим обрываешь цепь  
Сердечных мук и тысячи лишений,  
Присущих телу. Это ли не цель  
Желанная? Скончаться. Сном забыться.

Гамлет считал, что страх перед небытием – это страх перед неизвестным бытием, худшим, чем известное нам. Этот страх удерживает нас в жизни, заставляет мириться с её пошлостью и мерзостью. Делает нас трусами.

Кто бы согласился,  
Кряхтя, под ношей жизненной плестись,  
Когда бы неизвестность после смерти,  
Боязнь страны, откуда ни один  
Не возвращался, не склоняла воли  
Мириться лучше со знакомым злом,  
Чем бегством к незнакомому стремиться!  
Так всех нас в трусов превращает мысль,  
И вянет, как цветок, решимость наша  
В бесплодье умственного тупика...

У. Шекспир

В трусов, блуждающих в тупиках и не желающих выйти из них, нас превращает не только мысль, но и религиозное чувство, вера в Бога. Они *как бы* – иллюзорно – заполняют пустоту “неизвестности после смерти”. Любовь Бога к людям и любовь людей к Богу – вот мост надежды от земного смертного бытия к высшему – бессмертному, бесконечному.

“Трактат” Чанышева как будто убеждает нас не ступать на этот мост. Не унижайте своё достоинство *верой, надеждой и любовью!* Будьте мужественны! И пусть вас не берёт оторопь от такого призыва!

Важнейшее для Бердяева слово “Бог”, как и слово “свобода”, лишь однажды встречается у Чанышева и тоже в самом конце “Трактата”. Бог – не высшее Бытие, но ещё одна иллюзия человека, не решившегося жить с иллюзией свободы, предпочтя ей иллюзию “любви” – сладкую приманку бытия.

“Любовь – это попытка зацепиться за чужое бытие, а тем самым сделать своё бытие более устойчивым. Любовь к Богу должна поэтому казаться самой нужной и самой сильной” [Там же, 164].

Должна казаться... Любовь к Богу, а значит, и вера в Бога – это уступка человеческой слабости, “страху перед небытием”.

Иллюзия любви порождает иллюзию Бога. Зато может избавить от мучительно трудной иллюзии свободы. Однако “человек небытия” совершает *мужественный* выбор, оставаясь с этой последней иллюзией. Но без иллюзии любви. Ему нечего терять, ибо он уже обладает “ничем”, он принимает своё ничтожество, смиряется перед ним, но его смирение – паче гордости, оно – не крест, но пьедестал.

За десять лет до чанышевского “Трактата” П. Тиллих опубликовал, пожалуй, самую известную свою книгу “Мужество быть” [Тиллих 1952]. Как видно уже из её названия, для протестантского философа и теолога “бытие” и “мужество” сопряжены по смыслу. Бытие – источник мужества, мужество – условие бытия. Понятно, что “бытие” здесь – это не абстрактная категория из онтологического словаря, столь же основополагающая, как и “небытие”. Но при логическом равенстве (в гегелевском смысле) эти категории отнюдь не равны по человеческому к ним отношению. Чтобы “не быть”, никакого особого мужества не требуется (“когда так просто сводит все концы удар кинжала...”). В “небытии” человек ничем не отличается от любых неодушевлённых предметов. Чтобы *быть* человеком, слишком мало противостоять физической смерти (ведь именно она может показать подлинно человеческое в человеке – или же, напротив, подчеркнуть, что его жизнь, по сути, была одним лишь скучным и пошлым прозябанием).

“Мужество – это самоутверждение “вопреки”, а именно вопреки тому, что пытается помешать Я утвердить самое себя” [Тиллих 1952]. Мешает страх “небытия”, принимающий разные формы: страх физической смерти, страх бессмысленной пустоты и страх “осуждения”, то есть неизбежной вины перед другими. Наибольшее мужество – это преодоление страха перед потерей собственного Я, его растворением в окружающем мире, внутренним опустошением. Человек не может не быть в мире, будучи его частью, но такой частью, какая может и должна всегда оставаться самой собой. “Утверждение себя в качестве части требует мужества в той же мере, что и самоутверждение себя в качестве самого себя. Мужество быть по своей сущности всегда есть мужество быть частью и мужество быть собой в их взаимозависимости” [Лифинцева 2003, 62]. Но такое соединение возможно, только если в нём есть смысл. А его-то можно и не найти, если страх перед мировой и внутренней пустотой слишком силен и мужества на его одоление у человека не хватит. Тогда человек погружается в отчаяние.

Но это отчаяние – путь к спасению. Здесь Тиллих следует по пути, намеченному ещё С. Киркегором: если бытие лишено смысла, то значит смысл всё же существует (нельзя лишиться того, чего нет)<sup>1</sup>. “Спаси” осмысленное бытие для человека – то же самое, что уверовать в запредельные его основания. Если угодно, можно назвать это верой в Бога<sup>2</sup>. “Только те, кто пережил шок от сознания своей бренности, испытал тревогу от сознания своей конечности и ощутил угрозу небытия, – только они и могут понять, что значит Бог” [Тиллих 2000 I, 65]. И в этом понимании рациональные рассуждения, заводящие в тупик сомнений и безысходного отчаяния, получают помощь веры. “Вопрос о Боге – это тот вопрос, к которому ведёт весь онтологический анализ. Бог есть ответ на вопрос, имплицитно заключенный в наличном бытии человека; этим именем названо то, что заботит нас предельно, то, что определяет наше бытие и небытие” [Там же, 230]. Так мужество человека попадает в зависимость от Трансцендентного.

Именно это неприемлемо для “человека небытия”. Если Бог – иллюзия, то опереться на неё – какое же это мужество? Из круга иллюзий не выбраться, но можно обустроиться в нём, чтобы выбрать позицию, не слишком принижающую человеческое достоинство, позволяющую человеку сохранить самоуважение даже при осознании полной безысходности своего положения. Мужество не должно питаться религиозными корнями, иначе как же им гордиться? А гордость – это то, чем “человек небытия”

дорожит более всего. Она побуждает его предпочесть иллюзию свободы выбора иллюзиям любви и веры в Бога.

Важно подчеркнуть, что все эти иллюзии – осознанные. Именно как иллюзии. Это, конечно, главная причина страдания. В мире “человека небытия” только страдание не иллюзорно. И если сознание так обострено у философа, то именно он, вероятно, самое страдающее существо в мире. И вместе с тем, это страдание дорого ему. Он не откажется от него ни за что, ибо альтернативой страдания является бессознательное бытие, уравнивающее человека с любой вещью. Хочешь оставаться человеком, “несмотря на ничто” – страдай!

Заметим, здесь поворот и от бердяевской онтологизации свободы. Свобода – иллюзия, а не основание бытия. “Человек небытия” выбирает свободу, зная, что она иллюзорна. Поэтому он и не ссылается ни на какие основания своего выбора, не оправдывается – ибо оправдываться не перед кем. Ему остаётся только признать, что всё на свете, да и он сам – только хрупкий мосток между безднами небытия. Безнадёжно искать опоры этого мостка, их нет нигде, кроме как в тебе самом. В себе их и ищи, если уж на то пошло. Это – *экзистенциальный атеизм*. Можно отрицать Бога, но обожествлять Природу, признавая за нею все божественные атрибуты. Такой атеизм есть “теизм наизуворот”. Атеизм “человека небытия” иного рода. Он живёт в полном и гордом одиночестве. Когда нужно выбирать (не какую-то житейскую мелочь – выбирать между жизнью и смертью, между человеческим и нечеловеческим в самом себе), он принимает эту участь без жалоб и не уходит от ответственности. Опять же – перед самим собой.

Ради чего? Вопрос без ответа, потому что без смысла. “Человек небытия” не гонится за чем-то как за целью, не приносит в жертву этой цели свою “способность не быть”. Обладать такой способностью – в этом, кажется, его единственное неотъемлемое достояние.

Чанышев не видит позитивного смысла в “страхе небытия”, так важного для П. Тиллиха и М. Хайдеггера. Последний проводил человека через этот страх, чтобы дать ему возможность ощутить свою подлинность. Это нависающая над жизнью перспектива смерти сообщает, по Хайдеггеру, индивидуальной жизни абсолютную уникальность, отличающую её от конформной привязанности к неподлинному бытию. Для чанышевского “человека небытия” смерть не угроза, а возвращение, смысла которого ему не раскрыть. Но и страшиться его не следует. “Человек приходит из небытия и уходит в небытие, так ничего и не поняв” [Чанышев 1990, 165].

Вот и славно, и ибо жить, всё понимая, слишком трудно, попросту невыносимо. Это под силу разве что философу. “Массовому человеку” незачем подвергать себя лишним неудобствам, пытаясь понять смысл “человеческой комедии”. Довольно и того, что эту комедию понял и выстрадал своё понимание философ.

Чанышев перекликается с Бердяевым, противореча ему. Для того отказ от свободы и страх перед “бездной”, где она порождается, есть признак рабства. Чанышев же называет “рабским” сознание, полагающее высшую ценность бытия:

“Сознание бытия – рабское сознание. Ведь ещё Гегель показал, что господин тот, кто обладает сознанием небытия, кто не боится смерти, кто свою жизнь покупает ценою смерти” [Там же].

Это замечание странно. Ссылка на Гегеля – не в антигегелевском (антибытийственном) русле “Трактата”. Что же искать идейной поддержки у того, чьи идеи тебе чужды? Что толку в каком-то “господстве”, если оно привязывает тебя к бытию, привязывает так, что ради этого ты даже готов преодолеть страх перед смертью? Для гегелевского “господина” выбор смерти есть доказательство *подлинности* его бытия. Но лишь *бытия*. И потому ему только кажется, что он господствует, на самом деле он тоже “раб бытия”, только это “рабство наизнанку”.

Расхождение с Бердяевым ещё более существенно. “Рыцарь свободы” мечтал об освобождении “рабов”. Они хотя бы теоретически могли стать вровень с ним. “Человек небытия” не видит и вовсе не желает такой возможности. Свобода не маячит перед ним как

цель и эсхатологическая перспектива. Свободу не нужно ждать. За неё не надо, не с кем бороться. Она уже есть – внутри человека, но не всякого. Поэтому нечего и помышлять о каком-то освобождении “рабов”. Человек – или раб, или философ. Все философами не станут никогда, да это и не нужно.

\* \* \*

“Трактат о небытии” А.Н. Чанышева – порождение времени, когда была уже достаточно осознана исчерпанность культурных (экономических, политических, идеологических) потенциалов системы, построенной в СССР на руинах “старой” культуры, разрушенной революцией. Смена эпох произошла, но подтвердила прогноз Бердяева: революция сменила форму порабощения человека, но не освободила его “изнутри”. Несмотря на громадные изменения, зигзагами прочертившие траекторию России в первые две трети XX в., “новая культура” неостановимо двигалась к кризису.

В 1962 г. это осознали немногие. Вспомним, что только годом ранее была принята бутафорская программа “построения коммунизма” в СССР за двадцать лет. История знает не так уж много примеров столь масштабного блефа, связанного не только с несбыточными экономическими и политическими обещаниями и претензиями властей, а с посулом прямо-таки молниеносного скачка в “новый мир”. Блеф закончился крахом государства, которому он служил, всего через три десятка лет. Я упоминаю об этом, чтобы подчеркнуть: неизбежность тотального провала – на фоне сервильной пропаганды и промывки мозгов, казалось бы, не оставлявших возможности для критического и свободного отношения к действительности – стала очевидностью для философа, который не имел возможности иначе её выразить, нежели окольным путём. Он это и сделал, придав своему “Трактату” форму замысловатого, но свободного от логической строгости, метафизического рассуждения.

В чем глубинные основания надвигавшейся в то время волны нового культурного, а значит, и политического, и экономического кризиса? Чанышев искал их там, куда не заглядывали ни экономисты, ни социологи, ни историки, будь они даже самыми завзятыми критиками коммунизма: в онтологических основаниях мировоззрения. Оно, догадался философ, характеризуется “доверием к бытию”, в котором и укоренены все прогрессистские и революционные концепции человеческой истории.

«Не только страх перед небытием, но и трудности, связанные с его пониманием, заставляют человека творить “культуру бытия”. Но теперь, когда человечество повернулось лицом к космосу, когда люди стали всего лишь землянами, им открылись пространственно-временные интервалы, где почти ничего нет... Но не только перед собой, но и в повседневном, небытие. Последнее уже не безобидная пустота Демокрита, а нечто, способное растворить в себе любое бытие... Вот почему теперь легче представить и понять небытие, вот почему возможна моя философия, “философия небытия”» [Чанышев 1990, 160].

Конечно, эти напоминания о Демокрите и ссылки на космическую эру с её величием и угрозами – объяснительная увёртка, чтобы читателю было “легче представить и понять”. Дело совсем не в этом. Философ как бы подсказывает: “позитивная онтология” вызывает доверие, пока человеку удаётся как-то вытолкнуть “небытие” за кулисы сознания, пока оно выглядит лишь неприятностью, имеющей обыкновение случаться с “модусами” и “акциденциями”, пока в бытии он видит преимущество, каким следует обладать до последней возможности, не уступая его “по доброй воле”.

Позитивное отношение к бытию может иметь разные степени и оттенки. Есть “высокие”, приятные для человеческого самолюбия модусы бытия: “Лучше умереть стоя, чем жить на коленях!”, “Лишь тот достоин жизни и свободы, кто каждый день за них идёт на бой!” и т.п. Есть и другие – человек цепляется за возможность удержать “ускользающее бытие”, любой ценой задержаться, продлить своё существование. Если неизбежна смерть, то хотя бы растянуть срок жизни. Или поверить в бытие после смерти. Уйдя из жизни,



человек всё же как-то продолжится: кто-то скажет, что сохранит вечное бытие его бессмертная душа; кто-то – что он останется в памяти живых людей своими делами. И то, и другое сходится в одном: бытие *лучше* небытия. Бытие тоже может страшить, но это совсем иной страх, за ним скрывается надежда на лучшее. Ибо бытие неуничтожимо, оно “бессмертно”, а значит, сохраняет в себе все возможности: зло, глядишь, да и уступит добру, смерть – начало новой жизни, пустота наполнится, горе сменится радостью.

Это так по-человечески понятно... Но представьте иное: бытие – это неподвижная, ничего не меняющая в себе *вечная скука*. Что-то такое мерещилось Свидригайлову:

“– Нам вот всё представляется вечность как идея, которую понять нельзя, что-то огромное, огромное! Да почему же непременно огромное? И вдруг, вместо всего этого, представьте себе, будет там одна комнатка, эдак вроде деревенской бани, закоптелая, а по всем углам пауки, и вот и вся вечность. Мне, знаете, в этом роде иногда мерещится” [Достоевский 1978, 221].

В его мыслительных судорогах есть истинная и страшная для апологетов бытия догадка. Бытие ценно только своим наполнением, своей человеческой привлекательностью. И может обесцениться. Стать скучным прозябанием. Таким, что не лучше, а, пожалуй, хуже небытия.

Еще раз: это не о логических категориях в гегелевском смысле. Тем безразлично, как к ним относятся люди. Это о человеческих переживаниях, лишь отчасти обозначенных в этих категориях.

Надо помнить, что напрямую озвучить *такие* переживания философ не мог, это было опасно и практически бесполезно в той социально-культурной ситуации, в какой жила “советская философия” в начале 60-х гг. Поэтому Чанышев и затеял пафосно-ироническую игру с категориями, устраивая её *как бы по правилам* привычной диалектической классики. Сделал это он так заразительно, что читатель поневоле включался в эту игру, начиная следить за ходами мысли, настораживаясь, когда наталкивался на несообразности, двусмысленности.

Тут важно, что “Трактат” был прочитан философской публикой уже в совершенно иной ситуации, по сравнению с началом 60-х. К началу 90-х мрачный пафос “стоического экзистенциализма” утратил влияние на Западе и выдохся в аллюзиях и подражаниях в нашей стране. Ирония и горечь “Трактата” перестали быть понятными даже тем, кто мог бы их понять. Критики восприняли его – вполне всерьёз – как экстравагантную, но логически возможную попытку построить новую метафизику. И это как раз в то время, когда разговоры о метафизике были почти моветоном после десятилетий “онаучивания” философии по позитивистским, а потом постпозитивистским образцам (это как-то соединялось с “диалектико-материалистическими” трактовками философии и её “методологической роли”, какую она играла по отношению к науке и всем прочим сферам культурного действия).

Возрождение метафизики? Мало того, что сама идея была сомнительной в глазах большинства отечественных философов, она ещё подносилась “Трактатом” под экзистенциальным соусом, как бы подчеркивавшим её принципиальную ненаучность. Критики разделились: одни, фрондировавшие против scientистских трендов, восприняли “Трактат” Чанышева как сигнал метафизического ренессанса и по мере сил и способностей откликнулись на него. Другие стали критиковать “новую метафизику” именно за то, что она – метафизика, да ещё и “плохая”, то есть наполнена противоречиями, бездоказательными декларациями, двусмысленностями. К тому же она казалась неприемлемой именно из-за своего сумрачного тона, диссонировавшего с новыми оптимистическими ожиданиями, какими тогда была напоена интеллигентская атмосфера.

Для примера возьмём статью Н.С. Розова, вышедшую в свет спустя почти шесть лет после смерти А.Н. Чанышева [Розов 2011, 158–186]. Отдав вежливый долг смелости философа, попытавшегося обновить метафизику, автор всё же доказывает, что эта попытка крайне неудачна. Он критикует восемь (!) “доказательств” существования небытия, на которых держится “негативная онтология”, показывая, что они представляют собой более

или менее изощрённые софизмы. Например, “доказательство от времени”: существование настоящего предполагает существование прошлого и будущего, т.е. того, чего нет. Это *временный модус* небытия. Розов резонно возражает: прошлое существует как то, что *было*, а не как то, чего *нет*, значит, это модус бытия, а не небытия. То же – о будущем. Не лучше и “доказательство от пространства”: если нечто находится в одном месте, то его нет в другом. Это *пространственный модус* небытия. Аргументация такая слабая, возражает критик, что её и принимать в расчёт не надо бы, но в любом случае здесь небытие – это только аватара бытия, оно как тень следует за бытием, но собственного, да ещё и претендующего на абсолютность смысла у него нет.

Подобным же образом анализируются и прочие “доказательства”: “от движения” (движущееся тело есть там, где его нет, и его нет там, где оно есть), “от противоположностей” (противоположности взаимно уничтожают, “погашают” друг друга) и т.д. Все они основаны на логических или физических ошибках, повторяют давно оставленные ходы философской мысли, архаичны по форме и бедны содержанием. Общий вывод суров, но неизбежен: метафизика небытия непоследовательна, отчасти наивна, но главное – совершенно непонятно, зачем она вообще нужна.

Во-первых, только то в философии заслуживает внимания и уважения, что согласуется с наукой, её принципами и результатами. “Негативная онтология” этому критерию явно не отвечает:

“В XX и XXI вв. строить философию, отвергающую или игнорирующую науку с её уже достигнутыми результатами и мощью современных продолжающихся исследований – занятие, возможно, отважное и благородное, но несколько глуповатое, примерно, такое же, как если бы кто-то понадеялся, выстругав деревянный самокат, состязаться с современными автомобилями и самолетами. Поскольку признание субстанции каждой вещи небытием ничего не даёт и не может дать ни для переосмысления прежних научных результатов, ни для дальнейшего развития науки (вся она построена на вполне реалистической онтологии положительного *бытия* вещей, их субстанций и акциденций), то мы фиксируем ловушку в рассуждении, выхолощивающем субстанциональность вещей, и должны предпринять поиск скрытой ошибки” [Там же].

Во-вторых, “онтология небытия” как-то неприятно пессимистична. Понятное дело, нас когда-то не было и когда-нибудь не станет. Но пока мы есть, разумно ли “зацикливаться” на мысли о небытии? Всё, что имело начало, когда-то кончится. Но жить с “установкой” на конец бессмысленно, да и просто глупо.

“Установка на неминуемую гибель, проповедуемая А.Н. Чанышевым, только ускорит её. Вместо изобретения способов выжить, люди будут надевать саваны и покорно ждать смерти. Зато воля продолжить жизнь, *продолжить своё бытие*, если и не гарантирует, то, по крайней мере, даёт возможность отсрочить или даже избежать общей гибели” [Там же].

Всё так правильно, так серьёзно... Поневолу улыбнёшься. Трудно ведь даже предположить, что А.Н. Чанышев мог не понимать таких простых вещей: люди, пока они люди, будут бороться со смертью и верить в торжество жизни. Мало кто облачится в саван раньше срока, а покорное ожидание смерти, хотя и встречается у некоторых индивидов, не свойственно роду человеческому. “Негативная онтология” Чанышева – не *глуповатая* “установка на неминуемую гибель”. Она вообще “не об этом”.

Псевдосхоластические доказательства существования небытия, догадывается Н.С. Розов, это *игра*. Но игра странная. Её правила как бы нарочито нарушаются.

“А.Н. Чанышев играет в игру строгих схоластических доказательств, но тут же нарушает правила этой игры. Утверждая А (небытие существует), использует в своем “доказательстве” не-А (небытие не существует). При такой “логике” легко вывести

любое суждение и его же отрицание. Рассуждения просто теряют свой смысл и значение. Все-таки у схоластов было чему поучиться: таких вольностей с логикой они себе не позволяли” [Там же].

Что правда, то правда. Схоласты рассуждали всерьёз, а Чанышев действительно *играет*. Рискованная игра. Его рассуждения пародируют схоластику и не только её. Он раздражит читателя, заставляет его увлечься своими вольностями, вызывает его на возражения, выводит из терпения и душевного равновесия. Зачем? Розову показалось, что Чанышев играет в новую метафизику ради того, чтобы увлечь своей игрой растерявшихся от долгих десятилетий бесплодного копирования архаических образцов и заскучавших от этого занятия философов. Не получилось...

“Итак, детальный анализ основных положений и рассуждений “Трактата о небытии” обнаружил не новые проблемные области для философствования, а достаточно известные риторические ходы, софистические приёмы и психологические механизмы. Всё это свидетельствует о том, что ждать нового расцвета метафизики не приходится. Результат не утешителен: мы по-прежнему остаёмся в затянувшемся на десятилетия провальном периоде развития мировой и отечественной философии. Смелый кульбит отрицания бытия и всей философии как философии бытия дал некую надежду, но она не оправдалась” [Там же].

Не получилось – согласен другой критик – но вдруг ещё получится... когда-нибудь? Например, если исправить ошибки, смелее отказаться от вводящего во искушение языка “старой” субстанциалистской метафизики, пренебречь псевдосхоластической терминологией, полностью отдаться экзистенциальному вольному философствованию...

“Смещение этического, поэтического и логического дискурсов – свидетельство скрытой от автора “Трактата о небытии” зависимости от традиционной метафизики сущего, от которой он хочет отделаться с помощью диалектики бытия и небытия. Анонсируя философию небытия как “упразднение всякой философии, то есть мировоззрения, которое всегда так или иначе подсовывает под небытие бытие”, автор не спешит упразднить язык этой самой философии. Более того, ничтоже сумняшеся, он активно привлекает почти весь диалектический словарь: “субстанция” и “акциденция”, “причина” и “следствие”, “случайность” и “необходимость”, “пространство” и “время”, “целое” и “часть” и т.д. Для того чтобы эту зависимость преодолеть, необходимо выработать *новый язык*. Какой это будет язык, сказать трудно. Возможно, алогичный язык. Во всяком случае, язык поэтической онтологии и экзистенциальной феноменологии здесь гораздо уместнее. Экзистенциальная риторика и элементы поэзиса у Чанышева указывают на то, что интуитивно он к этому шёл. Именно они, если отбросить излишний романтический пафос, как раз и составляют лучшую часть его текста” [Разинов 2008, 72].

Какие хорошие, обнадеживающие советы. Жаль, что их уже не мог услышать ушедший философ. А то ведь, глядишь, и отбросил бы романтический пафос, прислушался бы внимательнее к собственным интуициям, добавил бы толику поэзии и экзистенциальной феноменологии... Текст стал бы лучше. Понятнее. Но для чего он был бы тогда нужен?

Зачем преодолевать зависимость от “традиционной метафизики”? Чем “новая метафизика” лучше старой? Да будь она хоть трижды поэтична и экзистенциальна, что и кому она скажет такого, чего уже не в силах сказать прежняя, якобы отжившая свой век, философия? И какой смысл в этом состязании подходов к выбору метафизики, состязании, которое можно длить сколько угодно, то уточняя и утончая субстанциальный язык, обогащая его, скажем, диалектическими связями [Солодухо 2001, 176–184; Солодухо 2002], то прибегая для его модернизации и совершенствования к аналитической методологии, то вовсе от него отказываясь и обращаясь скорее к интуиции и чувству, нежели к оснащённому строгой логикой разуму?

А может быть, к религии? Называя А.Н. Чанышева атеистом, я иду “на поводу” за тем, что написано в его “Трактате”, делая напрашивающиеся выводы. Однако я *не знаю*, был ли

он атеистом *на самом деле*<sup>3</sup>. Т.П. Лифинцева в разговоре со мной заметила, что А.Н. Чанышев, которого она знала с начала 80-х гг., был “глубоко верующим человеком” и ей об этом точно известно. Это заслуживает самого серьёзного внимания: я не стал бы даже предполагать, что его взгляды и верования к 80-м гг. радикально изменились со времени написания “Трактата”. Иначе, зачем бы ему переиздавать эту работу, нигде не сообщая о таких важных для себя переменах?

Видимо, дело в другом. Чанышев в “Трактате” не пишет от первого лица. Его “человек небытия”, гордо отвергающий иллюзию Бога, и он сам – разные персоны. Вполне вероятно, что сам себя он ощущал именно “человеком бытия”. Вслушаемся ещё раз:

“Сознание бытия – это религиозно-философское сознание. Столкнувшись с тем, что всё преходяще, что оно само, мыслящее бесконечное, конечно, что нет ни Бога, ни бессмертия, что любовь и дружба преходящи, как и всё остальное, оно впадает в ужас. В силу обманутого ожидания торжествует нигилизм, переходящий в цинизм. Охваченное ужасом сознание бытия готово убить и себя, и бытие... Спасает трезвое, реальное сознание, сознание небытия. Оно понимает первичность и абсолютность небытия, а потому видит в разлуке, измене, смерти торжество бессмысленного времени, в иллюзорности прогресса – этой хитрой попытке сознания бытия приручить себе время – естественные и закономерные явления. Сознание небытия не трагично. Оно является подлинно диалектическим: диалектическое воображение соотносит всякое будущее событие с будущим состоянием конкретного субъекта, диалектическая память запоминает события в их последовательности, диалектическое сознание вообще понимает смерть, разлуку, измену, ложь, заблуждение как естественное и первичное. Оно же является и подлинно атеистическим сознанием” [Чанышев 1990, 164].

Быть “подлинно диалектическим” и “подлинно атеистическим” – хорошо ли это? Какое сознание ближе автору: охваченное ужасом от того, что нет Бога, что любовь и дружба – обманки, что всюду торжествуют смерть, ложь, измены, разлуки, а загордиться от них можно лишь нигилизмом и цинизмом, что “прогресс” – это хитрая выдумка, готовое из-за всего этого на *самоубийство*, или трезвое сознание “небытия”, видящее во всём этом “естественные и закономерные явления”? Неужели второе? О близком и симпатичном так не говорят. И это “трезвое”, “реалистическое” сознание... мужественное? Если так, это какая-то странная, чтобы не сказать “страшная”, мужественность.

Быть может, надо опять-таки распознать в этом игру. Чанышев прячет лицо под маской “человека небытия”, “мужественного атеиста”, “диалектика” – и наблюдает, какое впечатление эта маска произведёт на столпившихся зрителей. Нравится она им, пугает или оставляет равнодушными? Не всё ли равно? Как бы то ни было, *show must go on!* Свои истинные чувства и мысли философу благоразумнее не обнажать ни перед кем. Сказанное сказано, *sapienti sat*.

Чтобы умные поняли, им следует обратиться к историко-культурному контексту.

Идеологический пресс, используемый властью как обоснование прямого духовного и физического насилия, пресс, под которым даже не теплилась надежда на изменение существующего положения вещей, казался несокрушимым и вечным в то время, когда был написан “Тракта́т”. Что можно было противопоставить ему? Чанышев помнил завет Бердяева: нечего надеяться на социальные и экономические революции, они только меняют форму или расцветку прессы, но не снимают его тяжести. Кому-то приятно тешиться иллюзией, будто это всё-таки возможно. Бог или исторический прогресс придут на помощь, и всё как-то устроится к лучшему. Надо дожидаться. Или затеять борьбу, чтобы сократить или хотя бы чем-то занять срок ожидания.

Но что делать философу, “знающему”, что помощи свыше не будет, а борьба умножит страдания, но не устранит их причину?

Чанышев сделал свой выбор. Он написал “Тракта́т о небытии”, не тешась надеждой, что будет всеми понят и тем более прощён теми, кто поймёт. Пришлось спрятать напи-

санное. Когда настало время, позволявшее без опаски публиковать “Трактат”, философ так и сделал. Но не из ребяческой радости от очередной оттепели. Он просто намекнул новому поколению коллег, что им стоило бы уважительней усваивать уроки прошлого. В этом смысле он и говорил, что “Трактат” есть его самое серьёзное и оригинальное произведение. Помилуйте, господа, Арсений Николаевич был профессионалом и не хуже нас с вами мог отличить софизмы от доказательств и эклектику от оригинальности и целостности.

\* \* \*

Философия свободы Бердяева – отклик на культурный кризис его эпохи. Его суд над “историческим бытием” был призван подытожить путь, каким это бытие пришло к закату. Главной причиной кризиса, по Бердяеву, является гипертрофия ценностей объективированного бытия, заведшая культуру в тупик неразрешимых противоречий. Следовательно, преодоление кризиса требует радикальной переоценки всех ценностей, перемещения ценности свободы в центр человеческого внимания. Внебытийственная (добытийственная) свобода не может быть выражена в каком-либо понятии, она иррациональна и таинственна. Она – достояние человека, в принципе индетерминированное (и в этом смысле неподвластное ни миру, ни Богу). Она не нуждается ни в оправдании, ни в искуплении, ибо человек продолжает дело Бога, создавая бытие из небытия.

Свобода есть условие творчества. Творчество человека двойственно: оно свободно как след божественной свободы, но оно и не свободно, ибо обусловлено тварным миром и создаёт лишь новые “культурные продукты”. Поскольку культура, по Бердяеву, есть необходимая стадия преодоления последствий “небесно-исторической драмы грехопадения” [Бердяев 1990, 87] и осознания роли человеческой личности в продолжении Творения, творчество есть её, культуры, главная ценность. Однако свободное творчество – причина не только добра, но и зла. Имманентный антиномизм человеческой природы обрекает человека на страдание, но в то же время даёт надежду на избавление от зла, очищение и возвышение жизни. Преодоление антиномизма невозможно до тех пор, пока длится историческое бытие. Лишь с окончанием последнего свободное творчество вновь обретёт свой божественный смысл. Пока не наступил предел мировой истории, всякий творческий акт человека лишь символичен.

В философии Бердяева “небытие” наделяется позитивным смыслом. “Добытийственное небытие” – лоно и колыбель свободы. “Пост-историческое небытие” – апофеоз свободы. Творческий акт своим символическим содержанием направлен к “началу нового мира” [Бердяев 1991, 219], и значит, концу старого. В контексте российской культуры начала XX в. это переключение внимания на проблему онтологического статуса “небытия” означало (помимо антинатуралистической и антипозитивистской направленности) призыв к такой реформе культуры, при которой в системе её универсалий ценность свободного личностного творчества выше ценности рациональной познаваемости мира. Очевидна зависимость этого философского настроения от мировоззренческой готовности к смене культурных эпох. Именно этой готовностью характеризуется историческое время, когда была сформулирована “негативная онтология” Бердяева.

В иное историческое время, в другом культурном контексте “апологетика небытия” А.Н. Чанышева – также реакция на очередное обострение культурного кризиса. Если для Бердяева позитивный смысл “небытия” – в том, что оно придаёт онтологический статус “свободе”, то для Чанышева “небытие” – мнимая панацея от отчаяния, охватывающего человека, перед которым открылась иллюзорность надежд, связываемых с “бытием”. Абсурдность, едва прикрываемая ложью, до какой часто опускается “оптимистическая” философия бытия, – негативный аргумент в пользу метафизики “небытия”.

Рассмотренные примеры – иллюстрации контекстуальной зависимости метафизических поисков. В одних культурно-исторических контекстах эти поиски пытаются “обогнать время”, угадывая новые ориентиры человеческой деятельности. В других они направлены против событийного потока, пытаясь “обратить время вспять”. В любом случае философ, осознаёт и желает он того или нет, борется со своим временем.

## ЛИТЕРАТУРА

- Бердяев 1990 – *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990.
- Бердяев 1991 – *Бердяев Н.А.* Самопознание. Опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991.
- Достоевский 1978 – *Достоевский Ф.М.* Преступление и наказание // Полн. собр. соч. в тридцати томах. Т. 6. М.-Л.: Наука, 1978.
- Лифинцева 2003 – *Лифинцева Т.П.* Категория “мужество быть” П. Тиллиха: онтология, теология, этика // История философии. Вып. 10. М.: ИФ РАН, 2003.
- Разинов 2008 – *Разинов Ю.А.* Небытие в маске или как возможен дискурс негативности // *Mixtura verborum* 2008: небытие в маске. Сборник статей под общ. ред. С.А. Лишаева. Самара: Самар. гуманитар. акад., 2008.
- Розов 2011 – *Розов Н.С.* Философия небытия: новый подъем метафизики или старый тупик мышления // *Credo New*. 2011. №1(65). Здесь цитируется Интернет-ресурс: <http://credonew.ru/content/view/997/65/>.
- Слинин 2004 – *Слинин Я.А.* Возникновение философии Хайдеггера из феноменологии Гуссерля / Мартин Хайдеггер: сборник статей. СПб.: РГХИ, 2004.
- Солодухо 2001 – *Солодухо Н.М.* Бытие и небытие как предельные основания мира // Вопросы философии. 2001. № 6.
- Солодухо 2002 – *Солодухо Н.М.* Философия небытия. Казань: КГУ, 2002.
- Тиллих 1952 – *Tillich P.* The courage to be. N.Y., 1952; по свидетельству Т.П. Лифинцевой, экземпляр этой книги был буквально “зачитан” А.Н. Чанышевым, сделавшим множество отметок и замечаний на его полях.
- Тиллих 2000 – *Тиллих П.* Систематическая теология. Т. 1–2 (Перевод с англ. Т.П. Лифинцевой). М., СПб., 2000.
- Франк 1990 – *Франк С.Л.* Смысл жизни // Вопросы философии. 1990. № 6.
- Чанышев 1990 – *Чанышев А.Н.* Трактат о небытии // Вопросы философии. 1990. № 10.

## Примечания

<sup>1</sup> То же рассуждение лежит в основе этико-теологической концепции С.Л. Франка (см. [Франк 1990, 69–131]).

<sup>2</sup> Очевидно, что здесь – серьезное различие между теологией Тиллиха и любой теологией, стоящей на вере в Бога-личность, которому можно молиться и надеяться на Его милость.

<sup>3</sup> Вопрос совсем не праздный, если вспомнить, что отец А.Н. Чанышева Тихон Николаевич Никитин – монах, архиепископ Смоленский и Вяземский – был арестован и расстрелян в 1937 г.

---

---

# Проблема “единственности события” в архитектонике “ершалаимских” глав романа М.А. Булгакова “Мастер и Маргарита”

Д.В. БОСНАК

В статье проводится анализ “древних глав” романа Булгакова с точки зрения категории событийности, что позволяет прояснить существенно переосмысленную писателем проблему религиозного бытия. Это переосмысление, по мнению автора статьи, происходит в русле ключевых философских исканий XX в. и заключается в отказе от изображения непосредственно религиозного опыта и попытке изобразить форму мира, в котором происходит религиозное событие. Система исследовательских подходов, в которых написана статья, в значительной мере основана на философских концепциях М.М. Бахтина и С. Кьеркегора и художественной антропологии Ф.М. Достоевского. Смысловые доминанты образа Пилата в романе Булгакова также проясняются обращением к евангельской притче о Закхее.

The article analyzes the “ancient chapters” of *The Master and Margarita* from the perspective of the category of eventness, which makes possible to explicate the understanding of religious existence essentially revised by Bulgakov. The research maintains that this revision lay in the same direction as the major philosophical quests of the XX c.; it consisted in giving up the immediate depiction of religious experience and in the attempt to demonstrate the form of the world in which a religious event takes place. The system of research approaches that the article draws upon involves philosophical concepts of M. Bakhtin, S. Kierkegaard and certain aspects of F. Dostoevsky’s literary anthropology. The discussion of the evangelical story of Zacchaeus also sheds new light on the meaningful pivots of the image of Pilate created by Bulgakov’s imagination.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** М. Булгаков, “Мастер и Маргарита”, Пилат, событие, Бахтин, этическое.

**KEY WORDS:** M. Bulgakov, *The Master and Margarita*, event(ness), Pilate, Bakhtin, the ethical.

Роман “Мастер и Маргарита” признан одним из ключевых философских художественных произведений XX в. Между тем философские проблемы в понимании романа во многом остаются даже не сформулированными. Такой недостаток принципиальной постановки вопросов часто приводит к необоснованным исследовательским выводам и способствует складыванию мифа о какой-то специфической “загадочности” этого произведения.

В частности, повествование Булгакова часто расценивается почти как историческое исследование. При этом забывается, что мы имеем дело с *современным художественным* произведением. Историческая действительность в принципе существует не сама по себе, а только с точки зрения современности, которая и должна ее понять именно как историческую. Такая *перспектива*, основанная на пульсации сближения-отталкивания форм мышления другой эпохи и современных представлений, создается художественной формой романа Булгакова. Однако в исследованиях эта связь нередко понимается только внешне, в результате чего привлекаются посторонние по отношению к смыслу романа факты.

Сходную ошибку совершает и критика религиозно-философской концепции романа, стремящаяся указать на серьезные расхождения с, так сказать, “имманентным” изложением евангельских событий, каким признаётся канонический текст Нового Завета. Но роман вовсе не претендует на статус такого “имманентного” изложения; он присоединяется к обширной традиции философской и художественной *интерпретации* библейских текстов.

Роман Булгакова глубинно связан с философской проблематикой XIX–XX вв. Речь идет не о предметном знакомстве автора с теми или иными философскими концепциями, но об общем для эпохи устремлении к поиску смысла, в контексте которого роман “Мастер и Маргарита” становится оригинальным исследованием универсальных проблем.

В этой статье представлен философский анализ смыслового центра романа, сюжета о Понтии Пилате. Наше исследование будет иметь *принципиальный* характер, то есть актуальные для анализа философские категории – прежде всего, обоснованные подходами М.М. Бахтина<sup>1</sup>, – будут взяты в качестве исследовательских принципов, на уровне методологии; контекстуализация философско-эстетических представлений Булгакова в системе тех или иных теорий и соответствующее этому прямое установление сходств и различий находятся за пределами предпринимаемого исследования.

Философская рефлексия и художественное изображение не ставят целью выразить религиозное сознание *содержательно*, как это делает любое религиозное высказывание; для них характерно “непрямое говорение” в отношении трансцендентного. Но они могут сделать попытку понять (философия) или изобразить (художественный текст) “*форму мира*”<sup>2</sup>, в котором происходит религиозное событие. Эти две задачи – понять и изобразить – в их внутренней взаимосвязанности поставлены в романе “Мастер и Маргарита” и прежде всего в “сакральном тексте” – “романе о Пилате”. При этом возникает обманчивое впечатление, что как раз там религиозное событие выражено прямо и субстанциально. Статус сакрального текста четыре “ершалаимские” главы приобретают в романе потому, что в них, по словам философа, “действие придвинуто к последним границам бытия” [Бахтин 1997–2012 I, 50], однако благодаря этому действие здесь не перестает быть *проблематичным*.

Философский и художественный тип мышления принципиально недогматичны: они любой смысл ставят как проблему, которую должен разрешить либо сам философствующий, либо другой – герой художественного произведения. Поэтому оба эти типа мышления и занимаются *формой события*, в котором совершается бытие<sup>3</sup>; вторжение формальных моментов в содержание изначально исключило бы всякую проблематичность. В литературе определенная степень присутствия формы во внутреннем мире произведения (когда герой в той или иной мере реализует мысль автора) всегда есть, однако в течение последних двух веков формальные моменты всё менее проникают в содержание; соответственно, возрастает и проблематичность героя<sup>4</sup>.

В образе Пилата, созданном Булгаковым, радикальная проблематичность связана в первую очередь с отказом от постановки этических вопросов по преимуществу. Оппозиция добра и зла как *нравственная* проблема в действительности не улавливает сущности



событий, изображаемых в романе Мастера. Подписывая смертный приговор, Пилат со своей точки зрения прав не только юридически, но и этически: в моральном смысле прокуратора ни он сам и никто другой не мог бы осуждать за то, что он поступил в соответствии с “законом об оскорблении величества”.

Необходимо подчеркнуть, что в сфере этических различий выбор всегда совершается внутри одной и той же нормы, которая определяет различие между должным и недолжным. Сознание того, что он поступил *как должно*, может имманентизировать самосознание человека гарантией собственной оправданности, поскольку в случае нравственного выбора он уже заранее знает, что приобретает и от чего отказывается. Благодаря этому “правильный” этический выбор приводит человека к удовлетворению и счастью. Но Пилат в романе Мастера оказывается в ситуации абсолютной неопределенности, принципиальной непредсказуемости, где может быть только абсолютное бес-покойство<sup>5</sup>.

Несомненно, что этическая ценность в момент выбора приобщается уникальному бытию человека, и это приобщение требует волевого усилия; такого усилия может быть достаточно или нет для совершения того, *что* этический закон утверждает как должное. Однако сама по себе такая ценность имеет совершенно устойчивый и всеобщий характер, распространяется *на всех и в каждый момент*. Все люди могут быть согласны, что этическое имеет определенное ценностное значение.

Напротив, тот существенный смысл, который из Евангелий переходит в роман “Мастер и Маргарита”, состоит в том, что в вопросе выбора между “ветхим” и “новым” нет никакого этического содержания, поэтому такой выбор и происходит не “по Закону”, а “по Благодати”. Здесь невозможен выбор внутри *одной* ценности, но поставлен вопрос о возможности принципиально *иной* системы ценностей, – но тогда человек выбирает на собственный страх и риск. Восстановление адекватных самой исторической эпохе представлений, чего в значительной степени требует от нас роман Булгакова, должно заключаться в осознании того, что Пилата – как “ветхого” человека – нельзя *post factum* осудить согласно этическим нормам христианства; не случайно, что в тексте Нового Завета он и не осуждается (цитаты будут приведены далее). Его можно обвинить в недостатке решимости выбрать новые ценности, но это решение лежит совершенно за пределами этического, для которого здесь нет никакой основы<sup>6</sup>. Речь идет о ситуации, в которой человек оказывается вне устойчивых стен сложившихся форм бытия и обнаруживает себя непосредственно в универсуме – в таком мире всё проблематично, и ничто не догматично; здесь отсутствуют всякие гарантии.

Для Булгакова Евангелие поставлено как проблема, как некий абсолютный вопрос, заданный человеку. Герой романа не выбирает новые ценностные представления легко и как бы совершенно естественно – для этого он должен был бы отказаться не только от внешнего устройства и уюта, но и от всего внутреннего строя жизни, в котором его бытие совершенно оправдано и гарантировано. В этом принципиальная новизна трактовки этого культурного образа в романе “Мастер и Маргарита”.

Пониманию такого героя адекватна не категория этического, а *единственность* как категория религиозного бытия. Религиозная причастность, по выражению Бахтина, предполагает “долженствование не нравственное, но единственное”; оно “исходит только из неповторимости, и совесть мучит не за неподчинение закону, а исходя из единственной установки” [Бахтин 1997–2012 I, 329]. В отличие от этического, единственное долженствование утверждает индивидуальность поступающего и неповторимость времени его поступка, т.е. только этот человек может совершить то, что он должен, и никто другой; причем не в любое время, а именно в определенный момент<sup>7</sup>.

Этими смысловыми моментами определяется ситуация Пилата в сюжете “ершалаимских глав”. Указание на единственность его роли находится в “сильной смысловой позиции” начала диалога, словах секретаря, обращенных к прокуратору: “<Тетрарх> отказался дать заключение по делу и смертный приговор Синедриона направил на ваше утверждение” [Булгаков 2004 V, 112]. Эти слова определяют основной смысл всего происходящего далее. В них заключается значимый перенос ответственности в сравнении с текстом Еван-

гелия. Согласно каноническому представлению, полнота ответственности возлагается на иудеев, несмотря на то, что Христос был казнен римскими солдатами и по римскому обычаю: именно иудеям, а не римлянам было дано свидетельство о Христе. По евангельскому слову, “кому много вверено, с того больше взыщут” (Лк. 12:48). Так, в словах Петра в “Деяниях апостолов” содержится прямое и суровое обвинение Израилю: “Итак, твердо знай, весь дом Израилев, что Бог соделал Господом и Христом Сего Иисуса, Которого *вы распяли* (курсив здесь и далее наш. – Д.Б.)” [2:36] И далее повторение обвинения *без осуждения* Пилата: “Бог Авраама и Исаака и Иакова, Бог отцов наших, прославил Сына Своего Иисуса, Которого *вы предали* и от Которого отреклись пред лицом *Пилата*, когда он *полагал освободить Его*” (3:13).

Как известно, в романе Булгакова Каифа, представитель “народа”, руководствуется исключительно политическими соображениями и потому как бы выведен из круга обвиняемых. Не иудеям, а Пилату “вверено много”, что определяет соответственно меру его вины. Не коллегиальная ответственность народа, а индивидуальная ответственность личности – в центре булгаковской теодицеи.

В отличие от традиционного представления о римском прокураторе, никаким образом не причастном *внутреннему* смыслу происходящего, Пилат в романе оказывается в *единственном* положении в бытии и в силу этого вовлечен в *религиозное* событие. Поэтому прояснение этого художественного образа следует искать в Евангелии вне связи с фигурой римского наместника. Эпизодом, проясняющим этот смысл, может быть небольшая история о мытаре Закхее в чтении от Луки (Лк. 19: 1–10), которую мы полностью приводим ниже<sup>8</sup>.

“Потом *Иисус* вошел в Иерихон и проходил через него. И вот, некто, именем Закхей, начальник мытарей и человек богатый, искал видеть Иисуса, кто Он, но не мог за народом, потому что мал был ростом. И, забежав вперед, влез на смоковницу, чтобы увидеть Его, потому что Ему надлежало проходить мимо нее. Иисус, когда пришел на это место, взглянув, увидел его и сказал: Закхей! сойди скорее, ибо сегодня надобно Мне быть у тебя в доме. И он поспешно сошел и принял Его с радостью. И все, видя то, начали роптать, и говорить, что Он зашел к грешному человеку; Закхей же, став, сказал Господу: Господи! половину имения моего я отдам нищим, и, если кого чем обидел, воздам вчетверо. Иисус сказал ему: ныне пришло спасение дому сему, потому что и он сын Авраама. Ибо Сын Человеческий пришел взыскать и спасти погибшее”.

Внешние и внутренние сходства и различия между этой евангельской историей и сюжетом встречи Пилата и Иешуа составляют достаточно сложную картину. Разумеется, главное отличие в том, что Пилат не совершает необходимого поступка, что и делает его проблематичным героем философского романа. Но пока нас интересует не сам факт, а те обстоятельства, при которых совершается выбор, и их смысл.

Обратимся к ценностным представлениям. Осуждение мытаря иудейским законом основано на том, что он, откупив долги какого-то человека, требовал у того в несколько раз большую сумму. Но особо враждебное отношение вызывало то, что мытари собирали налоги в казну римского императора, вступали в отношения с “язычниками” римлянами и потому вызывали в среде иудеев не меньшую ненависть, чем прокуратор – глава оккупационных властей. В этом причина отторженности мытаря от людей, его одиночества, которое устраняется словами Христа, что и Закхей – сын Авраама. Этническая и культурная инаковость Пилата по отношению к традициям управляемой им провинции радикализует его одиночество и недоверие к людям (Ершалаим – “ненавидимый прокуратором город”).

Мытарь, “человек грешный”, сверх всякого ожидания, оказывается вовлечен в религиозное событие. Этому, правда, предшествует некий смутный, совершенно досужий, хотя и живой интерес: Закхей, чтобы самому посмотреть на Того, о Ком так много говорят, “влез на смоковницу”. Слова Иисуса – своеобразный ответ на это проявление заинтересованности, вызванное неполнотой бытия и чувством отверженности. В романе Булгакова изначально Пилат не проявляет никакого интереса к допрашиваемому арестанту сверх того, которое от него требует следственная процедура. И тем не менее совершенно случайно произнесенная фраза, вопрос без всякого действительного намерения получить ответ, переворачивает весь ход диалога: “Что такое истина?” После этого интерес Пилата к “бро-

дяде философу” всё больше возрастает: в каждом слове прокуратора звучит *внутренняя* установка, впервые актуализированная встречей с Иешуа.

В мире, где существование “продвинуто к последним границам бытия”, внешне случайное, повседневное происшествие может стать *событием*, полностью изменяющим жизнь его участников. Контраст между внешним взглядом на событие и его значением для участников подчеркивается в обоих случаях. В евангельском рассказе противопоставлены ропот присутствующих о том, что Христос зашел к грешнику, и смысл слов самого мытаря. В романе Булгакова контраст предельно заострен тем, что смысловые акценты в тексте расставлены с учетом и одновременно отвергаемой внешней точки зрения: “философ-бродяга, неизвестно каким образом ставший на дороге всадника с золотым копьем” [Булгаков 2004 V, 456].

В евангельском эпизоде Христос обращается к мытарю по имени, хотя видит его в первый раз и никак не мог знать до этого. Такое индивидуальное, можно было бы сказать “проникновенное”, обращение к человеку составляет, на наш взгляд, центральный смысловой момент и сюжета о Пилате в булгаковском романе. Иешуа говорит с Пилатом о его “собственном” (как имя), чего нельзя никак разделить с другими, но притом самым мучительным – его головной боли, которая, по словам Иешуа, проистекает от одиночества прокуратора: “ты слишком замкнут и окончательно потерял веру в людей” [Булгаков 2004 V, 119].

Можно было бы даже утверждать, пойдя на известную эвристическую условность, что излечение головной боли представляет собой художественный символ, обозначающий то, что “проникновенные” слова Иешуа размыкают безысходную уединенность Пилата: к нему впервые обращаются не как к официальному лицу, в рамках должности, а как к человеку, и мир для него впервые становится ценным. “Стремление расширить человечность, найти человека там, где его до сих пор не искали” – это, согласно философу, одна из центральных тем русской литературы в целом [Бахтин 1997-2012 V, 76].

Но такое обращение прямо к личности, минуя все овнешняющие формы, разумеется, и абсолютно нудительно – оно требует немедленного ответа. Ни евангельский Закхей, ни Пилат у Булгакова ничем не заслужили того, что происходит с ними, но они должны суметь принять дар. Так, Закхей отвечает, что половину имущества он отдаст бедным и “воздаст вчетверо” тем, в отношении к кому поступил несправедливо, т.е. тем, с кого он взял сверх полагавшейся платы. Фактически это означает раздать почти всё имущество, и решиться на это очень нелегко. Такое решение можно принять только перед представшим перед человеком Богом, и мы видим, что Закхей несколько не колеблется.

Можно утверждать, что предъявляемое здесь требование абсолютно *категорично* и принципиально *единственно*. Но при этом оно лежит вне каких бы то ни было *этических* различий: законами Торы решение Закхея никак не регулируется (ими он уже заранее осужден) и с их точки зрения никак не объясняется. Но Иисус никакого требования прямо не высказывает (напротив, норма всегда требует формулировки) – нудительно само *присутствие* Спасителя в доме мытаря.

Сходная ситуация обуславливает напряженность и смысловой фабулы первой “ершалаимской” главы. Исследователи и критики романа не перестают отмечать избыточную “слабость”, даже “наивность” Иешуа: в нем всё – “слишком человеческое”; однако серьезность и строгость здесь лишена содержательного выражения и имплицирована в *форму* ситуации – она заключается не в смысле слов Иешуа, а в предельной принципиальности решения, которое сам факт его *присутствия* ставит перед Пилатом: прокуратор должен решить, способен ли он “погубить свою карьеру” и даже поставить свою жизнь под угрозу.

Абсолютная единственность проявляется также в необходимости принять решение сейчас же: отложить его на потом или возложить ответственность за него на другого (что, как известно, определяет сложный сюжетный рисунок поведения Пилата) совершенно невозможно.

Не случайно, в частности, что герой евангельского рассказа – живой и подвижный человек: он взобрался на смоковницу, затем мгновенно спустился с нее и бросился домой,

чтобы встретить там Иисуса. Эта энергичность необходима для принятия того исключительного по важности решения, перед которым оказывается мытарь. Пилат в романе – уверенный и смелый человек, но для совершения выбора ему необходима ясность сознания и понимания, и это – другая причина необходимости исцелить головную боль: в черновиках романа сохранилось выражение Иешуа, стилистически характерное для Евангелия: “тебе с мигренью сегодня нельзя быть” [Булгаков 2004 IV, 57]. Как будто то же самое *сегодня* звучит и в словах Иисуса: “сегодня надобно Мне быть у тебя в доме”.

Однако единственность ситуации делает выбор и чрезвычайно проблематичным. Вынесение смертного приговора сопоставляется с битвой при Идиставизо, где Пилат проявил мужество и решимость. Но там было совершенно понятно, *как* необходимо действовать, сомнений в том, что *другие* поймут Пилата, быть не могло. Напротив, оправдание Иешуа никем не могло бы быть понято и никакими нормами не могло быть оправдано. То, что принципиальное значение предстоящего выбора имеет отношение только к Пилату, демонстрируется в тексте романа повторяющимися указаниями на недоумение секретаря: он не причастен единственности совершающегося события, несмотря на то, что физически присутствует тут же; поэтому для него всё происходящее – только *интересно*. Как религиозное событие встреча Пилата и Иешуа протекает исключительно между этими двумя личностями, остальные же, в том числе первосвященник Каифа и ученик Иешуа Левий Матвей, полностью выведены из круга тех, кто понимает внутреннюю смысловую напряженность происходящего.

У читателя неизбежно возникает сомнение в том, что Пилат, в отличие от Закхея, оказывается лицом к лицу с воплощенным Богом. В любом случае, задача, стоящая перед героем Булгакова, кажется намного труднее. Действительно, Иешуа изображен в романе как человек – он онтически эквивалентен Пилату; но ведь тогда отпадает и единственность, а выбор становится только нравственным – т.е. не-проблематичным для Пилата. В случае с Закхеем мы должны предположить сверхъестественное угадывание. Но в случае Пилата мы не можем сказать, что римский прокуратор даже на один момент приходит к отчетливой мысли, что перед ним предстал Бог. И кроме того – какой бог? В этом отношении Булгаков исторически предельно точен.

И тем не менее автор романа лишь последователен в задании имплицировать присутствие божественного в форму происходящего. Ничто в бытии не может быть неразтворенным сгустком зла; но то же относится и к добру, хотя бы уже потому, что, согласно христианским представлениям, всё сущее, а не только какая-то его часть, есть добро<sup>9</sup>. Именно в такой архитектонике мира, где момент единственности относится не к бытию *одного из участников*, а к форме *всего события*, происходит действие “ершалаимских” глав романа “Мастер и Маргарита”. Если бы не было хотя бы одного из двух участвующих в нем, то и событие как *единственное* не могло бы совершиться.

Вместе с тем символы божественности Иешуа кажутся очевидными: голубой хитон; столб пыли, “загоревшейся” на солнце при решении Пилата освободить арестованного; ласточка как один из символов Христа<sup>10</sup>. Однако значение всех этих моментов находится в смысловой перспективе читателя, знакомого с христианской символикой, а не героя, который наблюдает их просто как элементы окружающей обстановки.

Не представляется возможным принять в этом качестве и отдельные высказывания собеседника прокуратора, например, “злых людей нет на свете” или “человек перейдет в царство истины и справедливости”, – с точки зрения лишь содержания, притом взятого изолированно, эти формулировки действительно могут показаться наивными. Необходимо учитывать напряженность смысла, проходящую через эти высказывания и помимо них: именно она делает решение, стоящее перед Пилатом, абсолютно нудительным. Сформулировать такую позицию на основании философского анализа произведения возможно, но в эту формулировку, помимо прямо высказываемых вещей, должен войти коэффициент *неповторимости* всего происходящего – он как бы вынесен за скобки содержания разговора, но именно он определяет то, *в каком смысле* говорится всё произносимое.

Пилат изнутри, возникнувшем благодаря прояснению сознания постижением происходящего, понимает значимость стоящего перед ним вопроса. Содержательно это пости-

жение проявляется в его мысли о бессмертии, правда, при этом совершенно неотчетливой: “и какая-то совсем нелепая среди них [мысль] о каком-то бессмертии, причем бессмертие почему-то вызвало нестерпимую тоску” [Булгаков 2004 V, 123]. Далее в тексте: «“Бессмертие... пришло бессмертие...” Чье бессмертие? Этого не понял прокуратор, но мысль об этом загадочно бессмертии заставила его похолодеть на солнцепеке» [Булгаков 2004 V, 131]. Мысль о бессмертии имеет центральное значение в ценностном аспекте сюжетной судьбы Пилата, однако в данный момент она не прояснена для героя: это лишь возможность, которая ещё только должна быть определенным образом реализована.

Прежде всего, эта мысль – то, как представление о единственности события дано сознанию прокуратора: значимость момента совершения выбора сопоставима только с вечностью, воспринимаемой человеком через личное бессмертие. Можно утверждать, что встреча с Иешуа – это тот момент, где вечность и временная жизнь Пилата соприкасаются. Актуализированное Бахтиным выражение Достоевского о “касании мирам иным” (в тексте писателя – “соприкосновение мирам иным”) позволяет ввести в наш анализ аллюзию на один фрагмент в романе “Братья Карамазовы”. В изложении представления об аде Зосима следующим образом проясняет существенное отношение временности человеческой жизни к “омывающей” ее со всех сторон вечности бессмертия и значимость их “соприкосновения”: «Раз, в бесконечном бытии, не измеримом ни временем, ни пространством, дана была некоему духовному существу, появлением его на земле, способность сказать себе: “Я есмь, и я люблю”. Раз, только раз, дано было ему мгновение любви деятельной, *живой*, а для того дана была земная жизнь, а с нею времена и сроки, и что же: отвергло сие счастливое существо дар бесценный, не оценило его, не возлюбило, взглянуло насмешливо и осталось бесчувственным. Таковой, уже отошедший с земли, видит и лоно Авраамово <...> и рай созерцает, и ко Господу восходить может... <Но> зрит ясно и говорит себе уже сам: “Ныне уже знание имею и хоть возжаждал любить, но уже подвига не будет в любви моей, не будет и жертвы, ибо кончена жизнь земная <...> Хотя бы и жизнь свою рад был отдать за других, но уже нельзя, ибо прошла та жизнь, которую возможно было в жертву любви принести, и теперь бездна между тою жизнью и сим бытием”» [Достоевский 1976, 292–293].

Сопоставление с этим фрагментом позволяет прояснить кардинальные моменты романа “Мастер и Маргарита”.

Бессмертие несомненно реально и в художественном мире автора XX в., оно бы утратило всякий смысл, если бы было только метафорой. Об этой реальности свидетельствуют сюжетные события последней главы романа и особенно слова Маргариты, пораженной суровостью наказания прокуратора: “Двенадцать тысяч лун за одну луну когда-то, не слишком ли это много?” [Булгаков 2004 V, 527]. Однако герой Достоевского всю жизнь целиком понимает как единый поступок в контексте вечности и бессмертия (“раз” эквивалентен жизни), вечность не вторгается в бытие человека непосредственно, но создает форму жизни – как неповторимого и единственного бытия; это обуславливает и нравственные императивы реализации личности в мире. В романе Булгакова этот абсолютно значимый промежуток времени, как мы увидели, сжимается до одного дня, до “сегодня”, в пределах которого и помещается сплошь действие “романа о Пилате”. Поэтому и столкновение с бессмертием – конечно, только в сознании героя – максимально интенсивно, требует напряжения всех сил<sup>11</sup>. Такая интенсивность момента – характерная особенность именно евангельского мира.

Однако вечность сама по себе – только отрицательный момент: его ценностная пустота уравнивается, согласно герою Достоевского, полнотой бытия, достигаемой в “деятельной любви”; вся жизнь становится действительной, наполняется смыслом и обретает весомость как реализованная любовь.

В сюжете “ершалаимских” глав феномен любви присутствует в снятом виде, поскольку главный герой, в отличие от Закхея, не выполняет своего предназначения, “подвига любви” он не совершает. Но в этом случае нельзя ограничиться только указанием на познавательный промах Пилата, акцентированного в евангельских повествованиях. Если христианские интерпретаторы действительно за что-то осуждают римского прокуратора, то именно за абсурдность вопроса об истине, обращенного к стоящей перед ним воплощен-

ной Истине. Молчание Христа в данном случае считается красноречивым ответом, яснее которого ничего нет, но понят который не был.

Для Пилата булгаковского романа Иешуа – тоже загадка; герой остается с ощущением недоговоренности и недослушанности. Однако он вовсе не “наивен”, ему действительно больше всех “вверено”, и незнание его не оправдывает. Поэтому в этом случае необходимо учесть еще акцентируемый в тексте Достоевского момент ложно направленного *волевого* усилия – дар любви *отвергнут* Пилатом, а не просто не замечен. Правда, содержательно этот волевой момент выявляется только в самоосуждении героя: “трусость – самый страшный порок”<sup>12</sup>. Однако принять дар любви означало бы подарить в ответ – как раз этого Пилат не совершает.

Теперь мы подходим к самому главному моменту нашего анализа, который проясняет смысл всего события встречи Пилата и Иешуа как события единственного. Архитектоника такого события аналогична архитектонике мира в любви. И в любви единственность – определяющая категория: это состояние невозможно разделить ни с кем, кроме как с любимым, но любимый – всегда другой, находится в принципиально ином ценностном плане, чем любящий. Абсолютно противопоставляя меня другим, любовь ставит меня в исключительное положение в мире – это различие между собой и другим постоянно подчеркивается в христианстве. Так, неравноценность между Пилатом и Иешуа – не онтическая (как в Евангелиях), а архитектурная: Пилат всегда остается только другим, поскольку он замкнут на себе; напротив, Иешуа в себе укоренен, но ориентирован сплошь на другого.

Выйти из внутренней “безысходности”, признать бытие другого как принципиальное условие существенного восполнения и преображения собственного бытия есть, на наш взгляд, смысл того абсолютно нудительного требования, которое предъявляется римскому прокуратору присутствием “философа” Га-Ноцри. Однако для того, чтобы принять другого и пожертвовать собой ради него, необходимо сначала решиться на *доверие* к нему. Только абсолютное доверие может быть ценностным ориентиром в мире, переживаемом в категории единственности. Но решиться на это может быть труднее, чем совершить подвиг в бою.

В самый последний и ответственный момент допроса Иешуа просит “отпустить его” и тем самым высказывает сокровенную мысль Пилата, о которой никто не мог знать, поскольку прокуратор не успел продиктовать секретарю формулировку своего первого приговора. Эта просьба значима не для Иешуа, поскольку в его образе выражена абсолютная, доходящая до символизма степень самоотречения, – это значимо для Пилата: именно потому, что *никем другим эта мысль не могла бы быть понята и высказана*. Моя сокровенная мысль утверждается в словах другого, подобно тому как я обретаю собственную ценность в выражениях любящего меня человека.

Однако Пилат, отвергая доверие к другому человеку, не может и поверить во внутреннее бытие своей личности и стремится всеми силами дистанцироваться от него: поэтому далее он говорит о себе в третьем лице, пытаясь таким образом снова найти опору в знакомом *внешнем* – в своем статусе и в определениях закона: “Ты полагаешь, несчастный, что *римский прокуратор* (курсив наш – Д.Б.) отпустит человека, говорившего то, что говорил ты?” [Булгаков 2004 V, 126]. Вынося смертный приговор, герой полностью возвращается в мир прежних гарантий, в мир обоснованного всеобщего, но вместе с этим – и в свое одиночество.

Внутренне мотивированный, действительный смысл своих решений Пилат не решается открыто обсуждать ни с кем; пронизательность Аффрания позволяет ему на словах скрывать настоящий смысл приказов под видом заботы о политической стабильности. Однако наедине с собой прокуратор должен признать недостаточность принимаемых мер [Булгаков 2004 V, 445] – они оправданы только из *всем* понятных контекстов, но к единственности события они не имеют отношения.

Попытка осознать смысл нереализованной единственной возможности формирует в образе Пилата совершенно отсутствующий в фигуре его евангельского прототипа ценностный план – план *раскаяния*. В раскаянии заключается радикальный *поворот воли*

(ме-танойя) героя: когда нудительность события безвозвратно снята, упущенная возможность единственного решения может осмысливаться только в покаянных тонах. Вся внутренняя сила прокуратора обращается в утверждение собственной абсолютной вины в том, что он отверг дарованное.

Но этот новый ценностный план сознания героя обуславливает и необходимость прощения – другого дара, но принимаемого уже не по полной свободе. У человека нет изнутри ценностного подхода, который сделал бы прощение имманентным его собственному сознанию, поэтому возникает потребность в другой личности. Прощение приходит к герою романа совершенно извне и не входит как внутренне значимый факт в его сознание и его жизнь: в сознание входит только *потребность* в прощении, артикулированная в настойчивой просьбе Пилата подтвердить, что “казни не было”.

Эта абсолютная необходимость быть прощенным другим делает Пилата и принципиально не-одиноким: его изначальное уединение навсегда преодолено связанностью вины и требуемого ее сознанием прощения, *необходимостью* в другой личности – и, возможно, в некоем “Третьем”, не выявленном специально, но присутствующем в форме единственного взаимоотношения онтически эквивалентных, но ценностно принципиально неравнозначных личностей. В этом смысле, как нам представляется, и следует понимать слова Иешуа, обращенные к прокуратору: “Мы теперь будем всегда вместе, – говорил ему во сне оборванный философ-бродяга, неизвестно каким образом ставший на дороге всадника с золотым копьём. – Раз один – то, значит, тут же и другой! Помянут меня – сейчас же помянут и тебя!” [Булгаков 2004 V, 456].

Однако связь вины и прощения – иного плана, чем любовь, принятая и утвержденная поступком как свободный выбор. Даже прощенный, Пилат остается “проблематичным индивидом” – в этом его главное отличие от евангельских персонажей, сразу признавших Христа (таких как Закхей). Можно предполагать, что именно в этом причина нескончаемого “спора” между ним и Иешуа: достигаемого в плероматической полноте бытия единства с божественным здесь нет. Пилат может напрямую созерцать воплощенную Истину и вступать с ней в разговор, но *внутреннего единства* с ней он не имеет и только навсегда остается ее “совопросником”.

Моменты единственности события, излучаемые сюжетом о Пилате, пронизывают весь художественный мир романа “Мастер и Маргарита”: “ершалаимские” главы определяют актуальный для всего романа ценностный абсолют, в различной степени близости к которому находятся все герои романа, правда, никогда не совпадая с ним. При этом ценностный “статус” всякого героя или персонажа всегда предельно заострен, в результате чего в романе практически не остается места этическому как всеобще необходимому. Герои либо причастны пониманию единственности описываемого в романе мастера религиозного события (например, заглавные герои, Иван), либо оказываются за пределами нравственных различий (таков Иуда из Кириафа и комические персонажи “московского” мира).

Современность в романе неизбежно сталкивается с “абсолютным” бытием, даже если это столкновение и не осознается. В этом специфика понимания современности в XX в. в целом. Посреди внутренней и внешней устроенности и благополучия XIX столетия можно было писать: “Конечно, это трагедия, начинаешь с тоской думать о тех прекрасных временах, <...> конечно, хотелось бы увидеть, как Христос бродил по земле обетованной. Но при этом опять-таки забывают о страхе, о нужде, о парадоксе. <...> Я не чувствую в себе достаточно мужества, чтобы пожелать быть современником подобных событий, но именно поэтому я не сужу слишком строго тех, кто ошибался, и не думаю худо о тех, кто видел истину” [Кьеркегор 2010, 62]. Но в следующем веке “эстетическая дистанция” исчезает, начинается сплошь жизненное, не-эстетическое переживание “последних границ бытия”; поэтому и суждение становится принципиальным, требует волевой напряженности, и ценностный выбор должен осуществляться только в категории абсолютной единственности.

## ЛИТЕРАТУРА

- Аверинцев 2007 – *Аверинцев С.С.* В неделю о Закхее // *Духовные слова*. М., 2007.
- Бахтин 1997–2012 – *Бахтин М.М.* Собрание сочинений. В 6 томах. М.: Русские словари, Языки славянской культуры, 1997–2012.
- Бибихин 2010 – *Бибихин В.В.* Слово и событие. Писатель и литература. М.: Российский фонд содействия образованию и науке, 2010.
- Булгаков 2004 – *Булгаков М.А.* Собрание сочинений: В 8 томах. СПб.: Азбука-классика, 2004.
- Достоевский 1976 – *Достоевский Ф.М.* Полное собрание сочинений в 30-ти томах. Т. 14. Л.: Наука, 1976.
- Кьеркегор 2010 – *Кьеркегор С.* Страх и трепет / Пер. с дат. М.: Культурная революция, 2010.
- Толстой 1940 – *Толстой Л.Н.* Полное собрание сочинений в 90 томах. Т. 12. Москва: ГИХЛ, 1940.
- Топоров 1992 – *Топоров В.Н.* Ласточка // *Мифы народов мира*. Энциклопедия в 2-х томах. Т. 2. М.: Сов. Энциклопедия, 1992.
- Яблоков 1988 – *Яблоков Е.А.* “Я – часть той силы...” (Этическая проблематика романа М. Булгакова “Мастер и Маргарита”) // *Русская литература*. 1988. № 2. С. 3–31.

## Примечания

<sup>1</sup> Некоторые идеи Бахтина находят удивительное соответствие в творчестве Булгакова (например, аспекты концепции смеха). Обращение к ранним философским работам современника Булгакова уже доказало свою эффективность в анализе романа “Мастер и Маргарита”: следует отметить статью Е.А. Яблокова «“Я – часть той силы...” (Этическая проблематика романа М. Булгакова “Мастер и Маргарита)”», в которой убедительно доказывается нейтральность традиционных образов демонической/диаволической силы в отношении этических категорий. Воланд, согласно автору исследования, принадлежит исключительно к фактической наличности бытия, не может выйти за пределы закономерностей, хотя как вечная сила и имеет возможность перестраивать отдельные факты. Несмотря на материальную и историческую “весомость”, зло не имеет бытия в нравственной реальности, а потому ему не доступен *смысл* происходящего, утверждать который способен только человек [Яблоков 1988, 3–31].

<sup>2</sup> Здесь и в статье в целом мы обращаемся для анализа романа “Мастер и Маргарита” к понятиям и смысловым различиям М.М. Бахтина, сформулированным прежде всего в его лекции “Проблема обоснованного покоя”, сохранившейся в записи Л.В. Пумпянского [Бахтин 1997–2012 I, 328–330]; учитываются также идеи ранних философских работ Бахтина “К философии поступка” и “Автор и герой в эстетической деятельности”.

<sup>3</sup> По словам В.В. Бибихина, “философский текст надо считать лесами вокруг будущей постройки, а не конструкцией” [Бибихин 2010, 7].

<sup>4</sup> См., например, об этом статью С.Г. Бочарова “Неискупленный герой Достоевского” (*Бочаров С.Г.* Сюжеты русской литературы. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 521–534).

<sup>5</sup> Анализ проблемы покоя и “беспокойства” в сюжетной судьбе мастера составляет отдельную важную тему и выходит за пределы этой статьи. Однако можно утверждать, что значимыми здесь оказываются опять же не этические, а эстетические ценности.

<sup>6</sup> Это можно продемонстрировать сопоставлением с эпизодом допроса Пьера в романе “Война и мир” (том IV, часть I, глава X). Сходство ситуаций бросается в глаза: с одной стороны Даву, “известный своей жестокостью человек”, с другой – Пьер, который с готовностью стремится объяснить, что он обвинен несправедливо. Внешние сходства и различия со сценой допроса в романе Булгакова можно продолжать. Если бы Даву не поднял головы от списка, “где людские дела и жизнь назывались нумерами”, то он бы отдал приказ застрелить Пьера, “не взяв на совесть дурного поступка”; но вот маршал поднимает глаза и видит в Пьере не “обстоятельство”, а живого человека (ср. описание того, как Пилат встречается взглядом с Иешуа).

Но принципиальное отличие в том, что здесь описывается именно *этическое событие*, причем данное в своей главной особенности – значимости *общего ценностного контекста* между допрашивающим и обвиняемым: они оба – “дети человечества”, “братья”. Поэтому Даву и не переживает никакой внутренней трансформации. В романе Булгакова, напротив, значимо отсутствие каких бы то ни было изначально данных “человеческих отношений” между Пилатом и Иешуа; той общности “человеческого мира”, которая у Толстого понимается как *нормальные* взаимоотношения людей, нарушаемые войной, еще только предстояло сформироваться в результате развития христианства.



Для понимания этого эпизода и всей толстовской философии истории необходимо иметь в виду, что на месте Даву и Пьера могли принципиально оказаться и *другие* люди. Между героями Булгакова, как мы покажем далее, происходит событие, в котором каждый участник занимает единственное место, которое никто другой не мог бы занимать [Толстой 1940, 38-39].

<sup>7</sup> Различение этического как всеобщего и религиозного как индивидуального, в котором происходит “телеологическое устранение этического”, обосновано в эссе С. Кьеркегора “Страх и трепет”. Идеи датского философа широко учитываются нами в данном исследовании (См.: [Кьеркегор 2010, 5–119]).

<sup>8</sup> Актуальное для нашего анализа понимание этого рассказа основано на комментарии С.С. Аверинцева, произнесенном как “духовное слово” и затем переведенного в текст по аудиозаписи [Аверинцев 2007, 24-29].

<sup>9</sup> Что касается осуждения “мира сего”, то оно относится к ценностному аспекту отношения человека к реальности, а не к бытию самому по себе.

<sup>10</sup> Образ ласточки трактуется в культуре следующим образом: “Л<асточка> считается одним из воплощений Иисуса Христа (в христианской символике обращающиеся с молитвенной просьбой к Богу уподобляются Л., которые всегда голодны и страдают; молодая Л. – символ духовной пищи). Л. – вестник добра, счастья, начала (не всегда гарантированного: ср. образ “первой Л.” и пословицы типа: “Одна ласточка не делает весны”), надежды, положительного перехода, возрождения, утра, весны, солнечного восхода...” [Топоров 1992, 39].

<sup>11</sup> Отметим, что все герои романа, которым открыта безусловная истинность “ершалаимских” событий, живут такой интенсивностью момента. Такова, например, встреча мастера и Маргариты, которых столкнула “на углу Тверской и переулка сама судьба”. Через призму своей предельно трагической формы отношения к миру мастер передает это событие таким образом: “Любовь выскочила перед нами, как из-под земли выскакивает убийца в переулке, и поразила нас сразу обоих. Так поражает молния, так поражает финский нож!” [Булгаков 2004 V, 251].

<sup>12</sup> К булгаковскому герою применимо евангельское выражение “раб неключимый” (Мф. 25:30), т.е. человек, не сделавший того, что мог.

# Лингвистические основания буддийской логики-эпистемологической теории\*

Н.А. КАНАЕВА

В публикации речь идет об основаниях буддийской эпистемологии и логики (прежде всего, об использовавшемся в них категориальном аппарате) и о двух лингвистических детерминантах этих оснований: влиянии особенностей языка (санскрита) и влиянии теории языка (грамматики). Автор приводит текстологические доказательства того, что грамматика (вьякарана) оказала влияние на буддийскую праманаваду через учение ньяи, выраженное в “Ньяя-сутрах” Готама и комментарии к ним Ватсьяяны. Эпистемология ньяи включала категоризацию Готамой познавательной деятельности на основе системы карак, предложенной грамматистом Панини. Эта категоризация стала использоваться и буддистами для обсуждения логики-эпистемологических проблем. Дигнага для классификации разновидностей слов, “вступающих в соединение” с результатом чистого восприятия, позаимствовал также классификацию разновидностей слов, приводимую Патанджали в его “Пространном комментарии” на “Восьмикнижие” Панини. Процесс обозначения результатов восприятия рассматривался в эпистемологии школы йогачара как один из видов конструирующей деятельности мышления, которая вместе с ее совокупными продуктами обозначалась термином *кальпана* (“сконструированное”) и производными от него. Дефиниции кальпаны, дававшиеся Дигнагой, Дхармакирти и Дхармоттарой, обнаруживают несовпадение их понимания статуса логики. Дигнага продемонстрировал тенденцию к отделению логики от эпистемологии и онтологии, к пониманию логических концепций как описаний особой, третьей реальности – сферы мышления, а сами описания рассматривал как продукты конвенциональной словесной практики. Определения кальпаны у Дхармакирти и Дхармоттары указывают на более традиционное понимание статуса ануманавады как раздела праманавады. В качестве разновидностей мыслительных конструктов йогачарины выделяли представление как результат восприятия (*пратитти*), суждение восприятия (*видхи*), вывод (*анумана*), из которых теоретически проработали только вывод. Перечисленные разновидности кальпаны стоят гораздо ближе к современным логическим формам, понимаемым как структурные элементы познающего мышления, нежели эпистемологические и логические категории индийских реалистов.

\* Исследование, результаты которого представлены в настоящей статье, поддержано индивидуальным грантом факультета философии Национального исследовательского университета “Высшая школа экономики” (Протокол № 4 заседания Ученого совета факультета философии НИУ ВШЭ от 12.11.2013 г.).

© Канаева Н.А., 2015 г.

The main issue of the paper is the foundations of Indian epistemology and logic foremost their categorical apparatus. We examine two linguistic determinations of that apparatus: an influence of the features of language (*saṃskṛta*) and an influence of the theory of language (*vyākaraṇa*). The author demonstrates textual evidences of an influence of grammar on Buddhist epistemology and logic (*pramāṇavāda*) via doctrine of *nyāya*, which was expressed in “*Nyāya-sūtra*” by Gotama and in the commentary on it by Vātsyāyana. *Nyāya* epistemology included categorization of the process of knowing by Gotama which was made with the help of the system of *kāraka* by Pāṇini. Buddhists began to use that categorization for epistemological and logical discussions. Dignāga himself also borrowed classification of varieties of words from *Patanjali’s Mahābhāṣya* on Pāṇini’s *Aṣṭadhyaī*. The process of designation of the results of perception was regarded in the *Yogacāra*’s epistemology as a kind of mental construction – *kalpanā*. Those definitions of *kalpanā*, which we find in *Yogacāra*’s texts, find out the lack of coincidence in their understanding of status of logic. Dignāga saw that logic could be separate from epistemology and ontology, that logic was a description of third reality – reality of consciousness. He also thought that description was a product of conventional verbal practice. The definitions of *kalpanā* by Dharmakīrti and Dharmottara were more careful in the sense of understanding of status of logic. They still considered *anumānavāda* as a part of *pramāṇavāda*. The kinds of mental constructions which were named by *yogacārins* (*pratītiḥ* – the image as a result of perception, *vidhi* – perceptual judgment and *anumāna* – inference), were much nearer to modern logical forms as the elements of structure of knowing mind than the categories of the epistemologies of Indian realists.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** влияние грамматики на праманаваду, влияние санскрита на праманаваду, кальпана, мыслительное конструирование, основания буддийской эпистемологии и логики.

**KEY WORDS:** influence of the features of language on *pramāṇavāda*, influence of the theory of language on *pramāṇavāda*, *kalpanā*, foundations of Indian epistemology and logic, mental construction.

Странная для неиндолога формулировка темы статьи объясняется тем, что в Индии логика и эпистемология так до конца и не разделились и в традиционной философии комплексно обозначались как *прамановада* (*pramāṇavāda* “учение об инструментах достоверного познания”) или *праманашастра* (*pramāṇaśāstra* “наука об инструментах достоверного познания”). Поэтому основания индийских логических и эпистемологических концепций, различаемых с позиций западной методологии, оказалось чрезвычайно трудно разделить, и автору показалось целесообразным прежде определить их и описать. Под основаниями теорий мы будем понимать здесь методологические средства, в первую очередь категориальный аппарат, использовавшийся индийскими эпистемологами и логиками. Мы постараемся проследить, какие категории (вместе с их концептуальным наполнением или без него) появились в буддийской праманаваде либо под влиянием особенностей языка (санскрита), либо за счет заимствований методологических средств грамматики (*вякарана*), а именно ее категориального аппарата.

В зарубежной компаративистике имеются работы, освещающие и влияние особенностей санскрита на индийскую праманаваду [Инголлс 1974, 47, 57; Бхаттачарья 1980, 91; Коуард 1978; Данн 1999, 18, 19, 33; Торелла 1987, 154, 157; Айер 1950, 90–92; Сталь 1965, Сталь 1988]<sup>1</sup>, и влияние *вякья-шастры* (“науки о речи”), или *вякараны* (грамматики) на основания логико-эпистемологических учений индийских философов [Биардо 1968–1969, 30–63; Матилал 1985, 372–389; Матилал 1986, 36]. Участие российских исследователей на обоих направлениях ограничивается преимущественно констатацией названного влияния. На него указывал классик отечественной индологии Ф.И. Щербатской, однако специально взаимоотношениями *вякараны* и логико-эпистемологической теории он не занимался. О наличии корреляций между *вякараной* и философией говорится в энциклопедической статье [Иванов 2009], о заимствовании категорий *вякараны* найниками идет речь в работах В.К. Шохина<sup>2</sup>, а буддистами – в диссертации [Лысенко 1998], но в целом отношения *прамановады* и лингвистики остаются без внимания со стороны отечественных философов.

фов и логиков. При этом интерес к рациональной составляющей индийской философской традиции у нас в стране есть, на что указывают обращения к индийской логике в собственно логических работах: [Драгалина-Черная 2012; Крючкова 2013; Павлов 2004].

Автора настоящей статьи привлекло влияние теорий грамматистов и особенностей санскрита на основы логико-эпистемологической теории махаянской школы *йогачара* (или *свантра-виджняна-вада*), заметное в текстах ее основателей Дигнаги (ок. 450–520), Дхармакирти (ок. 580–650) и Дхармоттары (ок. 750–810). Интерес возник в связи с тем, что в публикациях, посвященных праманаваде, их авторы сосредоточиваются преимущественно на интерпретациях последней в терминах западной эпистемологии и логики, на создании символических моделей индийской теории вывода (*ануманавада*) и практически оставляют без внимания принципы структурирования рассуждений представителями самой индийской традиции. А между тем эти принципы входят в число оснований праманавады, и их непроясненность не позволяет полностью понять специфику индийской рациональности, не сводившейся к логоцентризму, а также специфику индийского логического мышления в дискуссиях как по логико-эпистемологическим, так и по религиозно-философским проблемам<sup>3</sup>. По названным причинам проблема оснований индийской ментальности представляется не только узкоспециальной, но также общепhilosophической. Она хорошо вписывается в ту область современной западной философии, которая включает широко дискутируемые проблемы оснований научных и философских теорий, а также оснований логики<sup>4</sup>. Исследование оснований оснований праманавады дает материал для более полного охвата перспектив решения проблемы оснований теоретического знания и помогает избежать весьма распространенной односторонности, когда материалом выступает исключительно содержание западных философских учений или математические (символические) теории.

Влияние व्याкараны на буддийскую праманаваду хорошо различимо уже в самых ее истоках, в текстах трех названных выше буддийских мыслителей, некоторые из которых все еще не переведены на русский язык. Как известно, Дигнага ввел в буддийскую философию систематизированное логико-эпистемологическое учение (праманавада), которого до него там не было, а Дхармакирти и Дхармоттара развивали идеи Дигнаги в “Ньяя-бинду” (“Учебнике логики”) с комментарием “Ньяя-бинду-тика”. До йогачаринов буддисты использовали для отстаивания своей Дхармы теорию диалектики, или аргументации (тарка-шастра, тарка-видья – *tarka-śāstra*, *tarka-vidyā*), восходящую к брахманской “науке задавать вопросы и отвечать на них” (ваковакья, *vākovākya*). Квинтэссенцией буддийской теории аргументации стал буддийский учебник по полемике “Вопросы Милинды” (“Миллинда-паньха”)<sup>5</sup>.

Буддийская праманавада была конституирована на каркасе брахманской эпистемологии и логики школы ньяя, учение которой содержится в “Ньяя-сутрах” Готама по прозвищу Акшапада<sup>6</sup>, и, в свою очередь, строится по образцам, заданным व्याкараной. Определяющую роль грамматики для формирования эпистемологии и логики в Индии Дж. Данн охарактеризовал так: «Контур философии праманавады, который ограничивал изыскания Дхармакирти, утверждён ещё Панини и нашёл своё первое систематическое изложение в “Ньяя-сутрах”. Уже на этой ранней стадии главной характеристикой праманавады становится выработка технического словаря, который затем разделяется всеми философами праманавады» [Данн 1999, 18–19]. Каркас этого специального словаря получается благодаря использованию Готамой системы карака, предложенной Панини для структурирования предложения (*kāraka* – букв. “реализатор действия”) [Захарьин 2009, 434] – набора категорий, обозначающих функциональные элементы действия (*kriyā*) и определяющих отношения в предложении имени и глагола [Кочергина 1978, 159]. И у грамматистов (по крайней мере, начиная с Бхартрихари), и в ньяе караки понимались как свойственные самим вещам [Иванов 2009, 437]. В этом представлении просматривается разделявшаяся всеми ортодоксальными мыслителями метафизическая концепция вечности, несотворенности слова вед<sup>7</sup>, из которой вытекает приписывание в ортодоксальных даршанах реального существования всем общим понятиям, то есть реализм.

В “Аштадхьяи” Панини ввел шесть карак: источник действия (*anādāna, apādāna*), терминал<sup>8</sup> (*samprādāna, sampradāna*), инструмент (*karāna, karaṇa*), локус, или субстрат действия (*adhikarāna, adhikaraṇa*), пациенс<sup>9</sup> (*karman, karmaṇ*), агенс<sup>10</sup> (*kartru, kartr*) [Панини 1987, 141]. Дополнением последнего Панини считал иницилирующую причину действия (*hetu, hetu*), которая позже также нашла свое место в индийской логике в качестве основания вывода. Комментатор Панини Бхартрихари (ок. V в.) рассматривал *hetu* как самостоятельного, седьмого *караку*. Готама, применив эту категориальную сетку к познавательной деятельности, обозначаемой глаголом *pramā* (“знать несомненно”), выделил в познавательном акте инструмент познания – праману (*pramāṇa*) и познаваемое – *прамея* (*prameya*) (сутра I.1.1 [Ньяя 2001, 145]), соответствующие каране и карману Панини. Категория инструмента познания не совпадает по смыслу ни с привычным нам “субъектом познания”, ни с “познавательными способностями”, “прамею” же можно отождествить с “предметом познания”. У Ватсьяны и последующих комментаторов “Ньяя-сутр” по тому же алгоритму в число структурных элементов познавательного акта были добавлены деятель, он же субъект познания (*kartr, pramātr*), воздействующий на пациенс (*karmaṇ*), и то, на что направлено познание, цель познания – истинное знание (*pramiti, pramiti*)<sup>11</sup>. “Праматр” соответствует паниниевской категории агенса, а “прамити” – категории терминала. Учет контекста появления специальных терминов эпистемологии и логики помогает установлению тех смыслов, которые придавались им в самой традиции, и пониманию характера процедур, которые связывались в индийской философии с получением знания. Термины “прамана”, “прамея”, “праматр” и “прамити” стали стандартными для описания процесса познания во всех даршанах, и ортодоксальных, и неортодоксальных. И если для ортодоксальных школ опора на व्याкарану, бывшую детищем брахманской учености, вполне естественна, то принятие ее в качестве оснований собственной праманавады в буддийских школах сразу же вызывает ряд вопросов: какие мировоззренческие представления, характерные для брахманизма, буддисты приняли вместе с ними, а какие не приняли и почему? Поиски ответов требуют сравнения представлений ортодоксальных школ и буддистов-йогачаринов на процесс получения знаний и словесного оформления его результатов. Сразу же следует оговорить, что индийские эпистемологи изначально различили виды познавательных процессов, в которых задействуются различные праманы: восприятие (*pratyakṣa, pratyakṣa*), вывод (*anumāna, anumāna*), словесное свидетельство авторитета (*śabda, śabda*), невосприятие (*anupalabdhi, anupalabdhi*) и т.п.<sup>12</sup> Относительно двух первых, принимаемых практически всеми даршанами, праман необходимо напомнить, что “восприятие” фигурировало в текстах индийцев в двух смыслах: как чувственное познание и как его результат – чувственное знание; “вывод” также имел несколько значений: процесс выведения, умозаключение как логическая форма, доказательство (два последних значения разводятся именно в буддийской эпистемологии), рациональное знание вообще.

Для прояснения оснований буддийской эпистемологии и логики чрезвычайно важна адекватная экспликация буддийских представлений о рациональном знании и о мыслительных процедурах, приводящих к нему. В школе йогачара конструирующая деятельность мышления и ее совокупные продукты обозначались концептами “кальпана” (*kalpanā*, “сконструированное”) и производными от него, в частности, “викальпа” (*vikalpa*, дифференцирующая мысленная конструкция) [Щербатской 1995 II, 133, 138], образованными посредством усилительного префикса *vi-*. По текстам прослеживается, какие более простые структуры мысли связывались с этими концептами и как они соотносятся с логическими структурами, которые описываются в традиционной западной логике. Вопрос о соотношенности структур мышления, вычленяемых в двух традициях, совершенно естественным образом детерминируется определением западной логики как нормативной науки “о законах, формах и приемах интеллектуальной познавательной деятельности, осуществляемой с помощью языка” [Бочаров, Маркин 1994, 9]. Структуры познающего мышления (называемые, благодаря Аристотелю, логическими формами), законы, которым они подчиняются, и языковые средства выражения знаний были предметами формальной логики с момента ее рождения в IV в. до н.э. Зарождение древнегреческой логики в недрах идеализма способствовало теоретическому выделению сферы мышления в особую реаль-

ность, “населенную” формами мысли – логическими формами. Отличительной характеристикой западной логики в ее сравнении с логикой индийской является то, что в качестве специальной науки о мышлении формальная логика не рассматривала и не рассматривает отношения между структурами мысли и объектами физической реальности. Это сближает ее с логикой школы йогачара, но не с реалистическими системами логики брахманов и джайнов.

Интересующие нас логико-эпистемологические категории кальпана и викальпа производны, согласно словарю Бётлингга, от санскритского глагола *kalp*. Среди множества значений этого глагола выделим главные применительно к нашей тематике: “формировать”, “устанавливать”, “выстраивать посредством фантазии”. Термин “кальпана” и его производные имели широкое хождение во всех даршанах, не только в буддизме, и их значение исторически эволюционировало. Главные этапы их эволюции прослежены Ф.И. Щербатским. Первоначально они не употреблялись как синонимы: слово “кальпана” означало “приведение в порядок”, а “викальпа” – “выбор”, “дихотомию”, “сравнение”, лишь позже они стали употребляться как синонимы, имеющие смысл “воображение” [Щербатской 1984 II, 6]. Под “кальпаной” имелись в виду также “устройство”, “классификация”, “соглашение”, “конструирование”, “продуктивное воображение”, “приписывание” [Щербатской 1984 I, 555]. Грамматисты тоже использовали термины “кальпана” и “викальпа”. В частности, грамматист Бхартрихари называл язык совокупностью искусственных конструкций (викальпа), созданных для удобства описания мира (являющегося иллюзорным проявлением Брахмана) с целью проникновения в “сокровенное” слово того же Брахмана [Лысенко 1998, 115]. В интерпретации Бхартрихари единица языка и основа познания “слово” (шабда) совпадает по смыслу с концептами “понятие”, “ментальный образ” и “представление” [Там же, 81].

У буддистов самым ранним упоминанием о мысленном конструировании можно считать впервые появляющееся в махаянской “Сандхинирмочана-сутре”, а затем отстаиваемое во многих трактатах основоположника школы йогачара Асанги (320–390) учение о трех “модусах существования” или “собственных природах” (*svabhāva*): сконструированном (*parikalpita*), зависимом (*paratantra*) и “совершенном” (*pariniṣpanna*) [Поттер 2008, 58]. Йогачары-эпистемологи вслед за Асангой интерпретируют кальпану как “ментальное (или концептуальное) конструирование”, рациональное знание, принципиально отличное от восприятия “без ментального конструирования”. Они не просто используют термин “кальпана” и однокоренные с ним обозначения различных продуктов мышления (викальпа, парикальпа), но дают им определения и вписывают в систему буддийских категорий, фактически вводя таким образом в буддийскую онтологию помимо двух известных со времен Будды реальностей – высшей, метафизической (*paramātha-sat*) и низшей (*vyavahāra*), “логической”, в которой сосуществуют материя и идеи, познаваемые в ощущениях и мысленных конструктах, третью идеальную реальность – мир мышления, “где нет материи, но только идеи” [Щербатской 1984 II, 509]. Обособив сферу мышления, сватантра-виджнянавадины создали теоретические предпосылки для появления специальной науки об этой “третьей реальности” – своего рода “органа” всякого познания, не зависящего от статуса мышления в картине мира познающего субъекта, какой, в сущности, была формальная логика на Западе. Похоже даже, что Дигнага осознал эту возможность и относился к своей эпистемологии как стоящей вне метафизических расхождений, когда адресовал свой итоговый труд “Праманасамуччая” не только идеалистам (считавшим мир иллюзорным), но и тем, кто принимает реальность физического мира, – что было отмечено М. Хаттори [Дигнага 1968, 97–99, 100–106], – не только номиналистам, но также реалистам. Похожую точку зрения об относительной независимости логики йогачаров от каких-либо онтологических предпосылок выражал также Д. Дрейфус [Дрейфус 1997, 49].

Как известно, возможность выделить логику из эпистемологии индийскими мыслителями не была использована, логики как самостоятельной науки они не создали, а сложившиеся в контексте дискуссий по проблемам праманавады логические концепции были и остаются не “формальными”, но “формализованными” теориями, погруженными в эпистемологический контекст. Напомним, что формализованные теории от формальных отли-

чает сохранение, наряду с теоретически обоснованными переходами от одного положения к другому, интуитивных, не следующих из положений самой теории, переходов от одной мысли к другой [Бочаров 2001, 45]. И в индийских логических концепциях очень часто такие переходы определяются содержанием не столько логических, сколько онтологических, эпистемологических и даже психологических концепций<sup>13</sup>. Инкорпорированность индийской логики в эпистемологию и ее формализованный характер определяют методологические подходы к ее изучению: извлечение из эпистемологии и реконструкцию формально-логических концепций; анализ используемого в них языка и выделяемых структур мысли – то есть формальных аспектов концепций индийских теоретиков, особенностей их формализма, вскрывающих основания индийской логики, которые сами буддийские мыслители не всегда формулировали и даже не всегда осознавали.

Дошедшие до нас дефиниции кальпаны в текстах йогачаринов показывают, что их позиции не во всем совпадают. В автокомментарии “Вритти” на трактат “Праманасамуччая” (I 3 d) Дигнага лаконично отвечает на вопрос: “Что [называется] ‘каल्पана’? – [Она есть] связывание с именем, родом и т.п.”<sup>14</sup> [Дигнага 1930, 12], но интенции этого короткого ответа, очевидные для буддийского философа, не лежат для нас на поверхности. Дефиниция отсылает к буддийской теории значений (*apohavāda*) и намекает, что всякий процесс обозначения реальности есть мысленное конструирование, что обозначение является результатом процесса познания, в ходе которого продуцируется и выражается различительное знание. Помня, что в буддийской эпистемологии знание получается с помощью двух инструментов – восприятия и вывода, и при отсутствии оговорок Учителя мы понимаем, что его дефиниция указывает на обе формы познания: чувственное и рациональное. Однако чувственное познание имеется здесь в виду не полностью. Вспомним, что йогачары различали два вида восприятия: “без участия мыслительного конструирования” (*nirvikalpaka*) и “с участием мыслительного конструирования” (*savikalpaka*). Первый вид восприятия хотя и позволяет постичь реальность, но не имеет результата в виде словесно выраженного знания. В определении Дигнаги речь идет о знании, используемом в повседневной практике, то есть о савикальпака-пратьякше, результатом которого является перцептивное суждение. Это следует из приводимого вслед за дефиницией кальпаны пояснения, что воспринимаемый объект дифференцируется от других посредством признаков (*nāmnā viśiṣṭo*) и результат восприятия вербализуется, связывается с соответствующим словом. Разновидности слов, “вступающих в соединение” с результатом чистого восприятия, Дигнага заимствует в “Махабхашье” (“Пространном комментарии”) Патанджали на “Восьмикнижие” Панини (1.1.2). Вслед за Патанджали в автокомментарии на 12 шлоку “Праманасамуччая”<sup>15</sup> Дигнага перечисляет: “случайные” слова (*yadricchāśabda*) – имена собственные, такие как “Диттха”; обозначения рода (*jātiśabda*), такие как “корова”; обозначения качества (*guṇaśabda*), такие как “белый”; обозначения действия (*kriyāśabda*), например, “приготовление пищи”, и обозначения носителя качества (*dravyāśabda*), например, “посохоносец” [Дигнага 2005, 5]. Можно заметить, что в пяти названных случаях основаниями введения обозначений являются разные признаки, связанные или не связанные с универсалиями, реальности которых номиналисты-йогачары не признавали, а именно: имена собственные используются, когда в самом объекте не различаются какие-либо постоянно присутствующие признаки, детерминирующие связь имени собственного и обозначаемого, и связь носит случайный характер; когда объект различается на основе родового признака, он связывается родовым словом (родовой универсалией); когда объект различается на основе качества связывается с обозначением качества (универсалией качества), когда различается на основе действия – с обозначением действия (универсалией действия), если объект различается как носитель качеств, то он связывается с обозначением носителя качества (универсалией субстанции, понимаемой как отдельная вещь).

Обращение Дигнаги к грамматической классификации весьма примечательно. Ранее мы упомянули, что грамматисты занимались не только лингвистическими проблемами, но проблемами философии языка, и их наука стала в Индии парадигмой теоретического исследования. Использование Дигнагой брахманистской классификации Патанджали говорит о том, что (1) логика Дигнаги при кардинальном отличии онтологических позиций

йогачары и брахманистских систем развивалась в рамках общинской логической традиции; (2) если Дигнагу не смущало, что в заимствованной им классификации Патанджали явно просвечивает реалистическая система категорий вайшешики, то это значит, что их онтологические разногласия в сфере логики для него были несущественны, поскольку логические концепции объясняли признаваемую всеми реальность – мышление, выражаемое в конвенциональной словесной практике (*vyavahāra*). Любая оценка этой реальности – “высшая”, “низшая”, “абсолютная”, “иллюзорная” – была для него нерелевантна в контексте формально-логического анализа рассуждений. Следует обратить внимание и на то, что дигнаговская дефиниция кальпаны позволяет сопоставить “мыслительный конструкт” и с логической формой “понятие”, и с “термином”, поскольку кальпана неразрывно связана со словесным-выражением (то есть с термином) и с указанием на род, а значит, и вид мыслимого предмета, что делает также и понятие.

Дхармакирти в “Праманавинишчае” (I. 4 bc) [Дхармакирти 1966] не обнаруживает такой лояльности к реалистам, как Дигнага, и ограничивается дефиницией кальпаны как “словесного выражения отчетливого мысленного образа объекта” (*abhilāpinī pratītiḥ kalpanā*). Разница между двумя приведенными определениями кальпаны состоит не только в том, что Дхармакирти воздерживается от перечисления видов обозначений, эксплицитно содержащих в себе утверждение реального существования универсалий, с которыми сопоставляется воспринимаемый объект, но и в указании обозначаемого результата восприятия – *pratīti*. Похожим образом он определил кальпану и в “Ньяя-бинду”: *abhilāpa-saṅsarga-yogya-pratītibhāsa pratītiḥ kalpanā*, “Кальпана есть способность мыслить отчетливые образы, которые могут быть обозначены словом” (NB I. 5; [Щербатской 1995 II, 91]). Дхармотгара в комментарии “Тика” к “Ньяя-бинду” такое определение кальпаны принимает и поясняет, что нет однозначного соответствия между представлением и словом, представление не обязательно слито со словом (как, например, мысли ребенка, не знакомого с употреблением слов) [Щербатской 1995 I, 93]. Здесь налицо – различие знака и его смысла, что еще раз подтверждает близость такого элемента кальпаны, как “представление”, с “понятием” – мыслью, в которой предметы мысли обобщаются в класс и выделяются из множества других на основании общих признаков. Однако теории понятий мы у буддистов не найдем, как впрочем, не было ее и у Аристотеля, также различившего форму и содержание мысли.

Вторая по сложности логическая форма в западной традиционной логике – суждение (мысль, в которой что-либо утверждается или отрицается о предмете мысли, фиксируется положение дел в реальности). Г. Якоби писал об отсутствии в индийской логике теории суждений [Якоби 1901, 461] и связывал это с особенностями санскрита, позволявшего конструировать сложные слова, аналогичные предложениям. Ф.И. Щербатской усматривал в логике буддистов теорию суждений, имплицитно содержащуюся в учении о выводе – ануманаваде [Щербатской 1995 II, 228]. В разделе о выводе в “Ньяя-бинду” с комментарием (“Тика”) он обнаружил термин, близкий по смыслу к “суждению” – *adhyavasāyā* (например: Тика на I. 21), буквально означающий “решение”. Щербатской истолковал его как “суждение”, исходя из интенции Дхармакирти и Дхармотгары показать, что результатом восприятия как инструмента познания является не просто вербализуемое представление об объекте, но *решение* связать знак и обозначаемое, то есть фиксация связи двух простейших элементов, что делает также и суждение, в котором предмет мысли связывается с неким классом предметов (правда, если суждение связывает *две мысли*, то адхьявасая связывает *мысль с реальностью*). Ф.И. Щербатской аргументировал свою интерпретацию тем, что термин *адхьявасая* использовался в поэтике (а значит, был специальным термином), где различались два вида соотношения: сравнение и идентификация [Щербатской 1984 II, 212]. И далее, развивая тему роли суждения в буддийской логике, он воспроизводил дискуссии, в которых буддисты спорили именно об актах принятия решения об обозначении объекта определенным словом, что является аргументом в пользу выделения суждения как мыслительного конструкта, как результата сложного синтеза. На наш взгляд, аргументация в пользу истолкования адхьявасаи как особой формы кальпаны, аналогичной суждению, нуждается в дополнительном исследовании, поскольку в буддийских текстах



проблема различения двух разновидностей кальпаны, аналогичных понятию и суждению, не ставится, зато можно найти положения о тождестве представления (пратити) суждению восприятия – то есть мысленной конструкции и ее словесного выражения. В частности, в “Тике” Дхарматтара явно отождествил утвердительные суждения восприятия (видхи, *vidhi*) с понятиями (представлениями) воспринимаемого объекта (*vastuśabda*) (NBT 24. 16). Суждения восприятия считались результатом первого мыслительного синтеза, происходящего в савикальпака-пратьякше: соединением бытия (точечного момента) и небытия (представления). Примером такого суждения является высказывание: “Это есть горшок”. Его субъектом является реальный воспринимаемый объект, существующий в течение только единичного момента, неопределенный и поэтому выражаемый указательным местоимением “это”. Он связывается с предикатом, выраженным определенным термином “горшок” [Щербатской 1995 II, 188].

Второй порождающий суждения синтез познающего мышления, после имевшего место в савикальпака-пратьякше, относится уже к области чисто рационального, где происходит объединение двух мысленных представлений, каковое имеет место в процессе вывода (*anumāna*). Результатом вывода является выводное суждение, например: “Звук не вечен”. Поскольку мыслительные конструкты – небытие, их можно утверждать и отрицать. Это соображение позволило буддистам формулировать утвердительные и отрицательные высказывания, причем последние – именно как заключения вывода (*nigamana*) – и рассматривать разновидности вывода с отрицательными заключениями (*anupalabdhi-anumāna*). Весь мысленный процесс перехода от одних суждений к другим и его результат называются одинаково выводом (ануманой) – и являются второй формой кальпаны, которую можно выделить в буддийской эпистемологии. Анумана, с одной стороны, похож, а с другой – не похож на разновидность умозаключения, называемую простым категорическим силлогизмом<sup>16</sup>. Буддисты-йогачары в лице Дигнаги совершили “революцию” в логике, отделив вывод как умозаключение и форму познания – “вывод для себя” (*svārtha-anumāna*) от вывода как формы доказательства, диалектического приема – “вывода для другого” (*parārtha-anumāna*) – и введя правило “трехаспектности” основания вывода (*trairūpya-hetu*), аналогичное правилу большей посылки в традиционной силлогистике и усиливающее логическую связь терминов по сравнению с той, которая описывалась учением о пятичленном силлогизме найяиков. Классические буддийские определения двух разновидностей вывода дал Дхарматтара. “Вывод для себя” определялся им как “[умозаключение], посредством которого сам [размышляющий] познает [что-либо]”<sup>17</sup> (NBT. II.2). Дхармакирти же обращал внимание на другую сторону первой разновидности вывода: он есть переход от незнания к знанию “на основании логического признака, удовлетворяющего трем условиям”<sup>18</sup> (NB. II.3). Он содержит два члена (*avayava*) и три термина. Члены: 1) выводимое, или доказываемое (*sādhya, anumeya* – s или sp): “На горе огонь”; и 2) основание, или логический признак (*hetu* – h): “Так как там дым”. Задействованные в них предметы из универсума рассуждения можно обозначить тремя терминами традиционной силлогистики: бóльшим (он соответствует как садхье, так и анумейе) – s; меньшим (соответствует субъекту умозаключения – *pakṣa*) – p; средним (соответствует *hetu*) – h. Пакша фигурирует в буддийском силлогизме как “носитель выводимого качества”, что явно коррелирует с паниниевской каракой локуса, или субстрата действия (адхикарана). Любопытно, что в логике найяиков “пакша” выступает в значении “тезиса доказательства”. Возвращаясь к “выводу для себя”, можно, исходя из вышеизложенного, записать его явно выраженную структуру формулой: Aph ⊢ Aps. Однако в нем имеются еще и скрытые посылки (заложенные правилом трайрупя)<sup>19</sup>, которые должны явно формулироваться в другой разновидности анумены – “выводе для другого”. То есть полная логическая структура “вывода для себя” гораздо сложнее, чем выглядит при формализации лишь его словесной формулировки.

“Вывод для другого” декларировался как “выражение трех свойств логического признака в словах”<sup>20</sup> (NB. III.1), или доказательство “другому” необходимой связи между основанием вывода и выводимым. Он формулируется в двух модусах: как “силлогизм сходства” и как “силлогизм различия”. Несмотря на декларацию Дхармакирти в (NB. III. 1), форма их посылок несколько отличается от полной формы посылок “вывода для себя” [Канаева 2002, 54, 55]. Согласно Дхарматтаре, силлогизм сходства состоит из трех

членов: 1) большей посылки: “[Vce] производное (h) неечно (s)” – Ahs; 2) примера по сходству: “Как горошок (p<sub>s</sub>) и т.д.” – (p≈p<sub>s</sub>, Ap<sub>s</sub>h, Ap<sub>s</sub>s); 3) меньшей посылки: “Слово (p) также производно (h)” – Aph. Заключение приведенного силлогизма формулировать не предполагалось, так как оно, по мнению буддистов, было очевидно: “Следовательно, слово неечно” – Aps (NBT III. 5) [Щербатской 1984 II, 113]. С использованием знаков логической выводимости ⊢ и отношения сходства ≈, его логическая форма записывается так: Ahs, (p≈p<sub>s</sub>, Ap<sub>s</sub>h, Ap<sub>s</sub>s), Aph ⊢ Aps. Здесь общая большая посылка, выражающая связь h и s формулируется явно, затем она обосновывается иллюстрирующим примером. В этом модусе устанавливается наличие у субъекта вывода предиката на основе обладания им признаком-основанием вывода и неразрывной связи с ним предиката.

Силлогизм различия включает: 1) большую посылку: “[Vce], что вечно (s), не производно (h)” – Ash; 2) Пример по несходству [с выводимым]: “Как пространство (p<sub>v</sub>)” – Epp<sub>v</sub>, Ap<sub>v</sub>h, Ap<sub>v</sub>s; 3) Меньшая посылка: “Но звуки речи (p) производны (–h)” – Eph. (NB III. 5). Неформулируемое заключение этого вывода: “Следовательно, звуки речи (p) не вечны (–s)” – Eps. Его структура: Ash, (Epp<sub>v</sub>, Ap<sub>v</sub>h, Ap<sub>v</sub>s), Eph ⊢ Eps. Здесь также большая посылка формулируется явно и обосновывается примером по несходству, меньшая посылка и заключение – общеотрицательные. В модусе отрицания устанавливается отсутствие у субъекта вывода предиката на основе отсутствия у субъекта признака-основания и неразрывной связи с ним предиката вывода.

Одной из особенностей буддийской теории вывода является то, что в основе операции выведения – принадлежность трех терминов, между которыми устанавливается отношение в выводе, одному сложному представлению, относящемуся к единичному объекту [Щербатской 1995 II, 221]. Таким образом, для йогачаринов ключевым термином их эпистемологии оказывался термин “представление” (прагити), которое может быть выражено одним словом (*шабда*), суждением (виддхи, адхьявасая) или умозаключением (*анумана*). Принципиальной разницы между видами словесных экспликаций представления они не фиксировали, а, напротив, говорили, что всякое суждение может быть обращено в вывод, так же как всякий вывод можно представить в виде суждения. Например, суждение: “Вот (S) дерево (P) дальбергия (H)”, можно выразить в “выводе для себя”: “Этот объект (S) – дерево (P), потому что это дальбергия (H)”; суждение: “Вот (S) смертный (P) человек (H)” – в умозаключении: “Это (S) – смертный (P), потому что он – человек (H)” [Щербатской 1995 II, 216].

Даже такое приблизительное рассмотрение буддийского материала позволяет установить, что из трех основных форм мышления западной логики (понятия, суждения и умозаключения) только умозаключение имеет среди “мыслительных конструкций” теоретически определенный аналог – *ануману*. Претенденты на роль понятия и суждения теоретически более расплывчаты. Это обусловлено, в первую очередь, особенностями санскрита, позволяющего выразить сложную мысль посредством одного, хотя и сложного, слова. Поэтому в средневековой праманаваде не было устоявшихся терминов для их обозначения, а у йогачаров не было четких определений двух названных структурных элементов кальпаны, и термин зачастую использовался ими как собирательное имя для всевозможных содержаний сознания. Теоретически разработана в исследованных первоисточниках также только концепция вывода, ни теории понятий, ни теории суждений там нет. Влияние грамматики (вьякараны) на буддийскую праманаваду прослеживается, во-первых, в использовании ею вслед за найяками теоретических средств вьякараны: теории карак как образца для структурирования познавательного акта. Ее применение обусловило постановку логико-эпистемологических проблем, характерных именно для индийской традиции. Самой первой и самой важной в их ряду стала проблема инструментов познания – праман. Ее первоочередность имела очень простое объяснение: только через обоснование надежности применяемых инструментов индийские мыслители могли косвенно обосновать истинность своих метафизических позиций, неverifiedируемых на уровне эмпирической реальности. Вторым направлением влияния грамматики на праманаваду йогачаров стало прямое заимствование Дигнагой классификации словесных обозначений результатов восприятия. Автор убежден в наличии и других заимствований буддистами из вьякараны, но это требует дополнительных исследований.

- Айер 1950 – *Iyer K.A.S.* The Point of View of the *Vaiyakaranas* // Journal of Oriental Research (Madras). 1950. N 18. P. 84–96.
- Бётлингк, Рот 1852–1875 – *Böhtlingk O., Roth R.* Sanskrit-Wörterbuch: In 7 T. St. Petersburg, 1855–1875.
- Биардо 1968–1969 – *Biardeau M.* *Jāti et Lakṣaṇa* // Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens. (Wien). №№ 12–13. S. 75–83.
- Бочаров 2001 – *Бочаров В.А.* Логика. Теория в логике / Новая философская энциклопедия: В 4 т. М., 2001. Т. 2. С. 404–407; Т. 4. С. 45–46.
- Бочаров, Маркин 1994 – *Бочаров В.А., Маркин В.И.* Основы логики. Учебник. М., 1994.
- Бронкхорст 2009 – *Bronkhorst J.S.* Does India think differently? // *Denkt Asien anders? Reflexionen zu Buddhismus und Konfuzianismus in Indien, Tibet, China und Japan* / Ed. B. Kellner, S. Weigelin-Schwiedrzik. Göttingen, 2009.
- Бхаттачарья 1980 – *Bhattacharya K.* *Nāgārjuna's Arguments against Motion: Their Grammatical Basis* // A Corpus of Indian studies. Essays in honour of Prof. Gaurinath Shastri. Calcutta, 1980.
- Васильков 1989 – *Васильков Я.В.* Встреча Востока и Запада в научной деятельности Ф.И. Щербатского / Восток – Запад. Исследования. Переводы. Публикации. М., 1989.
- Видьябхушана 1978 – *Vidyabhusana S.C.* A History of Indian Logic: Ancient, Mediaeval and Modern Schools. Delhi etc., 1978 (1<sup>st</sup> ed. – 1921).
- Вопросы Милинды 1989 – Вопросы Милинды. Пер. А.В. Парибка. М., 1989.
- Данн 1999 – *Dunne J. D.* Foundations of Dharmakārti's Philosophy: A Study of the Central Issues in his Ontology, Logic and Epistemology with Particular Attention to the *Svapajñavrtti*. PhD Thesis. Cambridge: Harvard University, 1999.
- Дигнага 1968 – *Diṅgāga.* On Perception / Ed. in Tibetan and Tr. in Engl. by M. Hattori. Harvard Oriental Series. Vol. 47. Cambridge, 1968.
- Дигнага 2005 – *Dignāga's Pramāṇasamuccaya.* Chapter 1. A hypothetical reconstruction of the Sanskrit text by Ernst Steinkellner. 2005. www.oew.ac.at/ias/Mat/dignaga\_PS\_1.pdf.
- Диннага 1930 – *Diṅnāga. Pramāṇa Samuccaya* / Ed. and restored in Sansk. With *Vṛtti, Ṭīkā* and Notes by Rangaswamy Iyengar H.R. Mysore, 1930.
- Драгалина-Черная 2012 – *Драгалина-Черная Е.Г.* Онтологии для Абелияра и Элоизы. М., 2012.
- Дрейфус 1997 – *Dreyfus G.B.J.* Recognizing Reality. Albany, N.Y., 1997.
- Дхармакирти 1949 – *Dharmakīrti's Hetubindu* / Reconstructed into Sanskrit and ed. with *Bhaṭṭa Ārcata's Ṭīkā and Durveka Mīśra's Āloka* by *Sukhlalji Sanghvi* // Gaekwad's Oriental Series. Vol. 113. Baroda, 1949.
- Дхармакирти 1966 – *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ* / Ed. by Vetter T. Einleitung, Text der tibetischen Übersetzung, Sanskritfragmenten, deutsche Übersetzung. Wien, 1966.
- Захарьин 2009 – *Захарьин Б.А.* Карака / Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 434–436.
- Иванов 2009 – *Иванов В.П.* Философские аспекты карак / Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 436–437.
- Инголлс 1954 – *Ingalls D.H.H.* The Comparison of Indian and Western Philosophy // Journal of Oriental Research (Madras). 1954. N 22.
- Инголлс 1974 – *Инголлс Д.Г.Х.* Введение в индийскую логику Навья-ньяя. М., 1974.
- Канаева 2002 – *Канаева Н.А.* Проблема выводного знания в Индии. На материале “Таттвасанграхи” Шантаракшиты с комментарием “Панджика” Камалашилы. М., 2002.
- Канаева 2009 – *Канаева Н.А.* Формальные аспекты индийской логики / Пятое Торчиновские чтения. Философия, религия и культура стран Востока. Материалы научной конференции. С.-Петербург, 6–9 февраля 2008 г. Сост. и отв. ред. С.В. Пахомов. СПб., 2009. С. 166–174.
- Карпенко 2003 – *Карпенко А.С.* Современные исследования в философской логике // Вопросы философии. 2003. № 9. С. 54–75.
- Коурд 1978 – “Language” in Indian Philosophy and Religion. Studies in Religion / Ed. by H.G. Coward. Waterloo (Canada): Wilfrid Laurier University, 1978.
- Кочергина 1978 – *Кочергина В.А.* Санскритско-русский словарь. М., 1978.
- Крючкова 2013 – *Крючкова С.Е.* Искусство аргументации и теория диспута в буддизме / Метафизика креативности. Под ред. А.Н. Ложилина. Вып. 6. М., 2013. С. 46–56.
- Лысенко 1998 – *Лысенко В.Г.* Дискретное и континуальное в истории индийской мысли: лингвистическая традиция и вайшешика. Дисс. ... д. филос. н. М., 1998.
- Магилал 1985 – *Matilal B.K.* Logic, Language and Reality. Delhi, 1985.

- Магилал 1986 – *Matilal B.K.* Perception: An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge. Oxford, 1986.
- Монье-Уильямс 1976 – *Monier-Williams M.* Sanskrit-English Dictionary. New ed. with collabor. of E. Leumann, C. Cappeller and other. New Delhi, 1976; 1st ed. 1899.
- Ньяя 2001 – Ньяя-сутры. Ньяя-бхашья. Историко-философское исследование, пер. с санскрита и коммент. В.К. Шохина. М., 2001.
- Павлов 2004 – *Павлов С.А.* Логика с операторами истинности и ложности. М., 2004.
- Панини 1987 – *The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Vol. I / Tr., Introduction to the *Aṣṭādhyāyī* as a Grammatical device by R.T. Sharma. New Delhi, 1987.
- Поттер 2008 – *Potter K.* Introduction // Encyclopedia of Indian Philosophies. Vol. IX: Buddhist Philosophy from 350 to 600 A.D.
- Радхакришнан 1993 – *Радхакришнан С.* Индийская философия: В 2 т. М., 1993.
- Соломон 1976 – *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. Vol. I. Ahmedabad, 1976.
- Соломон 1978 – *Solomon E.A.* Indian Dialectics: Methods of Philosophical Discussion. Vol. II. Ahmedabad, 1978.
- Сталь 1965 – *Staal J.F.* Euclid and *Pāṇini* // Philosophy East and West. 1965. N 15.
- Сталь 1988 – *Staal J.F.* Universals: Studies in Indian Logic and Linguistics. Chicago, 1988.
- Торелла 1987 – *Torella R.* Examples of the Influence of Sanskrit Grammar on Indian Philosophy // East and West. Vol. 37. No. 1/4 (December 1987). P. 151–164.
- Укельман 2009 – *Ukelman S.L.* Indian Logic and Medieval Western Logic: Some Comparative Remarks / A Day of Indian Logic at the Institute for Logic, Language, and Computation, University of Amsterdam, on November 2, 2009. P. 105–112.
- Хальбфасс 1990 – *Halbfass W.* India and Europe. Delhi, 1990.
- Шалак 2007 – *Шалак В.И.* О понятии логического следования. М.: ИФ РАН, 2007.
- Шохин 2009 – *Шохин В.К.* Ньяя / Индийская философия: Энциклопедия. М., 2009. С. 579.
- Щербатской 1993 – *Stcherbatsky Th.* Kalpanā // The Petersburg Journal of Cultural Studies. Vol. I. № 2. 1993. P. 86–91.
- Щербатской 1984 – *Stcherbatsky Th.* Buddhist Logic. 2 vols. NY, 1984.
- Щербатской 1995 – *Щербатской Ф.И.* Теория познания и логика по учению позднейших буддистов. В 2-х ч. Санскритские параллели, редакция и примечания А.В. Парибка. СПб., 1995.
- Якоби 1901 – *Jacobi H.* Die Indische Logik // Nachrichten der Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Phil.-hist. Klasse. 1901.

## Примечания

<sup>1</sup> Рафаэлле Торелла в статье о влиянии санскритской грамматики на индийскую философию называет имена и других исследователей, писавших на ту же тему: Дж.Р. Кардоны, который на индийском материале развивал гипотезу Э. Сепира и Б.Л. Уорфа о влиянии языка на структурирование реальности, Л. Рену, показавшего взаимосвязь ритуальной практики и грамматики санскрита, Д.С. Руегга [Торелла 1987, 151, 152].

<sup>2</sup> Они встречаются во многих работах В.К. Шохина, см.: [Шохин 2009; Ньяя, 2001, 23, 406].

<sup>3</sup> На это неоднократно указывали известные компаративисты Ф.И. Щербатской, Р. Хайес, Б.К. Матилал, Д. Данн и др.

<sup>4</sup> В обзоре А.С. Карпенко “Современные исследования в философской логике” выделены два направления исследований оснований логики: философская логика и философия логики [Карпенко 2003, 54–75]. Оба они довольно широки, их пока до конца не разделенные компетенции включают проблемы сущности и общей природы отношения следования, или логической выводимости между любыми высказываниями или множествами высказываний, смысла логических связей, анализ таких понятий, как “индукция”, “доказуемость”, “сложность”, “истина” [Там же, 58]. Перечисленные проблемы конкретизируются в ряде вопросов, первостепенными среди которых являются: “Что есть логическое следование?”, “Что есть логические понятия (операции)?”, “Что есть логическая система?”, “Что есть логика?” [Там же, 61]. О проблемах обоснования логики речь идет также в книге [Шалак 2007, 10–23].

<sup>5</sup> Текст учебника создавался с начала I в. до н.э. Теория диалектики изложена в нем в традиционной для индийской культуры форме диалога, главными персонажами которого являются эллинистический царь Менандр (Милинда, II в. до н.э.) и буддийский монах Нагасена. См.: [Вопросы Милинды 1989].

<sup>6</sup> Букв. “Глаза у ног” – намек на то, что носитель прозвища был слеп.

<sup>7</sup> Первые ее проявления находят в текстах брахман (VII в. до н.э.), в частности, “Айгарея” и “Шатапатха” [Радхакришнан 1993 I, 105].

<sup>8</sup> Лингв.: “[То, на обретение чего] посредничеством пациенса нацелен агенс” [Захарьин 2009, 434].

<sup>9</sup> Лингв.: тот кто испытывает на себе какое-либо действие, не совершая ничего сам.

<sup>10</sup> Лингв.: активный участник ситуации, производящий действие или осуществляющий контроль над ситуацией.

<sup>11</sup> Исследователи, работающие с логико-эпистемологическими текстами, неоднократно отмечали, что индийские термины являются только соответствиями западных, что их смыслы не совпадают со смыслами западных аналогов, и что предметные области праманавады и западных эпистемологии и логики совпадают частично, хотя и в большей их части [Данн 1999, 4].

<sup>12</sup> Всего в текстах шастр фигурировали 11 праман, из числа которых в различных системах выбирался свой комплекс. К инструментам получения знания относили все известные тогда источники информации, в том числе и неязыковые: восприятие (*pratyakṣa*); вывод ( *anumāna*); словесное свидетельство авторитета (*āgama*), или просто слово, звук (*śabda*) – по значению оно совпадало с термином “веда” в широком смысле слова (как обозначающего все священное знание) и поэтому подразделялось на священное писание, шрути (*śruti*), или “веды” в узком смысле слова, и священное предание, смрити (*smṛti*) – остальную каноническую литературу; сравнение (*upamaṅā*); необходимое допущение (*arthāpatti*); невосприятие (*anupalabdhi*); традицию (*aitihya*); жест (*ceṣṭa*); исключение (*pariśeṣa*); включение (*sāmbhāva*).

<sup>13</sup> Кстати, под приведенное определение формализованных теорий подпадает и силлогистика Аристотеля, которую тоже можно назвать не формальной, а только формализованной теорией, хотя она и стояла в истоках современной формальной логики.

<sup>14</sup> *Atha kalpanā kīdrśī? Nāmajātyādiyojanā.*

<sup>15</sup> “Прамана-самуччая” (“Компендиум инструментов достоверного знания”) – последнее сочинение Дигнаги, важность которого обусловлена тем, что в нем он обобщил идеи многих своих трактатов, из которых почти все утеряны.

<sup>16</sup> Об особенностях индийского вывода см.: [Канаева 2002; Канаева 2009].

<sup>17</sup> *yena svayam pratipadyate tat svārtham.*

<sup>18</sup> *tasmat trirūpāllingāt yat jātam jñānam.*

<sup>19</sup> Подробнее об этом см.: [Канаева 2002, 53–56].

<sup>20</sup> *trirūpalingākhyaṅam 'parārthanumānam.*

# Сотериологическое знание в индуистском тантризме

С.В. ПАХОМОВ

Как и других индийских религиозно-философских системах, в индуистском тантризме придается огромное значение понятию духовного знания (*джняна*). Именно такое знание позволяет обрести освобождение (*мокша, мукти*) от неведения, кармы и сансары. Знание – сама природа Атмана (Брахмана), поэтому “познание Атмана” означает постоянное и осознанное пребывание в нем. Сотериологическое знание идентификационно по своей природе. Благодаря ему индивид прекращает считать себя обособленным существом и осознает себя как проявление высшего начала. В обретении знания сказываются два подхода к проблеме освобождения. Первый, аскетический, связан с достижением контроля над чувственной сферой; второй, собственно тантрический, ориентирован на преобразование, одухотворение чувственности. Одной из основных особенностей чисто тантрического отношения к знанию является стремление представить различные его аспекты прямо в ходе психотехнической практики.

Like other Indian religious and philosophical systems, Hindu Tantrism attaches great importance to the concept of spiritual knowledge (*jnana*). It is this knowledge allows to obtain liberation (*moksha, mukti*) from ignorance, karma and samsara. Knowledge is the very nature of Atman (Brahman), so that “knowledge of Atman” means a permanent and conscious residence in it. Soteriological knowledge is identificational in its nature. Thanks to it, the individual ceases to be considered himself as a separate person and is aware of himself as a manifestation of the supreme principle. In attainment of knowledge there are two approaches to the problem of liberation. First, an ascetic one, is associated with the achievement of control over the sensual sphere; second, in fact tantric, is focused on a transformation, spiritualization of sensuality. One of the main features of a purely tantric attitude to knowledge is the desire to present the various aspects of it immediately in the religious practice.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: сотериология, знание, индуистский тантризм, освобождение.

KEY WORDS: soteriology, knowledge, Hindu Tantrism, liberation.

К середине I тыс. н. э. на Индостане сложились условия для появления такого самобытного и интересного феномена индийской духовной жизни, как индуистский тантризм (индуистская тантра). Развиваясь в рамках уже известных к тому времени традиций

(вишнуизм, шиваизм и особенно шактизм), этот религиозный стиль достаточно скоро завоевал большую популярность, значительно потеснив нетантрические способы медитативного созерцания и ритуального поведения. Тем не менее во многих отношениях тантризм сохранил лояльность к некоторым ключевым религиозно-философским положениям, выработанным в предшествующие столетия и без особых изменений принял их в свой мировоззренческий арсенал. К таким базовым положениям, имевшим огромное значение для тантризма, относилось и представление о *духовном знании* (*jñāna, vidyā*). В настоящей статье освещаются такие вопросы, как значение, специфика, содержание, метафорика, психопрактические элементы знания в индуистском тантризме; позже мы надемся разобрать и другие аспекты этой темы.

Разнообразные идеи, касающиеся такого основополагающего сотериологического инструмента, как знание, развивались в религиозно-философских традициях Индии издревле. Среди них, в частности, была и идея, что одни лишь теоретические, умственные спекуляции имеют только относительную ценность; с высшей точки зрения они бесплодны и бессмысленны, потому что не помогают духовному освобождению. В связи с последним М. Элиаде замечает, что “для индийцев истина-в-себе не обладает никакой ценностью. Она становится ценностью только благодаря сотериологической направленности: знание истины помогает человеку освободиться” [Элиаде 2012, 54].

О роли знания впервые заговорили тексты брахман, превознося его как средство, позволяющее обрести плод жертвоприношения. Те, “кто так знает” (*ya evaṃ veda*), могут достичь любых миров и получить все, что возжелают<sup>1</sup>. Собственно, благодаря такому превознесению знания в брахманах формируется ведийская парадигма как таковая, устанавливается несокрушимый авторитет ключевых “знаниевых” текстов – священных вед; более того, само слово “веда”, если согласиться с М. Хаутом, возникает именно из формулы *ya evaṃ veda* [Семенцов 1981, 107, 115]<sup>2</sup>. Линию рассуждений брахман продолжили упанишады. Постигание абсолютного начала оказывается здесь одновременно и его *достижением*, поэтому такое постижение – особого рода. На первое место в диапазоне познавательных операций выходит не логическое умозаключение и, конечно, не чувственное восприятие, поскольку объект постижения превышает возможности органов чувств, – а интуитивное, внерациональное, мистическое, экстазическое схватывание истины<sup>3</sup>, совпадающее с “самооткрыванием” Атмана после “умолкания” всех органов чувств. Таким образом, джняна представляет собой одновременно и пассивный, и активный процесс, производящий в познающем субъекте радикальные перемены. Джняна – целостное, практическое, живое схватывание истинной сути бытия. В качестве примера такого постижения можно напомнить известный эпизод из “Чхандогья-упанишады” (VIII. 7–12), в котором к богу Праджapati приходят “учиться Атману” Индра, представитель богов, и Вирочана, представитель асуров. Оба ученика *заранее* и чисто теоретически знали, что Атман – это бессмертное начало, не знающее зла, печали, голода, жажды... Но это “знание” еще не было джняной в полном смысле слова: оно являлось скорее *незнанием* (*avidyā*), поскольку представляло собой просто информацию, которую невозможно было никак применить. И только после длительного обучения у наставника (характер этого обучения в тексте не раскрыт и о нем можно только строить догадки) один из учеников, Индра, смог совместить теоретическую информацию с подлинным практическим знанием, которое по форме значительно совпало с первоначальной “теорией”, но несло более глубокий, позитивный, преображающий заряд, выводящий из-под маховика кармы; см.: [Чхандогья-упанишада 1992].

Стоит отметить, что на санскрите слово *sat* (*sat*) обозначает и “нечто существующее”, “реальное”, и “настоящее”, “подлинное”, “истинное”. Иными словами, *знающий* истину живет самой этой истиной и действует, говорит изнутри нее же – отсюда и притягательность подобной позиции для индийского сознания. При этом возраст знающего не имеет большого значения. Независимо от количества прожитых лет, человек знающий уже по определению является “отцом”, несведущий – “ребенком”<sup>4</sup>.

Некоторые исследователи вообще отказываются связывать древнее понятие джняны с понятием знания, потому что, по их мнению, «брахманистская, или по крайней мере ведантистская, джняна есть состояние бытия, а не состояние знания; корень *джня* в его ведан-

тистском смысле имеет отношение не к когниции, а к непроверяемой интуиции единой, всеохватной целостности, которой ничто не может сопротивляться. Впрочем, и термин “интуиция” тут не вполне адекватен, потому что он подразумевает интуирующего субъекта и интуируемый объект, в то время как ведантистская джняна не терпит никаких подобных дихотомий» [Бхарати 1992, 16]. Впрочем, мы все же полагаем, что в эвристических целях удобно продолжать пользоваться именно термином “знание”, поскольку оно также относится к бытию индивида, а не только к уровню его психоинтеллектуального развития. Так понятое знание достаточно близко, на наш взгляд, понятию “гнозис”, развитому в некоторых мистико-эзотерических традициях Средиземноморья в начале новой эры.

Упанишады помогли сложению и укреплению ведийской парадигмы и сформировали столь прочную смычку между знанием, бессмертием и освобождением<sup>5</sup>, что та с тех пор не подвергалась никакому оспариванию. Тантра естественным образом включилась в эту парадигму, приняв ее фактически без изменений. По словам П.Ч. Чакраварти, “тантры по сути совпадали с упанишадами в вопросах, касающихся джняны и мукти” [Чакраварти 1937, 97]<sup>6</sup>.

### Значение знания

Тантристы и йогины придают огромное значение понятию духовного знания. В “Шива-самхите” (I. 1), в частности, утверждается, что “знание едино, вечно, без начала и конца, это истина, и кроме него, ничего не существует”. (См.: [Шива-самхита 1914]). Джняна – это непосредственное, интуитивное (*sākṣātkāra*), а не опосредованное, выводное знание, и также это не знание, порожденное чтением литературы. Это в полном смысле слова практичное и в высшей степени эффективное знание. Оно божественно, всеобъемлюще и универсально. От такого знания невозможно отпасть и после смерти, пишет кашмирский тантрический мыслитель Абхинавагупта (X–XI вв.) в трактате “Парамартхасара” (93): «Но как только у него [возникает] знание, восходит его истинное “я” – такое, какое оно есть [по своей природе], и уже не меняется [даже] с наступлением смерти»<sup>7</sup>. Это знание изначально заложено в человеческой природе, и весь секрет его обретения заключается в том, чтобы вывести его на свет, сделать явным для сознания. Тантрические школы признают, что “освобождение проистекает из мудрости, которая укоренена [в человеке] и потому не может быть произведена никакими внешними средствами. Все эти многочисленные тантрические техники призваны просто очистить зеркало сознания, с тем чтобы оно правдиво отражало вездесущую Реальность, что позволит врожденной мудрости засиять без какого-либо искажения” [Фойерштайн 1998, 10].

В тантризме, как и в предшествующих ему традициях, знание предшествует освобождению (мокше) не только хронологически, но и логически, будучи ее причиной. Именно знание позволяет обрести освобождение<sup>8</sup>; более того, без знания освобождение вообще невозможно. Как объясняет в I главе “Тантрасары” Абхинавагупта, “знание есть причина мокши, ведь оно прекращает неведение, причину зависимости” [Абхинавагупта 1918, 2]. Отмечая тот факт, что джняна является “ключевым понятием теологической системы Абхинавагупты”, Х.П. Альпер также полагает, что “через джняну открывается путь к соте-риологическому повороту, то есть к узнаванию полной истины” [Альпер 1976, 65]. Имеет смысл отличать такое *сотериологическое* знание от знания другого типа (*vijñāna*), выраженного как концептуальные представления, которые к освобождению не приводят. Это обычное интеллектуальное знание. Знание же освобождающее, интуитивное, появляется тогда, когда человек ощущает “таяние” своей индивидуальности на глубочайшем уровне бытия [Пандит 2006, 232].

Тантристы нередко утверждают, что знание – основная, важнейшая, даже единственная причина освобождения. “Кайвалья достигается только через джняну, не иначе!”, категорично заявляет “Куларнава-тантра” (I. 105)<sup>9</sup>. Нередки суждения о полной тождественности знания и освобождения. Так, опираясь на тантрические источники, А. Авалон (он же Дж. Вудрофф) утверждает, что “знание *Ahaṃ Brahmāsmi* (“Я есть Брахман”) не приводит к освобождению: оно само и есть освобождение” [Вудрофф 1980, 130]<sup>10</sup>.



В “Нирвана-тантре” (XI. 12–14а) поясняется, знание “чего” оказывается спасительным: “Знание истины – причина высшего освобождения!”. (См.: [Нирванатантра web]). Знание же истины совпадает со знанием подлинной, сокровенной сущности человека, знанием “самого себя” – Атмана. О том, что знание Атмана (*ātmañjāna*) – единственное средство освобождения, говорит и “Маханирвана-тантра” (XIV. 135)<sup>11</sup>. В свою очередь, Атман может пониматься как “знающий поле” (*kṣetrajñā*), если под “полем” разумеет человеческое воплощение во всех его причудливых эпизодах и противоречиях: это “то, что уничтожает (*kṣipoti*); [то, что] благодаря наслаждениям опутывает кармой; освобождает от страха рождения и смерти” (“Гитартха-санграха”, XIII. 1–3<sup>12</sup>).

Знание является внутренней характеристикой самой же высшей реальности. В текстах отмечается, что знание – это сама природа Атмана<sup>13</sup>, поэтому “познание Атмана” означает не что иное, как постоянное, осознанное пребывание в нем, а также действия, согласованные с этим принципом. Познание высшей реальности – это ее самопознание; это своеобразный “естественный” процесс, который осуществляется внутри этой реальности, и в этом случае познание ее адептом становится приобщением к данному процессу, разворачивающемуся независимо от индивидуального сознания. Для обретения такого знания любые остаточные следы (*санскар*ы) неведения должны быть полностью аннулированы. “Только тогда достигаешь сахаджа-видьи – знания, внутренне присущего реальности”, – полагает Дж. Сингх, комментируя “Шива-сутры” [Шива-сутры 1995, 150].

Двигаясь дальше по цепочке соответствий, мы приходим к тому, что знание “самого себя” аналогично знанию высшего абсолютного принципа – Брахмана, поскольку Атман еще со времен ранних упанишад считается идентичным Брахману. Вспомним, что одно из “великих речений” (*mahāvākya*) упанишад – это “*Brahmāsmi*”, то есть “я есмь Брахман”. Согласно все той же “Маханирвана-тантре” (XIV. 115), “наделенный телом становится свободным благодаря знанию “я – Брахман”»<sup>14</sup>. А. Авалон понимает под брахмаджняной “разрушение стремления к отдельной форме существования и реализацию единства с Высшим” [Вудрофф 1980, 149]. В свою очередь, знание Брахмана есть знание высшего Бога. Абхинавагупта в “Гитартха-санграхе” (V. 29) заявляет: “Тот, кто знает эту сущность Господа, достигнет освобождения даже находясь [в теле]”. В других случаях речь идет о познании Шакти, с тем же результатом. Так, философ Бхаскарарая в “Саубхагья-бхаскаре” (132) замечает: “Кундалини-шакти производит вселенную [и] вызволяет [существ] из зависимости; если люди познают ее такой, то не войдут снова в материнское лоно и избегают увядания” [Лалита-сахасранам 1919, 99].

Сложность для познающего состоит в том, что Бог (Брахман) не относится к ряду тех сущностей, к которым привыкло обычное познание; он способен выражать себя на разных уровнях бытия (или не выражать вовсе); отсюда возникают различия внутри самой познавательной деятельности. “Маханирвана-тантра” (III. 5 сл.) полагает, что существуют два способа познания Брахмана, в зависимости от уровня явленности самого Брахмана. Первый способ – самадхи-йога – призван дать познание собственной природы Брахмана (*svagūra*), второй же, поскольку тут речь идет о проявленном Брахмане, или о признаках Брахмана, совпадает со всем арсеналом обычных познавательных средств, применяемых по отношению к окружающему миру. Текст добавляет (III. 10), что Брахман “может быть познан и посредством интуитивного проникновения в его сущностную природу, и с помощью [изучения внешних] признаков”.

Таким образом, в когнитивном и онтологическом смыслах понятия истины, Бога, Атмана и Брахмана в тантризме, по сути, равнозначны.

В формальном отношении знание может характеризоваться апофатической позицией. Знание часто оказывается невыразимо в обычных терминах. Как утверждает “Амритабинду-упанишада” (10) относительно Брахмана, “[там] нет ни уничтожения, ни рождения, ни опутывания, ни практикующего, ни стремления к освобождению, ни [самого] освобождения – таков высший смысл этого [знания]”. (См.: [Амритабинду-упанишада 1920]).

Брахман “представлен” в таком знании как бездна, в которой тонут все различия, включая различие между опутанностью и освобожденностью.

Благодаря своей идентичности с высшим Духом адепт интуитивно познаёт все вещи в целом. По словам М. Дычковского, духовные поиски поддерживает “предельная цель — гнозис, который представляет собой не знание вещей, но интуитивное проникновение в их сущностную природу. Метафизическая интуиция есть кульминация знания” [Дычковский 1987, 33]. Под “знанием вещей” исследователь, видимо, понимает рационально-дискурсивное их изучение. Тем не менее знающий знает вещи не только в целом, но и по отдельности. Иными словами, опора на объединяющий принцип не препятствует ему постигать различия: как раз напротив, отдельные вещи понимаются именно в связи со всеобъемлющим целым, а не в обособленном, изолированном состоянии. По словам М. Ханны, “пределом совершенствования практикующего является погружение в созерцание единства в различиях” [Ханна 1994, 60]. В тантрическом духовном знании аспект различия (речь идет, конечно, о школах, тяготеющих к монизму) целиком и полностью подотчетен аспекту единства и является лишь частным его случаем.

Крайне важно то обстоятельство, что в познавательном процессе знающий и знаемое соединяются в одно неделимое целое. «Опыт и реальность (sat) – по существу одно. Отсюда предпочитаемый метод – не раздваивать реальность благодаря ограничениям диалектики и логики, но переживать, то есть интуитивно реализовать “я”» [Растоги 1996, 48]. Фактически знание, которое в большинстве школ тантризма понимается как недвойственное по своей сути, нивелирует различие между субъектом и объектом знания, устанавливает (или восстанавливает) тождество между ними. Сотериологическое знание идентификационно по своей природе. Благодаря ему индивид прекращает считать себя обособленным существом и осознает себя как проявление высшего Брахмана. В “Парамартхасаре” (82) Абхинавагупта восклицает: “Кто знает его (Бога. – С.П.) как всепроникающего, как сущность всего, далекого от множественности, как несравненного, как высшее блаженство, тот сам становится им”.

В кашмирском шиваизме подобная идентичность двух сторон выражается посредством терминов *prakāṣa* и *vimarśa*, которые Н. Растоги трактует как “существо” и “внутренние возможности становления” соответственно. Такая идентичность, в свою очередь, открывает “сущностную идентичность между деятельностью эмпирического субъекта и деятельностью Абсолюта” [Растоги 1996, 48].

### *Избавление от изгянов. Знание и незнание*

Сотериологичность тантрического знания выражается в том, что оно освобождает человека от кармических уз, от сансары, от дальнейших воплощений. Автор “Парамартхасары” (56, 62) замечает: «При достижении знания действие перестает приносить плоды, поэтому разве возможно [новое] воплощение у этого [йогина]? Избавившись от пут рождений, он сияет лучами “Я” – солнца-Шивы <...> Подобно тому как прокаленное на жгучем огне семя не может прорасти, так и прокаленная на огне знания карма не приводит к [новым] рождениям». Поскольку прекратить последствия кармической деятельности возможно уже прижизненно, то вся оставшаяся жизнь знающего, освобожденного адепта, чем бы он ни занимался, проходит вне связи с сансарой. В “Гитарта-санграхе” (VI. 33) говорится: “...знающий, где бы он ни оказался, не омрачается [кармой]”.

Знание освобождает человека и от любых грехов. Знающий человек, обретая недвойственное восприятие, оказывается выше обычной морали с ее дихотомией плохого и хорошего, низкого и высокого. Ни совершение самого ужасного греха, ни исполнение благих деяний не навлекают на такого мудреца ни малейших последствий, потому что его деятельность протекает в очищенном русле, проложенном джняной. По словам “Парамартхасары” (70), “совершит ли знающий высшую истину сто тысяч жертвоприношений, станет ли убийцей брахманов – ни заслуги, ни грехи к нему, чистому, не пристанут”. Впрочем, очевидно, что столь хлесткая фраза не предполагает, будто бы знающий в принципе станет

совершать греховные, порочные деяния, и ему за это “ничего не будет”; сама мысль об этом никогда не посетит его голову.

Действия знающего человека не навлекают на него никаких последствий и тогда, когда он радуется тем или иным объектам чувств. Абхинавагупта (“Гитаргха-санграха”, III. 13) полагает, что если наслаждаться объектам чувств, пребывая в собственном Атмане, воспринимая органы чувств как богов, тогда преодолеваешь все последствия как благой, так и неблагоприятной кармы. Те же, кто действует под влиянием силы незнания, то есть эгоцентрически, “обретут лишь грех, благу и неблагоприятную карму”.

Будучи каналом, ведущим к Абсолюту, знание вытесняет состояние незнания, присущее преисполненной автоматизма обыденной жизни. Знание такого типа не дает какой-то новой информации, но перестраивает индивида изнутри, удаляя остатки духовного невежества. Подобно тому как удаление тьмы означает наступление (или восстановление) света, так и исчезновение незнания приводит к восстановлению временно утраченного знания, а через знание – и освобождения. По словам Абхинавагупты, “когда знание уничтожает незнание, собственный свет знания появляется естественным путем, подобно тому как, уничтожая тьму [своим светом, восходит] солнце” (“Гитаргха-санграха”, V. 16). На это же указывает и Г. Фойерштайн: “Все эти многочисленные тантрические техники направлены на очищение зеркала разума, с тем чтобы оно правдиво отражало исконную реальность, и чтобы природная мудрость воссияла без искажений” [Фойерштайн 1998, 10].

Незнание и знание функционируют на разных основаниях. Незнание связано с субъектно-объектными различиями, которые по своему существу, по мнению тантристов монистического склада, не могут быть реальными. Механизм дуализма (bhedasamkalpa) “расщепляет единство сознания на субъект и объект, внутреннее и внешнее” [Дычковский 2004, 78]. Различие между знанием и незнанием является парадоксальным различием между различием и неразличенностью. Один и тот же ментальный инструмент может колебаться между этими полюсами. Невежда, не понимая, проходит мимо тех фактов, на которых остановит внимание знающий, во всем видящий высшее начало.

С другой стороны, как ни тавтологично это звучит, до известных пределов имеет смысл различать и в пределах самого знания-различения. Викальпа (различение) викальпе рознь. Есть викальпы, приемлемые на определенных уровнях, а есть викальпы, от которых практикующему необходимо избавляться сразу. В частности, можно говорить о различии между чистыми и нечистыми викальпами. Так, неправильное знание, или нечистое различение (asuddha-vikalpa), прочно удерживает индивида в сансарическом плену. Такое ложное знание затмевает истинную основу бытия и формирует неверный взгляд на вещи и на собственное положение в мире. Абхинавагупта отмечает в “Тантрасаре”: “Из-за [нечистого] различения люди считают себя связанными. Это ложное мнение является причиной их перевоплощений в сансаре. Поэтому различение, имеющее противоположную природу (то есть “чистое” различение. – С.П.), удаляет различение-как-источник- сансары и становится источником возвышения [духа]” [Абхинавагупта 1918, 21]. Иными словами, ашуддха-викальпа есть представление обычного эгоистического существа о самом себе, об ограниченном “я”. “Чистая” же викальпа удаляет дуальность, а вместе с ней и привычку к сансарическому восприятию. На следующем этапе развития она уступает место внеконцептуальному созерцанию, то есть знанию в полном смысле слова.

### ***Знание как трансформация. Развитие знания***

Знание позволяет его носителю держать под контролем эмоциональные проявления, а также трансформировать их в нужном направлении. По словам Абхинавагупты (“Гитаргха-санграха”, III. 46), “сначала следует обуздать органы чувств, то есть прежде всего не привлекать к чувствам гнев и прочие [негативные эмоции]. Знание Брахмана и деятельное осознание иллюзорной [игры] Господа разрушает [пороки]. Поэтому оставь гнев, который порождает порок!” Но параллельно с этим радикальным подходом есть также смягченный: знание позволяет в новом свете смотреть на чувства. Если человек понимает их реальную природу, тогда, по словам того же автора, они “приводят к прижизненному

освобождению” [Абхинавагупта 1996, 41]. Приведенные цитаты показательны в том отношении, что они иллюстрируют два разных подхода тантристов к проблеме освобождения. Первый, аскетический, связан с достижением контроля над чувственной сферой; второй, собственно тантрический, ориентирован на преобразование чувственности в направлении ее одухотворенности. Примечательно, что эти цитаты, относящиеся к разным видам сотериологического дискурса, принадлежат одному и тому же автору: это лишний раз убеждает нас в том, что тантрические писатели не видели ничего предосудительного в том, чтобы использовать “нетантрические” положения, жестко не отгораживались от “нетантризма”.

Духовное знание не появляется в одночасье. Прежде чем оно станет совершенным и полным, должно пройти немало времени, отданного практической работе. Потенциально джняна содержится в каждом существе, поэтому ее обретение по сути своей есть актуализация потенции, бережное и тщательное возвращение (по выверенным методикам) исконного, вечного “ростка”. Движение к освобождению тождественно движению к наделению знанием. “Амритабhinду-упанишада” (20) замечает в этой связи: “Как в молоке скрывается масло, так и в каждом существе обитает познание. Следует постоянно пахтать его в уме умственной мутовкой”. Соответственно практическому продвижению растет и уровень знания. Сатьянанда Сарасвати считает, что “знание, приобретенное расширенным умом, постепенно развивается и, наконец, достигает своей вершины в интуитивном знании, которое признано вечным, абсолютным и истинным знанием. Но расширение ума не случается за одну ночь. Человек проходит долгий путь постижений, мягких и напряженных, приятных и неприятных. Это постепенный рост, который приводит в конечном итоге к абсолютному знанию, или *брахма джнана*” [Сатьянанда 2001, 11].

Уровень владения сотериологическим знанием варьируется у различных людей. Выделяя три класса (*tribhava*) последователей, тантра различает их также и по уровню обретаемого знания. «Трибхава тогда становится совокупностью определенных познавательных установок, делящихся в самом общем виде на два подхода – дуализм и монизм. В свою очередь, дуализм (представленный у пашу) характеризуется достаточно обширным комплексом познаний, которые относятся к внешнему уровню; иначе говоря, пашу могут быть информированными в разных областях, интеллектуальными, “многознающими” людьми, однако все эти их знания лишены “вкуса свободы”. Монизм же есть неизбежное преодоление дуализма, он представлен у виры и дивьи» [Пахомов 2005, 213–214].

Достигнутое знание характеризуется высокой степенью осознанности и приводит также к неожиданным для “непосвященных” результатам: знающий становится “видящим”, непосредственно постигающим мысли и действия других существ. У него появляются так называемые “сиддхи” – сверхъестественные способности. “Он знает действия других как совершенные им самим – благодаря тому, что его собственная сущность [объединилась] с наивысшей полнотой”, полагает “Тигартха-санграха” (IV.18).

### ***Метафоры и психопрактические элементы знания***

Тантры используют распространенную с древности метафору знания как светильника, рассеивающего тьму невежества. Так, “Йогини-тантра” (VI. 59) заявляет: “Подобно тому как становится видно в доме, когда лампа рассеивает [внутри него] тьму, благодаря светочу знания [пробуждается к истинному] видению тот, кто окутан иллюзией”. См.: [Йогини-тантра 1898]. Еще более сильная “фотическая” метафора, огонь, также применяется тантристами. “Огонь знания” закаляет знающего и одновременно сжигает незнание. Как говорится в “Парамартхасаре” (55), “подобно пучку травы, [быстро] сгорает в огне знания долгое время копившееся, собиравшееся духовное неведение, которое выразилось в виде праведных и порочных деяний”. Отметим мимоходом, что подвергается уничтожению принцип “удваивания”, умножения пар противоположностей, которыми оперирует обычное индивидуальное сознание.

Кроме того, знание также метафорически сравнивается с “мечом”, которым разрушается двойственность. В той же “Йогини-тантре” (VI. 71–72) сказано: “Разрубив скота порока и добродетели мечом знания, следует установить свой ум в высшем Духе”.

В то время как джняна есть знание сущности высшего начала, неотъемлемое от знания самого себя, еще один термин, обозначающий знание – *vidyā* – часто имеет более технического, прикладное значение. В этом смысле можно уже говорить о знаниях во множественном числе, знаниях, приуроченных к разным потребностям практикующих, к различию их по менталитету, а также к разным аспектам практики. В шактистском тантризме хорошо известен комплекс так называемых “десяти великих знаний” (*daśamahāvidyāḥ*), персонифицированных в образах могущественных богинь – Кали, Тары, Бхайравы, Матанги и др. Под видьей часто подразумевается понятие мантры. Впрочем, несмотря на разницу в формах, по существу все видьи – одно и то же. А. Авалон замечает: “Милостивый Бхагаван Парамешвара, желая помочь людям... провозгласил различные виды видьи, которые, хотя они и кажутся отличными друг от друга, все-таки имеют общую цель, высшую цель всей человеческой жизни, то есть освобождение” [Вудрофф 2010, 152].

Тантра славится необычными и усложненными системами созерцания. Поэтому одной из основных особенностей чисто тантрического отношения к знанию является стремление представить различные его аспекты прямо в ходе психотехнической практики. Так, в частности, одна из кашмирских практик шакта-йоги – так называемая “калиная” (*kālīnaya*); она представляет собой созерцание 12 кали, или божественных энергий, которые разделены на три разряда – субъект познания (*grāmātṛ*), объект познания (*grameya*) и средства познания (*grāmāṇa*), каждый из которых в свою очередь связан с творением, сохранением, растворением и трансцендентным состоянием мира; визуализация этих энергий познания ведет к четкому убеждению в не двойственности реальности, в тождестве “меня” и всего остального.

Итак, как мы видим, в индуистском тантризме духовное знание имеет чрезвычайно большое значение. Будучи неотъемлемым компонентом высшей реальности, к обретению которой устремлен адепт, а тем самым и целью его упований, знание в то же время оказывается и источником духовного пути, и средством, и непосредственной причиной достижения освобождения. Сам образ и символика знания наделяет глубоким смыслом всю духовную практику тантристов. Знание выводит человека за пределы сансары и кармы, избавляет его от последствий совершенных грехов. С одной стороны, знание позволяет его носителю ставить под контроль всю его чувственную сферу, но, с другой, не подавляет, а преображает, трансформирует его жизнь, поскольку во всем он видит теперь “игру” единого Бога. Поскольку в тантризме постулируется идеал освобождения при жизни (*jīvanmukti*), то и знание реализуется в полном объеме уже прижизненно. Для знающего, пребывающего в Боге, исчезают различия между знанием и незнанием, освобожденностью и зависимостью. Для него всё – Бог, все – знание...

## ЛИТЕРАТУРА

### Источники

Абхинавагупта 1918 – Abhinavagupta. *Tantrasāra* / Ed. with notes by M.R. Shāstrī. Bombay: Nirṇaya-Sagar Press, 1918.

Абхинавагупта 1933 – Abhinavagupta. *Bhagavadgītārthasamgraha* / Ed. by Lakṣmaṇa Rāina Brahmacārī. Srinagar: Kashmir Pratap Steam Press, 1933.

Абхинавагупта 1996 – Abhinavagupta. *Parātrīśikā Vivaraṇa*. The Secret of Tantric Mysticism / Engl. tr. with notes and running exposition by J. Singh. Sanskr. text corrected, notes on technical points and charts dictated by Swami Lakshmanjee. Ed. by B. Bäumer. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996 (Repr. 1988).

Абхинавагупта 2013 – *Абхинавагупта*. Парамартхасара (“Суть высшей истины”). Пер. с санскр., предисл. и прим. С.В. Пахомова // Вестник РХГА 2013. Т. 14. Вып. 1. С. 127–139.

Амритабину-упанишада 1920 – Amṛtabindu upaniṣad // *Yoga upaniṣads with the commentary of ṣṭī Upaniṣad Brahmayogin* / Ed. by Pandit Alladi ṣaṣṭrī Mahadeva. Madras: Adyar library and research centre, 1920.

Законы Ману 1992 – Законы Ману Пер. с санскр. С.Д. Эльмановича, Г.Ф. Ильина. М.: Наука, Ладомир, 1992.

Йогини-тантра 1898 – *Yoginītantra* / Ed. by Kṣemarāja Śrī Kṛṣṇa Dāsa. Bombay: Venkasesvara Press, 1898.

Кауладжнянирнаная 1934 – *Kaulājñānanirṇaya and Some Minor Texts of the School of Matsyendrañātha* / Ed. by P. C. Bagchi. Calcutta: Metropolitan, 1934.

Куларнава-тантра 1917 – *Kūlārṇava Tantra* / Ed. by A. Avalon and Taranatha Vidyaratna. London: Luzac and Co., 1917.

Лалита-сахасранама 1919 – *Lalitāsahasranāma with the Commentary Saubhagyabhāskara of Bhāskaraṅga* / Ed. by Vāsudev Lakṣmaṇa Śāstrī Paṅśīkar. Bombay: Nirmaya-Sagar Press, 1919.

Маханирванатантра 1929 – *Mahānirvāṇatantra (with the commentary of Hariharananda Bharati)* / Ed. by J. Woodroffe. Madras: Ganesh & Co., 1929.

Нирвана-тантра web – *Nirvāṇatantra [Manuscript]* // [URL]: [http://muktalib5.org/DL\\_CATALOG/DL\\_CATALOG\\_USER\\_INTERFACE/TEXTS/ETEXTS/-nirvanatantraVELTHIUS.txt](http://muktalib5.org/DL_CATALOG/DL_CATALOG_USER_INTERFACE/TEXTS/ETEXTS/-nirvanatantraVELTHIUS.txt).

Чхандогья-упанишада 1992 – Чхандогья-упанишада // Упанишады. В 3 кн. Пер. с санскр., предисл. и комм. А.Я. Сыркина. М.: Наука, Ладомир, 1992. Кн. 3.

Шатапатха-брахмана 2010 – Шатапатха-брахмана. Книга X: Тайная. Пер. с санскр., вступ. ст. и примеч. В.Н. Романова. М.: Восточная литература, 2010.

Швештаватара-упанишада 1992 – Швештаватара-упанишада // Упанишады. В 3 кн. Пер. с санскр., предисл. и комм. А.Я. Сыркина. М.: Наука, Ладомир, 1992. Кн. 2.

Шива-самхита 1914 – *Śiva Saṃhitā* / Ed. and tr. by R. B. S. C. Vasu. 2<sup>nd</sup> ed. Allahabad: Panini Office, 1914.

Шива-сутры 1979 – *Śiva Sūtras (The Yoga of Supreme Identity)*. Kṣemarāja. Vimarśinī (Commentary) / Tr. into English with Introduction, Notes, Running Exposition, Glossary and Index by J. Singh. 2<sup>nd</sup> ed. (1<sup>st</sup> ed. in 1979). Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1995.

### Исследования

Альпер 1976 – *Alper H.P. Abhinavagupta's Concept of Cognitive Power: a Translation of the Jñānaśaktyahnika of the Īśvarapratyabhijñāvimarchinī with Commentary and Introduction* / PhD thesis. University of Pennsylvania, 1976.

Бхарати 1992 – *Bharati Agehananda. The Tantric Tradition*. 3<sup>rd</sup> ed. London, etc.: Random Century Group, 1992.

Вудрофф 1980 – *Woodroffe J. (Avalon A.) Introduction to Tantra Śāstra*. 7<sup>th</sup> ed. (1<sup>st</sup> ed. in 1913). Madras: Ganesh & Co, 1980.

Вудрофф 2010 – *Woodroffe J. (Avalon A.). Śakti and Śakta. Essays and Addresses*. (Repr.; 1<sup>st</sup> ed. in 1918). Madras: Ganesh & Company, 2010.

Дычковский 1987 – *Dyczkowski M.S.G. The Doctrine of Vibration: An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Albany: State University of New York Press, 1987.

Дычковский 2004 – *Dyczkowski M.S.G. A Journey in the World of the Tantras*. New Delhi, Varanasi: Indica Books, 2004.

Кумар 1998 – *Kumar P. Introduction to Tantras and Their Philosophy*. Delhi: Rashtriya Sanskrit Sansthan, 1998.

Пандит 2006 – *Pandit M.L. The Disclosure of Being. A Study of Yogic and Tantric Methods of Ecstasy*. New Delhi: Munshiram Manoharlal Publishers, 2006.

Пахомов 2005 – *Пахомов С.В. Тантрическая трибхава* // Вестник РХГА. СПб.: РХГА, 2005. № 6. С. 208–216.

Растоги 1996 – *Rastogi N. The Krama Tantricism of Kashmir. Historical and General Sources*. Vol. I. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers, 1996.

Романов 2010 – *Романов В.Н. Предисловие* // Шатапатха-брахмана. Книга X: Тайная / Пер. с санскр., вступит. ст. и примеч. В.Н. Романова. М.: Восточная литература, 2010. С. 3–22.

Сатьянанда 2001 – *Сатьянанда Сарасвати, Свами. Тантрические практики преображения (таттвашудхи-садхана)* / пер. с англ. Харьков: Алока, 2001.

Семенцов 1981 – *Семенцов В.С. Проблемы интерпретации брахманической прозы*. М.: Наука, 1981.

Фойерштайн 1998 – *Feuerstein G. Tantra: the Path of Ecstasy*. Boston: Shambhala, 1998.

Ханна 1994 – *Khanna M. Yantra. The Tantric Symbol of Cosmic Unity*. 2<sup>nd</sup> ed. (1<sup>st</sup> ed. in 1979). London: Thames and Hudson, 1994.

Чакраварти 1937 – *Chakravarti P.C. Philosophy of the Tantras* // *Jhā commemoration volume: essays on oriental subjects*. Poona: Oriental Book Agency, 1937. P. 93–101.

Элиаде 2012 – *Элиаде М. Йога: бессмертие и свобода* / пер. с англ. С.В. Пахомова. М.: Академический проект, 2012.

<sup>1</sup> Ср., например: “(У того), кто знает так эту Молитву(-Брахму) как не имеющую ничего прежде себя и имеющую все после себя, среди равных (ему) никогда не появляется такой, который превосходит его” (“Шатапатха-брахмана”, X. 3. 5. 11) (цит. по: [Шатапатха-брахмана 2010]).

<sup>2</sup> Однако см. возражение этой идее в: [Романов 2010, 13–18].

<sup>3</sup> Ср.: «Ведийское “знание” имело характер экстагический, что хорошо согласуется с неоднократно отмечавшимися шаманскими мотивами в ... ведийских текстах» [Семенцов 1981, 107].

<sup>4</sup> Ср. в “Законах Ману”: “Несведущий действительно является ребенком, обучающий веде является его отцом” (II. 153). “Старшинство у брахманов [зависит] от знания” (II. 155). “Человек является почтенным не потому, что у него седая голова; того, кто изучил веды, боги считаются почтенным, даже если он юн” (II. 156) [Законы Ману 1992]. Правда, ортодоксальные тексты отказываются обобщать возможность того, что знанием может обладать человек низкого социального положения.

<sup>5</sup> Ср. уже в упанишадах: “Этот бог, созидатель всего, великий Атман, постоянно пребывающий в сердце людей, постигнут сердцем, мыслью, разумом. Те, кто знает его, становятся бессмертными” – “Шветашватара-упанишада” (IV. 17). См.: [Шветашватара-упанишада 1992].

<sup>6</sup> Ср. также мнение П. Кумара о связи между тантризмом и учениями упанишад: “Когда тантра говорила, что джива, будучи освобожденным, не родится снова, она лишь провозглашала вечную истину упанишад” [Кумар 1998, 31].

<sup>7</sup> Цитаты из “Парамартхасары” здесь и далее даются по изданию: [Абхинавагупта 2013].

<sup>8</sup> Ср. “Кауладжнянанирнаю” (XIII. 1): “Слушай о знании, [приносящем] освобождение” (mokṣapratyayaśārvitti śrṇu tvam). См.: [Кауладжнянанирная 1934].

<sup>9</sup> См.: [Куларнава-тантра 1917]. Ср.: “Тантры всегда настаивали на высшей значимости джняны. Только знание в своей чистейшей форме ведет к независимости” [Чакраварти 1937, 96]; ср. также: [Кумар 1998, 30].

<sup>10</sup> См., например, “Парамартхасару” (83): “...освобожденный при обретении знания”.

<sup>11</sup> “О Деви, знание Атмана – единственное средство обретения высшего освобождения”. См.: [Маханирванатантра 1929].

<sup>12</sup> Цитаты из “Тигартха-санграхи” даются по изданию: [Абхинавагупта 1933].

<sup>13</sup> Ср. “Шива-самхиту” (I. 58): “Поэтому Атман есть знание, вечное знание”.

<sup>14</sup> Примечательно, что предвещающее это суждение высказывание направлено против “внешних” средств, не имеющих отношения к знанию: «Мукти нельзя обрести и сотнями повторений мантр, подношениями в огонь, постами. Наделенный телом становится свободным благодаря знанию “я – Брахман”».

---

---

# Номинальное отрицание у парижских францисканцев 1320-х гг.

Д. К. МАСЛОВ

Парижские францисканцы 1320-х гг. – Франциск из Марша, Франциск из Меронна – а наряду с ними и Гвалтерий Бурлей – использовали устоявшееся к их времени понятие “несложных членов противоречия” (*contradictoria incomplexa*), которые образуются с помощью номинального отрицания. Возникновение этого понятия связано с тем, что сочинения Аристотеля допускают различные, вплоть до противоположных, трактовки отрицания. В эти же годы в парижской философии происходит поворот от концепции “несложных членов противоречия” к представлению о том, что для образования противоречия отрицание необходимо ставить при глаголе. Ключевой фигурой в этом повороте является Гиральд От, раскритиковавший понятие “*contradictoria incomplexa*”. Его критика была обращена против Бурлея, однако с ней могли быть знакомы также и францисканцы, находившиеся в первой половине 1320-гг. в Париже – в частности, Франциск из Меронна, который предпринял попытку защитить свои взгляды на соотношение отрицания и противоречия, отвечая на доводы, которые могли исходить от его собратьев, в своем малом трактате “О первом сложном принципе”.

The Parisian Franciscans of the 1320-s – Francis of Marchia, Francis of Meyronnes – were using by that time the commonly accepted notion of the “incomplex contradictories” which are formed with the nominal negation. This notion sprang partly from the ambiguity in Aristotle, whose works led to the diametrically opposite treatments of negation. The 1320-s witnessed the turn in Parisian philosophy from the concept of the “incomplex contradictories” to an idea that to make the contradiction, the negation sign should be put at a verb. The key thinker of this “turn” was Giraldus Odonis, who severely criticized the notion of the “*contradictoria incomplexa*”. His critique was directed at Burley, yet the Franciscans who were in Paris in the 1320-s – Francis of Meyronnes among them – might have well been aware of Giraldus’ arguments. Thus, Francis of Meyronnes is defending his peculiar views on contradiction and negation in the short treatise “On the First Complex Principle”, where he answers to the arguments that may have been put against him by his confrere at the Franciscan studium.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** отрицание, противоречие, Аристотель, Франциск из Марша, Франциск из Меронна, Гвалтерий Бурлей, Гиральд От.

**KEY WORDS:** negation, contradiction, Aristotle, Francis of Marchia, Francis of Meyronnes, Walter Burley, Giraldus Odonis.



Согласно Аристотелю (“Первая аналитика” I, 46), выражения “не быть этим” и “быть не этим”, “не быть белым” и “быть не белым” имеют разное значение, и отрицанием для “быть белым” является не “быть не белым”, а “не быть белым”<sup>1</sup>. Чуть ниже Аристотель говорит, что противоречие может быть образовано с помощью номинального отрицания, и называет “быть белым” и “быть не белым” утверждением и отрицанием. При этом всему тому, чему присуще “быть не благом”, присуще и “не быть благом”, но наоборот бывает не во всех случаях: так то, что вообще не является деревом, не будет и не белым деревом (а не только белым деревом)<sup>2</sup>. Тем самым, там, где предикация вообще возможна, членами противоречия могут быть утверждение и отрицание, которые Аристотель здесь понимает как предикаты – один из них “утвердительный”, а другой содержит номинальное отрицание. В отношении так понятых членов противоречия, по Аристотелю, действует принцип противоречия. Во всех остальных случаях противоречие образуется только при помощи того, что Боэций и схоластики назовут “отрицанием при глаголе”, которое я далее буду вслед за ними называть “вербальным” отрицанием (в противоположность “номинальному”). Как видно из аристотелевского примера, номинальное отрицание не переводится в вербальное в том случае, когда предикат является составным и в силу своей составности ограничивает множество, исключаемое номинальным отрицанием, определенным классом объектов, который не пересекается с классом, обозначаемым субъектом предложения.

Таким образом, в “Первой аналитике” Аристотель, как можно подумать, противоречит сам себе: с одной стороны, утверждение с номинальным отрицанием в предикате не есть отрицание, а с другой стороны, сам предикат, когда он берется со связкой и номинальным отрицанием, является “отрицанием” противоречащего ему утверждения. Тем не менее, если пользоваться терминологией Лукасевича (которая не тождественна терминологии Аристотеля), то предложения с вербальным отрицанием, согласно Аристотелю, не всегда эквивалентны предложениям с номинальным отрицанием и не являются синонимами (“не обозначают одно и то же”), поэтому никакого противоречия здесь нет: синонимия с необходимостью влечет за собой эквивалентность, тогда как отсутствие синонимии не означает неэквивалентности (класс эквивалентных высказываний шире класса синонимичных высказываний).

Кроме того, аристотелевский текст можно прочитать и в том смысле, что в общем случае номинальное отрицание отрицанием не является, тогда как в частном случае, когда для этого нет препятствия в виде составного предиката, вербальное отрицание может быть выражено через номинальное. Схоластики могли бы прибегнуть здесь к хорошо знакомому им аристотелевскому паралогизму – *fallacia secundum quid et simpliciter*: нечто может быть истинно “вообще”, но ложно “в некотором отношении”, и наоборот.

И все же, несмотря на возможность прочтения аристотелевского анализа отрицания в “Первой аналитике” как непротиворечивого, вопреки словам Аристотеля о том, что “быть не белым” не есть отрицание, и одновременно по умолчанию, во всех случаях, когда предикат является простым, предложения с вербальным и номинальным отрицанием эквивалентны и синонимичны. Как следует из слов Аристотеля, невозможность использовать номинальное отрицание вместо вербального – это не общий, а наоборот, особый случай, который следует специально оговаривать. Кроме того, по всей видимости, согласно Аристотелю, предложения с номинальным и вербальным отрицанием не обозначают одно и то же не потому, что одно есть утверждение, а другое – отрицание: “быть не белым” есть именно “отрицание”, и не имеет значения отрицания лишь в тех случаях, когда отрицательный предикат дополнительно что-то утверждает о субъекте (например, что он “есть не белое дерево”).

По всей вероятности, в схоластической программе обучения трактат Аристотеля “Об истолковании” играл более важную роль, чем “Первая аналитика”. В гл. 12 “Об истолковании” Аристотель кратко говорит о том же, о чем сказано в “Первой аналитике” I, 46: отрицание образуется при помощи вербального отрицания, а не номинального. Пример с неправильным использованием номинального отрицания вместо вербального предваряется здесь формулировкой принципа исключенного третьего: “Если относительно всего правильно утверждение или отрицание, то правильно будет сказать о куске дерева, что он

есть не бледный человек”<sup>3</sup>. Аристотель очевидным образом имеет в виду, что номинальное отрицание отрицанием не является, в противном случае, имея составной предикат и следуя принципу исключенного третьего, мы бы получили в качестве истинного ложное высказывание. В гл. 10 “Об истолковании” Аристотель говорит об отрицании в двух значениях – о “вербальном” отрицании (это не сказано прямо, но явствует из примеров) и об “отрицании как лишенности”, то есть о привативном отрицании, близком к номинальному. Пары противоречащих друг другу высказываний образуются здесь с помощью вербального отрицания, и соотношение между парой с номинальным отрицанием и парой без номинального отрицания поясняется лишь ссылкой на “Первую аналитику” (19b 23–31); см.: [Боэций 1880, 274]. Поскольку речь идет о лишенности (*privatio*), которая выражается без отдельного знака отрицания, Боэций вводит различие между “привативными” и “бесконечными” предложениями с соответствующими предикатами “несправедливый” и “не справедливый”. По отношению к простым предложениям бесконечные и привативные предложения ведут себя одинаково. В комментарии к гл. 10 “Об истолковании” Боэций обстоятельно объясняет, как соотносятся друг с другом четыре аристотелевских предложения: “есть справедливый человек”, “не есть справедливый человек”, “есть несправедливый человек”, “не есть несправедливый человек”. С точки зрения Боэция, который здесь ссылается на толкование Порфирия и оспаривает толкование Германа, “человек” в аристотелевских примерах должен браться не как субъект, но как часть предиката [Боэций 1880, 275–276]. Таким образом, из утвердительного привативного (а также и “бесконечного”) предложения следует простое отрицательное предложение, но не наоборот, так как о коне нельзя сказать, что он “есть несправедливый человек” [Боэций 1880, 279–280]. При этом, в отличие от Аристотеля, Боэций не называет утвердительное бесконечное предложение “отрицанием”.

Когда схоластическая мысль затрагивает номинальное отрицание, она использует в качестве примеров отдельно взятые термины, такие как “белый” и “не белый”, и называет их “несложными членами противоречия” (*contradictoria incomplexa*). С чем связано такое словоупотребление? Во-первых, это может быть связано с распространенным в схоластике представлением о сводимости значения предложения к значению терминов. Термин – основная анализируемая единица, когда речь идет о семантике, привлекавшей основное внимание логиков XIII в. Во-вторых, схоластики следуют за Аристотелем, который в “Метафизике” (IV, 4) использует пары “человек”, “не-человек” и “быть человеком”, “быть не-человеком”. Если “человек” и “не-человек” обозначают одно, то и “быть человеком” и “быть не-человеком” – это одно<sup>4</sup>. Кроме того, здесь Аристотель рассматривает вербальное и номинальное отрицание как синонимы: “Если что-то истинно есть бытие человеком, то это не бытие не-человеком или не бытие человеком (при том, что они – отрицания первого)”<sup>5</sup>. Складывая воедино рассуждения Аристотеля о том, что за обозначением “не-человеком” стоит “бытие не-человеком”, и “быть не-человеком” есть отрицание “быть человеком”, уже нетрудно сделать следующий шаг – к представлению о противоречащих друг другу терминах “человек” и “не-человек”. В самом деле, Аристотель говорит здесь не о возможных предикатах какого-нибудь коня или осла, а о сущности человека или о бытии человеком и его отрицании самих по себе.

Еще одно высказывание из “Метафизики” IV, 4 Дунс Скот берет как довод против утверждения о том, что “между несложными нет противоречия”: “Если истинно, что кто-то есть человек и не-человек, то ясно, что истинно также то, что он не есть ни человек, ни не-человек, ибо для двух утверждений имеются два отрицания”<sup>6</sup>. Дунс Скот полагает, что Аристотель “говорит о предикации членов противоречия в утвердительных предложениях, отрицания которых он принимает”<sup>7</sup>. Дунс Скот соглашается с этим аргументом от авторитета, направленным против его же собственного утверждения о наличии противоречия между “*incomplexa*”. См.: [Дунс Скот 1997, 388.51]. Таким образом, двойственность позиции Аристотеля переходит и к Тонкому Доктору, который не поясняет явного противоречия в своих словах. Его единственное пояснение, которое несколько не проливает свет на предмет обсуждения, касается необходимости утверждать или отрицать несложные члены противоречия в отношении чего-то одного, а не разных вещей [Дунс

Скот 1997, 389.56]. В более ранних «Вопросах к трактату “Об истолковании”» мы встречаем еще более курьезный случай: Дунс Скот переводит вербальное отрицание в номинальное в рамках софистического аргумента, в котором истинность предложения “Цезарь есть Цезарь” доказывается из ложности этого же предложения<sup>8</sup>.

В парижском францисканском studium первой половины 1320-х гг. понятия противоречия и *contradictoria*, то есть членов противоречия, рассматривают Франциск из Марша, Франциск из Меронна и Гиральд От. Так, Франциск из Марша последовательно обсуждает “несложные” и “сложные” члены противоречия в своих «Вопросах к “Метафизике” Аристотеля» и показывает, что эти “*contradictoria*” принципиально отличаются друг от друга. Франциск из Марша считает возможным говорить о “*contradictoria*” как об отдельных терминах, но при этом утверждает, что они не подчиняются правилу Аристотеля – “между членами противоречия нет промежуточного”<sup>9</sup>. Тем самым, следуя логике самого Франциска из Марша, в отношении таких терминов, как “человек” и “не-человек”, неизбежно встает вопрос о том, подпадают ли они под принцип исключенного третьего, однако Лаконичный Доктор (*Doctor succintus*) не делает (во всяком случае, в явном виде) отрицательного вывода.

Франциск из Меронна анализирует функции отрицания в схоластическом вопросе «Может ли первый сложный принцип быть нарушен [или “поставлен под сомнение”]?», входящем в большой трактат “О первом сложном принципе”. Рассматривая отрицание при глаголе, Франциск уравнивает номинальное отрицание с вербальным: “Отрицательное предложение с конечным предикатом эквивалентно утвердительному предложению с бесконечным предикатом”<sup>10</sup>. Те случаи, когда члены противоречия не могут возникнуть с помощью номинального отрицания, объясняются, с точки зрения Франциска, разнообразными “модусами”, под которыми имеются в виду, прежде всего, некоторые характеристики предикации, выраженные в таких словах, как “через себя” (*per se*), “адекватно”, “акцидентально”, “непосредственно”<sup>11</sup>. Большинство модусов представлено примерами с парой отрицательных предложений, одно из которых содержит и вербальное, и номинальное отрицания, при этом модусы играют роль, аналогичную “справедливому человеку” или “белому дереву”, делая невозможной предикацию. Из перечисляемых Франциском модусов наиболее примечателен модус ограничения, в котором противоречие возникает не только с номинальным, но и с вербальным отрицанием. Смысл “модуса ограничения” или “уточнения” проясняется в ответе Франциска на четвертую “инстанцию”, которая гласит, что “человек не есть ни субстанция, потому что он добавляется к [понятию] субстанции, ни не-субстанция, потому что он включает [понятие] субстанции”<sup>12</sup>. Франциск разрешает “инстанцию” следующим образом: “Модус ограничения разрушает противоречие – так же, как исключаящее высказывание (*dictio exclusiva*), ибо они имеют один и тот же смысл”<sup>13</sup>. Человек не есть ни субстанция, ни не-субстанция на разных основаниях, которые связаны с “уточнением” понятия человека, то есть с тем, что “человек” взят как отличный от “субстанции” – одно не есть другое, но стоит к нему в некотором отношении. Этот “модус уточнения” можно наблюдать во всех соподчиненных понятиях порфириевого древа: “уточнение” понятия действует в обоих направлениях – вверх по отношению к вышестоящему понятию и вниз – по отношению к нижестоящим. Что имеет в виду Франциск, когда он говорит об “одном и том же смысле” модуса уточнения и “исключающего высказывания” или “исключающего слова” (*dictio exclusiva*)? Чуть ниже мы встречаем пример “исключающего высказывания” в предложениях “*Solus Sor currit*”, “*Solus Sor non currit*”, которые, как полагает Франциск, не образуют противоречия<sup>14</sup>. Но как эти предложения могут не противоречить друг другу? “*Solus*” здесь исключает разное: в одном случае людей или животных, в другом случае “человека” или “животное”. При переводе мы получаем следующую пару предложений: “Сократ – единственный [из людей или животных], кто бежит” и “Бежит не только Сократ” [потому что бежит “человек” или “животное”]. Иными словами, Сократ не может бежать, если не бежит человек Сократ, но он может быть помыслен отдельно от человека, в модусе уточнения, который здесь выражен с помощью *dictio exclusiva*, то есть с помощью синкатегорематического термина “*solus*”. В “модусе ограничения” мы в каждом случае имеем два разных субъекта с двумя

разными дескрипциями – “Сократ как человек и животное”, “Сократ как отличный от человека и животного”, “человек как включающий понятие животного”, “человек как дополняющий понятие животного” и т.д.

Согласно Франциску, отрицание противоречит утверждению в силу формальных смыслов того и другого (*ex suis rationibus formalibus*). Что имеется в виду под “формальными смыслами”? Устойчивое словосочетание “*ratio formalis*” привычно употреблялось в схоластике по отношению к отдельным терминам – так, о “формальных смыслах” терминов сам Франциск говорит в малом трактате “О первом сложном принципе”<sup>15</sup>. В самом деле, под “утверждением” и “отрицанием” Франциск понимает вовсе не предложения, а термины. Он спрашивает: может ли какой-либо модус сделать утверждение и отрицание непротиворечащими друг другу, если остаются в силе ведущие к противоречию “формальные смыслы”?<sup>16</sup> Ответ состоит в том, что метафизическое противоречие никуда не денется, если остаются “формальные смыслы”, тогда как “логическое благо” требует большего, нежели то, что определяется формальными смыслами или основаниями, и потому термины (*extrema*) – положительный и отрицательный – примененные в паре предложений, не образуют противоречия<sup>17</sup>. Точнее будет сказать, что Франциск имеет в виду не просто термины, а утвердительный и отрицательный предикаты. То, о чем здесь говорит Франциск, может быть пояснено с помощью уже упомянутого примера: “*Solus Sor currit*” должно противоречить “*Solus Sor non currit*” в метафизике, в которой Сократ есть человек, но не обязательно противоречит ему в логике, которая может принимать словосочетание “*solus Sor*” под двумя разными дескрипциями. “Сократ” может быть отличен от “человека” лишь “логически”, и здесь “логически” будет антонимом для “реально” и синонимом для “в уме”.

Ко времени написания малого трактата “О первом сложном принципе” (по всей вероятности, в 1320-х гг.)<sup>18</sup>, Франциск из Меронна, по-видимому, столкнулся с критикой своих “модусов”, отвечая на которую, он четче сформулировал свою точку зрения:

«Но, далее, возникает сомнение: ни в одном из примеров не берется истинное противоречие, как когда говорится “это чтойностно белое” и “чтойностно не-белое”, потому что оба предложения утвердительные, хотя одно имеет бесконечный предикат. [На это] отвечаю, что это не есть сложное противоречие, которое возникает между двумя предложениями, но несложное, которое имеет место между двумя терминами, ибо “белое” и “не-белое” противоречат друг другу в силу своих формальных смыслов, где бы они [то есть белое и не-белое] ни встречались, подобно тому как противоположны белизна и чернота. Ибо следует понимать, что сложное противоречие не имеет отношения к этому принципу [то есть принципу противоречия]»<sup>19</sup>.

Франциск подкрепляет последнее утверждение несколькими доводами, первый из которых гласит, что “ни у какого категорического предложения предикат не есть предложение, но только лишь термин”, поэтому утверждение и отрицание, которые соединены или разъединены в первом сложном принципе (“о чем угодно [истинно] утверждение либо отрицание, и ни о чем одновременно оба”) могут быть только терминами<sup>20</sup>.

Во втором, заключительном, “сомнении” Франциск полемизирует с теми, кто полагает, что противоречие образуется через отрицание при глаголе:

«Второе сомнение: несмотря на то что “утверждение либо отрицание” не истинно в отношении как-либо модифицированного [принципа], когда отрицание ставится при предикате, однако оно [то есть либо утверждение, либо отрицание] истинно, когда отрицание ставится при глаголе, как когда говорится, что о каком-либо сущем утверждение есть истинное чтойностно либо не есть истинное чтойностно, и так может быть сохранен этот модифицированный принцип [противоречия и исключенного третьего]. Отвечаю, что такая составленность не имеет отношения к первому принципу, чей предикат есть “утверждение либо отрицание”, тогда как в таком предложении в предикате полагается одно лишь утверждение. Отрицание же полагается несложное, которое не есть предикат. Ибо надлежит понимать, что в выдвинутых примерах модифици-

рованных предложений отрицание ставится четырьмя способами: [1] либо оно при-меняется к предикату, как в словах “человек есть весьма белый и весьма не-белый”, и тогда оба утверждения могут быть одновременно ложными, потому что человек не есть ни весьма белый, ни весьма не-белый; [2] либо применяется к субъекту, как в словах “человек есть справедливый”, “не-человек есть справедливый”, и тогда оба предложения могут быть одновременно истинными, потому что и человек справедлив, и ангел, который не есть человек, справедлив; [3] либо применяется к модусу, как в словах “человек есть весьма справедливый” и “не весьма справедливый”, и тогда эти предложения могут быть одновременно ложными, так как человек ни с необходимостью справедлив, ни не с необходимостью справедлив, когда у него нет совсем никакой справедливости; [4] либо применяется к глаголу, и тогда одно предложение есть истинное, а другое ложное, поскольку всякий человек есть с необходимостью справедливый, либо не есть с необходимостью справедливый, и так во всех других [предложениях]. Но когда отрицание ставится при глаголе, тогда то, что сказывает о чем-либо утверждение и отрицание, не имеет отношения к первому принципу (“о чем-либо утверждение либо отрицание”), то есть не сказывается или предикцируется о нем, так как по отношению к нему предикат есть только “утверждение либо отрицание”. Но когда отрицание ставится при предикате, [тогда оно имеет отношение к первому принципу] потому что так [правильно] передается форма этого принципа»<sup>21</sup>.

Как можно заметить, Франциск из Меронна постоянно меняет предмет рассмотре-ния, переходя от предложений, подпадающих под принципы противоречия и исключен-ного третьего, к своей формулировке “первого сложного принципа”. Таким образом, он de facto признает, что принцип исключенного третьего работает только с отрицанием, стоящим при глаголе, однако, очевидно, в полемических целях, отстаивает свои примеры “модусов” с номинальным отрицанием, прибегая к аргументу от формулировки “первого сложного принципа”, к которому, как он стремится показать, “имеют отношение” лишь “*contradictoria incomplexa*” или положительные и отрицательные предикаты-термины.

Франциск из Меронна был не единственным автором, который полагал, что противоречие образуется “отрицательными” и “утвердительными” терминами. Его современник Гвалтерий Бурлей (Уолтер Берли) широко использует “бесконечные” имена в аргументах своего вопроса “Есть ли противоречие наибольшее противоположение”, примыкающего к “Первому трактату”, написанному, как полагает Де Рейк, в начале 1320-х гг. [Де Рейк 1996, 164], когда Бурлей находился в Париже. Гиральд От раскритиковал позицию Бурлей в одном из вопросов «Комментария к “Сентенциям”», который был написан, как считает Де Рейк, не позднее 1325 г.<sup>22</sup> В сочинении “О чистоте искусства логики. Краткий трактат”, которое предположительно было написано до 1323 г., Гвалтерий совершенно определенно говорит, что между утвердительными предложениями противоречие возникает лишь тогда, когда отрицание ставится при глаголе<sup>23</sup>. Таким образом, если не ставить под сомнение датировки трактатов, то довольно сложно говорить о какой-либо эволюции взглядов Гвалтерия как результате критики Гиральда. И все же, если *quaestio* Гиральда, направленный против Бурлей, был написан в самом начале 1320-х гг., одновременно с трактатом Гиральда “О двух общих принципах наук”, то Бурлей мог учесть критику в кратком трактате “О чистоте искусства логики”. Кроме того, мы можем предположить, что в относительно ограниченном сообществе парижских теологов, которому принадлежали Гвалтерий и Гиральд, обмен аргументами происходил не только письменно, но и устно, так что Гвалтерий мог “успеть” скорректировать свою точку зрения при написании трактата “О чистоте искусства логики”, в котором проводится четкое различие между вербальным и номинальным отрицаниями [Гвалтерий Бурлей 1955, 223.1.8]; см. также: [Хенри 1972, 79–88].

Вопрос Гвалтерия Бурлей “Есть ли противоречие иаибольшее противоположение?” очевидным образом произошел из стандартного схоластического вопроса к книге IV “Метафизики”: “Есть ли промежуточное между членами противоречия?”<sup>24</sup>. Бурлей доказывает, что члены противоречия противоположат не максимально, но минимально, и что противоречие есть минимальное противоположение<sup>25</sup>. Доказывая первый из этих тезисов (члены проти-

воречия противостоят не максимально), Гвалтерий использует шесть доводов, первый из которых складывается из ряда однотипных аргументов, построенных на оппозиции между “белым”, “не-белым” и “белейшим”. Если контрадиктории максимально противопоставлялись бы друг другу, считает Гвалтерий, то “чем больше одна из контрадикторий была бы присуща чему-либо, тем больше она противопоставлялась бы другой”<sup>26</sup>. Так, “наиболее белое больше противопоставляется не-белому. Но белейшее есть максимально белое. Следовательно, белейшее максимально противопоставлялось бы не-белому. Но белейшее не противостоит не-белому контрадикторно. Следовательно, нечто противостоит не-белому больше, чем контрадиктория не-белого. И, следовательно, контрадикторное противостоит не-белому больше, чем контрадиктория не-белого”<sup>27</sup>. Гвалтерий обстоятельно развивает эту мысль, и в частности, возражает на утверждение, что “белое” и “не-белое” – не контрадиктории: у “белого” есть контрарное, а “всякое противопоставление включает в себя противоречие”, поэтому “если у белого есть контрарное, то есть и контрадикторное”<sup>28</sup>. Кроме того, Гвалтерий утверждает противоположное тому, что стремится доказать Франциск из Марша: между сложными членами противоречия (*contradictoria complexa*) есть среднее, тогда как между простыми членами противоречия (*contradictoria incomplexa*) среднего нет. Так, «камень есть среднее по отрицанию между предложениями “Всякий человек бежит” и “Некоторый человек не бежит”», потому что ни одно из них не предсказывается о камне. Поэтому “остается, что противоречие возникает между несложными [терминами], в противном случае не могло бы верифицироваться то, что обычно говорится о противоречии, а именно, что между членами противоречия нет среднего, и что о чем-либо истинно сказывается [только] один из членов противоречия”<sup>29</sup>. Последний из доводов Гвалтерия гласит, что “могущие быть одновременно в одном и том же менее противостоят, чем не могущие одновременно быть в одном и том же”, и потому противоположности, которые не могут быть в одном и том же одновременно, противопоставляются больше, чем члены противоречия, ибо в молоке одновременно могут быть белизна и не-белизна (например, сладость) [Де Рейк 1996, 183].

В пространном *quaestio*, посвященном критике Гвалтерия Бурлея, Гиральд От развернуто цитирует аргументы Гвалтерия, а затем обстоятельно показывает их самопротиворечивость и содержащиеся в них “дефекты”. С его точки зрения, “белый” и “не-белый” не являются “*contradictoria*”: «Во-первых потому, что они сказываются при помощи дизъюнкции о всяком умопостигаемом, в силу принципа “О всяком быть или не быть”. Но белое и не-белое не сказываются о всяком умопостигаемом также и при помощи дизъюнкции, ибо химера не есть ни белая, ни не-белая» [Гиральд От 1997, 203.57]. Гиральд подкрепляет этот довод ссылкой на знакомый нам текст “Первой аналитики” I, 46, давая ему неожиданную интерпретацию: “не быть этим” имеет “больше причин истинности”, чем “быть не этим”, ибо “о некотором можно сказать, что оно не есть белое дерево, но нельзя сказать, что оно есть дерево не-белое или не-дерево белое, потому что эти предикаты невозможно верифицировать в отношении сущего и не-сущего, ведь бытие не-этим верифицируется только в отношении сущего”. Поэтому очевидно, что, в соответствии с замыслом Аристотеля, “химера есть не-белая” – ложное предложение [Гиральд От 1997, 203.58]. Гиральд не только приписывает Аристотелю “замысел” (*intentio*), которого у того не было, но и противоречит сам себе: связка “есть” не имеет экзистенциального смысла, поэтому, с точки зрения Гиральда, вполне возможно было бы сказать “химера есть химера” или “о химере можно иметь мнение” (*chimera est opinabilis*). Гиральда можно, конечно, понять в том смысле, что так же, как то, что вообще не есть дерево, не будет и не-белым деревом, то, что вообще не имеет цвета, не будет и не-белым. Тем не менее, очевидно, что не имеющее цвета не обязательно должно быть несуществующим.

Ссылаясь на “Первую аналитику” I, 46 (51b 10–12), Гиральд формулирует общее правило, в соответствии с которым “всякое предложение о присутствии является утвердительным, когда отрицание не стоит при [глаголе] “быть”, и всякое предложение о не-необходимом является утвердительным, когда отрицание не стоит при [глаголе] “случаться”». Поэтому “белый” и “не-белый” – не противоречащие друг другу предикаты [Гиральд От 1997, 204.59].

Здесь нет возможности приводить многочисленные замысловатые аргументы Гиральда. Уже процитированного достаточно, чтобы увидеть, что аристотелевский текст допускал противоположные толкования отрицания, которые у схоластиков заостряются и даже утрируются. По всей вероятности, именно в 1320-е гг. в парижской философии происходит поворот от представления о том, что противоречие может быть получено при помощи номинального отрицания, а основными членами противоречия являются предикаты, понятые как термины, – к представлению о том, что противоречие не возникает между терминами, но только между предложениями, утвердительным и отрицательным в общепринятом смысле слова. Ключевой фигурой в этом повороте являлся, по-видимому, Гиральд От, чья критика концепции “*contradictoria incomplexa*” могла быть известна не только Гвалтерию Бурлею, но также и Франциску из Меронна, который, как можно предположить, пытается оппонировать точке зрения Гиральда в своем малом трактате “О первом сложном принципе”.

## Литература

### Рукописи:

*Franciscus de Marchia*. *Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis* – Bibliothèque Mazarine Paris, Ms. 3490, ff. 1–57r.

*Franciscus de Mayronis*. *De primo principio complexo* [tractatus brevior]. Mss. Biblioteca Apostolica Vaticana, Reginensi latini, 373, ff. 1r – 5r; Firenze, Biblioteca Nazionale Centrale, Conventi Soppressi, A. 3 641, ff. 119r – 121v.

*Franciscus de Mayronis*. *De primo principio complexo* [sive De principiis], [tractatus longior]. Mss. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vaticani latini, 3052, ff. 1r – 34v; Vaticani latini, 4385, ff. 55r – 88v.

*Richardus Rufus Cornubiensis*. *Scriptum in Metaphysicam*. Ms Erfurt, Universitäts- und Forschungsbibliothek (UFB) Erfurt-Gotha, Dep. Erf., CA Q. 290.

### Источники и исследования:

Аристотель 1962 – *Aristoteles Latinus* III. 1–4. *Analytica priora*. Ed. L. Minio-Paluello. Bruges-Paris, 1962.

Аристотель 1995 – *Aristoteles Latinus* XXV 3.1. *Metaphysica*, Lib. I–XIV. *Recensio et translatio* Guillelmi de Moerbeka. Ed. G. Vuillemin-Diem. Leiden–NY–Köln, 1995.

Бозий 1880 – *A.M.S. Boetii Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*. *Recensuit* Carolus Meiser. Lipsiae, 1880.

Буридан 2008 – *Johannes Buridanus*. *Lectura Erfordiensis in I–VI Metaphysicam together with the 15<sup>th</sup> century Abbreviatio Caminensis*. Ed. by L.M. de Rijk. Turnhout, 2008.

Витторини 2013 – *Vittorini M. Life and Works*. Appendix A: A Complete List of Burley’s Works / A Companion to Walter Burley: late medieval logician and metaphysician. Ed. by A.D. Conti. Leiden: E.J. Brill, 2013.

Гвалтерий Бурлей 1955 – *Burleigh Walter*. *De puritate artis logicae tractatus longior*. With a Revised Edition of the *Tractatus brevior*. Ed. Ph. Boehner. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute (Franciscan Institute Publications Text Series, Vol. 9), 1955.

Гвалтерий Бурлей 1996 – *Burley Walter* *Utrum contradictio sit maxima oppositio* / *Rijk L.M. de*. *Burley’s So-called Tractatus Primus*, with an Edition of the Additional *Quaestio “Utrum contradictio sit maxima oppositio”* // *Vivarium* 34. 2, 1996.

Гвалтерий Бурлей 2000 – *Burley Walter*. *On the Purity of the Art of Logic. The Shorter and the Longer Treatises*. Tr. by P.V. Spade. New Haven & London: Yale University Press, 2000.

Гиральд От 1997 – *Giraldus Odonis Opera philosophica*. Vol. I: *Logica*. Ed. L.M. de Rijk. Leiden: E.J. Brill, 1997.

Де Рейк 1996 – *Rijk L.M. de*. *Burley’s So-called Tractatus Primus*, with an Edition of the Additional *Quaestio “Utrum contradictio sit maxima oppositio”* // *Vivarium* 34. 2, 1996.

Дунс Скот 1997 – *Duns Scotus*. *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Libri I–IV*. Ed. R. Andrews, G. Etzkorn et al. / *B. Ioanni Duns Scoti Opera philosophica* III. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications, 1997.

Дунс Скот 2004 – *Duns Scotus*. *Quaestiones in libros Perihermeneias Aristotelis*. Ed. R. Andrews, G. Etzkorn et al. / *B. Ioanni Duns Scoti Opera philosophica* II. St. Bonaventure, NY: Franciscan Institute Publications, 2004.

Снейд 2000 – *Spade P.V. Burley's On the Purity of Art of Logic / Burley. On the Purity of the Art of Logic. The Shorter and the Longer Treatises. Tr. by P.V. Spade. New Haven & London: Yale University Press, 2000.*

Хенри 1972 – *Henry D.P. Medieval Logic and Metaphysics. London: Hutchinson University Library, 1972.*

Циммерманн 1971 – *Zimmermann A. Verzeichnis Ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von etwa 1250–1350, Band I. Leiden-Köln: E.J. Brill, 1971.*

## Примечания

<sup>1</sup>“Differt autem in astruendo aut destruendo putare aut idem aut diversum significare ‘non esse hoc’ et ‘esse non hoc’, ut ‘non esse album’ ei quod est ‘esse non album’. Non enim idem significat, neque est negatio eius quod est ‘esse album’ ‘esse non album’, sed ‘non esse album’” (51b 5–10) [Аристотель 1962, 247].

<sup>2</sup>“Habent autem ordinem hunc ab invicem. Esto ‘esse bonum’ pro quo A, ‘non esse bonum’ pro quo C, sub B, ‘non esse’ autem ‘non bonum’ pro quo D, sub A. Omni autem inherit aut A aut B et nulli eidem; et C aut D, et nulli eidem. Et cui C, necesse est B omni inesse. Si enim verum dicere quoniam non est non album, verum et quoniam non est album; impossibile enim simul esse album et esse non album, aut esse lignum non album et esse lignum album quare, si non, affirmatio inherit. B vero C non semper (quod enim omnino non lignum, neque lignum erit non album)” (51b 36 – 52a 10) [Аристотель 1962, 248].

<sup>3</sup>21b 3–5. “Si enim de omnibus aut dictio aut negatio, lignum erit verum dicere esse non album hominem” – Aristoteles, De Interpretatione, 12. Translatio Boethii [Бозэций 1880, 390].

<sup>4</sup>“Si autem non significet alterum homo et non homo, palam quia non esse homini ab esse homini, quare erit homini esse non homini esse; unum enim erunt” (1006b 21–26) [Аристотель 1995, 75].

<sup>5</sup>“Si erit <quid> quod vere homini esse, hoc non erit non homini esse aut non esse homini (quamvis haec negationes huius)...” (1007a 24–26) [Аристотель 1995, 77].

<sup>6</sup>“Nam si uerum quia homo et non homo, palam quia nec homo nec non homo erit. Nam duorum due negationes” (1008a 5–7) [Аристотель 1995, 78].

<sup>7</sup>“Ergo intelligit duo contradictoria praedicari in propositionibus affirmativis, quarum accipit negationes” [Дунс Скот 1997, 389.54]

<sup>8</sup>“Per rationem potest deduci, quia si negetur ista ‘Caesar est Caesar’, conceditur illa ‘Caesar non est Caesar’, et ulterius sequitur ‘Caesar est non-Caesar’. Talis enim consequentia tenet in omnibus ubi praedicata affirmativorum sunt opposita contradictorie; huiusmodi sunt praedicata simplicia, ut Caesar et non-Caesar” [Дунс Скот 2004, 80.16–20]. Дунс Скот приводит частично процитированный здесь аргумент в пользу своей позиции, однако этот аргумент не является частью авторского “ответа” (responsio).

<sup>9</sup>“Oppositorum uero contradictionis quidem medium non est; hoc enim est contradictio: oppositio cuius cuicumque altera pars adest, non habentis nullum medium” (1057a 34–37) [Аристотель 1995, 211]. Франциск противопоставляет contradictoria incomplexa и contradictoria complexa: “...lapis non est formaliter homo concretus... nec est formaliter non homo, quia eadem ratione esset formaliter non asinus et formaliter non leo, et sic esset formaliter infinita, ergo lapis... formaliter mediat secundum quid inter hominem et non-hominem, qui sunt contradictoria incomplexa” (*Francisci de Marchia Quaestiones in Metaphysicam Aristotelis. f. 31ra*). “De contradictoriis autem complexis dicendum, quod contradictoria complexa possunt considerari dupliciter: uel in comparatione ad propriam naturam in ueritate et falsitate, uel possunt comparari ad alias propositiones affirmatiuas et negatiuas. Primo modo comparandi affirmationem et negationem ad propriam naturam in falsitate et ueritate sic inter ipsa est aliquod medium nec simpliciter nec secundum quid...”; “si una earum est falsa, altera uera et econuerso” (ibid.).

<sup>10</sup>“Cum negatiua de predicato finito equipollet affirmatiuae de predicato infinito” (Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Vat. lat. 4385, f. 77v).

<sup>11</sup>См., напр., следующие примеры “модусов” (автор нумерует “instantiae”): “Quinta quia homo non est per se albus cum ei albedo accidat, nec per se non albus, tunc nam nusquam posset esse albus. Sexta est quia aliquid non est immediate substantia cum substantia mediantibus aliis subalternis descendat in aliquid, nec immediate non aliquid, tunc enim non posset esse aliquid. Septima est quia corpus non est adequate substantia nec adequate non substantia, multa alia sunt a substantia... Nona est quia homo non est accidentaliter lapis nec non accidentaliter, quia nullo modo” (Vat. lat. 4385, f. 77r). Эти примеры выражают модусы “perseitatis”, “mediationis”, “adequationis”, “accidentalitatis”.

<sup>12</sup>«Quarta quia ista non est uera: “Homo est precise substantia cum addat ad substantiam, nec precise non substantia cum includat substantiam”» (Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Vat. lat. 3052, f. 22v).



<sup>13</sup> “Ad quantum quod modus precisionis corrumpit contradictionem, sicut dictio exclusiua, cum tendat ad eandem sententiam” (Vat.lat. 3052, f. 22v).

<sup>14</sup> «Octaua quia sola qualitas non est accidens nec sola non accidens, cum hoc substantie contingat (ibid.). Ad octauum quod ibi ponitur dictio exclusiua, sicut “solus Sor currit”, “solus Sor non currit”, ubi nulla est contradictio» (Vat.lat. 3052, f. 23r).

<sup>15</sup> Biblioteca Apostolica Vaticana, Ms Reg.lat. 373, f. 5ra.

<sup>16</sup> “Quinta difficultas est cum affirmatio et negatio ex suis rationibus formalibus contradicunt sibi, quilibet modus potest auferre eis contradictionem suis manentibus rationibus formalibus” (Vat.lat. 4385, f. 77v).

<sup>17</sup> “Dicitur autem quod licet contradictio metaphysica nullatenus possit tolli manentibus talibus rationibus, tamen bonum logicale <quod> plura requirit quam rationes formales; unde ista extrema contradictionem logicalem non faciunt” (Vat.lat. 4385, f. 77v).

<sup>18</sup> Большой трактат представляет собой, судя по всему, “побочный продукт” пролога к наиболее внушительной версии комментария Франциска к “Сентенциям” Петра Ломбардского – “Conflatus”. Франциск в последний раз комментировал “Сентенции” в Париже в 1320 – 1321 гг. Малый трактат был явно написан после большого, поэтому можно предположить, что он был написан в промежутке между 1321 и 1328 гг. (1328 г. – год смерти автора).

<sup>19</sup> «Sed item occurrit dubitatio, quia in nulla instantiarum facturarum assumitur uera contradictio, ut cum dicitur “hoc quidditatiue albus” et “quidditatiue non albus”, quia utraque est affirmatiua, licet una de predicato infinito. Dicitur autem quod hec non est contradictio complexa que est inter duas propositiones complexas sed incomplexa que est inter duos terminos: album enim et non album contradicunt sibi ex suis rationibus formalibus ubicumque inueniantur, sicut albedo et nigredo contrariantur. Intelligendum tamen est quod contradictio complexa non pertinet ad istud principium...» (Ms Firenze, Conv. Sopp. A. 3 641, f. 121rb).

<sup>20</sup> Ms Firenze, Conv. Sopp. A. 3 641, f. 121rb.

<sup>21</sup> Secunda dubitatio, quia licet de quolibet modificato non sit uera affirmatio uel negatio, quando negatio ponitur ad predicatum, bene tamen quando ponitur ad uerbum, ut quando dicitur de quolibet ente est uera affirmatio quidditatiue uel non est uera quidditatiue, et sic poterit saluari istud principium modificatum. Dicitur quod ista compositio non pertinet ad primum principium, cuius predicatum est affirmatio uel negatio, et in tali propositione non ponitur nisi affirmatio ad predicatum. Negatio autem ponitur incomplexa que non est predicatum. Intelligendum tamen quod negationem in proposito contingit in propositione modificata quattuor collocari: aut applicando eam ad predicatum, ut cum dicitur “homo est bene albus” et “bene non albus”, et tunc ambe possunt esse simul false, quia homo non est bene albus nec bene non albus; aut ad subiectum, ut cum dicitur “homo est iustus”, “non homo est iustus”, et tunc ambe possunt esse simul uere, quia homo est qui est iustus et angelus qui est non homo iustus; aut ad modum, ut cum dicitur homo est bene iustus [et non bene iustus – Reg.lat. 373, f. 4v], et tunc ambe possunt esse simul false, quia homo non est iustus necessario nec iustus non necessario, quando nullam habet iustitiam omnino. Aut applicando ad uerbum, et tunc per se (?) altera est uera et altera falsa, quia omnis homo aut est necessario iustus aut non est necessario iustus, et ita in omnibus aliis. Sed quando ponitur negatio ad uerbum, non pertinet ad primum principium de quolibet affirmatio uel negatio, scilicet dicitur uel predicatur, quia tunc predicatum est sola affirmatio uel negatio. Sed quando ponitur negatio ad predicatum, quia tunc traditur forma istius principii (ibid., f. 121rb-va).

<sup>22</sup> [Де Рейк 1996, 175]. Впоследствии этот вопрос вошел в “Логику” Гиральда, написанную уже в начале 1330-х гг.

<sup>23</sup> [Гвалтерий Бурлей 2000, 12 (46)]. Витторини указывает, что трактат был написан до 1324 г. [Витторини 2013, 46]. Датировка обусловлена тем, что при написании трактата Бурлей еще не был знаком с “Суммой логики” Оккама, вышедшей в 1323 г., тогда как сочинение “О чистоте искусства логики. Большой трактат”, написанное в 1325–1328 гг., свидетельствует о знакомстве автора с “Суммой логики”. См. об этом [Спейд 2000, xxii].

<sup>24</sup> Вопрос, задаваемый Бурлеем, обсуждает Дунс Скот в рамках процитированного выше вопроса “Utrum inter contradictoria sit medium”, где оспаривается тезис о том, что “противоположности противостоят формально больше, чем члены противоречия” и рассматривается, есть ли между членами противоречия “maxima distantia” [Дунс Скот 1997, 384–386]. По всей видимости, встречающийся у большинства авторов конца XIII – первой половины XIV в. вопрос к Met. IV о “промежуточном” между contradictoria впервые появляется в оксфордской философии. У Галафрида Аспала есть сходный вопрос: “Utrum magis opponantur contraria quam contradictoria” [Циммерман 1971, 70]. Исторически одним из первых вопросов в этом ряду является, по-видимому, quaestio “Utrum contrarietas est maxima distantia” в «Комментарии к “Метафизике” Аристотеля» Ричарда Руфа из Корнуолла, где также затрагивается и “дистанция” между contradictoria (Ms Erfurt,

Universitäts- und Forschungsbibliothek (UFB) Erfurt-Gotha, Dep. Erf., CA Q. 290, f. 32v). После того как вопрос “Utrum contradictio sit maxima oppositio” обсуждался Бурлеем и Гиральдом Оттом, он оказывается на месте прежнего, традиционного вопроса “Utrum inter contradictoria sit medium” в «Вопросах к “Метафизике”» Буридана [Буридан 2008, 108–111].

<sup>25</sup> *Walter Burley*. Utrum contradictio sit maxima oppositio [Де Рейк 1996, 177].

<sup>26</sup> “Si contradictoria maxime et primo repugnarent, tunc quanto alicui magis inesset unum contradictorium, tanto magis repugnaret alteri...” [Де Рейк 1996, 177].

<sup>27</sup> “< ...magis album magis opponitur non-albo>. Sed albissimum est maxime album. Ergo albissimum non opponitur non-albo contradictorie. Ergo aliquid magis opponitur non-albo quam contradictorium non-albi. Et, per consequens, oppositio contradictoria non est maxima oppositio” [Де Рейк 1996, 178].

<sup>28</sup> “Dicunt aliqui fatui quod album et non-album non sunt contradictoria. Contra: Album habet contradictorium. Et non habet aliud contradictorium quam non-album. Quod autem album habeat contradictorium patet quia: Album habet contrarium. Et omnis oppositio includit contradictionem. Ergo si album habet contrarium, sequitur quod album habet contradictorium” [Де Рейк 1996, 179]. Ср.: “...oppositio contraria includit oppositionem contradictoriam, ut manifeste patet” [Ibid, 181.26].

<sup>29</sup> «Certum est quod inter contradictoria complexa est medium per abnegationem utriusque, nam lapis est medium per abnegationem inter istas “omnis homo currit”, “quidam homo non currit”, quia neutra harum predicatur de lapide. ... Similiter neutrum contradictorium complexorum predicatur de quolibet. Ergo relinquatur quod inter incomplexa sit contradictio; aliter non possent verificari ea que dicuntur communiter de contradictione, scilicet quod inter contradictoria non est dare medium, et quod de quolibet vere dicitur alterum contradictorium» [Де Рейк 1996, 181].

---

---

# Загадка великого разрыва. К антропологии декаданса в книге Ницше “Человеческое, слишком человеческое”\*

А.И. ЖЕРЕБИН

Страсть к разрывам и мания уходов – характерный симптом кризиса культуры, получивший широкое распространение в жизни и литературе эпохи декаданса. Предисловие Ницше к “Человеческому, слишком человеческому” (1886) приобретает на этом фоне особое значение. На его страницах зарождается новая антропологическая парадигма эпохи. Ницше создает образ экспериментального человека *in extremis* и набрасывает инвариантную схему его становления, которая становится архетипической порождающей моделью для множества конкретных литературных сюжетов.

The crisis of culture may be characterized by the desire of deployment and the mania for escape which are broadly presented through out the literature and manner of living of decadence. Nietzsche’s Preface to “Menschliches, Allzumenschliches” (1886) has a special significance in this regard. Nietzsche creates the anthropological paradigm of modernity. He designs an image of an experimental personality and provided an invariant narrative scheme as a generative model for a set of specific literary plots.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** антропология, декаданс, дуализм, нигилизм, секуляризация, теозис, трансгрессия.

**KEYWORDS:** anthropology, decadence, dualism, nihilism, secularization, transgression, theosis.

В большинстве высказываний Ницше на тему декаданса это понятие тесно соседствует у него с понятием “нигилизм”. То и другое означает кризис веры в высшие ценности, но не в трансцендентного бога, а в жизнь, в ее монистическую, чувственно-сверхчувственную тотальность.

---

\* Работа выполнена в рамках проекта 14-04-0065 “Человек эпохи модерна: герменевтика субъекта в немецкоязычной культуре XVIII–XX веков”, поддержанного РГНФ. This work was supported by the Russian Humanitarian Science Foundation under Grant № 14-04-0065 “The man of the Modern Era: the hermeneutics of the subject in the German-speaking culture of the XVIII – XX-th centuries”.

© Жеребин А.И., 2015 г.

Дезинтеграция целого, будь то государство, личность или произведение искусства – старый упрек романтиков в адрес рационалистического Просвещения. После того как Поль Бурже актуализировал этот признак применительно к Бодлеру и современному художественному стилю (“Очерки современной психологии”, 1883), Ницше, хорошо знавший французскую литературу, применил его к Вагнеру, своему низвергнутому миру.

Но перенимая теорию декаданса Бурже, Ницше в памфлете “Казус Вагнера” (1888) идет дальше своего источника. Первопричиной декаданса он считает дуалистическую концепцию мироздания, которая после Платона определила как религиозную, так и метафизическую картину мира, разделение мира на два порядка: феноменальный и трансцендентный, земной и небесный, плотский и духовный.

С точки зрения Ницше, декаданс там, где жизнь расколота надвое, где господствует дихотомия двух жизненных сфер, деградирующих в отрыве одна от другой. Такова, с одной стороны, сфера чувственно-материальных интересов, обесцененных лживой моралью, которая объявляет их грехом, и лживой философией, которая объявляет их иллюзией. С другой стороны, такова сфера духовно-нравственных ценностей, утративших связь с реальной жизнью и противопоставленных ее мнимой вульгарности. Этот конфликт и является, согласно Ницше, питательной средой декаданса, из него извлекает декадент болезненное наслаждение и яркие эстетические эффекты, спасаясь от него, ищет забвения в эксцессах плоти и духа.

К эксцессам плоти Ницше относит, например, культ острых изысканных ощущений, любовь к фатуму и тягу к темным ключам жизни, эротическое отношение к насилию и смерти. К эксцессам духа он относит отречение от посустороннего мира во имя потустороннего, героической аскезизма, мистический экстаз, самоотверженное служение сверхличным ценностям, религиозным или общественным.

Ясно сознавая, что в эпоху кризиса культуры, любые формы борьбы с декадансом неизбежно несут на себе его печать, Ницше признает: “Я и сам не в меньшей степени декадент, чем Вагнер, но я это понял и оказываю сопротивление” [Ницше 1980 VI, 955].

Именно воля к преодолению декаданса дает ключ к той радикальной антропологии, которую Ницше развивает во второй, так называемый критический период творчества. Открывает его, как известно, книга “Человеческое, слишком человеческое” (1878), содержащая резкую критику идеалистической метафизики и христианской религии отречения. В 1886 г. Ницше пишет к ней “Предисловие”, в котором разворачивает сюжет “великого разрыва”.

Страсть к разрывам и мания уходов – характерный симптом кризиса культуры, получивший широкое распространение в жизни и литературе эпохи модернизма, в поэтике и психологии. Таковы герои “новой драмы”, персонажи Ибсена, Гауптмана, Чехова; никто из них “не уживается на месте, все ссорятся, уезжают или мечтают уехать” [Эйхенбаум 1987, 316–317]. Таков автобиографический герой Рильке – Мальте Лауридс Бригге, бездомный поэт-скиталец, взыскующий другой, истинной реальности. Согласно первоначальному замыслу Рильке, завершением записок Мальте должен был стать фрагмент “Толстой”, история ухода и смерти великого анархиста [Азадовский 1969, 129–151]. В последней редакции романа его место заняла библейская легенда о Блудном сыне, в очень своеобразной интерпретации, утверждающей не смирение, а экстремальную форму дислокации и мистической трансгрессии.

Предисловие Ницше к “Человеческому, слишком человеческому” приобретает на этом фоне особое значение. На его страницах зарождается новая антропологическая парадигма эпохи. Ницше создает образ экспериментального человека *in extremis* и набрасывает инвариантную схему его становления, которая становится архетипической порождающей моделью для множества конкретных литературных сюжетов [Депперман 1998, 115–134]. Введением в тему “большого разрыва” служит у Ницше следующий фрагмент:

Можно предположить, что душа, в которой некогда должен созреть и налиться сладостью тип свободного ума, испытала как решающее событие своей жизни великий разрыв, и что до этого она была тем более душою связанной и казалась навсегда прикованной к своему углу и столбу. Великий разрыв приходит для таких связанных людей внезапно, как подземный толчок; юная душа испытывает потрясение, чувствует себя оторвавшейся, вырванной из всех связей. Она сама не понимает, что происходит. Ее влечет и гонит что-то как приказание; в ней пробуждается желание уйти во что бы то ни стало, все равно куда. Лучше умереть, чем жить здесь – так звучит повелительный голос и соблазн; а ведь это здесь, это дома и есть все, что она любила до сих пор [Ницше 1980 II, 15–16].

В фигурологии Ницше свободная душа – такой же концептуальный персонаж, манифестирующий философский концепт эмансипации, как и более знаменитые Дионис, Заратустра, Антихрист или Распятый. Метафора “подземный толчок” напоминает Достоевского, у которого черт, искушая Ивана Карамазова, напоминает ему о якобы сочиненной им некогда “поэмке” под названием “Геологический переворот” и сравнивает грядущую эпоху безначального человекобога с новым геологическим периодом в истории земли. Дм. Чижевский отметил в свое время, что у Достоевского эта геологическая метафора восходит к статьям Николая Страхова “Жители планет” (1861) и “Опыты изучения Фейербаха” (1864), в которых кризис гуманизма и гибель человечества рассцениваются как последний вывод из критики христианства в философии Просвещения, в учении Фейербаха и левых гегельянцев [Чижевский 1947, 3–14]. Французскую и немецкую философскую литературу Ницше, конечно, знал, как знал он, скорее всего, и естественнонаучную теорию катастроф Жоржа Кювье, и намек на возможность перенесения ее в сферу нравственного сознания у Эрнеста Ренана. Именно на них как на вероятные источники метафоры “геологического переворота” у Достоевского указывает, не упоминая Страхова, В.Е. Ветловская [Достоевский 1988–1996 X, 371]. Но если изобретателем этой метафоры был все же, как думает Чижевский, Страхов, то вопрос об источнике, из которого она перешла к Ницше, остается, открытым. Немецкий перевод “Братьев Карамазовых” вышел уже в 1884 г., за два года до предисловия Ницше к “Человеческому, слишком человеческому”, и знакомство его с этим переводом не исключено [Дудкин, Азадовский 1974, 739]. “Подземный толчок” представляет собой лишь первую из трех последовательных фаз в становлении свободной души; вслед за шоком “подземного толчка” наступает фаза продуктивной, творческой болезни, которая проявляется в крайнем возбуждении всех чувств:

Это своего рода болезнь, которая может человека разрушить <...>. И какая печать болезненности лежит на диких опытах и странностях, предаваясь которым прорвавшийся на свободу старается доказать себе, что он господствует над вещами. Исполненный жестокости и вождлений, блуждает он по миру, разбивая вдребезги все, что его влечет. Со злобным, отчаянным смехом срывает он все покрывала стыдливости. Им владеет опасное любопытство: Нельзя ли перевернуть все ценности? И может быть, добро есть зло, а Бог – выдумка и ловушка дьявола? Его окружает одиночество, все грознее, все удушливее отгораживая его от мира [Ницше 1980 II, 17].

Декаданс в форме зависимости от традиции и догмы сменяется декадансом в форме отчаянного бунта раненой и мятущейся души. Она не знает ответа на свои вопросы, и, хотя опыт разрыва ослабляет ее, ставит на край гибели, она смутно чувствует, что это и есть ее первая победа. В одном из позднейших разделов “Человеческого...” этому соответствует фрагмент 224, озаглавленный “Возвышение через вырождение”. Это не только спор с Дарвином, но и своего рода предвосхищающий ответ Максу Нордау, обвинителю вырождающейся культуры. Ростки нового, считает Ницше, приживаются лучше всего на кровоточащих ранах. Твердая вера в господствующий порядок вещей и сильная воля к самоутверждению в его границах несут в себе угрозу ограниченного

самодовольства и стагнации, тогда как вырождающиеся организмы, индивидуальные, как и социальные, беременны будущим; они таковы именно вследствие своей слабости, неспособности к самоутверждению в настоящем [Ницше 1980 II, 187].

Переосмысление болезни как знака избранности и источника творческой энергии, обещающей высшее знание, восходит к романтизму, играет заметную роль в эстетике Бодлера и затем Рембо, находит псевдонаучное обоснование в книге Чезаре Ломброзо “Гениальность и помешательство” (1863). Но лишь после Ницше связь болезни и творчества становится сильной литературной и философской темой, которая сохраняет свое значение на протяжении всего XX века. Семантическое поле болезни включает в себя у Ницше целую группу психологических мотивов, образующих основу декадентского нарратива – обнаженность нервов, ненависть к миру, богоборческий бунт, злобное святотатство, мучительная авторефлексия и, конечно, одиночество как следствие не только презрения к миру, но и смерти Бога. В “Заратустре” Ницше раскрывает двойственность одиночества, которое может быть как “бегством больного”, так и “бегством от больных” [Ницше 1980 IV, 221], а современник Ницше, Рудольф Каснер сравнивает одиночество декадента с золотым фоном на православных иконах [Каснер 1968–1990 IV, 233]. На фоне болезни зарождаются первые признаки выздоровления – третья фаза в развитии свободной души. Ницше намечает несколько сменяющих друг друга симптомов, психических состояний выздоравливающего, которые образуют своего рода семиотику большого разрыва. Наиболее интересным из них является этап “нового зрения”, когда вещи, раньше чуждые, безразличные или враждебные, начинают являть созерцателю свою душу. Этот фрагмент представляет собой матрицу еще одного устойчивого, топического мотива в литературе эпохи, вплоть до Пруста и Джойса. Гофмансталь развертывает его в очерке “Поэт и наше время” (1907). Судьба поэта, сказано у Гофмансталя, напоминает нам древнюю легенду о князе-пилигриме, которому Всевышний повелел покинуть родину, отправиться в Святую землю, а затем вернуться, войти в свой дом нищим незнакомцем и поселиться в нем под лестницей, в темноте, где обычно ночуют псы. Ему наказано только смотреть и слушать, быть созерцателем или точнее товарищем-невидимкой и безмолвным братом всех вещей. Он должен научиться чувствовать их так сильно, чтобы они все доставляли ему страдание; но, страдая из-за них, он должен уметь ими одновременно и наслаждаться: “Наслаждаться, страдая – таков весь смысл его жизни” [Гофмансталь 1995, 591]. Так и у Ницше: амбивалентное переживание радости-страдания перед лицом несправедного мира подготавливает торжество свободной души – ее способность вступить в союз всех вещей и принять жизнь как единство противоречий, по ту сторону разделения ее на боль и наслаждение, чувственное и сверхчувственное, доброе и злое.

“В эту пору, – продолжает Ницше, – свободной душе начинает, наконец, уясняться загадка великого разрыва: ты должен был стать господином над самим собою” [Ницше 1980 II, 20]. Свобода оборачивается нравственным императивом; реализовать свободу значит следовать тайному предназначению. Человеку, отбросившему религиозные догмы и социальные нормы, предстоит стать суверенным творцом своего Я, поэтом и режиссером своей жизни, и этим оправдать ее как феномен эстетический.

По методу своего мышления Ницше, при всем его отрицании дуализма в онтологии и этике, абсолютно дуалистичен, он мыслит по логике “или – или”, по биполярной модели Апокалипсиса, господствующей отнюдь не только в русском, но и в европейском сознании эпохи модерна. Любовь к дальнему, стремление воплотить это дальше в жизнь имеет, по Ницше, своим непременным условием разрыв с ближним. Грядущее торжество жизни и сверхчеловека обусловлено полной гибелью современной культуры и последних людей, которые ее представляют. Если бог истек кровью под ножами атеистов и умер, как это утверждает безумец из “Веселой науки” (125 афоризм), то у нас нет иного выхода, кроме как самим сделаться богами, т.е. завершить путь великого разрыва актом обожения, актом теозиса. Признание своего декадентства получает тогда значение “кенозиса”, жертвы во имя будущего.

Воля человека к преображению и божественному совершенству – программное требование модернизма. Один из его первых манифестов – эссе Германа Бара “Модернизм” (1890) начинается словами:

Эпоха больна, и нет сил выносить страдание. Все призывают Спасителя, и повсюду – распятые <...> Мы или возвысимся до божества, или сорвемся в ночь, в пустоту – оставаться посередине больше нельзя. Воскресенье во благе и славе – вот вера модернистов” [Бар 1890, 13].

Примечательна на этом фоне шутка, которую за год до статьи Бара позволяет себе Ницше, основатель модернистской религии сверхчеловека. Шестого января 1889 г., в день Богоявления, он пишет Якобу Буркхарду: “В конечном счете, я гораздо охотнее остался бы базельским профессором, чем стал богом. Но я не решился поддаться своему эгоизму настолько, чтобы отказаться от сотворения мира” [Ницше 1980 VIII, 577].

Но если в частном письме программа обожения становится предметом карнавальнoй игры, то в предисловии к “Человеческому, слишком человеческому” она представлена как неизбежная внутренняя необходимость и логическое следствие великого разрыва. Призванный не имеет выбора, и он знает, что его личная, им лично выстраданная идея, должна сделаться всеобщим законом. Экспериментальный человек модерна убежден в том, что опыт, который он ставит над самим собой, нужен всем и спасителен для всех:

Что случилось со мной, говорит себе освободившийся, должно случиться со всяким, в ком воплощается и хочет родиться на свет его задача. Тайная сила и необходимость этой задачи будет властвовать над его судьбой и ее частными событиями, подобно неосознанной беременности – задолго до того, как он уяснит эту задачу и узнает ее имя [Ницше 1980 II, 21].

Имя этой задачи не что иное, как сверхчеловек, результат творческого самосозидания своего нового “Я”. Поэт и режиссер собственной жизни, человек свободной души, должен произвести себя на свет заново, вслед за родной матерью, взамен и помимо Бога-творца. Именно эта древняя, но секуляризованная идея второго рождения выступает у Ницше в качестве загадки большого разрыва и одновременно порождающего принципа нарративной схемы, которую он реализует в тексте своего предисловия.

В христианской традиции пробуждение свободной души неизменно изображалось как божественный дар, как требование высшей воли, о которой человек узнает от мистического вестника (напр., шестикрылый серафим в “Пророке” Пушкина). У Ницше сверхличной воле противопоставлен производный акт автономной личности, представляющей собой тождество субъекта и объекта. Этому соответствует замена метафизического чуда биологическим: традиционный символ божественного света уступает место метафоре мужской беременности, которая, вероятно, намекает на андрогинность нового человека. Он оплодотворен подземным толчком, подчиняется тайному предназначению и заново производит себя на свет “в полдень жизни” [Ницше 1980 II, 23].

Можно думать, что андрогинный сверхчеловек, тайна и смысл великого разрыва, противопоставлен у Ницше как богу-отцу, так и матери-земле, подобно тому как в “Сумерках кумиров” сказано, что мир не представляет собою единства ни в качестве сенсориума, ни в качестве духа [Ницше 1980 VI, 235]. Единством является, по Ницше, их синтез – мифологема, питающая всю антроподицею раннего модернизма.

Отношение Ницше к историческому христианству и ко Христу далеко не одно и то же. Оно не исчерпывается отождествлением того и другого с декадансом. В “Антихристе” Ницше обвиняет Апостола Павла в предательстве, а жизнь и учение Христа осмысляет по модели “великого разрыва”, утверждая, что Иисус учил огню не отречению, а тому, как в светлый и радостный праздник превратить жизнь здешнюю, нашу единственную реальность. По мысли Ницше, Иисус хранил “верность земле” бессознательно, еще не зная, что его лженаследники от нее отрекутся, тогда как мятежный декадент XIX в. это знает и стремится вновь ее обрести [Ницше 1980 VI, 208]. Это очень близко к русскому неохристианству с его учением о “Третьем царстве”, о “святой

плоти” и обожении человека в процессе творческого преображения. Закончив в 1889 г. “Дионисийские дифирамбы”, Ницше писал другу: “Вот мои новые песни: Бог теперь на земле, мир просветлен, и небеса возрадовались” [Ницше 1980 VIII, 572].

Не раз писали о том, что трактовка сверхчеловека как ступени на пути к Богочеловеку Христу принадлежит Вл. Соловьеву, а отождествление с Христом и Диониса – идея Вяч. Иванова; таков, будто бы, сугубо русский взгляд на вещи, специфически русская концепция ницшеанства [Гройс 1993, 161]. Между тем из тринадцати писем, адресованных Ницше в 1889 г. Козиме Вагнер, половина подписана именем Диониса, а другая половиной словом “Распятый”, и, как показал в недавнее время Генрих Детеринг, Ницше, по мере развития своей мысли, все больше сплавлял образы языческого и христианского богов в единый образ [Детеринг 2012].

В начале XX в. это понимал Томас Манн. Превосходный знаток Ницше, он интерпретирует знаменитый призыв Заратустры – “Будьте верны земле, о, братья мои!” в свете выражения Ницше “обожествление тела” [Манн 1979, 182] и приходит к выводу, который с последней прямоотой формулирует затем в статье “Русская антология” (1921).

Ницше, – читаем у Томаса Манна, – метал свои стрелы в христианство в поисках новой религиозности, нового смысла земли и освещения плоти, во имя Третьего царства. Это царство – синтез просвещения и веры, свободы и оков, духа и плоти, Бога и мира. И нам кажется, что борьба за это царство, за новую человечность и новую религию, за воплощение духа и одухотворение плоти нигде со времен Гоголя, не шла более отважно и искренне, чем в русской душе [Манн 2009, 74].

Как известно, Т. Манн был увлечен Д.С. Мережковским, его учением о Царстве Святого Духа, которое немецкий писатель отождествлял с царством сверхчеловека [Ницше 1980 XIII, 580]. Присутствие Ницше, действительно, чувствуется едва ли не во всех сочинениях Мережковского [Коренева 1991, 44–76], в частности, и в маленьком анекдоте, вошедшем в статью “Революция и религия” (1908). Героем этого анекдота является Александр Добролюбов.

Однажды, – рассказывает Мережковский, – к Л. Толстому пришел незнакомый молодой человек в крестьянском платье. Во время долгой беседы на обычные для таких посещений темы – о вере, о Боге, об Евангелии – Толстой, великий знаток народа, принял его за крестьянина-сектанта. Оказалось, что это известный поэт Александр Добролюбов. Лет двенадцать назад, тогда еще гимназист, почти мальчик, и уже крайний декадент, не только на словах, но и на деле, подражатель Бодлера и Свинберна, отравленный всеми ядами искусственных эдемов, проповедник сатанизма, соблазнявший молодых девушек к самоубийству, он вдруг опомнился, покаялся, бросил все и бежал в народ, немножко в роде того, как русские мальчики, начитавшись Майн-Рида и Купера, бегали в Америку. Но те возвращались, а он пропал бесследно, как в воду канул. Потом начали о нем доходить слухи, похожие на легенду. Он исполнил завет евангельский: покинул семью, дом, имение и долго странствовал нищим, питаясь милостыней [Мережковский 1911 X, 80].

Затем, примерно через год, Добролюбов приходит якобы и к самому Мережковскому, в сопровождении какого-то крестьянина, простого человека с безобразным, но кротким лицом. Можно предположить, что этот спутник Добролюбова – реминисценция из поэмы Ницше, где Заратустра встречает “самого безобразного человека” – убийцу бога и встает перед ним на колени, как старец Зосима перед Дмитрием Карамазовым. Мережковский словно примеряет на себя роль ницшевского мудреца, который один может понять и утешить безобразного человека, заронив в его душу спасительную мечту о сверхчеловеке.

Но в начале рассказа главным героем его является Добролюбов; на нем надеты тулуп и валенки, и он так изменился, что Мережковский, хорошо знавший его по Петербургу, гостя не узнает:

– Не узнаешь меня, брат Дмитрий? – Не узнаю. – Я брат твой, Александр. – Какой Александр? – В миру звали меня Добролюбовым. – Александр Михайлович? Это вы? Неужели? Он поднял на меня опущенные глаза с длинными ресницами и



посмотрел пристально с тихой улыбкой. Я никогда не забуду этого взгляда: если бы мертвый воскрес, он должен бы так смотреть. А это брат Степан – указал он на спутника [Там же, 81].

Проходит еще некоторое время, и в 1906 г. к Мережковскому снова приходит странный посетитель – беглый матрос черноморского флота, напомнивший хозяину о спутнике Добролюбова. Он хочет поговорить о Боге и о революции, и Мережковский продолжает:

Впрочем, в Бога он не верил. Верил в человека, который станет Богом, в сверх-человека. Первобытно невежественный, почти безграмотный, знал он понаслышке Ницше и хорошо знал всех русских декадентов. Любил их как друзей, как сообщников, не отделял себя от них. По словам его, целое маленькое общество севастопольских солдат и матросов (большинство из них участвовало потом в военных бунтах) выписывало в течение нескольких лет “Мир искусства”, “Новый путь”, “Весы” – самые крайние декадентские журналы. Им казалось, будто бы декаденты составляют что-то вроде тайного общества и что они обладают каким-то очень страшным, но действенным способом, – секретом или магией – для того, чтобы сразу все перевернуть и сделать человека Богом [Там же, 82–83].

По своему основному содержанию секрет декадентов, которым мечтает овладеть революционный матрос из Севастополя, соответствует “загадке великого разрыва”, раскрытой Ницше в предисловии к “Человеческому, слишком человеческому”. Анекдот Мережковского выразительно подчеркивает социокультурный смысл декадентства и его связь с радикальной антропологией Ницше.

## ЛИТЕРАТУРА

Азадовский 1969 – *Азадовский К.М.* Р.М. Рильке и Л.Н. Толстой (Прил.: Рильке Р.М. Толстой: заключение к роману “Заметки Мальте Лауридса Бригге” / пер. с нем., публ.) // Русская литература. 1969. № 1.

Бар 1890 – *Bahr H.* Die Moderne // *Moderne Dichtung*. Jg. 1. H. 1. Januar 1890. S. 13–15.

Гофмансталь 1995 – *Гофмансталь Г. фон* Избранное. Драммы. Стихи. Проза. М.: Искусство, 1995.

Гройс 1993 – *Гройс Б.* Искусство утопии. *Gesamtkunstwerk* Сталин. Статьи. М.: Знак, 1993.

Депперман 1998 – *Deppermann M.* “Die grosse Loslösung”. Nietzsches Denkmodell als Kontext für die Erfahrung der Krise bei Vjačeslav I. Ivanov // *Studia Slavica Hung.* 43 (1998).

Детеринг 2012 – *Detering H.* Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte. Stuttgart: Philipp Reclam, 2012.

Достоевский 1988–1996 – *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: В 15 т. Л.: Наука, 1988–1996.

Дудкин, Азадовский 1974 – *Дудкин В.В., Азадовский К.М.* Достоевский в Германии (1846–1921). Библиография переводов произведений Достоевского на немецкий язык (1882–1900) // Литературное наследство, т. 86. М.: Наука, 1974. С. 659–740.

Касснер 1968–1990 – *Kassner R.* Sämtliche Werke in 10 Bänden. Pfullingen: Neske, 1968–1990. Bd. IV (1978).

Коренева 1991 – *Коренева М.Ю.* Д.С. Мережковский и немецкая культура (Ницше и Гете. Притяжение и отталкивание) // На рубеже XIX и XX веков. Из истории международных связей русской литературы. Сборник научных трудов. Л., 1991.

Манн 1979 – *Манн Th.* Tagebücher 1918–1921. Berlin: S. Fischer, 1979.

Манн 2009 – *Манн Т.* Аристократия духа. Сборник очерков, статей и эссе. М.: Культурная революция, 2009.

Мережковский 1911 – *Мережковский Д.С.* Полн. собр. соч.: В 15 т. СПб., М.: Т-во Вольф, 1911.

Ницше 1980 – *Nietzsche F.* Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden. München: Deutscher Taschenbuchverlag; Berlin: de Gruyter, 1980.

Чижевский 1947 – *Tschizewskij D.* Dostojewskij und Nietzsche. Die Lehre von der ewigen Wiederkunft / Kleine Schriften aus der Sammlung Deus et Anima. Erste Schriftenreihe. H. 6. Bonn: Universitäts-Verlag, 1947.

Эйхенбаум 1987 – *Эйхенбаум Б.М.* О литературе. Работы разных лет. М.: Советский писатель, 1987.

# К вопросу становления концепции “взгляд” в философии Ж.-П. Сартра\*

И.В. КУЗИН

В статье выявлены философские источники, повлиявшие на формирование концепта “взгляд” в философии Сартра, а также проанализированы собственные идеи французского философа, сформулированные им в “Трансценденности Эго”, которые, с учетом ряда положений “Бытия и ничто”, создают условия для понимания данного концепта не только в контексте измерения человеческого существования, но и более широко, когда к существу *взгляда* оказываются причастными и вещи. Для решения поставленной задачи раскрываются специфика экзистенциальной ревизии трансцендентальной сферы, принципиальная значимость проблематики телесности и выявляется связь между концептами “взгляд” и “Другой” как репрезентантов бытия в целом.

In article the philosophical sources which have influenced formation of a concept “Look” in philosophy of Sartre are revealed, and also own ideas of the French philosopher formulated by it in “The Transcendence of Ego” which taking into account a number of the provisions “Being and Nothingness” create conditions for understanding of this concept not only in a context of measurement of human existence are analysed, but also is wider when to a being of *a look* are involved and things. For the solution of an objective specifics of existential audit of the transcendental sphere, the basic importance of a perspective of a corporality reveal, and communication between concepts “Look” and “Another”, as representation of Being as a whole comes to light.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Ж.-П. Сартр, взгляд, интенциональность, сознание, вещь, ego, Другой, феноменология, экзистенциализм.

**KEY WORDS:** J.-P. Sartre, Look, intentionality, consciousness, thing, ego, Another, phenomenology, existentialism.

Хотя “взгляд” и признается значимым концептом “Бытия и ничто”, обычно он остается в тени других понятий, таких как “ничто” (бытие-для-себя) и “бытие-в-себе”. Поэтому нам хотелось через раскрытие философских источников, определивших создание

---

\* Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 12-03-00247а. This work was supported by the Russian Humanitarian Science Foundation under Grant (number № 12-03-00247а).

© Кузин И.В., 2015 г.

данного концепта, выявить его *базовый* характер и представить как понятие, наиболее полно и емко проясняющее и отдельно взятое существование, и бытие в целом.

Наша стратегия – текстологический анализ, который позволяет в спорных и не всегда ясных моментах рассуждений Сартра на страницах “Трансцендентного Эго” и “Бытия и ничто” разглядеть на поверхности очевидного неявно выраженные конструктивные идеи, восполняющие и дополняющие признанную хрестоматийную концепцию французского философа.

### *Экзистенциальная ревизия трансцендентальной сферы*

В “Картезианских размышлениях” Э. Гуссерль обрисовывает такое положение дел, согласно которому бытию мира “предшествует бытие чистого эго” [Гуссерль 1998, 78]. Для Сартра такое “предшествование” не имеет места. В “Трансцендентности Эго” он заявляет, что говорить следует об одновременном и равноправном сосуществовании бытия и сознания, благодаря которым лишь впоследствии, вторичным образом появляется эго. Здесь, конечно, налицо отличие позиции Сартра не только от гуссерлевской, но и от картезианской.

И хотя Сартр сохраняет терминологию, присущую классическому типу рационализма, его экзистенциализм представляет уже иную стратегию философствования, которая изнутри сводит на нет стремление строго удерживать значения понятий предшествующей традиции<sup>1</sup>. Весь строй сартровского языка может создать впечатление, что он так и остался в тисках картезианства или гегельянства, однако это обманчивое впечатление. Сартр, не отказываясь от оружия “врага”, неожиданно оборачивает его против него же, оказываясь неким диверсантом, изнутри подрывающим классическую традицию. Вместе с тем сартровское переосмысление картезианской философии отталкивается от той ее корректировки, которую все же произвел Гуссерль.

Во-первых, немецкий философ порывает с трансцендентальным ходом Декарта, признающим врожденные идеи, посредством которых становится возможно вывести аподиктически достоверное знание о существующем мире точно так же, как это делало математическое естествознание, полагавшее будто бы возможно “посредством правильно сделанных выводов в соответствии с врожденными эго-принципами раскрыть постепенно и остальной мир” [Гуссерль 1998, 82]. Таких априорных данностей для Гуссерля нет – горизонт мира открыт, а не конструируется посредством аксиом. Вещи этого мира не укладываются в аксиоматическое прокрустово ложе, их следует описывать, принимая во внимание независимый от моего “Я” контекст их эмпирического, чувственно-воспринимаемого существования, многообразного и индивидуально постигаемого (поэтому всегда в чем-то онтологически непредсказуемого):] “...Как редуцированное Я не является частью мира, так и, напротив, мир и любой объект мира не являются частью моего Я, не могут быть реально преднайлены в жизни моего сознания как ее реальная часть, как комплекс чувственных данных или актов” [Гуссерль 1998, 85].

Подобный уход от абстракций математического толка, безусловно, импонирует Сартру, хотя последующая ремарка Гуссерля о том, что мир “получает весь определяющий смысл, равно как и бытийную значимость, только из моего опыта, из тех или иных моих представлений, мыслей, оценок, действий” [Гуссерль 1998, 86], признания у Сартра уже не получает. Для него другие “Я” не *конституируются* посредством аналогизирующей апперцепции, предложенной Гуссерлем, а *констатируются* открывающей интенциональностью взгляда. В их совместном, уже случившемся бытии они друг для друга это бытие удостоверяют. Такое понимание является, согласно Сартру, залогом избавления от ловушки солипсизма, в которую попадал Гуссерль.

Во-вторых, претензия Гуссерля Декарту состояла в том, что тот не довел до конца операцию методического сомнения – не исключил из сферы сознания все то, что связано с его психологической жизнью. Ровным счетом на то же самое указывает и Сартр в

“Трансцендентности Эго”, но идет еще дальше, выведя из состава сознания и само “Я”. Гуссерль не редуцировал “Я”, так как, по существу, отождествил его с сознанием. Но для Сартра “Я” по преимуществу является психологической данностью, поэтому оно и должно быть оторвано от сознания, представляя собой лишь трансцендентный объект.

У Гуссерля сознание, слитое с трансцендентальным его есть, по сути, *формальная* структура, в то время как у Сартра сознание, освобожденное от любого его, является конкретным принципом существования, и это – теоретическое основание для преодоления идеализма, присущего гуссерлевской феноменологии: сохранение его в трансцендентальном качестве оказывалось контрабандным протаскиванием внутрь сознания все тех же психофизических и психических свойств его, которые Гуссерль стремился редуцировать.

Тем не менее, исключение из сферы сознания трансцендентального его вовсе не означало, что Сартр еще больше, чем Гуссерль, формализовал сознание. Наоборот: сознание, став неэгологичным, безличным, не превратилось в эмпирически безучастное бытие. Без посредства его оно оказывается сращенным с открытым к нему миром и вещами, обращенным к ним *напрямую*. Логика неэгологического понимания сознания позволяет Сартру избавиться от трансцендентального идеализма Гуссерля и от связанных с ним проблем (таких, например, как солипсизм), и констатировать, что дофеноменальное сознание (бытие-для-себя), и вещный мир (бытие-в-себе) являются самостоятельным и независимым бытием как таковым. Вместе с тем в этом онтологическом качестве они оказываются неотрывными друг от друга, хотя и неслиянными, т.е. их независимость обнаруживает их сопринадлежность.

Вопреки поставленной Гуссерлем задаче очистки трансцендентального сознания от признаков эмпиричности, сознание у Сартра предстало как самоочевидное эмпирическое существование, как неконституируемая данность, сомнение в которой является метафизическим излишеством, пустой игрой рефлексии, ничего не добавляющей этим актом к устанавливаемому существу дела. Здесь Сартр как бы возвращается к тому, в чем Гуссерль упрекал Декарта. Правда, такой возврат не ведет нас к иному варианту психологизированного сознания, которое становится таковым только через привнесение в него его.

Его – это конструктор нерелексивного, спонтанного сознания, оно “абсолютно не властно над этой спонтанностью, ибо *воля есть такой объект, который конституируется самой этой спонтанностью и для нее*” [Сартр 2003, 118], причем конституируется таким образом, чтобы создавалось ложное представление о самом сознании. Сознание же неэгологично, оно есть *ничто*, но “вместе с тем это ничто есть *всё*, ибо оно есть *сознание всех объектов*” [Сартр 2003, 115]. Так как *трансцендентальное его* описывается точно так же, как и конституируемый *объект*, оно переводится в сферу *трансцендентного*, становясь объектом среди других объектов (имеющих лишь разное устройство – действия и состояния). К трансцендентальной сфере может быть отнесено только “чистое” сознание.

Таким образом, нерелексивное *сogito*, отличительной чертой которого оказывается интенциональность, а не эгологичность (яйность), становится принципиальной основой для понимания реального, конкретного и телесного существования.

### *Реабилитация телесности*

В рамках феноменологического направления наиболее значимым мыслителем, занимавшимся проблематикой телесности, традиционно признается М. Мерло-Понти. Однако не стоит недооценивать вклад Сартра в осмысление данной темы или преувеличивать принципиальность расхождения позиций двух французских философов по вопросу определения вещного мира в его воплощенности, телесной данности (см: [Морленд 1973, 311–318; Постер 1975; Дастюр 1988; Жэй 1993; Юисман 1997;

Мартин 1998; Барбара 2001; Рено 2003; Юссон 2005]). Экзистенциал взгляда это вполне наглядно демонстрирует.

Смысловое чувственно-телесное раскрытие бытия, описываемое в экзистенциализме Сартра концептом “взгляд”, в феноменологии Гуссерля отразилось в понятии вещи (феномене), а в философии Мерло-Понти – в концепте восприятия. Важным моментом здесь является именно то, что “вещь” Гуссерля, “восприятие” Мерло-Понти и “взгляд” Сартра определяются через отсылку к телесной данности, которая становится фундаментальным способом осознания и признания мира. Как вещь является коррелятом сознания, так и тело, будучи «непосредственной “вещью»» [Сартр 2003, 102], является таковым. Поэтому взгляд оказывается тем, что несет в себе как свойство вещи (телесность), так и свойство сознания (интенциональность). В нем совмещаются два исходных бытийных начала, связь между которыми объявляется магической<sup>2</sup>.

В утверждении Гуссерля о том, что бытие предмета таково, “что он по своей сути познаваем” [Ингарден 1999, 133], мы находим основание для признания того факта, что возможность взгляда на предмет коррелирует с бытием самого предмета. Я могу нечто видеть в предмете за счет того, что мой взгляд на предмет поддерживается самим предметом, т.е. в нем есть нечто, что точно соответствует взгляду как таковому, благодаря чему и возможна встреча взгляда и предмета. В самом предмете есть нечто подобное взгляду, но именно “нечто подобное”, а не он сам (взгляд), если привычно истолковывать его в качестве антропоморфной категории<sup>3</sup>. Ведь устойчиво представление о том, что взгляд – это свойство, которое присуще только человеку. Видеть могут разные существа, но взгляд – это достояние исключительно человеческого существа. Тем не менее, при всей верности такого представления, оно все же требует корректировки.

И Сартр, и Мерло-Понти вполне наследовали гуссерлевский проект возврата к самим вещам, чем лишний раз подтверждали общий для обоих феноменологический исток, благодаря которому между ними (несмотря на присущую каждому оригинальность) обнаруживается определенное совпадение, состоящее в том, что вещь наделена способностью быть активным началом этого мира, а не просто пассивным объектом для познающего его субъекта (см.: [Молчанов 2011]). Эту идею высказывал и Хайдеггер, философия которого также оказала влияние на взгляды Сартра<sup>4</sup>.

В 1938 г. М. Хайдеггер писал: “Сущее становится сущим не оттого, что человек его наблюдает в смысле представления рода субъективной апперцепции. Скорее сущее глядит на человека, раскрывая себя и собирая его для пребывания в себе. Быть под взглядом сущего захваченным и поглощенным его открытостью и тем зависеть от него, быть в вихре его противоречий и носить печать его раскола – вот существо человека в великое греческое время” [Хайдеггер 1993, 50]. Чуть позже, в 1943 г. в лекциях о Гераклите этот же подход находит отражение в отношении природы: «... Мы не можем сказать – как кому-то легко могло бы показаться – что Гераклит “влагает” в φύσις “личные” и вообще человеческие “переживания”... будто в “природу” “втолковывается” некое человеческое отношение... Отстаивая это вполне обычное соображение, мы ведем себя так, как будто все, что отличается благосклонностью и готовностью даяния, – собственность “субъекта”, который имеет на это преимущественное право... тогда как на самом деле такая ситуация длится только три столетия...» [Хайдеггер 2011, 165].

Хайдеггер хочет определить бытие сущего и само бытие вне зависимости от возникающих культурных топов познающего субъекта. Для него бытие не является ни вещью, ни сущим, ни сущностью. Оно есть такое присутствие, которое позволяет раскрываться всякому сущему в том, что оно есть и как оно есть, располагаясь по отношению к нему как бы перпендикулярно, пребывая в качестве своего рода арматуры, но при этом не зацементированной существованием сущего. Ровным счетом такое же положение занимает в экзистенциализме Сартра “взгляд”: это ни человек, ни его сущность, ни рефлексивное сознание. Сартр лаконично описывает его онтологический статус как “сбоку сознание” [Сартр 2000, 295].

Таким образом, Сартр разделяет стремление Хайдеггера переиначить привычную философскую терминологию, сложившуюся за 2,5 тысячи лет, хотя сам на такого рода

тотальное переименование не решается; он признает необходимость замены термина “категория (понятие)”, предшествовавшей гносеологии, на термин “экзистенциал”, что позволяет ему изъять понятие “взгляд” из области исключительно рационального подхода. В измененном терминологическом модусе, когда понятие интенциональности трансформируется в экзистенциал “взгляд”, содержится подоплека конкретного существования, питающегося соками самой жизни, а не водами отвлеченностей логических операций мышления. Если классическая философская рефлексия мыслила возможное понимание чего бы то ни было только через посредство чистого мышления, то в экзистенциализме предлагается возможность понимания из непосредственности самого жизненного переживания: грубо говоря, пропуская нечто “через собственную шкуру”, я получаю доступ к пониманию существа дела без предваряющей его категориальной обработки. Для Сартра важно показать, что познающий субъект не оторван от конкретной вовлеченности в жизнь, от связи с миром вещей, но в дополнение к этому является еще и путём к тому, что не тождественно существованию самих вещей в их бытии-в-себе.

Этому же умонастроению Сартра был созвучен и ряд принципиальных утверждений Мерло-Понти<sup>5</sup>. В философии Мерло-Понти обращает на себя внимание указание на некоего “некто, но мне воспринимающем”, заставляя задаться вопросом об этом “некто”. Следует ли нам принимать за него только человеческий субъект, которого Мерло-Понти как раз так стремился децентрировать? Другая высказанная мысль Мерло-Понти о том, что «“в-себе” может появиться только после того, как появится другой» [Мерло-Понти 2001, 192], также в полной мере применима к развиваемым соображениям Сартра, рассматриваемым нами ниже.

“Бытие и ничто” содержит в себе достаточно оснований, чтобы понимание другого ограничивалось рамками только человеческого бытия. К примеру, состояние стыда Сартром связывается лишь с человеческим бытием, что соответствует привычному представлению, согласно которому мы не стыдимся перед вещами. На поверхности Сартр не решается приписывать подобные переживания “сподручно сущему”, чтобы соблюсти условия различения. Очевидность данного различия делает весьма сомнительной попытку представить “бытие-для-себя” в качестве сущностной характеристики, принадлежащей и бытию-в-себе, так как последнее не создает своим присутствием интерсубъективную ситуацию: “Стыд есть открытие другого не по способу, которым сознание открывает объект, но по способу, которым один момент сознания предполагает сбоку другой момент как свою мотивацию” [Сартр 2000, 295].

Тем не менее “стыд... является признанием того, что Я есть тот объект, на который смотрит другой и судит его” [Сартр 2000, 284]. Здесь важно указание на ощущение человеком своей объектности (бытия-в-себе), которое проистекает от осознания человеком свободы другого, ответственной за объективацию. Привычно полагается, что никакая объективация не может исходить от сопричастующих со мной объектов, но как раз это является экзистенциальной мнимостью, возникающей из-за присутствия более активного начала (бытия другого сознания), нежели бытие объекта. Сознание другого может превратить меня в объект, хотя таковым я все же не являюсь, и я буду переживать себя как объект, хотя и содержа внутри себя интенцию субъекта: “Таким образом, я-объект-для-меня есть Я, которое не является мной, то есть не имеет свойств сознания” [Сартр 2000, 295–296]. Но это вполне может означать, что любой объект содержит в себе “закаменевшее” сознание, несмотря на то, что мы соглашаемся с тем, что “рассматриваемое-бытие не может... *зависеть* от объекта, который обнаруживает взгляд” [Сартр 2000, 299].

Появляются основания сказать, что проблематика интерсубъективности может залегать в более глубоких слоях, нежели обнаружение ее на поверхности взаимодействия людей. Стремление отождествить описанный Сартром взгляд *только* с человеческой позицией (как это мы находим в пункте, озаглавленном “Взгляд”), с нашей точки зрения, является своеобразным упрощением тех интуиций и идей, которые проявляются при тщательном разборе и продумывании “Бытия и ничто”, точно так же как

это происходит в случае расхожей ссылки на то, что сартровская “попытка совместить эти два начала (бытие-в-себе и бытие-для-себя. – И.К.) приводит его к противоречию, показывающему взаимоисключающую природу этих категорий” [Мартин 1998, 125]<sup>6</sup>.

Сартру, как любому настоящему философу, с умыслом или без одного присуща способность к мистификации и продуцированию парадоксов. Мы это наблюдаем в кажущемся противоречивым указании, с одной стороны, на ничтожность, безличность сознания, а с другой, на его неотрывную связь с человеческим, вполне персональным способом переживания и восприятия бытия. Последнее подтверждают частые примеры Сартра, когда вроде бы безличное сознание определенно предъясвляет себя в экзистенциально переживаемом человеческом опыте. Наиболее ярким примером этого и становится развернутая характеристика существа взгляда.

### **Взгляд как трансформированная интенциональность**

Хотя сартровская концепция взгляда формировалась под сильным влиянием учения Гуссерля об интенциональности, следует помнить отказ Сартра принимать составную часть этого учения, касающуюся трансцендентального *его*.

Если у Гуссерля за *эгологичным* сознанием не стоит ничего личностного и оно скорее является универсальной трансцендентальной структурой, то у Сартра *неэгологичное* сознание, которое, вроде бы, должно предъясвлять себя еще более абстрактно и структурно, не может быть помыслено таковым. Оно не оторвано от эмпирического измерения существования, и не выглядит столь обезличенным, несмотря на неоднократные ссылки на это в “Трансцендентности Эго”. Сознание *безлично, но не безучастно*, поэтому значение обезличенности состоит именно в том, что сознание *неэгологично*. Обезличенность сознания, для Сартра, – это не его эмпирическая безучастность к миру, а указание на его постоянную экзистенциальную вовлеченность в мир во всех его эмпирических проявлениях. Причем оно всегда присутствует в бытии целиком, а не возникает поэтапно, входя в мир как бы по ступеням диалектического развития, как в случае гегелевского Абсолютного Духа.

Констатируемое представление об *обезличенном* сознании создает предпосылки для толкования, согласно которому интенциональностью наделено не только сознание, но и вещи как таковые, правда, содержа ее в скрытом, неактивном виде, и вещь мы воспринимаем столь же обезличенно.

Примечателен и другой аспект, зафиксированный уже в “Трансцендентности Эго”. Сознание другого “непроницаемо *самым радикальным образом*” [Сартр 2003, 116], так как “абсолютная внутренность никогда не имеет внешней стороны, она может быть постигнута только через саму же себя” [Сартр 2003, 111], поэтому мы и не можем проникнуть во внутренний мир другого – вовсе не потому, что этому препятствует тело, а именно из-за логики самого понятия “абсолютная внутренность”. Представляется, что сам факт телесного бытия способен все же считаться живым *знаком* невозможности такого проникновения, ведь вещь непрозрачна для самой себя. Однако даже несмотря на такое утверждение, раскрытая в “Бытии и ничто” принципиальная значимость экзистенциала взгляда, а также возможное понимание взгляда как сочетания телесного и сознания, делает допустимой речь о вероятности прорыва изнутри к этому Другому. Хотя тогда возникает вопрос о том, как следует понимать Другого.

В феноменологическом анализе сознания, произведенном в “Трансцендентности Эго”, вырисовывается эффект захваченности (погруженности) и конституированности сознания объектом. Взгляд захватывает и поглощает Другого, превращая его в объект (см.: [Сартр 2000, 294]), и здесь начинается противостояние и сопротивление. Именно этот аспект в более поздний период философствования Сартра, а именно в период написания “Бытия и ничто”, обнаруживается в экзистенциальной аналитике взгляда, согласно которой можно прийти к выводу о том, что он (взгляд) обладает принадлежностью миру вещей, самому миру (ср.: [Батаева 2012]).

На основе детального текстологического анализа выходит, что под Другим не обязательно должен пониматься только человек. Несмотря на то, что Другой “в качестве рассматриваемого-взгляда... не принадлежит к миру” [Сартр 2000, 295], он может быть понят как сам мир, в середине и недрах которого покоится взгляд, прорывающийся с человеком и через него на поверхность бытия. Поэтому Другим может быть вещь, также обладающая сокрытым взглядом. Как “Я” (Je) лежит, словно камень, на дне озера сознания [Сартр 2003, 95], так и взгляд замкнут в плотности вещи.

В своем основном трактате французский философ *очевидность существования предьявляет через встречу с Другим*, что репрезентировано, прежде всего, взглядом. *Мое существование* удостоверяется не актом саморефлексии, а *настигает меня* как то, от чего невозможно уклониться, поэтому ощущается мною как совершенно очевидное – через взгляд Другого, которого здесь и можно понимать в качестве обезличенного сознания. “Доказательством” существования является Другой, другое сознание, сознание вообще, которое “возникает как направленное на бытие, которое не есть оно само. Именно это мы называем онтологическим доказательством” [Сартр 2000, 34–35]. Но другой человек есть регистратор Другости как таковой, к которой всё причастно, которой всё объято и через которую всё есть. Через взгляд Другого есть всякое сущее и для этого ему необязательно быть мыслящим существом. Взгляд другого дает бытие вещи, взгляд Другого дает бытие мне и всякий наш взгляд есть придание бытия этому другому, даже если это нечто существовало задолго до появления человека как вида, потому что “никакое значение не существует независимо от него” [Зальцманн 2000, 38]. Вся глубина и тайна человеческого существования обнаруживает себя в самом обыкновенном взгляде. Взгляд как таковой, как бытие-для-себя в полной мере является нам через человеческое бытие, выявляя его, в отличие от других сущих, именно как человека (со всеми выводимыми из него жизненными свойствами – страстями и нравами, познавательными и волевыми актами, чувствами и верованиями, ненавистью и любовью и т.п.).

Взгляд может считаться чем-то естественным, природным, психологически данным или обусловленным, чем-то почти автоматическим, неотъемлемым от появившегося в жизни существа. В самом деле, кажется, что человек, как и животное, рождается со способностью видеть, однако в философии Сартра взгляд раскрывается как фундаментальная характеристика особого бытия, бытия-для-себя, которое “опредмечено” в первую очередь в человеке. Через него, а не просто через способность смотреть, человек и опознается как человек. Благодаря наличию в мире такого существа, как человек, появляется возможность *различать смотрящие глаза*. Взгляд, проводником которого становится человек, вносит в мир различие, формируя почву для классификации множества способов смотрения.

Обезличенное сознание, не-эго-личное бытие-для-себя связывается, в конечном итоге, с человеческим способом существования. В человеческом взгляде *как бы* укоролено бытие мира. Но такая позиция не сводится ни к субъективизму, ни к исключительной прерогативе данного существа. Таково существо самого мира. Бытию мира принадлежит взгляд, поэтому он и может быть понят более широко, вне рамок, определяющих его в качестве только человеческого достояния. Взгляд просто есть, как просто есть сознание, бытие-для-себя, ничто. *И человек есть существо его выражения*, обнаруживающее своим бытием причастность к миру. Взгляд мира проявляется в человеке, он пробуждается в нем, прорывая собой темный покров дремоты бытия-в-себе.

Безусловно, нам продолжает казаться само собою разумеющимся, что нелепо приписывать вещи взгляд, так как мы в первую очередь имеем в виду ее пассивность, на что указывает сам Сартр в “Трансцендентности Эго”: “...Электрический ток или водопад также суть силы, и притом весьма грозные: но разве этим в хоть какой-то мере отменяется тот факт, что их природа имеет пассивный и инертный характер, или тот факт, что они получают свою энергию *извне* (а что такое *извне*, где оно, в мире самом по себе, т.е. все в том же бытии-в-себе? – И.К.). Пассивность пространственно-временной вещи конституируется вместе с ее экзистенциальной относительностью.



Относительное бытие может быть только пассивным, ибо малейшая активность освободила бы его от относительности и придала бы ему абсолютность” [Сартр 2003, 102].

Однако Сартр оговаривает, и это важно, что подобная пассивность предстает таковой только для сознания, которое более очевидно заявляет о своей активности лишь в сравнении с вещью. Поэтому остается в силе сделанное ранее утверждение: “Все происходит так, как если бы мы жили в мире, где объекты помимо таких своих качеств, как, скажем, теплота, запах, форма и проч., обладали такими качествами, как отвратительность, привлекательность, очаровательность, полезность и т.д., и как если бы эти качества были силами, определенным образом воздействующими на нас” [Сартр 2003, 98–99]. Здесь “как если бы” применено к вещам со вторичными качествами (запах, теплота), т.е. окрашенным субъективностью. Но такая осторожность на самом деле фиксирует именно то, что вещам присущи подлинные (а не “как бы”) силы. Сартр не решается утверждать это категорически, казалось бы, подспудно сохраняя кантовское деление мира на ноумены и феномены, хотя от такого деления он, конечно, вслед за Гуссерлем, отказывается, так как оно проистекает из присущей нам рефлексии, которая «отравляет» желание» [Сартр 2003, 99]. Ведь всем хорошо известно, что при обострении рецепторных свойств, мы можем более отчетливо ощущать какое-то отдельное качество вещи, не воспринимаемое в обычном состоянии. И эта способность оказывается выявлением не столько степеней наших субъективных способностей восприятия, сколько свойственных вещам качеств, вовсе не привнесенных в них, а достигаемых посредством имеющейся у нас склонности настраиваться на их открытие. Объекты (или вещи, что у Сартра нередко смешивается) в таком ракурсе являются независимыми от характеристик сознания. И в них есть все то, что сознание в них обнаруживает. Такой способ понимания вещи прослеживается и в других работах и высказываниях Сартра<sup>7</sup>.

Поэтому точно так же, как сращенность сознания и “Я” является рефлексивной иллюзией, которую не заметили ни Декарт, ни Гуссерль, убеждение в том, что вещи безмолвны и слепы, оказывается гипостазирующей подстановкой сознания. Раскрытая в “Трансценденности Эго” рефлексивная иллюзия единства сознания и его, побуждает задаться вопросом, который напрямую Сартр не ставит, хотя подводит к нему своими размышлениями: а не захвачены ли мы инерцией повседневного мышления, полагая, что вещь лишена взгляда? Это означает, что не мешало бы пересмотреть устоявшуюся привычку так думать, чему способствуют как явные утверждения Сартра (вроде “все в конечном счете пребывает вовне, все, включая и нас самих...” [Сартр 2008, 180]), по сути, уравнивающие нас с вещью, так и всего лишь пунктирно присутствующие положения в “Бытии и ничто”, к которым подводят ранние работы французского мыслителя.

## ЛИТЕРАТУРА

Барбара 2001 – *Barbaras R. Le corps et la chair dans la troisième partie de “L’être et le Néant” // Sartre et la phénoménologie. Lyon: ENS Editions, 2001.*

Батаева 2012 – *Батаева Е.В. Фланерство и видеомания: современные и постмодерные визуальные практики // Вопросы философии. 2012. № 11.*

Голенков 2006 – *Голенков С.И. Феноменология Другого Сартра // Вестник Самарской гуманитарной академии. Вып. Философия. Филология. № 1 (4). Самара, 2006.*

Гуссерль 1998 – *Гуссерль Э. Картезианские размышления. СПб., 1998.*

Дастюр 1988 – *Dasture F. Monde, chair, vision // Maurice Merleau-Ponty, le psychique et le corporel. Paris, 1988.*

Жэй 1993 – *Jay M. Sartre, Merleau-Ponty, and the search for new ontology of sight // Modernity and hegemony of vision. Berkeley, California and London: University of California Press, 1993.*

Жоани 1997 – *Joannis D.G. Sartre et le problème de la connaissance. Québec: Presses Université Laval, 1997.*

Зальцманн 2000 – *Salzmann Y.* Sartre et l'authenticité: vers une éthique de la bienveillance réciproque. Genève, 2000.

Ингарден 1999 – *Ингарден Р.* Введение в феноменологию Эдмунда Гуссерля. М., 1999.

Купер 1999 – *Cooper D.E.* Existentialism: A Reconstruction. New York: Wiley, 1999.

МакКаллох 1994 – *McCulloch G.* Using Sartre: An analytical introduction to early Sartrean themes. London: Routledge, 1994.

Мартин 1998 – *Martin D.C.* Sartre on the phenomenal body and Merleau-Ponty's critique // *The Debate Between Sartre and Merleau-Ponty.* Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998.

Мерло-Понти 1999 – *Мерло-Понти М.* Феноменология восприятия. СПб., 1999.

Мерло-Понти 2001 – *Мерло-Понти М.* Философ и его тень // *Мерло-Понти М.* Знаки. М., 2001.

Мерло-Понти 2006 – *Мерло-Понти М.* Рабочие записи // *Мерло-Понти М.* Видимое и невидимое. Мн., 2006.

Молчанов 2011 – *Молчанов В.И.* Конституция пространства. Суждение и тело // *Вопросы философии.* 2011. № 10.

Моран 2000 – *Moran D.* Introduction to Phenomenology. London, 2000.

Морленд 1973 – *Moreland J.M.* For-itself and in-itself in Sartre and Merleau-Ponty // *Philosophy Today.* Vol. 17. 1973. № 4.

Моррис 1985 – *Morris P.S.* Sartre on the Transcendence of the Ego // *Philosophy and Phenomenological Research.* Vol. 46. 1985. № 2.

Постер 1975 – *Poster M.* Existential Marxism in Postwar France: From Sartre to Althusser. Princeton, 1975.

Прист 2000 – *Priest S.* The Subject in Question: Sartre's Critique of Husserl in *The Transcendence of the Ego.* London: Routledge, 2000.

Рено 2003 – *Renault A.* Phénoménologie de l'imaginaire et imaginaire de la phénoménologie: Merleau-Ponty lecteur de Sartre et Freud // *Chiasmi international Trilingual Studies Concerning the Thought of Merleau-Ponty.* № 5. Le réel et l'imaginaire. 2003.

Реноди 2013 – *Renaudie P.-J.* Me, myself and I: Sartre and Husserl on elusiveness of the self // *Continental Philosophy Review.* Vol. 46. 2013. № 1.

Сартр 2000 – *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М., 2000.

Сартр 2003 – *Сартр Ж.-П.* Трансцендентность Эго. Набросок феноменологического описания // *Логос.* 2003. № 2 (37).

Сартр 2008 – *Сартр Ж.-П.* Основополагающая идея феноменологии Гуссерля: интенциональность // *Сартр Ж.-П.* Проблема метода. Статьи. М., 2008.

Соловьев 1967 – *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциализм // *Вопросы философии.* 1967. № 1.

Соловьев 1991 – *Соловьев Э.Ю.* Экзистенциализм // *Соловьев Э.Ю.* Прошлое толкует нас (очерки по истории философии и культуры). М., 1991.

Флажолье 2008 – *Flajoliet A.* La première philosophie de Sartre. Paris, 2008.

Флинн 1984 – *Flynn T.R.* Sartre and Marxist Existentialism: The Test Case of Collective Responsibility. Chicago: The University of Chicago Press, 1984.

Хайдеггер 1993 – *Хайдеггер М.* Время картины мира // *Хайдеггер М.* Время и бытие: статьи и выступления. М., 1993.

Хайдеггер 2011 – *Хайдеггер М.* Гераклит. 1. Начало западного мышления. 2. Логика. Учение Гераклита о Логосе. СПб., 2011.

Юссон 2005 – *Husson L.* La nature, entre métaphysique et existence: Sartre et la question de la nature // *Le Portique.* 2005. № 16.

Юисман 1997 – *Huisman D.* Histoire de l'existentialisme. Paris, 1997.

## Примечания

<sup>1</sup> Анализ приверженности Сартра картезианской традиции и одновременно отхода от нее см.в: [МакКаллох 1994, 84–98; Жоанни 1997, 45–75; Моран 2000, 356 – 363; Флажолье 2008, 173–182].

<sup>2</sup> Для Сартра “Я” является трансцендентностью, почти такой же, как и вещь, и по поводу него Сартр говорит: “...об отношении Я (moi) к сознанию следует говорить исключительно в магических терминах” [Сартр 2003, 103].

<sup>3</sup> «... Материальная вещь не есть переживание, она есть сущее совершенно иного вида бытия и не есть “реальная составная часть” сознания, переживания» [Ингарден 1999, 134].

<sup>4</sup> Здесь хотелось бы отослать к содержательной статье, представляющей подробный анализ философских положений Сартра: [Голенков 2006, 88–112] Во многом соглашаясь с автором в точности

понимания экзистенциала взгляда, признавая предложенные при его осмыслении весьма ценные структурные различия, а также принципиальные указания на существо полемики между Сартром и Хайдеггером, ниже мы все же рискнем предложить в качестве допустимого отчасти иной подход как к пониманию взгляда, так и к рассмотрению позиций Сартра и Хайдеггера, между которыми мы находим определенную общность, несмотря на их обоюдные возражения такому прочтению их философских концепций.

<sup>5</sup> «...Если бы я захотел точно выразить перцептивный опыт, мне следовало бы сказать, что некто во мне воспринимает, но не я воспринимаю» [Мерло-Понти 1999, 276–277]; «Уже плоть вещей говорит нам о нашей плоти и о плоти другого – Мой ”взгляд” является одной из этих данностей ”ощущаемого” и сырого, примордиального, мира, противостоящей анализу бытия и ничто... Восприятие... одновременно является спонтанным бытием (вещью) и бытием-собой (”субъектом”))» [Мерло-Понти 2006, 269–270]; “видение начинается в вещах” [Мерло-Понти 2006, 353].

<sup>6</sup> Яркое и точное описание невозможности сближения бытия-в-себе с бытием-для-себя, в том числе и с учетом современной Сартру социально-политической ситуации, дано, например, в [Соловьев 1967]. Вместе с тем, если *Другого* пытаться проинтерпретировать как бытие-для-себя, то в этом случае, справедливо отмечает Э.Ю. Соловьев, такая интерпретация недопустима (см.: [Соловьев 1991, 322]).

<sup>7</sup> См.: “Ведь именно вещи вдруг раскрываются перед нами как ненавидимые, привлекательные, ужасные, любимые. Быть страшной – *свойство* вот этой маски, неисчерпаемое, неустранимое свойство, составляющее само ее существо, а не просто обозначение суммы наших субъективных реакций на обработанный кусок дерева” [Сартр 2008, 179–180].

# Герберт Рид: взгляд на культуру с позиций философии искусства

М.О. КЕДРОВА

Статья посвящена выдающемуся английскому философу, поэту, писателю и художественному критику Герберту Риду (1893–1968). Автор пытается реконструировать философию культуры Рида прежде всего с помощью анализа его понимания искусства, а также анализа его социально-философских воззрений.

The article is devoted to a famous English philosopher, poet, writer and art critic, Sir Herbert Read (1893–1968). This paper is an attempt of reconstruction of Read's philosophy of culture through the analysis of his speculation about art and social life.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** Герберт Рид, философия культуры, философия искусства, органическая форма, эстетическое воспитание.

**KEY WORDS:** Herbert Read, philosophy of culture, philosophy of art, organic form, aesthetic education.

Герберт Рид – мыслитель, во многом определивший интеллектуальную атмосферу XX в. Его влияние испытали на себе художники, такие как Генри Мур, Бен Николсон, Барбара Хепворт, Наум Габо, Антуан Певзнер, Пол Нэш и др.; группы художников и поэтов, например, “Новый Апокалипсис” и “Геометрия страха”. Благодаря Риду изменилось отношение к целому направлению в искусстве; он был одним из организаторов выставки сюрреалистов в 1936 г. в Лондоне<sup>1</sup> и издателем сборника “Сюрреализм” (1936 г.), который включал тексты Бретона, Элюара и др. Рид способствовал возрождению интереса к творчеству старшего поколения английских романтиков; две его книги “Краткая история современной живописи” (1959 г.) и “Краткая история современной скульптуры” (1964 г.) стали бестселлерами уже при жизни автора, были переведены на множество языков и изданы огромными тиражами. Ведущий теоретик модернизма, “последний романтик”, философ, поэт, прозаик, художественный критик, педагог и общественный деятель – таков не полный перечень сфер, в которых проявилась его личность. Наследие Рида огромно: его библиография насчитывает более тысячи наименований, однако на русском языке опубликована лишь ничтожная часть из написанного им [Рид 2004; Рид 2009; Рид 2012; Рид 2015]. Это связано прежде всего с тем, что уже в 1930-е гг. и позже Рид выступал с

резкой критикой тоталитаризма, и из-за этого долгое время его работы не переводились на русский язык.

Его философские идеи тяготеют к трем направлениям: философия искусства, социальная философия и философия культуры. Нужно отметить, что Рид – не систематический философ в классическом смысле. Особенности его письма во многом связаны с анархистской позицией, которую он занимал, и с “анархистским” типом личности самого Рида. В целом для его философского стиля характерны широкий, панорамный взгляд на проблему, попытка рассмотреть её в разных проекциях, в том числе в историко-культурном и социальном измерениях, и, что особенно важно учитывать исследователю – отсутствие строгих дефиниций и достаточно вольное употребление терминов. Многие его книги – это сборники тематически объединённых и композиционно упорядоченных статей. Он не часто писал большие тексты, не выстраивал стройную и строгую систему своих взглядов, но эта кажущаяся бессистемность вовсе не означает хаотичности. Из его взглядов на искусство, природу, человека и общество можно вычленить вполне последовательные культурфилософские воззрения. В данной статье я предложу набросок возможной реконструкции философии культуры Рида, акцентировав его основные идеи, и прежде всего – его эстетические воззрения.

В центре его философии, безусловно, находится искусство. Рид строит собственную философию искусства, в значительной степени ориентируясь на таких современных ему мыслителей, как Р.Дж. Коллингвуд, А. Бергсон, А.Н. Уайтхед, К.Г. Юнг, В. Вордингер. В то же время понятие “органическая форма” (organic form) он заимствует у Кольриджа, разработавшего это понятие. Кольридж утверждает принцип органического единства духа и природы, в соответствии с которым любая её часть содержит в себе “свойства всей материальной Вселенной” [Кольридж 1987, 24]. Принцип “органического единства” предполагает процесс роста организма из некоей первоосновы, в которой уже заложены признаки целого. Рид видит суть романтической традиции в иррациональном начале, он говорит, что иррациональное вмещает в себя и инстинкт, и интуицию, и воображение. Задачу современного искусства он усматривает в том, чтобы соединить иррациональное начало с началом реалистическим, сознательным. Лишь то искусство, которое поднимается над реальностью, может осуществить этот синтез и примирить противоречия, заложенные в самой природе нашего опыта. Именно таким искусством, по мысли Рида, является модернизм, создающий силовое поле между этими двумя полюсами, и в высших своих проявлениях стремящийся к синтезу иррационального и рационального начал.

Итак, существует “двуполярная ось”, на одном конце которой помещается абстракция, а на другом конце – реализм. Но было бы неправильно предположить, что эти две тенденции выступают в качестве догматической фиксации той или иной крайности, или что выбор того или иного полюса навязывается художнику извне. Напротив, Рид подчеркивает, что эта “ось” существует также внутри самого художника, и он (художник) может создавать произведения, относящиеся и к тому, и к другому полюсам: Рид приводит немало примеров, в том числе скульптуры Генри Мура – “Лежащую фигуру” (1938 г.) и “Мадонну с младенцем” (1943–1944 г.) – и подчеркивает амбивалентность этого процесса. Переход от реализма к абстракции или от абстракции к реализму, говорит Рид, происходит достаточно легко и не всегда сопровождается каким-то глубоким психологическим переворотом. Что действительно является общим и постоянным, так это *воля к форме*. На одном полюсе эта воля выражается в создании новых форм, того, что можно назвать “свободной формой”, а на другом полюсе воля к форме выражается в выборочном утверждении какого-то определенного аспекта органического мира. Рассматривая формотворческую способность человека, Рид утверждает, что по мере становления индустриального общества человек начал утрачивать целостность. В поисках того, как преодолеть дезинтеграцию личности, восстановить расколотого человека, Рид вновь обращается к идеям английских романтиков, в частности, к их рассуждениям о роли искусства в формировании личности. По мнению Рида, искусство не только освобождает человека, позволяет проявиться всем лучшим сторонам его личности, но и переводит негативные силы человеческой психики в область творчества. Его социальный идеал – это деидеологизированное сообщество

уникальных гармонично развитых людей, а гармоничное развитие личности – это прежде всего эстетическое развитие.

Рид утверждает, что эстетическое развитие (и главным образом, эстетическое воспитание) может осуществляться двумя способами. Первый способ предполагает развитие у человека его врожденных способностей, то есть задача воспитания и образования состоит в том, чтобы помочь человеку стать самим собой. Второй способ представляет собой переделывание человека, в результате такого воспитания и образования человек должен стать тем, кем он не является, должен стать другим. Первый способ подразумевает, что в каждом человеке заложены те или иные таланты, и задача педагога – обнаружить их и помочь их развитию. Согласно второму подходу, задача педагога состоит в том, чтобы нивелировать, искоренить врожденные особенности и привести характер человека в соответствие с тем идеалом, который принят в данном обществе.

Тезис, что искусство должно быть основой образования, восходит ещё к Платону. Рид придерживается гипотезы “естественной нейтральности” (natural neutrality), утверждая, что первобытный человек или новорожденный ребенок находится “по ту сторону добра и зла”. В книге “Воспитание средствами искусства” (1943 г.) Рид заявляет: «Моя цель – показать, что самая важная функция образования связана с психологической “ориентацией” [обучаемого. – М.К.], и в связи с этим развитие эстетической восприимчивости приобретает важнейшее значение» [Рид 1958, 7]. Рид имеет в виду не просто “художественное образование” как таковое: речь идет о целостном эстетическом воспитании, о воспитании чувств, на которых зиждется в конечном счёте человеческая индивидуальность. Но для этого нужны особые социальные условия и культурные установки, благодаря которым в основе эстетического воспитания была бы прежде всего свобода. При этом Рид ссылается на Платона, который в “Государстве” говорит (536е, перевод А.Н. Егунова): “Питай своих детей науками не насильно, а играючи, чтобы ты лучше мог наблюдать природные наклонности каждого” [Платон 1971, 349].

Итак, человек должен вновь обрести утраченное единство с миром – Рид называл этот процесс “освобождением робота” (redemption of robot), – и именно в связи с этим встает проблема эстетического воспитания и образования. В работах “Воспитание средствами искусства” и “Освобождение робота: мой опыт воспитания средствами искусства” (1966 г.) эта тема у Рида становится главной. Изучая особенности детского творчества, детской психологии, детского мировосприятия, Рид ввёл понятие “невинный взор” (innocent eye) для обозначения чистого, не “загрязнённого” опытом, восприятия. Вот как А. Маслоу характеризует этот концепт: «Герберт Рид указал на то, что ребёнок обладает “невинным зрением”, способностью видеть нечто так, как будто он видит это в первый раз (зачастую он действительно видит это впервые в жизни). Поэтому он может смотреть на него в изумлении, изучая все его аспекты, замечая все его качества, ибо для ребенка в этой ситуации ни одно свойство незнакомого объекта не может быть более важным, чем другие его свойства. Он не организует объект: он просто на него смотрит» [Маслоу 1999, 124]. По мнению Рида, ещё до того как дать ребенку в руки карандаш или кисть, лучше всего дать ему возможность тактильно ощутить материал: “Ребенок может с огромным удовольствием погрузить пальцы в краску и осмысленно, намеренно наносить её на чистый лист бумаги. А там, где есть целеполагание, уже есть зачатки некоторой упорядоченности” [Рид 1966, 115], – то есть формы. Рид выделяет три типа изображений в детских рисунках: образ (image); знак или символ (sign or symbol); изображение (representation). Один из главных выводов, к которому он приходит, – то, что первые, самые ранние, рисунки детей, представляющие собой совершенно абстрактные, нефигуративные композиции и “схемы”, никоим образом не являются непосредственным выражением их визуального опыта. Рид проанализировал несколько тысяч детских рисунков и выделил сперва двенадцать типов, но затем редуцировал некоторые категории к другим, и в конечном счёте в его классификации осталось восемь типов рисунков: органический (organic); эмпатический (empathetic); ритмический (rhythmical pattern); структурный (structural form); перечислительный (enumerative); тактильный (haptic); декоративный (decorative); образный (imaginative). Впоследствии Рид обратил внимание, что выделенные им категории кор-

релируют, во-первых, с четырьмя типами эстетического восприятия Эдварда Баллоу, а во-вторых – с типологией личности Карла Густава Юнга. Но прежде чем перейти к общей картине этой корреляции, нужно сказать несколько слов о концепции Баллоу.

В 1912 г. Баллоу опубликовал свой наиболее примечательный теоретический труд «Психическая дистанция» как фактор в искусстве и как эстетический принцип». Психическая дистанция – это то, что “возникает в определенных ситуациях между нашим Я и его эмоциями, понимаемыми в самом широком смысле как нечто, воздействующее на наше существо” [Баллоу 1912, 89]. К таким ситуациям относятся художественное творчество и восприятие художественного произведения. Отношение между Я и объектом остаётся личностным (не таким, как, например, безличное отношение в научных наблюдениях), и Баллоу полагает, что их единение является необходимым условием эстетического восприятия. Однако это единение не предполагает, что психическая дистанция вовсе исчезает. Это противоречие приводит Баллоу к выводу, что в искусстве желательно единство творчества и восприятия, “максимальное сокращение дистанции, но без её исчезновения” [Там же, 94]. Понятие психической дистанции Баллоу рассматривал в качестве ключевого фактора эстетического опыта. Итак, цель Баллоу – дифференциация типов искусства в соответствии с психологическими типами. Баллоу создал свою классификацию на основании экспериментальных данных, полученных им при изучении восприятия цвета: а именно, в какой степени различия в восприятии цвета влияют на общее эстетическое воздействие [Баллоу 1906–1908, 406–463]. На основе результатов многочисленных экспериментов Баллоу выделяет четыре цветовые группы, соответствующие различным процессам восприятия. Эти процессы восприятия, в свою очередь, определяют различия эстетических цветовых оценок. Это следующие четыре типа: объективный тип (objective type); физиологический тип (physiological type; позже был переименован в “интрасубъективный тип”, intra-subjective type); ассоциативный тип (associative type); характерный тип (character type).

Особенность **объективного типа** состоит в том, что рациональное начало превалирует над эмоциональным. Индивид, относящийся к данному типу, не оценивает сам объект и его уникальность, но лишь сравнивает его с данным видом объектов и оценивает отношения объекта с объектами, подобными ему. По мысли Баллоу, это наиболее “незрелая” и грубая форма эстетического восприятия.

**Физиологический, или интрасубъективный, тип.** Для индивида данного типа важна восприимчивость к воздействию цвета на организм человека: цвет оценивается с точки зрения “температурной шкалы” и очень часто – с точки зрения яркости. Предпочтение в конечном счёте связано с общей конституцией индивида.

**Ассоциативный тип:** само название указывает на ассоциативный аспект цветового восприятия. Это наиболее неустойчивый и нерегулярный тип, однако, по мысли Баллоу, существование такого типа восприятия несомненно.

**Характерный тип** – отсутствие какой-либо абстрактной склонности к определённым цветам. Личность такого типа может безо всяких сомнений иметь цветовые предпочтения в связи с определёнными ситуативными целями, но, как правило, такой индивид считает, что все цвета могут быть прекрасны, каждый – для своей собственной цели.

Такова вкратце характеристика каждого типа личности в связи с восприятием цвета, которую предлагает Баллоу<sup>2</sup>. В целом же он рассматривает сложную конфигурацию персональных и имперсональных элементов, влияющих на восприятие цвета. Эта противоречивая двойственность, когда цветовое восприятие является одновременно и очень субъективным, и максимально объективным процессом, была перенесена им и на рассмотрение процесса восприятия искусства в целом. Таким образом, Баллоу рассматривает эстетические и внеэстетические факторы в процессе восприятия искусства. Присутствие и эмоциональных, и рациональных факторов задает вектор движения сознания от отождествления себя с объектом к отстранению от него. При этом эстетическая оценка не является ни вчувствованием<sup>3</sup>, ни совершенно безличным отношением к объекту наподобие научного исследования. Все эти положения и легли в основу его понятия “эстетическая (психическая) дистанция”.

Теперь следовало бы рассмотреть типологию личности Юнга (см., например: [Юнг 2001]). В отличие от типологии, предложенной Баллоу, она широко известна, и потому нет необходимости говорить о ней так же подробно. Как уже было сказано выше, Рид соотносит свою типологию и с классификацией Баллоу, и с типологией личности Юнга. Но сперва Рид устанавливает внутреннюю корреляцию между типологией Баллоу и типологией Юнга. Получается следующая картина:

Баллоу		Юнг
объективный тип	=	мыслящий тип
физиологический тип	=	ощущающий тип
ассоциативный тип	=	чувствующий тип
характерный тип	=	интуитивный тип

А теперь посмотрим, как Рид выстраивает собственную типологию, соотнося её с типологией, предложенной Баллоу (перцептивные типы):

Баллоу		Рид
объективный тип	=	перечислительный тип
физиологический тип	=	эмпатический + декоративный типы
ассоциативный тип	=	образный тип
характерный тип	=	органический + ритмический + структурный типы

Нетрудно догадаться, почему в этой схеме отсутствует тактильный тип детского рисунка, ведь типология Баллоу опирается на восприятие цвета. В уже упомянутой книге “Воспитание средствами искусства” Рид отмечает сложности, которые возникают при соотнесении типов предложенных Баллоу, с его собственной классификацией: дело в том, что Баллоу в основном сосредоточен на *восприятии* объекта, в то время как Рида тот же самый объект интересует с точки зрения *выражения*. Иными словами, объект в обоих случаях выступает либо в интровертивной, либо в экстравертивной проекции [Рид 1958, 149].

И, наконец, соотношение типологии Рида с типологией Юнга (функциональные типы):

Юнг		Рид
мыслящий тип экстраверт	=	перечислительный тип
интроверт	=	органический тип
чувствующий тип экстраверт	=	декоративный тип
интроверт	=	образный тип
ощущающий тип экстраверт	=	эмпатический тип
интроверт	=	тактильный тип
интуитивный тип экстраверт	=	ритмический тип
интроверт	=	структурный тип

При этом Рид неоднократно подчёркивает, что ни один из выделенных им типов не встречается в чистом виде: как правило, они выступают в виде преобладающей тенденции или склонности. Но то, что эти типы детского рисунка существуют, и то, что они соотносятся с указанными выше типологиями, – в этом у Рида нет никаких сомнений, равно как и в том, что выделение этих типов играет важную роль в эстетическом воспитании и образовании. Выводы, к которым приходит Рид, весьма интересны. Рассматривая импульс, или тот внутренний порыв, который побуждает ребёнка к творчеству, Рид задаётся вопросом: почему ребёнок не довольствуется простым копированием реальности? Почему ребёнку так важно выразить своё переживание или чувство? В результате собственных исследований и обобщая результаты, полученные другими исследователями, Рид приходит к выво-



ду, что данный вид экспрессии представляет собой попытку коммуникации, вопрошания, первую попытку получить ответ от другого. Таким образом, на самых подступах к процессу воспитания (и образования) искусство необходимо как инструмент, позволяющий определить тип личности ребёнка и его возможную социальную роль. Более того, различные фазы развития, которые проходит ребёнок в возрасте от трёх до восемнадцати лет, также коррелируют с различными типами, представленными выше. По мнению Рида, примерно в возрасте одиннадцати лет происходит резкое изменение всего строя личности ребёнка, “ментальная революция”, описанная Бергсоном и Пиаже: ребёнок открывает для себя логическое мышление. И безусловно, это влияет на способы художественного выражения. Рид приходит к важному выводу: в том случае, если мы понимаем, что искусство может быть столь же разнообразно, насколько разнообразны сами люди, если у нас нет никакой предвзятости и никаких предубеждений относительно того, каким *должно быть* искусство, тогда для нас станет очевидно, что любой человек может сохранить этот творческий импульс и после одиннадцати лет. Из эмпирических исследований Рид делает далеко идущие выводы относительно культуры в целом. То, что классическое образование основано на гипертрофии логического начала и подавлении начала интуитивного, сказывается на всём, и возникает “цивилизация, заполненная отвратительными вещами и несчастными людьми” [Там же, 168].

Поэтому Рид был противником обучения искусству именно как воспроизведению внешнего мира. Он считал, что целостность эстетического опыта, единство чувства и действия в той или иной мере доступны каждому человеку, и цель эстетического воспитания должна заключаться в том, чтобы развить способность к спонтанному формотворчеству. “Форма, совершенствующаяся организация элементов, противостоящая хаотической, есть в самом человеческом восприятии. Она присутствует в любом умении: умение – это интуиция формы, обнаруживающаяся в действии. ... Развитие человечества отличается от эволюции животного мира, в частности (и исключительно), тем, что оно обладает этой способностью [к формотворчеству. – М.К.]. <...> Нет такой фазы искусства, начиная с наскальной живописи эпохи палеолита, вплоть до позднейшего развития конструктивизма, которая не казалась бы мне иллюстрацией биологической и телеологической значимости эстетической деятельности человека” [Рид 1952, 13]. Таким образом, Рид напрямую связывает развитие культуры с поступательным движением инстинкта к формообразованию (той самой *воли к форме*, о которой шла речь выше). И становление человека как носителя культуры, и развитие ребёнка Рид связывает с этим спонтанным, интуитивным проявлением воли к форме, высшим проявлением которой является искусство.

Помимо вопросов формирования личности Рид также большое внимание уделял вопросам формирования внешней среды. Когда Рид говорит о “цивилизации, заполненной отвратительными вещами и несчастными людьми”, нетрудно догадаться, что в его философии оба эти фактора тесно связаны. Проблеме “вещей”, среди которых мы живём, посвящена его книга о дизайне “Искусство и промышленность: принципы промышленного дизайна” (1934 г.). И здесь мы вновь возвращаемся к одной из его ключевых идей о различии между органической и абстрактной формами. Речь идёт о том, что утилитарные вещи с их “абстрактными” формами включаются Ридом в систему искусства: “Моё убеждение состоит в том, что утилитарные искусства – объект, выполняемый прежде всего для использования, – воспринимаются эстетическим чувством как абстрактное искусство” [Рид 1934, 14]. Таким образом, дизайнер выступает у Рида в качестве абстрактного художника. Рид полагает, что индустриальное общество в целом и промышленность в частности должны признать абстрактного художника и дать ему возможность проявить тот огромный потенциал, который несёт в себе абстрактное искусство. Говоря словами самого Рида, фабрика должна приспособливаться к художнику, а не художник к фабрике.

Надо отметить, что изменение внешней среды вовсе не является некой самоцелью для Рида. В конечном счёте речь идет о свободном развитии индивидуальной личности. Далее в своих рассуждениях Рид делает привычный для него переход к социальному измерению проблемы и говорит о том, что эстетическое формирование внешней среды и изменение роли художника в обществе возможно только, во-первых, в свободном обществе

(свободном именно в контексте либертарианских взглядов Рида) и, во-вторых, только в том случае, если будет реализована программа “освобождения робота”, то есть если будет переосмыслена роль искусства в формировании личности. Иными словами, свобода, творчество и искусство выступают у Рида как три аспекта единого культурного процесса. В другом своём произведении “Искусство и общество” (1937 г.) он пишет: “Вопрос будущего заключается в том, оставим ли мы искусству место в общей модели нашей культуры. Искусство должно быть нам необходимым, как хлеб и вода. Его следует называть не гостем, а членом семьи. Но для этого нужно открыть новый способ жизни” [Рид 1956, 113].

Я постаралась выявить логику культурфилософских взглядов Рида и изложить их последовательно, но все эти взгляды рассеяны во множестве его самых разных текстов. Поэтому исследователю его творчества предстоит большая работа по реконструкции ридовской философии культуры, а основные линии и направления этой работы я и попытаюсь обозначить.

## ЛИТЕРАТУРА

- Баллоу 1906–1908 – *Bullough E.* The “Perceptive Problem” in the Aesthetic Appreciation of Single Colours // *British Journal of Psychology* 2 (1906–1908).
- Баллоу 1912 – *Bullough E.* “Psychical Distance” as a Factor in Art and an Aesthetic Principle // *British Journal of Psychology* 5, № 2 (1912).
- Бине 1903 – *Binet A.* Etude expérimentale de l’intelligence. Paris, 1903.
- Кедрова 2012 – *Кедрова М.О.* Проблема символического в философии искусства Герберта Рида / Историко-философский альманах. Выпуск 4. М., 2012.
- Кедрова 2015 – *Кедрова М.О.* Возрождение чуда, или Герберт Рид о сюрреализме, сновидениях и способности удивляться / История и теория культуры. Альманах. Выпуск 1. М., 2015 (в печати).
- Кольридж 1987 – *Кольридж С. Т.* Избранные труды. М., 1987.
- Маслоу 1999 – *Маслоу А.* Мотивация и личность. СПб., 1999. С. 124.
- Платон 19971 – *Платон.* Собрание сочинений в 3-х т. М., 1971. Т. 3. Ч. 1.
- Рид 1934 – *Read H.* Art and Industry: The Principles of Industrial Design. London, 1934.
- Рид 1952 – *Read H.* The Philosophy of Modern Art. London, 1952.
- Рид 1956 – *Read H.* Art and Society. London, 1956.
- Рид 1958 – *Read H.* Education through Art. London, 1958.
- Рид 1966 – *Read H.* The Redemption Of The Robot, My Encounter with Education through Art. New York, 1966.
- Рид 2004 – *Рид Г.* Зеленое дитя. Роман. М., 2004.
- Рид 2009 – *Рид Г.* Краткая история современной живописи. М., 2009.
- Рид 2012 – *Рид Г.* Современная эпоха в искусстве / Историко-философский альманах. Выпуск 4. М., 2012. С. 154–176.
- Рид 2015 – *Рид Г.* Сюрреализм и романтический принцип / История и теория культуры. Альманах. Выпуск 1. М., 2015 (в печати).
- Юнг 2001 – *Юнг К.Г.* Психологические типы. СПб., 2001.

## Примечания

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: [Кедрова 2015].

<sup>2</sup> Сам Баллоу отмечал некоторое сходство своей типологии со шкалой интеллекта Альфреда Бине; см.: [Бине 1903], но в рамках данной статьи нет возможности развивать эту тему.

<sup>3</sup> Подробнее о концепте вчувствования и его роли в философии Рида см.: [Кедрова 2012, 145–153].

## Охота за субъектом: подозрительный/ подозреваемый субъект

Н.В. ГОНОЦКАЯ

В статье рассматривается проблема конституирования идентичности. Обозначаются возможные способы присвоения образов себя в контексте авторской концепции понимания Я не через классическую категорию единства, но через отношения отчуждения/присвоения опыта и степени прочности отношений собственности. Сложность в поиске истинного Я связана с темпоральным характером Я, неоднозначностью выстраиваемых связей с собственным опытом, неизбежностью включения в процесс самоидентификации фигуры Другого, которое, в свою очередь, делает становление-субъектом подчас рискованным предприятием с непредсказуемым исходом.

The article deals with the problem of identity building, marking possible varieties of appropriation Self-images as used here author's conception of Self, interpreted not in a classical way through category of unity but via relations of alienation and appropriation of Self-experience and the extent of durability of property relations. Complexity of search for authentic Self is related to temporal disposition of Self, variance of forming connection with Self-experience up, inevitability of inclusion the figure of Other into the process of Self-identification which by turn makes subject's formation at times a venture with indictable outcome.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** субъект, конституирование идентичности, самоидентификация, автор, интерпретатор, Я и Другой, мои следы, подозрение.

**KEY WORDS:** subject, identity building, Self-identification, author, interpreter, Self and Other, my footsteps, suspect.

Начиная охоту за субъектом, стоит развернуть карту местности, чтобы убедиться: немного из того, что на ней присутствует, сможет послужить опорой в поисках Я: прежний фундамент утратил прочность, и со времён классического философского дискурса о субъекте, центральной фигурой которого было самоощущенное и простое Я, процесс самоопределения претерпел существенные изменения. Рассмотрение усложнившегося с тех пор поиска Я не обещает преподнести законченный продукт – пойманного субъекта – в качестве результата этой работы по нескольким причинам, о которых и пойдёт речь дальше, а возможность ухватить истинное Я так и останется в области проблематического.

Множество объектов, схематично разбросанных на карте, её структура и обозначения хранят молчание до тех пор, пока не появятся следы, которые и послужат ориентиром

тому, кто отважился предпринять попытку поймать то, что в отличие от вещей и их качеств не дано непосредственно. Я там, где мои следы. Я – не вещь, не качество и не абстрактная точка пристёжки трансцендентального единства апперцепции. Теперь любая попытка дать Я вещное определение, приписав ему какие-либо свойства, объявляется не только ложной, но и таящей в себе опасности тоталитарного порабощения. Вопреки видимости Я подвергается ещё более жестокому и унижительному порабощению в качестве одного из трансцендентальных полюсов апперцепции. Лишённое определённых качеств, благодаря которым его можно было бы перепутать с вещью, Я, тем не менее, остается привязанным к вещам. Оно служит условием единства вещи, исполняя роль фундамента. Я выступает местом притяжения и синтеза многообразных сторон объекта в качестве данных одному и тому же мыслящему субъекту.

Мыслящее и воспринимающее Я обречено быть под-лежащим по отношению к вещам. Это подчинение вещам сопровождается переносом самой “качественности” на Я. Я не просто подчиняют вещам, но и переносят на него их основной атрибут. Я не наделяется конкретными качествами, но ему приписывают качественность как таковую, которая, по классическому определению Гегеля, есть “простая определённая”. Качество – это то, благодаря чему существует вещь, некое наличное бытие. “Оно есть для себя самого, то есть оно существует благодаря этой простоте, опираясь на себя” [Гегель 2000, 34]. Я не обязательно белое, синее, чёрное, гневливое или стыдливое, – достаточно потребовать, чтобы оно было единым.

Попытка представить Я как единство всякий раз оборачивается его замаскированным овеществлением. Но не является ли олицетворением освобождённого и неподверженного овеществлению Я субъект действующий? Ведь существо, наделённое способностью “или создавать предметы, соответствующие представлениям, или определять самое себя для произведения их” [Кант 2005, 293] господствует над вещами. Оно же в силу проективности своего существования неизбежно отличается от самого себя во времени, а значит, не является простым и не может быть вещью. Но отбрасывание вещей за горизонт чистой мысли о действии заставляет впадать в крайность экзистенциализма, когда Я предстаёт не только отличным от вещей, но и якобы изначально оторванным от них. Между тем, смысл действия неотделим от его результата. Понять действие – значит понять не только кто и как действовал, но и что было сделано. Деятель – это не бесплотная сила, не имеющая очертаний, но тот, кто оставляет следы. Конституирование Я – это не оставление следов, но тяжба по их присвоению/отчуждению. Можно ничего не сделать в жизни, но очень многое себе приписать, как и наоборот, проявить излишнюю скромность, – не будет ли она с неизбежностью ложной?

Как определить ту грань, за которой принятие ответственности превращается в пустое бахвальство, а скромность становится ложной? Какие следы принадлежат мне по праву? Присвоение следов изначально двусмысленно, поскольку они могут быть оставлены как намеренно, так и случайно. Намеренно оставленные следы субъекта – это его произведения, в первую очередь – произведения искусства, или всё то, к созданию чего субъект подходит как к искусству. Произведение искусства – это то, в чём целенаправленно выражена воля субъекта и то, что он хотел бы оставить в памяти потомков. То есть намеренный след всегда еще приобретает и смысл завещания.

Ненамеренные следы, напротив, возникают помимо воли субъекта и, как ни парадоксально, всегда при участии Другого. Так происходит, когда нас вдруг упрекают в том, что мы испачкали своими грязными подошвами только что вымытые полы. Некоторые следы возникают вообще лишь посмертно. Таково надгробие – вечная собственность субъекта, которую преподносят ему в дар благодарные потомки. Наконец, произвольными следами испещрена запутанная карта нашего бессознательного, которую кропотливо расшифровывает для нас психоаналитик. Все перечисленные следы указывают путь, по которому отправляются на поиски истинного Я. Беда лишь в том, что этот путь изначально разделяется на два направления, каждое из которых, в свою очередь, разделяется и ветвится.

Гуманистическая точка зрения однозначно разрешила для себя эту дилемму: истинное Я субъекта, безусловно, следует искать в его произведениях, главное из которых – он сам. Тот, кто ничего не творит, не изменяет намеренно и целенаправленно окружающий мир,

лишён человеческого достоинства, не представляет собой личности. Случайные следы не имеют отношения к субъекту, они не являются результатом поступка и за них не несут ответственности. Точно так же мы отказываем в человеческом достоинстве тому, кого судим по его следам, оставленным ненамеренно. Это произошло с Мерсо, героем повести Камю “Посторонний”. Он совершил убийство случайно, не испытывая ни ненависти к своей жертве, ни страха. Но, к несчастью, об этом было известно только ему самому. Случайность произошедшего не могла быть доказана никаким объективным способом. Чтобы вынести справедливое решение, судьи должны были бы отождествить себя с обвиняемым, либо обвиняемый должен был бы обладать талантом Камю, чтобы сделать понятным губившее его стечение обстоятельств и оправдать себя.

Поиск Я, при котором субъект присваивает только намеренно оставленные следы, чрезвычайно походит на попытку самооправдания. Такой субъект пытается выбирать из оставленных им следов лишь некоторые. Он изобретает самого себя, уподобляясь актёру, который представляется не тем, кто он есть на самом деле, играет на публику.

Самооправдание – довольно двусмысленное занятие. На первом шаге я приписываю себе определённые поступки, очерчиваю некоторую область следов, а на втором шаге пытаюсь в ней провести внутренние границы, отделяя “действительно мои” следы от тех, что лишь кажутся таковыми, принимаю на себя ответственность за одни поступки и отказываюсь от других, именуемых случайными. Начиная оправдываться, обвиняемый тем самым признает, что выдвинутые против него обвинения не абсолютно беспочвенны. В противном случае он вёл бы себя, как Мерсо, который даже не пытался защищаться перед судом. Его радикальное оправдание заключалось в том, чтобы полностью отстраниться от того, что ему вменяли. А это значит – не оправдываться вообще. Самооправдание неизбежно вызывает подозрение в неискренности. Тот, кто выбирает из оставленных следов, слишком много думает о том, каким его увидят другие, и скрывает многое из того, что знает за собой.

Напротив, человека, который соглашается сразу со всеми пунктами обвинения, могут упрекнуть в стремлении разжалобить судей. Он слишком легко принимает на себя то, от чего обычно открещиваются. Он чрезмерно усердствует в раскаянии, а значит, его искренность вновь под сомнением! Сходные подозрения вызывают не только те, кому уже предъявлено обвинение, но любой, кто озабочен своим наследием. О следах думает тот, кто хочет их запутать, указать преследователям ложный путь и скрыться. Любой творец оказывается под подозрением, стоит только пристальнее к нему присмотреться. Не является ли оксюмороном словосочетание “искреннее искусство”?

Казалось бы, в любовной лирике поэт до конца открывает душу предмету своего поклонения. Но, листая сборники сонетов Петрарки, мы поражаемся постоянству их любовной страсти. Невольно приходит в голову мысль, что гениальный поэт может писать о своих чувствах бесконечно, но поддерживать столь яркий огонь любви не только лишь в стихах он не властен. В этом отношении гораздо честнее был А.С. Пушкин, который регулярно менял адресата своих лирических откровений, в отличие от Петрарки, который не отпускал от себя образ Лауры даже после её смерти. Невозможно однозначно определить, была ли беззаветная преданность единственной возлюбленной подлинным чувством Петрарки, или же это элемент жанрового канона, многократно усиливающий эффект каждого отдельного сонета за счёт встраивания его в длинную серию подобных стихотворений, адресованных одному и тому же предмету обожания.

Еще явственнее нота самооправдания звучит в романном повествовании, когда оно ведётся от первого лица, и автор делает самого себя одним из участников описываемых событий. Рассказчик либо выступает главным героем, через которого получает разрешение центральный конфликт произведения, либо отводит себе роль более или менее беспристрастного наблюдателя. И в том, и в другом случае автор занимает выигрышную позицию. Роль центрального персонажа, будь он положительным, отрицательным или просто обычным человеком, всегда позволяет автору представить себя в лучшем свете, в качестве лица, извлекающего урок из описанной в романе истории. Тот, кто умеет воспеть подвиг, становится ближе к действительному герою, а тот, кто находит в себе силы изболтать

порок, делает решительный шаг к очищению, возвышается над ним. То возвышенное место, которое автор-участник событий завоёвывает лишь к концу романа, автор-свидетель отводит себе с самого начала. Он сострадает униженным, осуждает порочных, радуется счастливым стечением обстоятельств, но при этом как будто некая высшая мудрость удерживает его от безоглядной вовлечённости в драму, разворачивающуюся у него на глазах.

Объективность изложения достигает наивысшей степени, когда повествование ведётся от третьего лица. Проявляется это, безусловно, не в беспристрастности автора, а в том, что ни один из персонажей не составляет для него загадки. Такой повествователь, наделённый бесконечной пронизательностью в отношении других, обладает и ясным пониманием самого себя, что служит залогом его нравственной непоколебимости. То есть автор с самого начала занимает ту позицию, с которой удобнее всего оправдаться. Не значит ли это, что он более других заслуживает подозрений в неискренности?

Но есть авторы, в отношении которых эти обвинения недопустимы. Робер Мерль в романе “Смерть – мое ремесло” ведёт повествование от лица нацистского преступника – Рудольфа Ланга, прототипом которого явился комендант Освенцима Рудольф Хёсс. Интерпретация этого романа, содержащую малейший намёк на то, что главный герой близок по духу автору, сочли бы кощунственной. Мерль искренен в своей попытке понять тот путь, который проходит человек от простого унтер-офицера до коменданта концлагеря, сделавшего своим ремеслом массовые казни евреев. Автор здесь – не отстранённый наблюдатель, не судья всех судей; он не берёт на себя ни роль божественного Провидения, ни амплуа резонёра и моралиста. Его невозможно заподозрить в том, что в данном тексте он каким бы то ни было образом преподносит нам самого себя. Единственный способ для романиста избежать подозрения в неискренности – это с самого начала дать понять, что он пишет не о себе.

По-своему искренен и А. Моруа на страницах романа “Превратности любви”. В нём одна и та же любовная история сначала излагается от лица Филиппа Марсена, а затем от лица Изабеллы де Шеверни. Казалось бы, Моруа занимает объективную позицию, поскольку видит своих героев насквозь. Но всеведение достигается здесь не за счёт того, что автор обращает на них всевидящее око из занебесной области, а ценой ограничения своего взгляда точкой зрения каждого из персонажей в отдельности. Он понимает их так хорошо именно потому, что запрещает себе занимать позицию третьей стороны. Представляясь поочередно то мужчиной, то женщиной, Моруа вполне определённо указывает, что не следует искать в тексте его собственное Я. Возможно, в современных исследованиях по гендерным проблемам этот приём был бы проинтерпретирован иначе – как признание Моруа в двойственности его гендерной идентичности. Однако не следует забывать, что в 1928 г., когда вышел этот роман, признание автора в нетрадиционной ориентации могло быть понятно, только если бы оно высказывалось в прямой и предельно эпатирующей форме, например, так, как это делал Андре Жид. Европейские читатели первой трети прошлого века не были столь толерантными к подобным темам и, в отличие от нас, не были склонны видеть во всем намёк на гендерную проблематику. В конце концов, знаменитый афоризм Моруа: “Время, проведенное с женщиной, нельзя назвать потерянными” – может принадлежать только настоящему мужчине. Приём, использованный автором “Превратностей любви”, имел целью сразу ввести читателя целиком в искусственную ситуацию, где происходит игра с мнимыми идентичностями, а не поиск своего единственного и неповторимого Я.

Писатель подобен субъекту из парадокса лжеца, который развеивает подозрения в неискренности лишь тогда, когда признаётся, что он лжёт. “Я лгу” невозможно сказать всерьёз, но именно эта фраза служит паролем для входа в мир искусства. Подозрения здесь отбрасываются за счёт того, что сам вопрос об искренности авторского высказывания снимается как бессмысленный. Это и позволяет нам отделять оценку произведения искусства от оценки личности его автора. Например, знание о том, что Бетховен обладал вздорным характером – ему были свойственны эгоизм, мелочность, неопрятность, похотливость, сребролюбие, раздражительность и резкость в суждениях, – не мешает нам восхищаться его произведениями.

Какого рода искренности мы могли бы требовать от живописца? Некоторые исследователи творчества Леонардо да Винчи убеждены в том, что “загадка Моны Лизы” будет разгадана, если удастся подтвердить гипотезу, согласно которой на знаменитом портрете Леонардо изобразил самого себя. В министерство культуры Франции из года в год поступают запросы дать согласие на эксгумацию останков художника. Получается, если гипотеза получит подтверждение, то этим якобы будет доказано, будто особая притягательность портрета Моны Лизы обусловлена тем, что её именем Леонардо подписал автопортрет. Тогда и совершенство натюрмортов Моранди стоит объяснять тем, что он изображал исключительно бутылки и коробки, находившиеся в его собственности.

Невозможно рационально продемонстрировать хоть какую-нибудь связь между степенью совершенства произведения искусства и присутствием в нём очертаний внешности или характера его создателя. Совсем не обязательно должно быть сходство между следом и тем, кто его оставляет. И в высшей степени это справедливо по отношению к человеку.

Неожиданный довод, развенчивающий все сомнения по поводу искренности творцов, подсказывает одно воззрение, характерное для популярного искусствоведения: часто говорят, что художник “творит перед глазами вечности”. Каждое его произведение имеет смысл завещания и исповеди, адресованной потомкам, которые и сформулируют для себя окончательное суждение об авторе. Залог честности составителя завещания и автора произведения видят в том, что они пишут в перспективе собственной смерти – в этом и заключается особая ирония.

Во-первых, отнюдь не каждый художник вдохновляется образами своего посмертного величия. Изображая тело возлюбленной на холсте, Модильяни был бесконечно далек от мысли о собственной смерти. И тем более он не представлял себе, что очень скоро это тело будет недвижно лежать на голой мостовой, храня во чреве так и не родившегося потомка самого Модильяни. Во-вторых, даже если творец и озабочен своей посмертной репутацией, то тем более не стоит ему доверять, ведь он волен представить себя каким угодно, поскольку, покинув этот мир, он лишит нас возможности непосредственно проверить его слова и привлечь его к ответственности. Произведение искусства, как и всякий намеренный след, помогает скрыться тому, кто его оставил. Оно служит самым радикальным алиби в бытии для своего создателя.

Это не значит, что между содержанием произведения и личностью автора нет никакой связи. Творец, безусловно, связан со своим творением, но это не отношения подобия, которые устанавливаются между платоновскими идеями и их чувственно-воспринимаемыми воплощениями. Автор может быть похож или не похож на своих персонажей, но это не имеет значения для открытия истинного Я писателя, поскольку оно определяется тем, какие из этих образов сам автор считает своими. Персонажи романов – это не отражение фигуры автора в комнате с множеством зеркал, а следы, оставленные чьим-то пером на бумаге. Я писателя – не совокупность всех персонажей и даже не сам текст, а собственник этого текста. Если бы спросили Д. Дефо: “В образе Робинзона Крузо Вы запечатлели самого себя?”, – то он, возможно, ответил бы: “Нет. Я – не Робинзон, но, если угодно, считайте этот образ *моим*”. *Я определяется не качествами, а отношениями, не сходствами и различиями, а прочностью отношений собственности.* Поиск истинного Я – это не сопоставление качеств, а выяснение того, кто на самом деле оставил след.

Итак, озабоченность следами вызывает подозрение в желании скрыться. Есть два способа достичь этой цели: можно запутывать следы, а еще лучше – их стирать, не оставляя вообще. Желание не оставить и следа, обеспечив себе наиболее радикальное алиби, свойственно не только кровожадному преступнику, но и хладнокровному исследователю-позитивисту. Занятие наукой требует объективности. Ученый пытается представить мир так, как если бы его самого не существовало. Современная наука, конечно, учитывает ограниченность позиции исследователя, но именно в качестве того, кто повинен в несовершенстве результата научной работы: его ожидания могут повлиять на чистоту эксперимента, он разрывает – как в теории относительности – единство картины мира, по иррациональным мотивам сопротивляется смене парадигм. Наука не забывает об идолах рода, но это не значит, что она им поклоняется.

Достаточно совершенная естественнонаучная концепция человека встроила бы все его действия в необходимые последовательности явлений природы. Этим она бы обеспечила человеку окончательное алиби в бытии, избавив его от чувства вины и ответственности. Но одновременно наука смешала бы человеческий след со следами любого другого животного. Избавление от своих следов неумолимо сближает занятия наукой с преступлением, грозя обернуться убийством человека. Озабоченный стиранием своих следов ученый, подобно герою рассказа Р. Брэдли «Фрукты с самого дна вазы», попадает в руки гуманистического патруля именно тогда, когда решил, что его алиби гарантировано. Стирание следа оказалось собственным следом учёного, который он оставил, сам того не подозревая.

Однако в этой ситуации учёный ускользает от правосудия. Ведь, согласно своим собственным законам, гуманист может судить субъекта лишь по намеренно оставленным следам. В противном случае подсудимый был бы лишён человеческого достоинства, а вместе с ним и статуса субъекта. Если бы учёного всё же привлекли к суду, он полностью оправдался бы, заявив: «Моим намерением было стереть свои следы. Поэтому оставленный мной след стирания следа был ненамеренным, а значит, по вашим законам не может считаться моим!» Разрешить это противоречие удастся в том случае, если связать истинное Я со следами, оставленными произвольно.

Вообще идея целиком и полностью произвольного следа представляется довольно сомнительной, ведь всякий след подлежит отслеживанию, интерпретации. Поль Рикёр определяет интерпретацию как «работу мышления, которая состоит в расшифровке смысла, стоящего за очевидным смыслом, в раскрытии уровней значения, заключённых в буквальном значении» [Рикёр 1995, 18]. Но обладание очевидным смыслом – это атрибут вещи, а не следа. Роман как вещь – не более чем бумага, покрытая чернилами. Произведением искусства он становится в качестве следа, поскольку отсылает к тому, что непосредственно не дано. Это отсутствие раскрывает свободное поле для работы интерпретации, требует усилий, действия, результат которого не гарантирован заранее. След по своей природе предполагает множественность заключённых в нём смыслов, в том числе и совершенно неожиданных для автора. Оставлять следы, или писать, означает производить знаки, «которые функционируют, несмотря на полное отсутствие субъекта, из-за (после) его смерти» [Деррида 1999, 123].

Всякий пишущий оставляет своё наследие для потомков. В этом оставленном для других содержится как момент сохранения, так и момент утраты. Автор может лишиться своего произведения, изменённого до неузнаваемости интерпретаторами. Он, возможно, и хотел бы, чтобы на обращённые к ним вопросы его сочинения отвечали одно и то же, но их судьба всегда складывается иначе: «Всякое сочинение, однажды записанное, находится в обращении везде – и у людей понимающих, и равным образом у тех, кому вовсе не подобает его читать, и оно не знает, с кем оно должно говорить, а с кем нет. Если им пренебрегают, оно нуждается в помощи своего отца, само же не способно ни защититься, ни помочь себе» (Платон, «Федр» 275d). Сократ понимал, что в отношении следов недостаточно проявить свою волю однажды. Автор вынужден вновь и вновь в каждом новом произведении заново восстанавливать смысл того, что он хочет сказать. В противном случае он рискует обнаружить, что его наследие ему более не принадлежит. Приходится отречься от неудобных интерпретаций, которые назойливо преследуют создателя произведения, подобно тому как Маркс был вынужден признаться, что он, во всяком случае, не марксист.

Казалось бы, всё в произведениях Ницше – и возвышенный стиль, и решительное разграничение аристократического и стадного, и страстное изобличение слишком человеческих слабостей и самообманов – ограждает его учение от того, чтобы оно служило аккомпанементом к триумфу рабов в морали. Но едва только он утратил способность отстаивать своё учение, как оно превратилось в знак отличия, призванный удовлетворять мелочное тщеславие примитивных антисемитов. Все так и ждут смерти гения, чтобы начать строчить свои некрологи, диссертации, комментарии и послесловия.



Каждому следу принадлежит нечто случайное, что выходит на первый план благодаря усилиям интерпретаторов. По этой причине ни один след не бывает абсолютно произвольным. Другой неожиданно извлекает из него то, что я сама, как мне представлялось, никогда не вкладывала. Сама первоначальная сокрытость этого произвольного следа придает ему особую ценность в глазах интерпретатора. Именно результат своей кропотливой исследовательской работы он склонен считать подлинным смыслом произведения, несущим на себе отпечаток истинного Я своего создателя. В этом случае идентификация осуществляется не столько через присвоение, сколько через вменение следов субъекту.

Признание вменяемых следов, если оно когда-либо случается, не происходит без насилия по отношению к интерпретируемому. Кроме того, материал для фабрикации самых невероятных обвинений всегда наличествует в избытке. Обвиняемый сам играет на руку преследователям, поскольку они имеют дело со следами, отмеченными подписью автора. Вот только они заставляют его взглянуть на те стороны его следов, на которые он раньше не обращал внимания. Они подвергают критике произведения с тех позиций, которые автор забыл принять в расчёт при его создании.

Для Мерля оказались полной неожиданностью политические нападки, которым он подвергся после выхода романа “Смерть – моё ремесло”. По его собственным словам, он писал этот роман “единственно из побуждений нравственных и психологических”. В итоге ему пришлось признать, что в начале работы он находился “в состоянии полного политического невежества”. Лишь спустя годы он с помощью своих не всегда доброжелательных интерпретаторов, понял значение этой книги и прямо утверждал, что если бы ему пришлось сегодня писать роман “Смерть – моё ремесло” заново, то он написал бы его иначе, во многом – совсем по-другому. Интерпретаторы как будто поймали Мерля в ловушку, вырвав у него отречение от собственного произведения. В то же время Мерль говорил, что этот роман был его первым шагом на пути осознания писательского долга. Единственным выходом для творца, который позволяет ему сохранить себя в той идее, какую он хотел донести до других, оказывается уловка, которую Р. Барт назвал “смещением”. Она состоит в том, чтобы отречься от того, что ты писал, но не *думал*. Так поступает всякий, кто говорит, что написал бы по-другому. Он не изменяет тому смыслу, который вкладывал в произведение, но, отрекаясь от слов, отбрасывает вместе с этим и чуждые ему интерпретации.

Однако “перед лицом вечности”, а попросту после смерти, автору уже не избежать насилия со стороны интерпретаторов, соревнующихся в выявлении скрытых смыслов. Массив критической литературы подобен надгробной плите на могиле гения, которая с течением времени становится все массивнее. Количество изложений и комментариев разрастается настолько, что иногда исходный текст теряется под ними и до его изучения дело так и не доходит. От любого, кто берётся за написание диссертации, ожидают освоения такого объёма критической литературы, пересказывающей и развивающей содержание основополагающих текстов, что изучение самих этих текстов перестаёт быть первостепенной заботой начинающего исследователя. Так у него возникает боязливое ощущение, что “неподготовленное” обращение к первоисточнику не принесёт ничего хорошего ни автору, ни наивному читателю. Знакомство с критической литературой выступает условием совершеннолетия автора. В процессе этого знакомства он получает представление о правилах и ограничениях, которым подчиняется дискурс. Таким способом начинающий исследователь, как предполагается, обретает правоспособность и получает доступ в то или иное дискурсивное сообщество. Ценой этого включения в сообщество оказывается согласие автора поместить свой дискурс в определенные рамки, очерчивающие поле возможных высказываний. Здесь субъекту приходится соблюдать некоторую меру, выдерживать баланс между смирением и гордостью.

Отринув любые правила, вплоть до законов языка, в качестве вознаграждения за свой писательский труд субъект рискует получить направление в стационар. Письмо, не подчинённое никаким правилам, не обращённое ни к кому другому, увлекает само себя в вязкую трясицу бреда.

Напротив, угодливое стремление неукоснительно следовать всем процедурам, регламентирующим дискурс, заводят субъекта в иную крайность. Процедуры контроля над дискурсом, функция которых, согласно Фуко, в том, чтобы “нейтрализовать его властные полномочия и связанные с ним опасности, обуздать непредсказуемость его события” [Фуко 1996, 51], через дискурс распространяют свое влияние и на субъект. Он оказался бы неспособным на самостоятельное высказывание, не смог бы оставить оригинального следа. Полностью подчинившись процедурам контроля над дискурсом, субъект получает исчерпывающую инструкцию, что он может говорить, а что – нет; кем он должен быть, чтобы иметь возможность высказываться; в каких случаях он должен быть абсолютно честен, а когда ему дозволяется солгать; что из сказанного он может считать своей заслугой, а за что должен выражать признательность другим; в каких обстоятельствах его высказывание будет уместно; к какой аудитории он имеет право обращаться и какой набор священных постулатов он должен разделять, чтобы не стать изгнанником.

В том случае, если человек заговорит о самом себе с соблюдением всех этих процедур, то всё, что он сможет сказать, будет уже заранее предопределено. Когда субъект начинает высказываться с полной готовностью удовлетворить ожидания своих интерпретаторов, признание вменённых ему следов начинается с первого момента акта речи или письма. Цикл письмо/чтение превращается в загонную охоту на субъекта. Сначала в чаше языка учителя и наставники размечают красными флажками тропы, по которым принуждают разворачиваться дискурс, и затем приводят его на поляну публичного обсуждения, где ученые-интерпретаторы свершают ритуальное умерщвление и препарирование загнанного зверя во славу Культуры.

С позиции догматически настроенного интерпретатора отступление от предзаданных границ дискурса может быть лишь преступлением субъекта, его виной, но никак не заслугой. Под отеческим взглядом догматика произвольное письмо – знак незрелости субъекта. Нарушение правил дискурса – детская проделка неокрепшего культурного самосознания, которое ещё не постигло в достаточной мере непреходящей ценности норм и эталонов, ведь зрелый субъект понимает, что он оставляет следы на подготовленной для него почве, на заранее проложенных для него путях. Совершая те или иные шаги, он топчет возделанное великими предками культурное поле, и если не хочет прослыть варваром, то должен бережно относиться к тому, что питает и поддерживает его силы. Вернейший признак должным образом воспитанного, подлинно цивилизованного субъекта – в способности произвольно замереть на полушаге, едва только он почувствует опасность по неосторожности повредить побегу, приносящие плоды просвещения. Ему остаётся лишь бродить по границам культурного поля, с благодарностью принимая в наследство и оберегая для потомков всё это не им созданное богатство. Сам он, в качестве человека, субъекта, индивида, способного говорить о себе, существует не иначе как в роли такого сторожа и охранителя. Его Я определяется наследием, которое он принимает от других как предмет попечения и заботы. Любая попытка проявить свою волю, отличную от воли культурных авторитетов, есть пренебрежение долгом, которое влечёт наказание.

При идентификации субъекта по его произвольным следам – даже если это самоидентификация – роль активной, вменяющей инстанции играет Другой. В этом случае Я уже не *causa sui*. Его первопричиной стал тот, кто своим преследованием направляет субъекта по уже намеченным тропам. Это следопыт, который расширяет и предьявляет как улику субъекту самые неприметные его следы. Идентификация, при которой субъект не может с полным правом считать собственные следы изначально своими, болезненна и травматична. В поисках безусловно своего Я, исключительно своих следов, избавленных от какой-либо двусмысленности, субъект может обратиться к той области, из которой он сделал первый сознательный шаг в предписанное ему Другими культурное поле. Эта область – необъятная и таинственная сфера бессознательного. Пусть, если нет иного выбора, их нельзя будет считать по-настоящему произвольными, но по крайней мере они будут связаны исключительно с желанием самого субъекта, с его Я, непокорным желанием Другого.

Для решения стоящей перед ним двойной задачи – уйти от преследования и не заблудиться в пыльных архивах бессознательного – разумнее всего подкупить преследователя и превратить следопыта в проводника. Проводником становится психоаналитик, этот бесконечно терпеливый собеседник, акушер и крестный отец, которому щедро платят за квалифицированную помощь при втором рождении субъекта. То, что становится результатом психоаналитической процедуры, никогда не совпадает с радужными ожиданиями пациента. Вместо безгрешного розового младенца претерпевший родовые муки субъект вдруг обнаруживает на руках аналитика отвратительного монстра, для которого не находится иного имени, кроме безличного Оно. – Это не Я! – восклицает охваченный ужасом пациент. – Где было Оно, должно стать Я, – спокойно и требовательно отвечает ему аналитик.

Расшифровывая следы, которыми испещрено бессознательное пациента, аналитик развёртывает панораму Оно, подобную “Саду наслаждений” Иеронима Босха. Этот сад населён существами, фигуры которых трепещут и изгибаются, пронизанные причудливыми и извращёнными желаниями. Пациент лицом к лицу сталкивается с представлениями, которые оказались вытесненными именно в силу несовместимости с его Я. Желание, породившее эти картины, пациент не может назвать иначе, как желанием Другого. Тем не менее, эти желания пациент должен признать своими, должен согласиться, что именно они и являются истинным содержанием его субъективности. Сделать это нелегко, и пожалуй, даже невозможно. Неимоверная трудность этой задачи рождает в душе пациента подозрения в беспристрастности и открытости позиции аналитика: не есть ли сам аналитик тот Другой, желания которого обнаруживаются в субъекте бессознательного? Быть может, техника психоанализа служит для реализации властной претензии тех, кто с её помощью обещает отыскать истину о субъекте. Аналитик предоставляет говорить пациенту, позволяя ему отдаваться потоку свободных ассоциаций, но последнее слово он оставляет за собой. Речь пациента сама по себе не имеет целительного эффекта. Для этого она еще должна быть правильно проинтерпретирована. Но не всякая речь может дать материал для интерпретаций. Она изначально направляется психоаналитиком: его интересует прошлое собеседника, и в нём – преимущественно детский опыт, касающийся отношений к родителям, к вопросам пола, а также сновидения, фантазии, страхи и вообще всё то, о чем люди обычно не хотят говорить, но о чем, как предполагается, они очень хотели бы рассказать в кабинете доктора Фрейда.

На самых первых этапах своей практики Фрейд отказался от гипноза как от “неприятного, капризного и мистического средства” [Фрейд 1999, 327], которому к тому же поддавались не все больные. Казалось бы, он совершил этот отказ с целью предоставить пациентам большую свободу, не погружать их полностью в бессознательное состояние, лишаящее их человеческого достоинства. Правда, объяснения самого Фрейда свидетельствуют скорее о противоположном: гипноз не обеспечивал ему достаточной степени контроля над речью пациента. Слишком велик был риск того, что она будет ускользать с путей, делающих её пригодной для истолкования.

Добросовестный аналитик должен был бы перенять стратегию удачливого игрока в “чёт-нечёт” из рассказа Э. По “Украденное письмо”. Чтобы узнать, что загадал его противник, юный игрок старался придать своему лицу точно такое же выражение, как и у соперника. А потом ждал, какие мысли и чувства в соответствии с этим выражением у него возникнут, и таким способом постигал намерения соперника. Так же, по словам Лакана, аналитиков специально готовят “как раз с той целью, чтобы были субъекты, у которых собственное Я отсутствует. Это и есть идеал анализа, который, конечно же, остается чистой возможностью” [Лакан 2009, 351].

Идеальный аналитик должен был бы полностью отождествить себя с собеседником, стать для него живым незамутненным зеркалом его мыслей и чувств. Но, как невозможно избавиться от подозрений в неискренности того, кто красиво говорит о себе, так невозможно избавиться от подозрений в беспристрастности того, кто убеждённо высказывается о Другом. Может быть, он вообще, как и любой другой, не способен постичь Другого, а лишь переносит на него собственные черты. Требуя от нас признать, что Я – это Другой, он на самом деле способен к идентификациям только по формуле “Другой – это Я”.

В конце концов, Я “фиксируется” в позиции непойманности. Охота за субъектом уподобляется попытке ухватить собственный хвост: при увеличении накала страсти к обнаружению Я и силы желания обладать Я, повторяющиеся движения души замыкаются в круг. Круговорот поиска – присвоение следов собственных и отчуждение несобственных / изменение степени ответственности, возрастающей вместе с серьёзностью в отношении собственных опредмеченных проектов / апелляция к интерпретаторам / проведение демаркационной линии в среде многообразия следов, оставленных в символическом пространстве путём установления отношений собственности и удержание их во времени – не является простой процедурой, требующей лишь овладения техникой и следования предписаниям этого порядка. Такая работа непредсказуема: как процесс, так и результат не может быть схематизирован и упорядочен в соответствии с существующими процедурами конституирования идентичности, что в свою очередь выступает своего рода требованием к более изощрённому поиску Я и обещанием сделать охоту за субъектом ещё более увлекательной.

## ЛИТЕРАТУРА

- Гегель 2000 – *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа. М., 2000.  
Деррида 1999 – *Деррида Ж.* Голос и феномен. СПб., 1999.  
Кант 2005 – *Кант И.* Критика практического разума / *Кант И.* Лекции по этике. М., 2005.  
Лакан 2009 – *Лакан Ж.* “Я” в теории Фрейда и в технике психоанализа. Семинар, книга II (1954/55). М., 2009.  
Платон 1993 – *Платон.* Собрание сочинений в 4 т. М., 1993. Т. 2.  
Рикёр 1995 – *Рикёр П.* Конфликт интерпретаций. М., 1995.  
Фрейд 1999 – *Фрейд З.* О психоанализе / *Фрейд З.* Я и Оно. М., Харьков, 1999.  
Фуко 1996 – *Фуко М.* Порядок дискурса / *Фуко М.* Воля к истине: по ту сторону знания, власти и сексуальности. Работы разных лет. М., 1996.

## Конференция по творчеству Ф.А. Степуна

В мае 2013 г. в Национальном исследовательском университете – “Высшая школа экономики” прошла конференция, посвящённая творчеству “русского немца” и “немецкого русского” Ф.А. Степуна. Конференция была организована В.К. Кантором, автором целого ряда работ о Ф.А. Степуне и издателем его наследия. К слову, все немецкие участники конференции в подарок получили последнюю книгу В.К. Кантора “Фёдор Степун: Письма”. В организационный комитет конференции входили: А.М. Руткевич, В.К. Кантор, А.В. Ястребцева, Е.В. Бессчетнова.

Конференция стала одним из знаковых событий года, посвящённых проблемам русской философии. Она собрала более десятка исследователей как из России, так и из Германии. Более того, некоторые из участников конференции были знакомы со Степуном лично, что отнюдь не часто встречается на конференциях не только российского, но и международного масштаба. Всё это оставило по окончании конференции сильное впечатление.

Многие из слушателей и участников конференции отмечали высокий уровень её организации. Так, по словам Владимира Янцена (Германия), выступавшего с докладом “Персональные параллели как метод истории русской мысли: по материалам личных архивов Д.И. Чижевского и Ф.А. Степуна” он “ни разу еще не видел столь образцово организованной и проведенной конференции”.

Открыл конференцию В.К. Кантор. Он показал необычность жизни и судьбы Степуна, явившегося, как его называют, мостом между русской и немецкой культурой. Родившийся в России, учившийся в Гейдельберге у Виндельбанда и Риккерта, он потом организовал в России знаменитый журнал по философии культуры “Логос”, ставший своего рода выразителем единства русской и европейской культур. Во время Первой мировой войны Степун сражался на германском фронте как прапорщик артиллерии. Затем в Февральскую революцию стал начальником политуправления военного министерства во Временном правительстве. Позднее, в 1922 г. он попал в группу высланных Лениным философов. В Германии он долго был профессором в Дрездене, пока не был уволен нацистами. После войны стал профессором в Мюнхене. Если в России он писал о Германии, то в Германии он стал самым крупным исследователем России.

Доклад Хольгера Куссе (Германия) “Мистика и рациональность у Ф.А. Степуна” был посвящён анализу категории мистического и божественного в философии Ф.А. Степуна. Докладчик отмечает, что, согласно Степуну, в каждом мистическом переживании живёт Бог, и посредством него сам человек тоже общается к Богу. В этом контексте очень важно различие между Степуном и Бердяевым. Сам Степун отмечает, что субъективное переживание может быть универсальным и даже объективным познанием реальности. Согласно же Бердяеву, субъективное переживание хоть и имеет универсальную природу, но уже не является объективным. Данная мысль при-

существует только в немецком варианте “Воспоминаний...” Степуна, в русском же переводе она отсутствует. Именно в процессе воспоминания человек структурирует внутри самого себя уже накопленный им опыт и приводит его в соответствие с субъективной реальностью. Более того, с точки зрения Степуна, в воспоминаниях человека открывается как дух той эпохи, в которую он живёт, так и время как таковое.

После этого доклада была продолжительная дискуссия, в ходе которой обсуждались параллели между различными русскими мыслителями в понимании мистического. Так, отмечалось, что Степун, для которого мистика есть, прежде всего, единство с Богом, очень близок к Д.И. Чижевскому, который понимал мистическое как “слияние с Богом и приобщение к его благодати”. Кроме того, некоторые параллели в понимании мистического обнаруживаются и между Степуном и Григорием Сковородой. Так, доподлинно известно, что Степун подробно изучал философию Сковороды, и потому последний мог вполне оказать существенное влияние на Степуна, что объясняет их схожесть в понимании мистического.

По словам Хольгера Куссе, отвечавшего на вопросы, Степун начинал свой философский путь как рациональный мыслитель кантианского толка, но впоследствии проникся мистицизмом и стал рассматривать религию как “мистический проект”. Однако Степун никогда не был мистиком в полном смысле этого слова. Так, единение с Богом необходимо для познания объективной реальности этого мира, однако этот опыт также необходимо и осмысливать с помощью разума. Без этого акта саморефлексии мистический опыт становится бесполезным. В связи с этим можно с уверенностью сказать, что для Степуна вера и разум имеют равную ценность.

Интересен был доклад А.А. Кара-Мурзы “Степун в Москве, или Москва Федора Степуна”. Докладчик давно занимается так называемым философским краеведением. Сейчас в Институте Философии РАН осуществляется проект “Локальные идентичности как фактор развития русской философско-политической мысли”. Федор Августович Степун – в значительной степени москвич; он родился и крестился в Москве, дважды женился в Москве и был выслан в эмиграцию из Москвы. Также он человек кондровский и калужский. Докладчик предложил слушателям взглянуть на философию Степуна сквозь призму его московских адресов, где он жил и бывал до начала Первой мировой войны. Показывая вплетение топонимики в тексты Степуна, докладчик отмечает ее важность для философского наследия. «Степун полемизирует с концепцией “Москва – третий Рим”, говоря, что больше не надо: сначала Москва – третий Рим, а потом – столица Третьего Интернационала. Этого больше не надо. А что надо?». Метафизика Москвы Федора Степуна в том смысле, что это было для русской культуры, выражена в двух его статьях: “Память Андрея Белого” 1934 г. и “Памяти Вячеслава Иванова”. Доклад вызвал большой интерес, много реплик и вопросов.

Доклад Райнера Гольдта (Германия) “Размышления Ф.А. Степуна о смерти и терроре в свете исторического опыта XX и XXI вв.” был посвящён столь актуальной и острой этической проблеме, что вызвал много вопросов и реплик, их обсуждение.

Кристиан Хуфен (Германия) – один из ведущих “степуноведов” Германии, выступил с докладом “Степун в Мюнхене: трудные моменты его творчества в 1946–1965 гг.” Он хорошо дополнял доклад А.А. Кара-Мурзы о московском периоде жизни и творчества Ф.А. Степуна. При совмещении материалов этих докладов неизбежно возникло понимание того, что Степун действительно является духовным мостом между Россией и Германией.

Конференция продолжилась докладом А.В. Михайловского “Федор Степун и Эрнст Юнгер: интеллектуалы на войне”, который в контексте столетия с начала Первой мировой войны является весьма актуальным. В XX в. появился новый тип войны и вместе с ним новый тип мобилизованного интеллектуала. Тотальная мобилизация не оставила в стороне интеллектуалов. Степун, принимавший непосредственное участие в боевых действиях, находясь в госпиталях, написал и издал под псевдонимом Лугин свой эпистолярный роман. Книга окопного офицера Степуна – редкое для русской литературы философское осмысление фронтового опыта. Доклад А.В. Михайловского был постро-

ен как сопоставление двух опытов войны – позитивного и негативного. Степун утверждает невозможность понимания войны. “Я всегда утверждал, что понимание есть по существу отождествление. Война есть безумие, смерть, разрушение, потому она может быть окончательно понятна лишь окончательно разрушенным душевно и телесно, сумасшедшим и мертвецам”. Для Степуна мистическое слияние с таким предметом, как война, невозможно. Докладчик полагает, что эти строки выражают не только бессилие мистики, но и коллапс философа-идеалиста, возросшего на религиозной метафизике Владимира Соловьева и неокантианской гносеологии. “Негативный опыт войны у Степуна – это опыт надлома между жизнью и идеей”, – отметил докладчик. Задав вопрос “зачем?”, попытавшись трансцендировать войну, увидеть ее смысл в чем-то другом, Степун закономерно приходит к ее абсолютной непонятности: “В последнее время со мной все чаще случается, что я... вырываюсь из этой гипнотизирующей имманентности, и тогда все кругом становится тем, что оно действительно есть – сплошным ужасом и безумием”.

Позитивный момент книги Юнгера, искавшего свободы духовного маневра в стенах армейской казармы, – это ницшеанский пафос дистанции, который заключается в умении удерживать различие между здоровьем и болезнью, жизнью и смертью. Юнгер стремится понять бессмысленное войны как обратную сторону жизни, отмечая, что “жизнь... неразрушима”. В предисловии к немецкому изданию “Писем...” в 1963 г. Степун пишет: “Мои военные письма никаким образом не литература. В книгу их превратил лишь красный карандаш, которым я вычеркнул все слишком личное. Издавать их в виде книги я сначала не думал, потому что война отделила меня от писателя во мне”. А.В. Михайловский считает, что исследователю следует избегать соблазна сводить противоположность между Юнгером и Степуном к всего лишь оппозиции двух художественных и тем более мировоззренческих установок. В религиозной перспективе Степуна война как бы расслаивается на ад, соответствующий эмпирической реальности военной жизни, и метафизическую твердь, то, что превышает жизнь и способно наделять ее смыслом.

*Людгер Удольф* (Германия) свой доклад “Русская литература в оценке Ф.А. Степуна” посвятил вопросам интерпретации произведений русских писателей и философов Ф.А. Степуном. Истолковывая то или иное произведение с точки зрения своего мироощущения, Степун был крайне оригинален, и даже самые привычные произведения порой играли совершенно новыми красками. Доклад вызвал весьма оживлённое обсуждение.

Тема связи Ф.А. Степуна с другими русскими мыслителями была продолжена *Е.В. Бессчетновой* в докладе “Владимир Соловьев как духовный предшественник Федора Степуна”. Образ Соловьева сопровождал Степуна всю его жизнь. В 1930-е гг. в Дрездене существовало общество Владимира Соловьева, сначала возглавляемое князем Оболенским, а впоследствии и Степуном. Портрет Соловьева, единственного из русских философов, висел в кабинете Степуна вплоть до его смерти. Владимир Соловьев, как отметил Степун, жил на пороге двух миров, он стал родоначальником русского Возрождения, русского Серебряного века, а Степун был последним его представителем, который вслед за своим духовным предшественником был убежден, что кризис европейской культуры можно преодолеть через возвращение к истинным и вечным христианским ценностям. Определение жизни у Степуна чрезвычайно близко к определению Бога у Соловьева. Соловьев был первым, кто поднял проблему соединения христианства и политики в русской мысли. Степун выступает как последователь Соловьева. Оба философа рассматривали Россию полноправным членом европейской семьи. Они говорили, что они — русские европейцы. Степун, как и Соловьев, был убежден в том, что Россия не может существовать без Запада, как и Запад не может без России: вместе они составляют единую Европу.

Оба философа понимали, что по закону диалектики, если существует рациональное как тезис, то должен существовать и антитезис — иррациональное, с которым они боролись — с внутренним, чрезмерным азиатством, или, как говорил Соловьев,

с панмонголизмом. Под азиатством Е.В. Бессчетнова понимает то же, что под этим понимал Н.Г. Чернышевский: “азиатством называется такой порядок дел, при котором не существует неприкосновенности никаких прав, это демоническое начало, которое изначально присутствует в русской культуре”. Степун пережил все катастрофы, до которых не дожил, но которые предчувствовал Соловьев. Он всеми силами пытался предостеречь Европу и вернуть к христианским ценностям.

Доклад Т.Г. Щедриной “Федор Степун: разговор как форма философской жизни” начался с вопроса о том, мог ли Степун возглавить сегодня кафедру социологии. В докладе предлагается иначе посмотреть на Степуна: на этот раз как на социолога. Деталь биографии Федора Степуна, что он возглавил в свое время кафедру социологии, послужила основой данного доклада. Степун придерживался так называемой дескриптивной социологии, которая предполагает описание существующих в обществе, в культуре, в народах явлений.

Концепт разговора для русской философской мысли является ключевым. Степун с его философскими произведениями, с его перепиской и воспоминаниями прекрасно демонстрирует то, как работает разговор как концепт, как методологическая стратегия. Т.Г. Щедрина рассматривает только одну книгу Федора Степуна – “Бывшее и несбывшееся”, в котором слово “разговор” употребляется около ста раз (вместе со словами “беседа” и “собеседник”). Для Степуна как мыслителя был характерен особый живой взгляд, живой звук, живой разговор, живое участие в динамической действительности, которая соткана из череды разговоров. “Бывшее и несбывшееся” – это череда речевых взаимодействий, причем не только с собеседниками, но и с окружающим миром. Разговор связан с воспоминанием. Степун мог одинаково общаться со всеми: с философами, с политиками, с крестьянами, с солдатами, каждый раз находя особую тональность, чтобы быть понятым. Разговор для Степуна – это всегда собеседники из очень разных социальных групп. “Нацеленность на общение и на разговор — вот главная отличительная особенность русской философии, что и подтверждает Степун своим творчеством”, – завершила свой доклад Т.Г. Щедрина.

Нельзя не отметить и доклад В.К. Кантора “Русский европеец и Закат Европы (Ф.А. Степун и О. Шпенглер)”. Степун познакомил российскую философскую публику с наследием Шпенглера. Сам он вспоминал (цитирует его докладчик): «Дошли до нас слухи, что в Германии появилась замечательная книга никому раньше не известного философа Освальда Шпенглера, предсказывающая близкую гибель европейской культуры. <...> Через некоторое время я неожиданно получил из Германии первый том “Заката Европы”. Бердяев предложил мне прочесть о нем доклад на публичном заседании Религиозно-философской академии. Книга Шпенглера... с такою силою завладела умами образованного московского общества, что было решено выпустить специальный сборник посвященных ей статей. В сборнике приняли участие: Бердяев, Франк, Букшпанн и я. По духу сборник получился на редкость цельный». Реакция Ленина на книгу была одновременно ожидаема и неожиданна: в культуртрегерском сборнике вождь увидел не что иное, как “литературное прикрытие белогвардейской организации”, и через некоторое время было принято решение о высылке за границу российских интеллектуалов, всю элиту русской мысли.

В России Степун выступал активным пропагандистом западноевропейской культуры, прежде всего немецкой философии. Важно понимать, заметил В.К. Кантор, что проповедь Степуном западноевропейской мысли диктовалась его любовью к России, желанием дать ей все лучшее в мировой культуре, петровской жаждой научить, чтобы потом русские могли творить сами. И закономерно, что изгнанный в Германию мыслитель, в годы, когда на России и русской культуре ставили крест, начинает проповедь русской культуры, ее высших достижений, объясняя Западу специфику и особенности России. Он понимал, что как России нельзя без Запада, так и Западу нельзя без России, что только вместе они составляют то сложное и противоречивое целое, которое называется Европой. Степун и его друзья по эмиграции все силы направляли на то, чтобы фашизирующаяся Европа вернулась к своим базовым христианским ценностям.



Как и большевики, нацисты терпели Степуна ровно четыре года своего режима, пока не увидели, что перековки в его сознании не происходит. Степун был уволен с мизерным выходным пособием и крошечным пенсией (профессоров нацисты старались по возможности не трогать). Степун уцелел. Не случайно современники называли его любимцем Фортуны. С конца сороковых годов и до самой смерти он работал в Мюнхенском университете.

Степун всегда отвергал представление Шпенглера о том, что русский дух в своих корнях абсолютно противоположен европейскому. Не принял он и идеологии евразийцев, несмотря на то, что некоторые их идеи произвели на него сильное впечатление. “По всему своему существу он был от головы до ног олицетворением того не очень распространенного человеческого типа, который называется русским европейцем – определение, в котором прилагательное столь же важно, как и существительное”, отметил докладчик.

Особо хочется остановиться на докладе *Александры фон Герсдорфф* (Германия) “Последние годы Ф.А. Степуна (по личным воспоминаниям)”, который был необычайно интересен именно всевозможными личными воспоминаниями, как понятно из названия. Докладчица отвечала, что связь между её семьёй и семейством Степунов была очень крепкой, так как их фамильные имения находились рядом. Дружеские отношения между Фёдором Августовичем и семейством фон Герсдорфф началось с дружбы Степуна с дедом баронессы князем А.Д. Оболенским, создателем первой русской конституции (1905 г.), и её матерью А.А. Оболенской фон Герсдорфф.

Отец докладчицы Николай фон Герсдорфф довольно рано умер и потому для Александры Фёдор Августович стал практически как отец. По просьбе матери А.А. Оболенской Степун принял участие в воспитании девочки и занял важное место среди людей, оказавших влияние на юную Александру. Даже во время доклада она иногда по привычке называла его “дядя Федя”. Докладчица рассказала, что она была сложным ребёнком и зачастую вела себя не надлежащим образом. Тем не менее, Фёдор Августович оказал влияние на нее, привив юной Александре фон Герсдорфф любовь к христианским ценностям, посоветовал ей идти в художественное училище. Более того, именно благодаря ему она посетила Советский Союз, где познакомилась с поэтом Евгением Евтушенко и бардом Булатом Окуджавой.

В 1953 г. Александра прилетела в Ленинград. Услышав русскую речь, она расплакалась, что вызвало целый ряд вопросов со стороны стражей общественного порядка. Русский язык, как и Россия в целом благодаря Фёдору Августовичу для Александры фон Герсдорфф стал родным языком, несмотря на то, что практически всю жизнь она прожила в Западной Европе и воспитывалась в немецкой культуре.

В заключение еще раз отметим прекрасную организацию конференции и глубокую заинтересованность участников в объекте исследований и дискуссий. Мне кажется, конференция позволила почувствовать ее участникам и особенно зарубежным коллегам дух российского научного сообщества.

*С.Е. Любимов*

**В.В. ВАСИЛЬЕВ. Сознание и вещи. Очерк феноменалистической онтологии.** М.: Либроком, 2014, 233 с.

Вадим Валерьевич Васильев – один из лучших российских историков философии, известный исследованиями по философии Нового времени, в частности, по философии Канта и вообще немецкому Просвещению, и аналитическими теориям сознания. В новой книге он представил собственный подход к решению классических философских проблем: сознания и вещей внешнего мира.

С учетом разнообразия историко-философских интересов В.В. Васильева и его особого сегодняшнего внимания к аналитической философии, книга в немалой степени интриговала вопросом: какому философскому подходу отдал предпочтение автор: классической континентальной или же англо-американской традиции? Ответ для меня оказался весьма неожиданным. Первая же глава книги не оставила поводов для сомнения: исследование можно смело отнести к феноменологической традиции, феноменологической в духе Гуссерля, хотя и понятой не в “школьном” смысле. Это сомнение было обусловлено следующим. В.В. Васильев, кажется, никогда специально не занимался феноменологией, более того, в книге “Сознание и вещи” он подверг феноменологию Гуссерля критике и всячески откестился от нее. Однако по мере чтения и размышления над прочитанным, картина стала выглядеть несколько иначе. Вторая и особенно третья часть книги посвящены решению проблемы сознания в русле англо-американской аналитической философии. Но при этом феноменологический момент не исчезает полностью, что позволяет охарактеризовать исследование как своеобразный синтез аналитической и трансцендентальной философских традиций, последняя из которых наиболее ярко представлена Кантом, а в XX в. – феноменологией Гуссерля.

Поскольку мой собственный интерес лежит в сфере гуссерлевской феноменологии, и проблема ее взаимоотношения с аналитической философией представляется сегодня весьма актуальной, то одной из задач данной рецензии является попытка ответить на вопрос, в каком смысле

позицию Васильева можно отнести к феноменологической традиции и какое понимание феноменологии при этом следует подразумевать.

Решению этой задачи помогает методологическая заостренность книги. Автор рефлексии над своим подходом и методами. Уже эта рефлексия позволяет отнести данную работу к феноменологическому подходу.

Характеризуя свои изначальные установки, В.В. Васильев подчеркивает: “Все наши онтологические конструкции... не имеют статуса знаний, не являются несомненными истинами и не могут быть истолкованы как описание сущего как такового” (с. 65). Автор подчеркивает, что он исследует не вещи и реальность, как они есть сами по себе, а то, какие представления у нас возникают о них, согласно нашим убеждениям или, что для Васильева одно и то же, “сообразно устройству наших когнитивных способностей”. Таким образом, основной задачей является исследование наших убеждений и установок, исходя из которых мы говорим что-то о сознании, вещах и их взаимоотношениях. Васильев считает, что феноменология Гуссерля имеет те же исходные позиции, то есть она занимается исследованием наших представлений, а не самой реальностью.

Попытаемся рассмотреть исходную философскую установку Васильева с точки зрения его приверженности трансцендентализму или аналитической философии. Прежде всего бросается в глаза, что исходный тезис автора о том, что мы не можем ничего достоверно сказать о действительности, явно не вписывается в мейнстрим аналитической традиции. В этом вопросе автор выступает скорее сторонником кантовского трансцендентализма, который утверждает, что мы ничего не можем знать о вещах-самих-по-себе и можем претендовать лишь на знание о предметах нашего опыта.

Однако особенностью васильевского понимания Канта является убежденность в том, что, оперирование кантовскими категориями рассудка не выводит нас из области представлений о вещах нашего опыта к самим этим вещам. Что-

бы прояснить такое понимание Канта, нужно прежде всего обратить внимание на то, что у Канта существует несколько, как минимум два, пониманий опыта и, соответственно, возможны как минимум два понимания “предметов нашего опыта”. Согласно одному из них, “опыт, без сомнения, есть первый продукт, который производит наш рассудок, когда он обрабатывает сырой материал чувственных ощущений” (Кант И. Критика чистого разума. Собр. соч. в восьми томах. Т. 3. М., 1994. С. 691). Исходя из этого определения, окружающие нас предметы, которые мы воспринимаем, можно считать предметами нашего опыта. Вероятно, именно на это понимание опыта и предметов опыта опирается В.В. Васильев. Он вводит предпосылку, как кажется, не противоречащую Канту, но, тем не менее, специально им не фиксируемую, о том, что у вещей нашего опыта есть собственные сущностные свойства. И если эти свойства совпадают с категориями нашего рассудка (что и пытается показать, по мнению Васильева, Кант), то мы можем говорить о категориях как о формах существования вещей как предметов опыта. Но, поскольку Канту не удалось корректно провести это доказательство, то есть дедукцию категорий (здесь автор примыкает к тем кантоведам, которые считают кантовскую дедукцию категорий неудачной), то с помощью категорий мы можем характеризовать не вещи нашего опыта, а лишь представления о них. То есть тогда нам нужно либо искать другие категории, сущностно характеризующие предметы опыта, либо смириться с тем, что объективное и всеобщее знание есть лишь знание о представлениях. Именно последний вариант выбирает В.В. Васильев. Утверждать же что-либо о вещах, которые нас окружают, мы ничего не можем.

Однако даже оставаясь при таком понимании, толкование Канта вполне возможно и без предпосылки о наличии у вещей нашего опыта собственных сущностных свойств. В этом случае мы изначально полагаем, что окружающие нас вещи сформированы с помощью кантовских категорий. Дедукция категорий должна показать, как это могло бы произойти, то есть как это возможно: “Объяснение того, каким образом понятия могут *a priori* относиться к предметам, я называю трансцендентальной дедукцией понятий и отличаю ее от эмпирической дедукции, указывающей, каким образом понятие приобретает благодаря опыту и размышлению о нем”, – пишет Кант (Кант И. Указ соч. С. 117). А то, что дедукция проведена недостаточно корректно, демонстрирует сложность самой дедукции (можно попытаться сделать это лучше), но не является поводом отбросить сам тезис о

формировании с помощью категорий предметов нашего опыта. Мне представляется, что этот вариант интерпретации Канта более предпочтителен, так как он позволяет избежать разговора о каких-то неведомых “объективных” сущностных свойствах предметов нашего опыта. Кроме того, с феноменологической точки зрения кантовские категории являются, скорее, формальными условиями, предпосылками, исходя из которых мы исследуем вещи нашего опыта.

У Канта есть также и другое понимание опыта, которому соответствует и иное понимание вещей нашего опыта. В § 22 “Прологоменов ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки” Кант пишет: “Опыт состоит в синтетическом соединении явлений (восприятий), насколько это соединение имеет характер необходимости. Поэтому чистые рассудочные понятия суть те, под которые должны быть подведены все восприятия, прежде чем им сделаться опытными суждениями, представляющими синтетическое единство восприятий как необходимое и всеобщее” (Кант И. Прологомены ко всякой будущей метафизике, могущей возникнуть в смысле науки. М., Академический проект, 2008. С. 63). Как видим, в этом случае опыт состоит из созерцаний, принадлежащих чувственности, и из всеобщих и необходимых суждений, которые представляют собой дело рассудка. Тогда тот факт, что мы высказываем о вещах суждение с использованием категорий рассудка, уже автоматически относит эти предметы к предметам нашего опыта, так как придает нашим суждениям характер всеобщности и необходимости. Поскольку такие суждения существуют в современной науке, то удача или неудача дедукции категорий не может их опровергнуть. И подобно первому пониманию предметов опыта, дедукция категорий и аналогии опыта могут нам лишь помочь прояснить, как возможно существование таких суждений. Вещи же, которые мы воспринимаем и о которых не высказываем всеобщие и необходимые суждения, Канта вообще не интересуют, так как в этом случае наши утверждения о них относятся лишь к области чувств и являются субъективными.

Выбор В.В. Васильевым первого понимания опыта и предметов опыта обуславливает и его толкование гуссерлевской феноменологии. Гуссерль, считая автор книги, более осторожен и последователен, чем Кант, так как не выдвигает никаких претензий на познание внешних предметов нашего опыта и исследует исключительно наши представления. Несмотря на то, что такое понимание феноменологии Гуссерля довольно распространено в аналитической философии, оно чаще всего является неприемлемым для не-

мечкой феноменологии, поскольку в этом случае Гуссерль рассматривается очень узко, исключительно лишь как философ сознания (причем и сознание тогда берется лишь как совокупность его актов, без учета предметов этих актов).

С точки зрения ряда представителей немецкой традиции (см., напр.: *Adorno Th. Negative Dialektik*. Frankfurt a. M., 1994. S. 91, 169; *Tegeyly L. Husserls methodologischer Transzendentalismus // Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. Dordrecht, 2010. P. 151; *Rang B. Husserls Phänomenologie der materiellen Natur*. Frankfurt a. Main, 1990. S. 138, и др.), мнение которых я разделяю, феноменология Гуссерля не отрицает существования независимой от сознания реальности. Но феноменология и не утверждает, что у этой реальности есть свои объективные законы, в наличии которых убежден В.В. Васильев, правда, оговариваясь, что с достоверностью мы познать их не можем и поэтому он ими не занимается. Феноменология признает наличие сущностных, или априорных, закономерностей. Речь о закономерностях, свойствах, особенностях и вообще о любых качественных характеристиках можно вести только с определенной точки зрения, или, на феноменологическом языке, из определенной установки. Тогда феноменолог исследует не наши представления, а сами вещи, но взятые с определенной точки зрения.

Точка зрения В.В. Васильева, что феноменология имеет дело не с самими вещами, а с нашими представлениями, основывается прежде всего на убеждении, что при переходе в феноменологическую установку мы полностью забываем и выбрасываем результаты естественной установки. Но это не так. Смыслы, которые мы усматриваем в феноменологической установке, как раз и служат тому, чтобы прояснить предметы установки естественной. А для этого мы должны эти предметы постоянно удерживать в нашем сознании и соотносить с ними все результаты феноменологической установки. Именно это и делает Гуссерль (например, в книге II "Идей к чистой феноменологии и феноменологической философии") при прояснении таких свойств вещей, как протяженность, субстанциальность и др. То есть он работает с основными свойствами материальных вещей, которые были признаны таковыми в естествознании Нового времени. Его собственные исследования, осуществленные в феноменологической установке и с помощью феноменологических методов, позволяют существенно скорректировать и даже изменить эти результаты. Все данности и результаты естественной установки Гуссерль считает недостаточно проясненными и в этом

смысле называет их трансценденциями. Тогда задачей феноменологии является прояснение всех трансценденций. Трансцендентными являются также тезисы, положения и предпосылки естественной установки. Но нельзя сказать, что Гуссерль в полном объеме решил задачу прояснения предпосылок естественной установки: ее решение в разных аспектах продолжило следующее поколение феноменологов, к которым можно отнести К. Хельда. Б. Вандельфельса, В.И. Молчанова и др.

Формулируя свою задачу как прояснение предпосылок обыденной установки: "Мы будем отталкиваться от обыденных онтологических установок нашего сознания и анализировать их соотношение" (с. 21), – В.В. Васильев действует в рамках феноменологической традиции. Более того, он в прямом смысле продолжает дело Гуссерля и пытается сделать то, что Гуссерлю до конца осуществить не удалось. Несмотря на то, что задача прояснения наших предпосылок является одной из основных для феноменологии, Васильев один из немногих современных исследователей, кто ее формулирует в явной форме и пытается решать. Именно поэтому его книга представляет особой интерес с точки зрения продолжения феноменологической традиции.

Здесь встает вполне закономерный вопрос, до какой степени осознанно Васильев ориентируется на феноменологический метод. Кажется, прямой ответ на этот вопрос дает сам автор. Определяя феноменологический метод как дескрипцию сознания, в котором нам даны предметы, он считает его недостаточным и предлагает дополнить дескрипцию логическим анализом и доказательствами. С учетом этого он называет этот метод феноменологической дедукцией (см. с. 71). Но это не означает, что речь идет о чисто логической конструкции. Автор убежден, что все отвлеченные рассуждения должны быть подтверждены опытом. "Если какие-то положения должны относиться к классу прямо верифицируемых, и если они не допускают прямой верификации, то их можно смело отбраковать", – пишет Васильев (с. 161). Это позволяет ему назвать свой метод также априорным, так как априорное, в смысле Канта, включает в себя также эмпирические моменты.

Насколько это соответствует тому пониманию феноменологии, которое я представляю? Да, дескрипция часто декларируется как основной метод феноменологии, но точнее было бы сказать, что она является лишь одним из основных методов, к которым нужно также отнести фиксацию предпосылок собственного исследования, рефлексию над собственным опытом сознания, усмотрение сущностных закономер-

ностей и др. Однако при описании существенных взаимосвязей или при фиксации взаимосвязей между предпосылками нет запрета на дедукцию, так как одной дескрипцией ограничиться невозможно. Это вполне понимал Гуссерль. Но рассуждения, которые Васильев называет дедуктивными, допустимы в феноменологии только при условии, что они наглядны и прозрачны, то есть соответствуют нашему опыту. Такие логические рассуждения нередко встречаются в текстах Гуссерля.

Другое дело, что сам Гуссерль, хоть и часто использует рассуждения, которые В.В. Васильев относит к дедуктивным, но довольно редко тематизирует их в качестве феноменологического метода. Это можно объяснить тем, что Гуссерль начинал заниматься философией во второй половине XIX в., то есть в эпоху, когда все отвлеченные рассуждения практически отождествлялись с гегелевскими спекуляциями и были неприемлемы в научном сообществе.

То есть Васильев и феноменология говорят об одном и том же, просто составляют разные акценты при фиксации своей методологии. В феноменологии Гуссерля на первый план выходит анализ обыденного опыта, который проясняет все неясности естественной установки, а у Васильева – дедукция, которая должна быть подтверждена опытом. Заслугой автора является обращение внимание на необходимость логического анализа при фиксации методов исследования.

Между феноменологическим методом и методологией Васильева есть существенные различия. Гуссерль избегает называть свой анализ априорным, возможно, потому, что априорный метод легко может ограничиться обращением к мысленным научным экспериментам. Для Гуссерля это неприемлемо. В феноменологии речь идет об обращении к обыденному реальному опыту, который может быть и воображаемым, но не искусственно сконструированным. Васильев также основывает свои рассуждения в основном на примерах из обыденного опыта, но все же иногда обращается и к искусственно сконструированным мысленным экспериментам, вроде “экспериментов” “Китайская комната” и “Зомби”. Подобные ситуации являются полностью искусственными, надуманными, с ними невозможно встретиться в реальной обыденной жизни. Поэтому они с точки зрения феноменологического подхода не применимы для прояснения наших предпосылок и убеждений. Здесь автор книги работает в русле аналитической традиции.

Он выделяет две базовых предпосылки обыденной установки: вера в реальное существование материальных вещей и каузальная вера,

которая заключается в убеждении в том, что все реально существующее имеет свою материальную (то есть чувственно ощущаемую) причину. По убеждению автора, в основе этих предпосылок лежит базовый принцип переноса прошлого на будущее. В.В. Васильев весьма убедительно и корректно, опираясь на наш обыденный опыт, показывает, как связаны эти тезисы, и обосновывает, как даже неявное принятие принципа переноса прошлого на будущее приводит к экзистенциальной и причинной вере. Анализ Васильева вскрывает связи и отношения, которые мы подразумеваем, веря в реальное существование вещей и причинную обусловленность событий, но которые в привычной жизни никогда не осознаем и не эксплицируем.

Нельзя согласиться с Васильевым, что все названные им предпосылки всегда сопровождают нашу обыденную повседневную установку. Речь идет прежде всего о нашей вере в материальную причинность. Так, например, в повседневной ситуации, отвечая на вопрос, почему остановился автомобиль, можно получить ответ, что водитель захотел купить сигареты. То есть в нашей повседневной жизни мы не всегда, а точнее довольно редко, принимаем чисто механистическую установку по отношению к вещам. Желания, намерения и другие сознательные компоненты невозможно исключить из нашей обыденной жизни. И корректируя позицию автора, можно заметить, что и в 1-й главе книги описывается не установка нашей повседневной жизни, а скорее естественно-научная установка сознания.

Далее Васильев обращает особое внимание на сознательные моменты в нашем восприятии причинности. Здесь анализ нашего понимания причинности углубляется, и оказывается, что “идеальный” (сознательный) момент из нее не устраним. При этом автор, возможно, сам того не желая, действует в методологическом смысле как феноменолог. Для прояснения нашего понимания причинности, имеющего место в естественной научной установке (1 гл. книги), он обращается к пониманию причинности в повседневной обыденной жизни. Васильев также указывает на то, что если мы принимаем во внимание наши привычки, желания, стремления и другие сознательные процессы, то необходимо говорить о культурной обусловленности как нашего понимания окружающего мира, так и наших действий в нем.

Но если развивать эту мысль дальше, то можно согласиться с тем, что предпосылки обыденной установки являются также культурно обусловленными. То есть экзистенциальная и причинная вера, и даже принцип переноса

прошлого на будущее не являются универсальными, и возможны культуры, в которых люди видят мир по-другому. Но Васильев настойчиво подчеркивает, что этот принцип и предпосылки характеризуют человеческие когнитивные способности вообще, то есть имеют статус всеобщности и необходимости. И здесь он напрямую продолжает дело Канта. Но в то же время автор понимает, что обыденная установка может отличаться у разных людей и в разных культурах. С этой раздвоенностью он решительно порывает в Послесловии, где, уточняя свою позицию, заявляет, что главное для него – тезисы универсального здравого смысла. А здравый смысл как выражение наших когнитивных способностей у всех одинаковый и не варьируется от культуры к культуре. “Здравый смысл” – это “общее чувство”, но не в смысле общих восприятий, а в смысле общих убеждений о мире. Некоторые из таких убеждений могут навязываться культурой. Но в таком случае они не являются характеристиками по-настоящему универсального здравого смысла. Они универсальны не потому, что характеризуют наше обыденное восприятие мира, а потому, что являются положениями универсального здравого смысла.

Здесь неизбежно возникают следующие вопросы. Как можно определить, что относится к универсальному здравому смыслу или универсальным когнитивным способностям, а что нет? Каковы критерии универсальности здравого смысла, универсальности когнитивных способностей и кто определит их правильность? Точный ответ на этот вопрос сложно найти в книге. Можно лишь предположить, что для автора одной из необходимых характеристик универсального здравого смысла является классическая логика.

В.В. Васильев перечисляет принципы универсального здравого смысла (см. с. 201). На мой взгляд, не все они являются предпосылками обыденной установки. Так, например, таковой не является тезис об объяснении физического физическим. Это одна из предпосылок естественно-научного мышления. Мне хотелось бы остановиться на тезисе здравого смысла: “другие люди обладают сознаниями”. Этот принцип, безусловно, является одним из наших обыденных убеждений. Однако необходимо заметить, что Васильев работает с этим тезисом иначе, чем с убеждениями в экзистенциальном существовании вещей и причинной обусловленности событий. Прежде всего он пытается доказать, а не прояснить путем выявления оснований и особенностей понимания, тезис о существовании других сознаний. Для достижения этой цели автор рассматривает мыслительные эксперименты “Зомби” и “Китайская комната”, пока-

зывая, что даже они не разрушают положения о существовании сознания у других людей. Но и для обыденной установки, и для философии трансцендентальной европейской традиции этот тезис не требует доказательств, так как никто в нем не сомневается. Точнее, его ставят под сомнение только представители аналитической традиции. Получается, что автор идет на поводу у этой культурной традиции, которую он по сути призывает преодолеть. Основание поставить этот тезис под сомнение представители аналитической традиции видят в приватности опыта сознания, в силу чего мы не можем быть уверены в его наличии у других людей.

Подход к сознанию континентальной философии, сформировавшийся в конце XIX – начале XX вв., исходит совсем из других оснований. Наличие других сознаний не подвергается сомнению, но подчеркивается, что все сознания обладают общими свойствами, характеризующими их с сущностной стороны. Да, у каждого человека есть свои особенности, связанные с его психологическим складом, онтогенезом и т.д., но философия их не изучает. Она сосредоточивается на общих характеристиках сознания. Усилиями Дильтея и Гуссерля, неокантианцев и бергсониаицев было проведено разделение наук о природе и наук о духе, которое явилось определяющим для европейской гуманитарной мысли XX и XXI вв. Согласно этой традиции, природа сознания отличается от сущности материальной природы, и нельзя подходить к изучению сознания с теми же методами, что и к изучению материальных вещей. Проблема взаимоотношения сознания и тела ставится в феноменологии, и ответ ищется путем исследования обыденного опыта сознания, в котором эту взаимосвязь можно наблюдать. Этим проблемой Гуссерль занимался на протяжении всего творчества: начиная от лекций “Вещь и пространство” и заканчивая поздними рукописями. Именно этой проблеме причинного взаимодействия сознания и тела посвящена 3-я глава книги. Но здесь Васильев концентрируется исключительно на причинном взаимодействии сознания и мозга, то есть действует полностью в рамках современной англо-американской традиции.

В заключение хотелось бы сказать, что главная заслуга автора, на мой взгляд, состоит в инициации разговора и предоставлении материала для сравнения исходных установок континентальной и англо-американской философских традиций. Кроме того, хотелось бы выразить надежду, что исследование В.В. Васильевым предпосылок нашей обыденной установки будет продолжено другими исследователями.

*А.А. Шиян*

Монография В.И. Коцюбы посвящена одной из тех проблем, изучением которых историки философии до недавнего времени незаслуженно пренебрегали, но в последние два десятилетия удостоивают все большим вниманием. Речь идет о духовно-академической философии.

Взаимодействие христианства и философии всегда представляло собой проблему. В определенные исторические эпохи эта проблема оказывалась (или казалась) до некоторой степени разрешенной, но это не отменяет того факта, что ее все-таки приходилось решать, и решение порою требовало немалых усилий. Христианство с самого начала было больше философии в привычном смысле этого слова, и даже в “словесной” своей части превосходило понимание естественного человеческого разума, оперируя категориями, “утаенными от мудрых и разумных”. Воскресение Христа – “для Еллинов безумие”, и в этой связи вполне понятно утверждение Тертуллиана, что не может быть ничего общего у Афин с Иерусалимом, как и у Академии с Церковью. Но использованное апологетом олицетворение, по всей видимости, неслучайно, и его известный афоризм характеризует отношение христианства не к философии вообще, а в первую очередь к определенной ее форме, бытовавшей, в частности, в тех Афинах и в той Академии, где любовь к мудрости все больше вырождалась в любовь к мудрствованию. “Знание надмевает”, и именно поэтому подобная философия изначально чужда христианству. С другой стороны, не одно только “знание” способно “надмевать”. Известно, например, что наряду с арианской ересью, возникшей, как считается, в результате злоупотребления “афинейскими плетениями”, на периферии древней Церкви существовало течение мессалиан, для которых критерием истины были уже не доводы разума, а личный мистический опыт, при неверном его культивировании также способный стать поводом для превозношения. Эти две крайние тенденции существовали в Церкви всегда, воскресая в новые времена под новыми именами, и в поиске золотой середины между ними и происходит становление подлинно христианской философии.

Философия российских духовных академий XIX в. в этом смысле явление уникальное. Специфика ее в том, что имея в виду все последние достижения европейской философии и осваивая их с не меньшей, а зачастую и большей дотошностью, чем университетские коллеги, академики переосмысливали их и создавали продукт, отвечающий интеллектуальным

запросам философски мыслящих христиан своего времени. Наследие так называемого религиозно-философского ренессанса при всей своей яркости уступает в этом отношении духовно-академической философии, так как, будучи более творческой и свободной, философия Серебряного века нередко перестает быть христианской, даже если продолжает именовать себя таковой. Что касается русской христианской философии середины XX в., то она по понятным причинам творилась, главным образом, в эмиграции, в условиях не слишком благоприятных для целенаправленной и методичной работы, а потому являет собой “собрание пестрых глав” или гениальных набросков, не вырастая в зрелую традицию. Современная христианская философия в России, как и многое другое христианское, еще находится в стадии восстановления из руин и также далеко не достигла своей “проектной мощности”. В этом смысле духовно-академическую философию XIX в. можно считать вершиной русской христианской философии, доселе непревзойденной. Этим, помимо очевидной научной ценности, обусловлена актуальность рассматриваемой работы.

Далее хотелось бы сказать несколько слов о стиле. Подлинное содержание всякой книги – это не только и не столько то, что вынесено в заглавие, сколько то, что остается в голове и на душе по прочтении.

В данной книге автору удается не только донести до читателя основные идеи академистов и исследователей их наследия, но также воссоздать своеобразную атмосферу умственной тишины, спокойствия и размеренности, характерную для лучших образцов христианской традиции философствования.

Обратимся теперь к содержанию книги. Сразу оговоримся, что в рамках рецензии не представляется возможным даже перечислить все имена и предметы, о которых идет речь в книге. По этой причине, обсуждая содержание работы, мы будем касаться лишь наиболее интересных с нашей точки зрения моментов.

В первой главе дается очерк истории духовно-академической философии первой половины XIX в. на примере Санкт-Петербургской, Московской и Киевской духовных академий. Отсутствие раздела, посвященного Казанской духовной академии, автор объясняет тем, что “данная академия была открыта в преобразованном виде только в 1842 г. Первые преподаватели философии в Казанской академии... не оставили после себя печатных трудов и не заняли сколь-нибудь

значимого места в истории духовно-академической философии” (с. 7).

Особенно хочется отметить разделы, посвященные изложению философских воззрений святителей Филарета Московского и Иннокентия Херсонского. Влияние их на русскую культуру трудно переоценить. Св. Иннокентия еще при жизни называли “русским Златоустом”, а Св. Филарету современники дали наименование “Мудрого”. Знакомясь с их сочинениями, чувствуешь себя так, словно пришел в сокровищницу, из которой грех уходить с пустыми руками и хочется не просто читать, а запоминать, конспектировать, потому что, кажется порой, точнее не скажешь. Вариант такого конспекта, разделенный по темам и сопровождаемый исторической справкой, предлагает читателям автор.

Во второй главе, исследующей дореволюционный период изучения духовно-академической философии, последовательно рассматриваются особенности ее освещения в сочинениях представителей духовно-академической традиции, революционных демократов, славянофилов, в работах по истории отечественной философии и зарубежных изданиях.

Здесь хотелось бы отметить в первую очередь приводимое автором исследование отношения к духовно-академической философии первой половины XIX в. о. П. Флоренского. Как утверждает автор, о. Павел исключительно высоко оценивал данное направление, однако не обращался к наследию философов-академистов в своем творчестве. В книге доказывается, что стремление о. П. Флоренского увидеть в большинстве представителей духовно-академической философии шеллингианцев, близких его пониманию философии, а в лице Ф. Голубинского — своего предшественника по части софиологии, было необоснованным. Предположение Флоренского, что сын Ф.А. Голубинского Д.Ф. Голубинский познакомил с идеей Софии, воспринятой от отца, молодого Вл. Соловьева, в пору пребывания последнего в МДА, не имеет подтверждений и не согласуется с религиозно-философскими взглядами Ф. Голубинского. В использовании понятия “премудрости Божией” Голубинский следовал принятым в то время в пособиях по догматическому богословию определениям. В связи с этим в работе подчеркивается неправомерность отнесения Ф. Голубинского к софиологической традиции в историко-философской литературе только на основании не критического принятия догадки Флоренского без какой-либо ее верификации. Также произведено сравнение понимания философии у Флоренского и у преподавателей философии духовных академий первой половины XIX в. и сделан вывод, что взгляды первого и вторых на философию были принципиально различными. Флоренский

ратовал за “живое”, не доказывающее, а показывающее, “вглядывающееся в реальность” мышление, свободно следующее за потоком мысли, куда бы он ни вел. В то время как философы-академисты понимали философию как науку и были сторонниками критикуемых Флоренским системности и “школьного” анализирующего и определяющего мышления. Иначе понимали они и свободу мысли, а именно как способность свободно выбирать направление мысли и независимо от переживаний и представлений субъекта подчинять его мыслительную деятельность избираемой субъектом благой и разумной цели. Следствием установок Флоренского на пассивное следование потоку мышления было непривычное для академических преподавателей философии первой половины XIX в. смешение у автора “Опыта православной теодицеи” разных дискурсов: философского, богословского, научного, художественного, эпистолярного.

Различным было также отношение к платонизму. Так, Голубинский и Карпов излагают взгляды Платона при посредстве современного им философского категориального аппарата, вписывая эти взгляды в общий философский контекст, ценят у Платона те философские идеи, которые оказываются близкими христианскому мировоззрению (учение о важности добродетели, о бессмертии души и т.д.). У Флоренского же при обращении к философии Платона на первый план выдвигаются такие понятия, как эрос, вдохновение, выход из своего “я” и единство с миром, одушевленность природы. И Флоренский восхищается именно тем в Платоне, что отнюдь не было значимым в платоновском наследии для Голубинского и Карпова как философов, а именно, манерой изложения платоновских диалогов, которые становятся для Флоренского символом подлинной философии.

Исходя из сказанного, автором делается вывод о неправомерности выдвигавшихся с начала 80-х гг. XX в. в духовно-академической среде тезисов об одной философской традиции в МДА, завершителем которой стал о. П. Флоренский, о преемственности взглядов Ф. Голубинского, В.Д. Кудрявцева-Платонова и о. П. Флоренского или о принадлежности Ф.А. Голубинского, В.Н. Карпова и Флоренского к одной традиции “христианского платонизма”. В исследовании отмечается, что Флоренский и его предшественник в МДА Ф. Голубинский тяготели к разным репрезентациям платонизма: первый — к платонизму Шеллинга, второй — к платонизму Якоби, критиковавшего с позиций теизма философию всеединства Шеллинга как “преображенный Спинозизм”.

Третья глава посвящена рассмотрению второго периода изучения духовно-академической философии (с 1917 г. до начала 90-х гг.). Внача-



ле автор анализирует подход Г. Шпета к освещению духовно-академической философии, отмечая в первую очередь такие его достоинства, как достаточно подробный разбор воззрений академистов и их произведений, демонстрацию степени их зависимости от европейской философской традиции, верное определение основной задачи духовно-академической философии – решения вопроса о соотношении веры и знания и рассмотрения решения этого вопроса у разных авторов, критический анализ (которого явно недоставало в исследованиях дореволюционной эпохи), освещение духовно-академической философии в более широком контексте истории политической и культурной жизни России.

Далее рассматривается освещение гомилетического наследия митр. Филарета (Дроздова) и Иннокентия (Борисова) в работе о русских проповедниках выдающегося историка науки советского времени В.П. Зубова.

Анализируются особенности освещения духовно-академической философии начального периода в трудах мыслителей русского зарубежья: Д. Чижевского, о. Г. Флоровского, Б. Яковенко, о. Василия Зеньковского, С.А. Левицкого. В отличие от Шпета, названные мыслители не показывают в своих работах подробного основополагающего знакомства с трудами академистов, очевидно, и по затрудненности доступа к ним, и потому, что данное направление не находилось в фокусе их приоритетных интересов. Поэтому суждения их, как указывает автор монографии, требуют критического сопоставления с результатами анализа сочинений академистов. Так, в исследовании отмечается, что суждения Зеньковского о приближении Голубинского к софиологическому пониманию мира обусловлены взятыми вне контекста некоторыми цитатами из трудов Голубинского, а также доверием Зеньковского догадке Флоренского и собственной отверженностью Зеньковского к софиологии в то время. Взглядам о. Василия Зеньковского в монографии уделено особое внимание, очевидно, на том основании, что его история русской философии учитывала подходы и оценки остальных из вышеназванных мыслителей русского зарубежья (кроме Левицкого), более подробно, нежели они, осветила философию духовных академий.

В этой же главе анализируется репрезентация духовно-академической философии в церковных, в том числе духовно-академических, изданиях советского времени, а также в советской историко-философской и религиоведческой литературе. Заслугу советской историографии данного направления автор видит в постановке важного для изучения духовно-академической философии вопроса об общих и отличительных чертах религиозной философии и богословия, –

вопроса, обойденного вниманием при освещении философии духовных академий как дореволюционными авторами, так и мыслителями русского зарубежья.

В.И. Коцюба знакомит читателей с освещением духовно-академической философии первой половины XIX в. в иностранной философской литературе с 1917 по 1990-е гг.

Четвертая глава монографии посвящена рассмотрению изучения духовно-академической философии начиная с 90-х гг. XX в.

Здесь анализируются отечественные историко-философские исследования данного направления 90-х гг.: диссертации Гайдадыма, Печуриной, Пишуна, работы Абрамова, Шапошникова, Шохина. Исследования этих авторов послужили делу ознакомления широкого круга читателей с малоизвестной для них духовно-академической философией и положили начало специального изучения данного направления в отечественной историко-философской литературе. Рассматриваются монографии Ткачук и Цвык, вышедшие на рубеже XX–XXI вв. и ставшие значительной вехой в истории изучения духовно-академической философии, а также ряд других работ.

Большое внимание уделено рассмотрению репрезентации духовно-академической философии у современных преподавателей духовных академий. Самое значительное место занимает разбор позиции, занятой в отношении философии духовных академий первой половины XIX в. профессором МДА Н.К. Гаврюшиным. Последний выступает с критикой духовно-академической философии этого периода, полагая, что она находилась под влиянием мистицизма и уводящего от православия платонизма, традиция которого взрастила на русской почве софиологию. В монографии анализируются взгляды Гаврюшина на отношение философии и религии, в частности, богословия. Как утверждает автор, по этому вопросу Гаврюшин занимает позицию, близкую Зеньковскому. Он так же, как и Зеньковский, указывает на их неразличимость в эпоху патристике и отрицательно относится к их размежеванию, видит христианскую философию как рефлексию по отношению к христианской религии, признающую при этом христианскую догматику, и подчеркивает творческую свободу философии. В последнем отношении, как, впрочем, и в оценке историй русской, соответственно, и духовно-академической “официальной” философии, Гаврюшин оказывается близким также Шпету. Вторым важным аспектом подхода Гаврюшина к оценке духовно-академической философии являются его симпатии к критической философии Канта, которого, как он полагает, волновали те же вопросы, что и духовно-академических мыслителей, а именно вопросы об отношении веры и разума. Практически во

всех работах Гаврюшин старается доказать, что консервативный луть “охранительства” православия от западного рационализма и того же кантианства, а также от философской свободы мышления, избранный духовно-академической философией под влиянием таких церковных авторитетов, как святитель Филарет (Дроздов), уводил данное направление русской философии как от подлинной христианской философии, так и от чистоты православия в некий внеконфессиональный мистицизм. Автором монографии разбираются тезисы Гаврюшина о Фесслере как родоначальнике духовно-академической традиции платонизма, о Голубинском как провозвестнике русской софиологии, о критике Голубинским взглядов Григория Паламы, отвержении им свободы воли и т.д. В.И. Коцюба считает, что все эти тезисы оказываются в одних случаях бездоказательными, в других – неверными.

Подводя итог сказанному, можно утверждать, что монография В.И. Коцюбы представляет собой исследование уникальное как по широте охвата, так и по глубине погружения в суть исследуемых вопросов, а также по качеству проделанной работы. Автор ничего не утверждает голословно, все суждения взвешены, каждый вывод подтверждается ссылкой на источник, а все вместе они составляют цепочку умозаключений, позволяющую сформировать целостную картину рассматриваемого явления. Автор не только доносит до читателя основные идеи того или иного мыслителя или особенности их трактовки тем или иным исследователем, но и показывает, как они вписываются в общий историко-философский контекст, причем делает это максимально корректно, без лишнего пафоса и иронии, идущих порою в ход у писателей, испытывающих недостаток в аргументах либо дорожащих своим видением предмета больше, чем самим предметом.

Некоторые недостатки являются оборотной стороной указанных достоинств. Так, стре-

мясь к максимальной научной объективности и беспристрастности в освещении предмета исследования, автор практически по всем содержательным вопросам “воздерживается от суждения” (во всяком случае на страницах книги), ограничиваясь лишь указанием на то, кто какого мнения придерживается, с чем оно согласуется и откуда происходит. Такой подход, очевидно, продиктован, с одной стороны, сложившимися правилами научного этикета, а с другой – желанием избежать лишних споров, ибо способных вступить в спор о том, что утверждал тот или иной философ, гораздо меньше, чем желающих оспорить истинность любых утверждений как таковых. Этот подход понятен и не вызвал бы возражений, если бы четкая позиция у автора отсутствовала. Но она у него есть! Вынесенная за скобки, тщательно замаскированная эзоповым языком, но все же пробивающаяся порой как свежая трава сквозь асфальт научной беспристрастности. Она читается между строк, свидетельствуя о себе уже тем, как подобран материал, каким тематик автор уделяет наибольшее внимание и т.п. Возможно, непосредственное изложение истории явления и не следует разбавлять собственными рассуждениями во избежание путаницы, но во всяком случае наличие в книге раздела, посвященного собственным воззрениям автора, например, по вопросу того же соотношения веры и разума, кстати, так и не получившего окончательного ответа в рамках духовно-академической философии, не сделало бы книгу хуже.

Что же касается судьбы рассмотренной работы, то можно сказать о ней словами самого автора и “выразить надежду, что изучение духовно-академической философии будет иметь продолжение и развитие, а данный труд окажется полезным тем, кто в дальнейшем будет заниматься исследованием этого направления русской философской мысли” (с. 341).

*К.Е. Мурьшев*

**К.М. ДОЛГОВ. В поисках Бога и Человека. М.: МГИМО-Университет, 2014. 360 с.**

Эта книга посвящена исследованию основ современных и исторических религиозных систем и раскрывает гуманистическую ценность религии и ее роль в становлении гуманистического идеала в новом тысячелетии.

В основе своего изложения автор использует хронологический подход, пытаясь показать общую логику и общие ценности, которые лежат в основе каждого религиозного учения. Вывод, к которому приходит автор, может быть сформулирован следующим образом: общее этическое и моральное основание большинства

религий находят своё выражение в различных философских концепциях (Дао, Логос, Махаяна, Хинаяна), на основании которых современное общество может достичь гуманистического идеала, преодолев большинство вызовов современности.

Стоит отметить, что время появления книги К.М. Долгова совпало с глубоким кризисом информационного общества, который выражается в двух девиациях. Во-первых, информационный поток продолжает увеличиваться, количество информации при этом не переходит в ее

качество, истина нередко подменяется мнением. Это оказывает существенное воздействие на векторы развития человечества, так как вместо определенной концепции развития общество получает какофонию мнений, ни одно из которых не может утверждать собственную истинность. Истина имманентна научному знанию, которое на сегодняшнем этапе развития с трудом пробивается сквозь толщу информации, зачастую абсолютно нерелевантной. Никогда ранее гуманитарная наука не испытывала на себе такого давления со стороны псевдонаучных теорий, господство которых укрепляется только информационной пропагандой и ничем больше.

Во-вторых, Бодрийяр недаром сравнил наступившую эпоху постмодерна и современное интеллектуальное состояние общества с огромным супермаркетом, идя по которому человек оказывается под давлением со стороны вывесок и ярких витрин. Это давление породило гиперреальность, реальность, в условиях которой законы формальной логики и даже физики перестают работать. В результате коллективный разум человечества переживает информационную бомбардировку, которая дезориентирует общество, заставляя его выполнять лишь функцию самовоспроизводства, отказываясь при этом от функции саморазвития.

Эти две проблемы можно и нужно преодолеть, однако на основании чего может строиться такого рода преодоление? К.М. Долгов предлагает переоценить потенциал религиозных учений, чтобы понять их истинную ценность для современного общества. В качестве основного вывода он предлагает положение о ценности религиозных учений и систем как основного инструмента для борьбы с варварством, непросвещенностью и звериной агрессией, которой прославился XX век и которую продолжает век XXI.

Интерес современных философов к религиозным учениям является вполне закономерным, так как на протяжении всего XX в. научный прогресс обусловил появление скептического отношения к религии и религиозной философии. Начало подобного скептицизма было положено в 1897 г., когда свет увидела книга Лео Таксиля "Забавная Библия". А в 2011 г. вышла книга Энтони Грейлинга "Библия для неверующих". Суть подобной литературы сводится к осуждению религии как метода этического воспитания социума и провозглашается возможность общества самостоятельно, вне какого бы то ни было религиозного учения создать общепринятую систему моральных установок, которые бы регулировали нормы поведения.

Другой вызов религии бросил научный прогресс. Появление теории большого взрыва в 60–70-х гг. XX в. во многом закрыло вопрос о

богосотворенности осязаемого мира. В 2014 г. была открыта последняя элементарная частица – бозон Хиггса, которая является доказательством возможности существования иного пространственно-временного континуума, существовавшего вне современных представлений о пространстве и времени.

В то же самое время открытие бозона Хиггса обозначило горизонт возможных научных открытий, что существенно сузило эвристические возможности естественно-научных дисциплин. Именно поэтому учёные всего мира всё чаще и чаще обращаются к священным текстам, религиозным учениям, чтобы преодолеть существующие проблемы в сфере познания.

Более того, К.М. Долгов при изложении биографии Конфуция доказывает, что ритуал действительно может стать основой для сохранения государства, поскольку именно ритуал является символическим выражением вечных ценностей, способен затронуть "души подданных" и вселить в них уверенность в высшей ценности государства и власти для общества. Учение Будды о добродетели обращает внимание человека на его личный вклад в мировую Карму, которая при своем высшем наполнении может достигнуть Дхармы, т.е. стать тем самым законом, сообразно с которым живет всё сущее. Конфуцианство и буддизм, таким образом, дополняют друг друга: последователи Конфуция, сконцентрированные на социальной инженерии, дают ответы на большинство вопросов социальной философии, политологии, экономики, а буддисты реализуют педагогический потенциал учения Будды для личного роста и развития каждого индивида.

Стоит заметить, что мысли автора книги относительно научного потенциала духовных и религиозных практик подтверждаются исследованиями других ученых. Фактически научное знание в начале XXI в. перестало быть абсолютным, но тяга человека к Абсолюту не стала от этого меньше. Именно поэтому в книге предлагается сконцентрировать внимание на приближении индивида в духовном развитии к Абсолюту через религию или иные практики. Другими словами, К.М. Долгов предлагает заменить стремление к познанию стремлением к Абсолюту, в котором человеку будет открыта истина. Во многом такое понимание отношений человека и Бога отражается в учении о Логосе, который является одновременно и способом познания мира и высшим Абсолютом познания.

Данная мысль находит подтверждение в христианской и даосской этике, каждая из которых рассматривает человека в качестве частички в непреходящем потоке жизни и смыслов. Изложение десяти заповедей в христианстве и поня-

тие Дао являются, по сути, изложением одной и той же концепции – стремления к добродетели (для даосизма следование Дао). Следовательно, с философской точки зрения и даосизм и христианство предлагают человеку не концентрироваться на суетном в этом мире, а сосредоточиться на высших ценностях – выраженных, правда, разными концепциями и словами, но объединённых на сущностном уровне единым понятием Абсолюта.

Данная диалектическая задача выявления соотношения материального мира и духовного давно была решена на уровне религиозных представлений древних культур и цивилизаций.

**Christian GRÜNY Kunst des Übergangs: Philosophische Konstellationen zur Musik.** Weilerswist: “Velbrück Wissenschaft”, 2014. 483 S.

**Кристиан ГРЮНИ. Искусство, состоящее из переходов: конstellации философских проблем вокруг музыки.**

Вплоть до Теодора Адорно обращение философов к эстетической, социальной, психологической и даже онтологической рефлексии музыки было в порядке вещей. Затем ситуация изменилась: Адорно задал столь высокие стандарты компетенции в музыке, что философам после него стало крайне трудно им соответствовать. Однако созданный прецедент, когда философ приобщается к музыкальной рефлексии, обучаясь у профессионального композитора (у Адорно это был Альбаи Берг), всё ещё будоражит умы. Об этом свидетельствует и признание Кристиана Грюни, что книга родилась в ходе его многолетнего сотрудничества с композитором Эльмаром Лампсоном.

Несмотря на то, что автор систематически привлекает к рассмотрению многих современных композиторов, его работа, в отличие от “Философии новой музыки” Адорно, не является философической апологетикой какого-то музыкального направления или композиторской школы. Параллели, которые он проводит между конкретными музыкальными произведениями, стилями и композиторами и философскими концепциями, редки и осторожны. Грюни с разных сторон пытается подступить к трудностям, возникающим при попытках приложить к музыке понятийный аппарат философской эстетики и составить ясное представление о том вызове, который ей бросает музыка.

Сам материал музыки и свойства её как вида искусства чрезвычайно трудно поддаются вербальному определению, причём со стороны не только философии, но и музыковедения. Корень проблемы, по мнению Грюни, в самой постановке вопроса “что такое музыка?”.

Фактически книга К.М. Долгова представляет собой обоснование гуманистического подхода к познанию, когда и субъектом и объектом познания должен стать человек, а не категории и явления, окружающие его. Данный подход раздвигает границы познания и локализует знания в конкретном объекте – Человеке. Найденный в ворохе сведений и информации Человек должен вспомнить о собственной природе и начать двигаться, наконец-то, к Абсолюту.

Таковы основные идеи, обосновываемые К.М. Долговым. Говоря о книге в целом, нельзя не отметить высокий полиграфический уровень ее оформления.

*А.В. Шевякова*

Ситуация осложняется тем, что закат классической эстетики, а затем крах европоцентризма и веры в прогресс привёл к тому, что прежде общепринятое понятие музыкального произведения оказалось поставленным под вопрос. Дело не ограничилось отменой системы мажоро-минорной тональности: законченные формы музыкальных повествований, границы между музыкой и шумом в “академической музыке” утратили нормативный характер. И, по мнению К. Грюни, философия музыки ещё не нашла понятийный аппарат для работы с современным состоянием дел: собственно, в этом прежде всего и заключается актуальность его книги. Единственным удовлетворительным вариантом основополагающего онтологического вопроса о музыке для Грюни остаётся “как?": как (происходит/существует) музыка? (“wie ist Musik?“). Это “как?”, однако, не следует понимать как вопрос о том, “какова музыка”, т.е. как вопрос о свойствах, предполагающий ответ из набора прилагательных. Грюни подразумевает нечто иное: как она функционирует? Что нужно, чтобы музыка имела место? С чем она работает? От этого конгломерата вопросов музыка теряет характер чего-то самого собой разумеющегося и становится проблемой, исключающей принятый в старой музыкальной эстетике набор нормативных ответов.

Такая постановка проблемы, с одной стороны, побуждает рассматривать понятие музыки максимально широко, а с другой, – сосредоточиться на её имманентных качествах. Есть ли у музыки какие-то “инвариантные” свойства, сохраняющиеся в любых обстоятельствах, общие

для всех музыкальных эпох, стилей и областей? Разумеется, о таких эстетических категориях, как гармония, прекрасное или возвышенное, теперь и речи быть не может. Вместо них Грюни выделяет шесть категорий (“фигур”) иного рода, каждой посвящая отдельную главу: дифференции, резонанса, жеста, ритма, материальности, времени-пространства. К ним можно добавить категорию события, кочующую из главы в главу. Общее у этих понятий – единственное универсальное свойство музыки, которое Грюни выносит в заглавие своей книги: переход. Не только основные используемые им понятийные фигуры так или иначе подразумевают ситуацию перехода, но и по характеру изложения он постоянно ищет точки соприкосновения между разными тематическими блоками, между античными и современными авторами, между разными философскими школами, и нащупывает между ними дискурсивные переходы.

Хотя “переходность” по своей сути не подразумевает систематичности, автор всё же предлагает на суд читателя некую новую систему музыкальной эстетики, пусть и открыто в этом не признаваясь. В этой новой системе за точку отсчёта он берёт категорию дифференции.

Грюни разрабатывает применительно к музыке аналог “иконической дифференции”, введённой эстетиком и искусствоведом Готтфридом Бёмом, ставшей новым исходным пунктом в анализе изобразительного искусства. Здесь рецензенту представляется необходимым кратко представить читателю эту исходную концепцию, чтобы стала понятной дальнейшая работа с ней, проведённая в книге Грюни. Появление реди-мейда, дигитализация, “растворение” станковой картины и скульптуры в инсталляции и “конкретные объекты” размыли привычные представления о произведении изобразительного искусства и создали потребность выработать нового понятийного аппарата. “Иконическая дифференция” была в свою очередь переносом в область эстетики “онтологической дифференции” Хайдеггера – различия бытия и сущего. Между тем русское слово “различие” – семантически значительно уже немецкого “Differenz”, в котором оно помимо различия обозначает также “разрыв” и “раздор”; Г. Бём к тому же играет с французским значением дифференции, выражающим временной интервал запаздывания, откладывание “на потом”, а также с ещё одним значением латинского глагола “differre” – “быть в отсутствии”. По Бёму, образ конституируется двумя основными измерениями – материальным (в его терминологии – “фон” или “грунт”) и репрезентативным, или воображаемым (“фигурация”); воспринимая образ во времени, мы всегда видим одно в другом (Бём избегает терминов “означающее” и “означаемое”, но, по сути, речь

идёт о сходных категориях). Взаимодействие этих измерений образует дифференцию, под которой понимается различие между “тематическими центрами” и “атематическим полем”, конфликтные, “асимметричные” отношения между ними, образующие разрыв. Но “иконическая дифференция” – это и отделение образа от явления повседневного мира, когда движущаяся линия или игра красок образуют структуру, которая конституирует собственное изобразительное пространство. Пространство это не замкнуто, не статично и имеет временной аспект: Бём подчёркивает, что иконическая дифференция не состояние, а событие, она представляет собой переход от данности (“factum”) к движущей силе (“agens” или “movens”). С помощью этого понятия Бём пытается концептуализировать особый “логос образа”, отличный от логоса языкового, оперирующий специфической “непредикативной логикой”.

На каком же основании можно говорить о музыкальной дифференции? Грюни принимает предпосылку, что музыка также должна как-то выделяться из повседневных шумов; в музыке тоже есть аналог иконической “пустой плоскости” – тишина (дирижёр не даст ауфтакт, пока в зале не прекратится кашель). Однако она не является инвариантным свойством любой музыки: музыка звучит на улице и на стадионах, не смущаясь колоссальным объёмом сопровождающих её повседневных шумов. Однако наличие или отсутствия физической тишины или даже тишины “функциональной” (замирание публики перед ауфтактом дирижёра) не является конститутивным. Музыка образует собственное внутреннее пространство, отделённое от повседневного мира, но внутри её ограниченного пространства также наличествует дифференция. В тот момент, когда музыка звучит и слушается в качестве таковой, она создаёт собственную тишину, в которой реализуется дифференция. Такая тишина не просто наличествует вследствие отсутствия слышимого, а получается вследствие напряжения внимания при ожидании появления звука и его последующего “послеслышания” как примера гуссерлевского “протекания” времени. Повседневное звуковое пространство не остаётся при этом “за кадром”, а продолжается внутри музыки и репродуцирует разделение на внутреннее и внешнее в рамках внутреннего. Здесь и есть собственное “место производства” тишины (см. S. 36–37).

Но что же является музыкальным эквивалентом дифференции между “грунтом” и “фигурацией”? Грюни отталкивается от аристотелевской оппозиции материи и формы, где материя – относительная категория: так, дерево – не материя сама по себе, а имеет смысл, только если относится, например, к столу,

т.е. если обозначает возможность стать столом. По аналогии с этим, музыкальные тоны – не самодовлеющие отдельные сущности, а явления дифференции. Грюни называет тон “диалектической фигурой музыкальной дифференции” (S. 315). Материя в первую очередь – это то, что в каждом данном контексте не является формой; имманентное свойство материи – оказание сопротивления формообразующей деятельности (например, свойство мрамора – сопротивляться резцу). Материя и форма образуют дифференцию, не будучи абсолютными полярностями, а обретая смысл лишь в процессе взаимодействия (см. S. 307).

Собственно, саму форму Грюни понимает не как так называемую музыкальную форму (форму музыкальных произведений, укоренённую в жанровых конвенциях), а как *форму смысла*. С точки зрения автора книги, о смысле музыки можно говорить как “находящейся в сфере слышимого организованной форме опыта, которую нельзя ни свести к другим формам, ни установить её значение за её пределами” (S. 351).

Несмотря на то, что материальность и смысл образуют по отношению друг к другу дифференцию, обособить их друг от друга оказывается проблематичным. Ещё в середине XIX столетия ведущий музыкальный теоретик Эдуард Ганслик констатировал, что музыкальные идеи со своими “энергетическими формами протекания” не могут стать объектами чистого созерцания, не могут полностью выйти из отношений резонанса. Понятие резонанса относится прежде всего к сфере акустики, будучи значительно менее употребительным в музыкальной теории и тем более – в философии; Грюни же рассматривает его как эстетическую категорию, которая занимает второе по важности место в его книге (после дифференции). Пусть музыка не может стать в полной мере объектом чистого созерцания, тем не менее возможно добиться определённой степени рефлексивного дистанцирования, которое приводит к разрыву и тем самым к новым отношениям с предметом. Этот разрыв, однако, никогда не может быть полностью состоявшимся: фактически осуществимым может быть лишь

такой резонанс, который отчётливо делает предметом свою собственную дифференцию и становится рефлексивным. Пережить опыт формы в её процессуальном становлении, фактическом “мировом соглашении” между процессуальностью и законченностью, генезисом порядка и его разрушением может лишь тот, кто, “воспроизведя музыку в воображении”, займёт подобную рефлексивную дистанцию (см. S. 352). Эта же дистанция является непререкаемым условием восприятия “музыкального события”: событие (Ereignis) – это то, что субъект вынужден осмыслять “задним числом”; оно имеет место, когда происходящее носит характер внезапности или экстраординарности, или же потому, что субъект просто к нему обращается в своём воображении ретроспективно. Интересно, что в качестве музыкального события, по Грюни, может выступить не только какой-то драматический поворот в музыкальном повествовании, но и даже одна нота, один отдельно взятый звук, равно как и их отсутствие.

То, что можно назвать недостатками книги, является прямым следствием, с одной стороны, “протеичности” её предмета, а с другой стороны – современных конвенций научной прозы: со времён Адорно демонстрация компетенции в какой-либо области знания стала ещё жёстче увязываться с проработанностью литературы по соответствующему вопросу. Грюни ссылается на огромное количество текстов – и по музыке, и по эстетике, и по психологии, и из-за этой перегруженности библиографическими отступлениями читателю всё труднее удерживать во внимании и без того весьма трудно формулируемому тему книги. Однако за этим всё же прорисовываются контуры найденной цели – поиска нового, достаточно чётко определённого исходного пункта философской рефлексии музыки, учитывающего не только актуальные художественные процессы, но и состояние научного знания о ней. Богатство и разнообразие разбираемого в книге материала открывает обширное пространство для поисков точек сближения с музыкой не только в философии, но и в других областях знания.

*А.С. Якобидзе-Гитман* (Германия)

## К сведению авторов

Глубокоуважаемые авторы “Вопросов философии”!

Редакция журнала понимает, с какими трудностями приходится справляться сейчас всем ученым – и в академических институтах, и в вузах, и в других научных центрах. Требования к отчетам по научной работе, по грантам и исследовательским программам становятся всё жестче, от журнальных публикаций зависят теперь не только судьбы научных проектов, но и судьбы авторов, возможность работать в выбранной профессии, не говоря уже о защитах диссертаций и о других путях карьерного роста в науке. Но, на наш взгляд, всё это не должно вести к снижению уровня статей, публикуемых в нашем журнале – как и в других научных журналах. Между тем, погоня за рейтингами, часто – вынужденная, в последнее время всё чаще приводит к тому, что в “Вопросы философии” поступают материалы, подготовленные наспех, больше похожие на черновые наброски, чем на статьи. Журнал получает рукописи, не соответствующие редакционным требованиям (см. ниже), плохо вычитанные, с большим количеством орфографических и пунктуационных ошибок, с фразами, оборванными на полуслове, с обширными выдержками из ранее опубликованных работ автора, а порой, к сожалению, и с отрывками из чужих работ, не обозначенными как цитаты. Столь небрежно подготовленные рукописи требуют гораздо большего времени на редактирование, так что сроки публикации неизбежно удлиняются. Редакция журнала настоятельно просит авторов тщательнее готовить рукописи к отправке в журнал.

Редакция обращается к авторам и к руководителям научных проектов с просьбой учитывать технологические возможности журнала при расчете сроков публикации статей. От поступления статьи в редакцию до выхода в свет номера с этой статьей проходит **не менее шести месяцев** – при условии, что статья не требует серьезной авторской доработки. Таким образом, в 2015 г. могут быть опубликованы материалы, полученные редакцией не позднее 1 июня 2015 г.

Редакция принимает к рассмотрению **только ранее не опубликованные рукописи**: статьи, переводы, публикации архивных источников, обзоры, рецензии и др. Обширные повторы отрывков из ранее вышедших работ автора – одно из оснований для отказа в публикации.

### Требования к рукописям, поступающим в журнал “Вопросы философии”

1. Рукописи принимаются в виде распечатки (текст и сноски через 2 интервала, в двух экземплярах) и в электронном виде (дискета, CD-диск либо иной носитель с текстом в формате Word).

Журнал не принимает на редактирование статей и других материалов, присланных только в электронном виде, без распечатки. Подавая в редакцию распечатку рукописи и текст в виде файла, автор отвечает за соответствие электронного варианта распечатанному, а также за то, что подает окончательный авторский вариант рукописи. Редакция не имеет возможности рассматривать несколько авторских версий одной и той же рукописи.

2. Примечания и библиография должны быть оформлены единообразно (см. ниже). Необходима сплошная нумерация примечаний. Рисунки и схемы крайне нежелательны.

3. К рукописи прилагаются:

а) перевод заглавия рукописи на английский язык; транскрипция фамилии и имени каждого из авторов латиницей;

б) аннотация на русском и английском языках общим объемом до 1 стр. (1800 знаков с пробелами по статистике Word);

в) список ключевых слов (не более 15) на русском и английском языках;

г) сведения о каждом из авторов (ученая степень, звание, место работы и должность) на русском и английском языках; английский перевод названия научного учреждения (института, вуза) должен соответствовать принятому в этом учреждении;

д) если рукопись подготовлена в рамках исследовательской программы или проекта, поддержанного грантом, данные о них приводятся на русском и английском языках в постраничной сноске к заглавию рукописи (не входящей в нумерацию остальных, концевых сносок); редакция не имеет возможности вносить такого рода сведения “задним числом”, на стадиях верстки и сверки;

е) краткая справка о каждом из авторов для оформления гонорара (см. ниже);

ж) заполненный Договор о передаче авторского права (см. ниже).

## Оформление различных видов рукописей

### I. Статьи

1. Объем статьи вместе с примечаниями и списком литературы не должен превышать 1 п.л. (40.000 знаков с пробелами по статистике Word). Превышение объема может служить основанием для отклонения статьи.

2. Все другие примечания, кроме указания гранта или исследовательской программы (см. выше), помещаются после текста статьи. В формате Word они оформляются как концевые сноски и нумеруются как 1, 2, 3 и т.д.

3. Библиографические ссылки оформляются по правилам, приведенным ниже (см.). Так же оформляются ссылки на ресурсы сети Интернет.

### II. Публикации архивных материалов и переводных источников

1. В рукописи необходимо привести полное описание материала из архива или издания, по которому осуществлен перевод.

2. Публикация может предваряться кратким предисловием под заголовком “Предисловие к публикации” (объемом 1–2 стр., не более 4000 знаков). Предисловие большего объема желательно оформить как статью (см. выше) и дать под самостоятельным заголовком.

3. Если публикуемый источник содержит примечания, они оформляются как часть основного текста и помещаются после основного текста источника в виде пронумерованного списка. В основном тексте источника отсылки к этим примечаниям даются цифрами в круглых скобках. При обработке электронной версии примечания, составляющие часть публикуемого источника (принадлежащие публикуемому автору, а не публикатору либо переводчику), не следует оформлять как сноски формата Word.

4. К публикуемому источнику можно дать примечания публикатора или переводчика. Такие примечания оформляются как концевые сноски в формате Word. Библиографические ссылки в примечаниях оформляются по правилам, приведенным ниже (см.).

5. В виде постраничных сносок можно оформить переводы иноязычных слов, встречающихся в источнике, расшифровки сокращений и т.п. Те же сведения можно поместить в угловых скобках в тексте источника.

Редакция обращает внимание публикаторов и переводчиков на то, что журнальная публикация архивных материалов и переводных работ не всегда позволяет в полной мере воспроизвести оформительские особенности публикуемого источника: два и более уровней примечаний, выноски на поля, разнообразие шрифтовых выделений и т.п.



Для журнальной публикации мы рекомендуем выбирать источники объемом до 40.000 знаков. Из источника большего объема следует сделать выборку для журнальной публикации.

К сожалению, нередко в редакцию поступают переводы и архивные материалы, не снабженные ни достаточным комментарием, ни содержательным предисловием. Просим переводчиков и публикаторов учитывать, что в таком виде эти материалы не могут считаться научными публикациями, и соответственно, не могут быть приняты к печати в “Вопросах философии”.

### III. Обзоры конференций и иных научных мероприятий

1. В обзоре должны быть приведены данные об организаторах конференции, месте и дате ее проведения.

2. Для всех упоминаемых участников конференции указываются их имена и фамилии, а также в скобках – место работы и город, а для участников международных конференций – также и страна.

3. Если необходимо, издание материалов конференции указывается в постраничной сноске.

Обзоры не должны дублировать программы конференций или их итоговые документы. Обращаем внимание авторов на то, что журнальный обзор конференции не может сводиться к простому перечислению прозвучавших докладов.

### IV. Рецензии и библиографические обзоры

1. Объем рецензии – 5–10 страниц (10.000 – 20.000 знаков). Краткие сообщения о новых изданиях могут быть включены в раздел “Коротко о книгах”. Рукопись большего объема редакция может рассмотреть как статью, в этом случае ее желательно дать под самостоятельным заголовком.

2. В рецензии необходимо указать полные данные обсуждаемой книги, включая название издательства и число страниц. Эти данные помещаются перед основным текстом рецензии.

3. Примечания в рецензиях не делаются. Если необходимо упомянуть, например, другие книги рецензируемого автора, их описания следует поместить в основной текст рецензии.

### V. Полемические заметки, эссе, воспоминания и т.п.

По традиции “Вопросы философии” принимают к публикации материалы, написанные в свободном стиле, без соблюдения требований, предъявляемых к научным статьям (см. выше). Они могут быть напечатаны в разделе “Из редакционной почты”. Обращаем внимание авторов на то, что такого рода материалы не могут быть представлены в отчетах о научной работе и т.п. в качестве научных публикаций. Следует учитывать, что сроки публикации материалов в свободном стиле – дольше обычных.

### Оформление библиографических ссылок

1. Ссылки на литературу помещаются внутри текста статьи в квадратных скобках: [Фамилия год том, страница].

Примеры: [Лекторский 2001, 12]; [Ницше 1990 I, 221].

Внутри квадратных скобок не нужны сокращения “с.”, “стр.” (“страница”). Вводные обозначения “см.:", “например:” и им подобные помещаются вне квадратных скобок. Пример:

См. также: [Ань Цинянь 2008, 112].

Фамилии авторов иноязычных работ указываются в русской транскрипции. Если у работы несколько авторов, их фамилии перечисляются через запятую. Примеры:

[Кун 1981]; [Тоффлер, Тоффлер 2008, 22].

В ссылках на коллективные труды указывается фамилия ответственного редактора с пометкой “(ред.)” или же название труда. Примеры:

[Гайденко, Петров (ред.) 2005, 712]; [Политическая философия 2005, 12–15].

При ссылках на многотомные издания, если все тома выходили в один год, после года указывается номер тома римскими цифрами. Если разные тома цитируемого издания выходили в разные годы, их следует указать по отдельности. Пример:

[Аристотель 1976, 112; Аристотель 1984, 92].

При ссылках на разные работы одного автора, выходявшие в один и тот же год, эти работы обозначаются буквами “а”, “б” и т.д. Пример:

[Бердяев 1990а; Бердяев 1990б].

2. Список литературы оформляется по следующему образцу:

Ань Цинянь 2008 – *Ань Цинянь*. Взгляд китайского ученого на советскую философию // Вопросы философии. М., 2008. № 9. С. 111–124.

Аристотель 1976 – *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 1. М.: Мысль, 1976.

Аристотель 1984 – *Аристотель*. Сочинения в четырех томах. Т. 4. М.: Мысль, 1984.

Архив Голубинских 2 – Архив Голубинских ОР РГБ. Ф. 76/1. Оп. 2. Ед. хр. 15.

Бердяев 1990<sup>а</sup> – *Бердяев Н.А.* Смысл истории. М.: Мысль, 1990.

Бердяев 1990<sup>б</sup> – *Бердяев Н.А.* Судьба России. М.: Философское общество СССР, 1990.

Гайденко, Петров (ред.), 2005 – Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в Античности и в Средние века (исследования и переводы). Общ. ред. П.П. Гайденко, В.В. Петров. М., 2005.

Кун 1981 – *Kuhn T.* Copernikanische Revolution. Braunschweig-Wiesbaden: Vieweg, 1981.

Лекторский 2001 – *Лекторский В.А.* Эпистемология классическая и неклассическая. М.: Эдиториал, 2001.

Ницше 1990 – *Ницше Ф.* Сочинения. В 2 т. М.: Мысль, 1990.

Политическая философия 2005 – Политическая философия в Германии: Сб. ст. М.: Современные тетради, 2005.

Тоффлер, Тоффлер 2008 – *Тоффлер Э., Тоффлер Х.* Революционное богатство. М.: АСТ, 2008.

Издания, в которых не указаны место и/или год, обозначаются как “б/м”, “б/г”. Если год и место публикации соответствующей работы известны по иным источникам, эти сведения можно привести в квадратных скобках после заглавия. Пример:

Лапшин б/г – *Лапшин И.И.* Проблема “чужого я” в индийской философии [1947]. Б.м., б.г.

Сетевые издания цитируются с пометкой web, для них приводится электронный адрес соответствующей страницы в сети Интернет. При желании можно указать место обычного издания соответствующей работы. Пример:

Пружинин web – *Пружинин Б.И.* О том, что мерить нельзя [Вопросы философии. 2014 № 4] // [http://vphil.ru/index.php?option=com\\_content&task=view&id=940&Itemid=52](http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=940&Itemid=52)

Важно учитывать, что сетевая версия нередко отличается от соответствующей книжной, журнальной и пр. Убедительно просим не ставить ссылок на “бумажные” издания, если на деле цитируются сетевые версии.

Для изданий на языках, пользующихся не кириллицей и не латиницей, а другими системами письма (на арабском, китайском, японском и др.) нужно дать заглавие в транскрипции кириллицей, а в скобках указать его перевод на русский. Пример:

Сясэкисю 1966 – Сясэкисю (Собрание песка и камней). Под ред. Ватанабэ Цуная / Нихон котэн бунгаку тайкэй (Большое собрание памятников классической японской литературы). Т. 85. Токио: Иванами сэтэн, 1966.

### Сведения об авторе

К рукописи следует приложить краткую справку о каждом из авторов:

1. Фамилия, имя, отчество полностью;
2. Место работы и должность;
3. Ученые степени и звания;
4. Число, месяц и год рождения;
5. Дети (до 18 лет) с указанием их годов рождения;
6. Паспортные данные: серия, номер, где, кем и когда выдан;
7. Домашний адрес с почтовым индексом;
8. Телефон (с кодом города);
9. Адрес электронной почты;
10. Номер страхового свидетельства Пенсионного фонда;
11. Номер и название банка, номер лицевого счета.

К рукописи следует приложить заполненный Договор о передаче авторского права в двух экземплярах. Текст договора размещен на сайте Издательства “Наука”: <http://www.naukaran.ru>.

Без предоставления справки о каждом из авторов гонорар не выписывается.

Редакция сообщает авторам только решение по поводу публикации. Редакционные рецензии на рукописи предназначены только для внутреннего пользования. В случае отказа в публикации редакция не вступает с авторами в теоретические дискуссии. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев со дня регистрации рукописи в редакции. Рукописи, дискеты, CD-диски и пр. почтой не возвращаются, по желанию авторы могут получить их в редакции в течение одного года со дня регистрации рукописи в редакции.

Электронная почта редакции предназначена только для деловой переписки. Наш адрес – [vphil@naukaran.ru](mailto:vphil@naukaran.ru). Рукописи, поступившие по электронной почте, не регистрируются и не рассматриваются.

Сайт журнала – <http://www.vphil.ru>. На сайте размещены материалы по истории журнала, содержание номеров и некоторые статьи в сетевой версии. Обращаем внимание авторов и читателей на то, что тексты статей, размещённые на сайте, отличаются от выходящих в печатной версии. При ссылках на сетевые версии статей следует указывать электронный адрес соответствующей страницы сайта “Вопросов философии”.

## Наши авторы

- МОМДЖЯН**  
Карен Хачикович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой социальной философии философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
- ЕМЕЛИН**  
Вадим Анатольевич – кандидат философских наук, доцент кафедры методологии факультета психологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
- ТХОСТОВ**  
Александр Шамилович – доктор психологических наук, профессор, заведующий кафедрой нейро- и патопсихологии факультета психологии Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
- ГАРАИ**  
Ласло – профессор, доктор психологических наук, профессор Университетов Будапешта и Сегеда (Венгрия), Ниццы (Франция)
- ЛЕКТОРСКИЙ**  
Владислав Александрович – академик РАН, доктор философских наук, профессор, председатель международного редакционного совета журнала “Вопросы философии”, заведующий сектором Института философии РАН, ведущий научный сотрудник международной лаборатории Томского Государственного Университета “Трансдисциплинарные исследования познания, языка и социальных практик”
- ИВАНИЦКИЙ**  
Алексей Михайлович – член-корреспондент РАН, советник РАН, Институт высшей нервной деятельности и нейрофизиологии РАН
- АНТОНОВСКИЙ**  
Александр Юрьевич – кандидат философских наук, старший научный сотрудник Института философии РАН
- ШОХИН**  
Владимир Кириллович – доктор философских наук, профессор, заведующий сектором философии религии Института философии РАН
- Протоиерей**  
Павел Владимирович  
**ХОНДЗИНСКИЙ** – кандидат богословия, заведующий кафедрой практического богословия Богословского факультета Православного Свято-Тихоновского Гуманитарного Университета
- БАРШТ**  
Константин Абрекович – доктор филологических наук, профессор, ведущий научный сотрудник Института Русской литературы (ИРЛИ, “Пушкинский Дом”), Санкт-Петербург
- ПОРУС**  
Владимир Натанович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики
- БОСНАК**  
Дмитрий Владиславович – кандидат филологических наук, доцент Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики (Нижний Новгород)

- КАНАЕВА**  
Наталья Алексеевна – кандидат философских наук, доцент кафедры истории философии факультета философии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики
- ПАХОМОВ**  
Сергей Владимирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии и культурологии Востока Института философии Санкт-Петербургского государственного университета
- МАСЛОВ**  
Данила Константинович – кандидат философских наук, доцент кафедры истории зарубежной философии философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова
- ЖЕРЕБИН**  
Алексей Иосифович – доктор филологических наук, профессор, заведующий кафедрой зарубежной литературы Российского государственного педагогического университета им. А.И. Герцена
- КУЗИН**  
Иван Владиленович – кандидат философских наук, доцент Института философии Санкт-Петербургского государственного университета
- КЕДРОВА**  
Марина Олеговна – кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник кафедры истории и теории мировой культуры философского факультета Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова
- ГОНОЦКАЯ**  
Надежда Васильевна – кандидат философских наук, старший преподаватель кафедры философии гуманитарных факультетов философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова
- ЛЮБИМОВ**  
Сергей Евгеньевич – бакалавр философских наук, студент 2 курса магистратуры факультета философии Национального исследовательского университета – Высшая школа экономики, стажер-исследователь Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ

---

---

## Authors

- MOMDZHYAN  
Karen – Doctor of philosophy, professor, head of the Department of social philosophy faculty of Lomonosov Moscow State University
- EMELIN  
Vadim – CSc in Philosophy (PhD), Senior Lecturer, Department of Methodology, Faculty of Psychology, Lomonosov Moscow State University
- TKHOSTOV  
Alexander – DSc in Philosophy, professor, Head of Department of Clinical Psychology, Faculty of Psychology, Lomonosov Moscow State University
- GARAI  
Laszlo – Doctor of psychology, professor of Budapest and Szeged Universities (Hungary), University of Nice (France)
- LEKTORSKIY  
Vladislav – Member of the Russian Academy of sciences, doctor of philosophical sciences, professor, the Head of the International Editorial Council, “Voprosi filosofii”, the Chief of the section of the Institute of Philosophy RASc, leading researcher of the International laboratory for transdisciplinary research of knowledge, language and social practices of Tomsk State University
- IVANITSKY  
Alexey – Member of the Russian Academy of sciences, Institute of Higher Nervous Activity and Neurophysiology, Russian Academy of Sciences, Moscow
- ANTONOVSKIY  
Alexander – Candidate of Philosophy (PhD), Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences, senior research fellow
- SHOKHIN  
Vladimir – DSc in Philosophy, Head of Department of Philosophy of Religion, Institute of Philosophy of Russian Academy of Sciences
- Archpriest  
Pavel KHONDZINSKIY – PhD in Theology, Head of Department of Practical Theology of St. Tikhon’s Orthodox University
- BARSHT  
Konstantin – DSc, professor, leading research fellow of Institute of Russian Literature (The Pushkin House, Saint-Petersburg)
- PORUS  
Vladimir – DSc in Philosophy, professor, National Research University “Higher School of Economics”
- BOSNAK  
Dmitry – Candidate of Philosophy (PhD), National Research University Higher School of Economics
- KANAeva  
Nataliya – Candidate of Philosophy (PhD), Assistant Professor, Department of Philosophy, National Research University Higher School of Economics
- PAKHOMOV  
Sergey – PhD in Philosophy, Associate Professor at Department of Philosophy and Culture of the Orient, Institute of Philosophy of SPSU (Saint-Petersburg)

- MASLOV**  
Danila
- CSc in Philosophy (PhD), Assistant Professor, Department of History of Philosophy, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University
- ZHEREBIN**  
Alexey
- Doctor of Philology, professor, Head of the Department of Foreign Literature of Herzen State Pedagogical University of Russia
- KUZIN**  
Ivan
- PhD, professor, Institute of Philosophy of the Saint Petersburg state university
- KEDROVA**  
Marina
- CSc in Philosophy (PhD), Leading research fellow, Department of History and Theory of World Culture, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University
- GONOTSKAYA**  
Nadezhda
- CSc in Philosophy (PhD), Assistant Professor, Chair of philosophy of Divisions of Humanities, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University
- LIUBIMOV**  
Sergey
- year student of master's program on philosophy (HSE) center of Fundamental sociology (intern researcher)

## CONTENTS

<b>Karen Momdzhyan</b> – Universal needs and a generic human essence .....	3
<b>Vadim Emelin, Alexander Tkhostov</b> – Chronotopos Deformation by Sociocultural Acceleration.....	14

### Наши интервью

<b>Laszlo Garai and Vladislav Lektorskiy</b> – On Activity Theories: a dialogue about what is their richness and their deficiency.....	25
--	----

### Philosophy and Science

<b>Alexey Ivanitsky</b> – Consciousness and brain: how “to verify the harmony with algebra”	38
<b>Alexander Antonovskiy</b> – Understanding and Consensus in scientific communication....	45

### Philosophical Theology: Two Programmes

<b>Vladimir Shokhin</b> –The Series “Philosophical Theology: Contemporaneity and Backward Glance” .....	59
Synopsis of <i>The Existence Of God</i> (2nd Edition) By Richard Swinburne .....	63
<b>Vladimir Shokhin</b> – Theism or Deism? Reflections on Richard Swinburne’s Metaphysical Theology .....	64
<b>Richard Swinburne</b> – Response to Vladimir Shokhin.....	77

### History of Russian Philosophy

<b>Archpriest Pavel Khondzinskiy</b> – The Fragment “On the Trinity” in the General Context of the Theological Heritage by Aleksey Khomyakov.....	83
<b>Konstantin Barsht</b> – The Name and Philosophy of Nicholas Malebranche in Draft Manuscripts and Works by Dostoevsky.....	94
<b>Vladimir Porus</b> – Negative Ontology by Nikolai Berdyaev and Arseniy Chanyshv: Social-epistemological Retrospective.....	106
<b>Dmitry Bosnak</b> – The Concept of “Uniqueness of Event” in the Architectonic of the “Ancient Chapters” of Bulgakov’s <i>The Master and Margarita</i> .....	118

### History of Philosophy

<b>Nataliya Kanaevya</b> – Linguistic Foundations of Buddhist Epistemology and Logic.....	129
<b>Sergey Pakhomov</b> – The Soteriological Knowledge in Hindu Tantrism.....	141
<b>Danila Maslov</b> – Nominal Negatiion of Parisian Franciscans in 1320 <sup>th</sup> -s.....	151
<b>Alexey Zherebin</b> – The Enigma of the “Great detachment”. On the Anthropology of the Decadence in Nietzsche’s “Menschliches, Allzumenschliches” .....	162



<b>Ivan Kuzin</b> – To a Question of Formation of the Concept “Look” in Sartre's Philosophy .....	169
<b>Marina Kedrova</b> – Herbert Read: a culture in the perspective of the philosophy of art.....	179

### Letters to Editors

<b>Nadezhda Gonotskaya</b> – Hunt for subject: suspicious/suspected subject .....	186
---	-----

### Scientific Life

<b>Sergey Liubimov</b> – Conference about the Work of Fedor Steppun.....	196
--	-----

### Book Reviews

<b>Anna Shiyan</b> – Vasilyev Vadim. Consciousness and things: Outline of Phenomenalistic ontology (in Russian).....	201
<b>K. Muryshev</b> – Kotsuba Vyacheslav. Philosophy of The Orthodox Theological Academies in 19th Century (in Russian).....	206
<b>A. Sheviakova</b> – K.M. Dolgov. In quest of Man and God (in Russian) .....	209
<b>A. Jakobidze-Gitman</b> – Christian Grüny. Kunst des Übergangs: Philosophische Konstellationen zur Musik.....	211
Information for authors.....	214
Authors (in Russian) .....	219
Aufthors (in English) .....	221

---

Сдано в набор 05.12.2014      Подписано к печати 22.01.2015      Дата выхода в свет 26.02.2015  
 Формат 70 × 100<sup>1/16</sup>      Офсетная печать      Усл. печ.л. 18,2      Усл.кр.-отт. 8,8 тыс.      Уч.-изд.л. 21,9  
 Бум.л. 14,0      Тираж 478 экз.      Зак. 908      Цена свободная

---

Учредители: Российская академия наук, Президиум РАН

---

Издатель: Российская академия наук. Издательство “Наука”, 117997 Москва, Профсоюзная ул., 90  
 Адрес редакции: 119049 Москва, Мароновский пер., 26  
 Телефон 8 (499) 230-79-56  
 Оригинал-макет подготовлен АИЦ “Наука” РАН  
 Отпечатано в ППП «Типография “Наука”», 121099 Москва, Шубинский пер., 6