

ISSN 2414–3715

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2018. Том 4. № 2**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2018. T. 4. № 2**

Редакционная коллегия

А.А. Гусейнов (Москва), Р.Г. Апресян (Москва),
М.С. Киселёва (Москва), В.А. Подорога (Москва),
В.С. Стёпин (Москва), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород)

Редакционный совет

Председатель редакционного совета

доктор филос. наук А.А. Гусейнов

Заместитель председателя редакционного совета

доктор филос. наук А.В. Смирнов

Р.Г. Апресян (Москва), М.Ф. Быкова (Чапел-Хилл),
П.А. Гаджикурбанова (Москва), Ф.И. Гиренок (Москва), Б.Л. Губман (Тверь),
И. Дворкин (Иерусалим), М.С. Киселёва (Москва),
Э. Мансуэто (Вашингтон), Л.А. Микешина (Москва),
Л.А. Мюррей (Бостон), В.А. Подорога (Москва), Г.М. Пономарева (Москва),
Н.Н. Ростова (Москва), М. Соболева (Клагенфурт), В.С. Стёпин (Москва),
М.В. Тлостанова (Москва), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород),
С.С. Хоружий (Москва), А.Н. Чумаков (Москва),
А. Шажинбат (Улан-Батор)

Главный редактор

доктор филос. наук, доктор филол. наук П.С. Гуревич

Редакция

Заместитель главного редактора

доктор филос. наук Э.М. Спинова

Технический секретарь

С.А. Авалян

Переводчики

Н.Г. Кротовская, В.С. Кулагина-Ярцева, Е.Г. Руднева

Корректор

И.А. Мальцева

Компьютерная вёрстка

Ю.А. Аношина

Учредитель: Институт философии Российской академии наук.

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 2015 г.

Журнал зарегистрирован Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: Эл № ФС77–61803 от 18 мая 2015 г.

Адрес редакции: Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

E-mail: IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

Сайт: www.iphjournal.ru

Members of the Editorial Board

Abdusalam Guseinov (Moscow), Ruben Apressyan (Moscow),
Marina Kiseleva (Moscow), Valery Podoroga (Moscow),
Vyacheslav Stepin (Moscow), Aleksey Fatenkov (Nizhny Novgorod)

Members of the Editorial Council

Chairman of the Editorial Council

Abdusalam Guseinov – DSc in Philosophy

Deputy Council Chairman

Andrey Smirnov – DSc in Philosophy

Ruben Apressyan (Moscow), Marina Bykova (Chapel Hill),
Polina Gadzhikurbanova (Moscow), Fedor Girenok (Moscow),
Boris Gubman (Tver), Ilya Dvorkin (Jerusalem), Marina Kiseleva (Moscow),
Anthony Mansueto (Washington), Lyudmila Mikeshina (Moscow),
Leslie A. Murey (Boston), Valery Podoroga (Moscow), Galina Ponomareva (Moscow),
Natalya Rostova (Moscow), Maya Soboleva (Klagenfurt),
Vyacheslav Stepin (Moscow), Madina Tlostanova (Moscow), Aleksey Fatenkov
(Nizhny Novgorod), Sergey Horujy (Moscow), Alexander Chumakov (Moscow),
Ariunaa Shajinbat (Ulan Bator)

Editor in Chief

Pavel Gurevich – DSc in Philosophy, DSc in Philology

Editorial Staff

Deputy Editor-in-Chief

Elvira Spirova – DSc in Philosophy

Journal Secretary

Susanna Avalyan

Translators

Nataliya Krotovskaya, Valentina Kulagina-Yartseva, Elena Rudneva

Corrector

Irina Maltseva

Desktop Publishing

Yuliya Anoshina

Founder: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences.

Founded in 2015.

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77–61803 on May 18, 2015

Address of the editorial office: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences, Gonsharnaya St. 12/1, Moscow 109240.

E-mail: IPH.RAN.JOURNAL@gmail.com

Site: www.iphjournal.ru

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Павел Гуревич. Тяжба между бытием и ничто (Размышления по поводу книги В.А. Кутырёва «Сова Минервы вылетает в сумерки») 6

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ

Алексей Фатенков. Философия К. Маркса в восприятии экзистенциального реалиста..... 24

ФЕНОМЕН ДЕАНТРОПОЛОГИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА

Ольга Попова. От телесного канона Нового времени к осмыслению современных практик биотехнологического конструирования 51

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Сергей Смирнов. Антропологическая платформа для национальной технологической инициативы (приглашение к дискуссии) 69

ЧЕЛОВЕК ПОЗНАЮЩИЙ

Наталья Ростова. С. Пинкер о постижимом и непостижимом в сущности человека 81

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

Галина Вдовина. Антонио Тромбетта в контексте падуанской францисканской традиции..... 91

Константин Аршин. Нация..... 103

Александр Саттар. Основы критической метафизики Шопенгауэра..... 117

Аслан Гаджикурбанов. Спиноза 152

Давид Дубровский. Субъективная реальность..... 186

Дмитрий Иванов. Философия сознания..... 218

Станислав Рыков. Этико-политическая философия моистов 251

IN MEMORIAM

Памяти главного редактора журнала, профессора Павла Семёновича Гуревича 287

Павел Гуревич. Жизнь как сценарий (фрагмент) 335

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

<i>Pavel Gurevich. The Lawsuit between Being and Nothingness</i> (Reflections on the Book by V. A. Kutyrev “The Owl of Minerva flies at dusk”).....	6
--	---

EXISTENTIALISM

<i>Aleksey Fatenkov. Philosophy of K. Marx in the Perception of an Existential Realist</i>	24
--	----

PHENOMENON OF THE DEANTHROPOLOGISATION OF MAN

<i>Olga Popova. From the Body Canon of Modern Times to the Comprehension</i> <i>of Modern Practices of Biotechnological Design</i>	51
---	----

HORIZONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<i>Sergei Smirnov. Anthropological Platform for National Technological Initiative</i>	69
---	----

HOMO COGNOSCENS

<i>Natalia Rostova. S. Pinker about the Comprehensible and Incomprehensible</i> <i>in the Essence of Man</i>	81
---	----

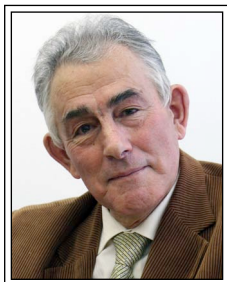
ENCYCLOPEDIC SEARCH

<i><u>Galina Vdovina. Antonius Trombetta within the Context</u></i> <i><u>of the Franciscan Tradition in Padua</u></i>	91
<i><u>Konstantin Arshin. Nation</u></i>	103
<i><u>Alexander Sattar. The Foundations of Schopenhauer’s Critical Metaphysics</u></i>	117
<i><u>Aslan Gadzhikurbanov. Spinoza</u></i>	152
<i><u>David Dubrovsky. Subjective Reality</u></i>	186
<i><u>Dmitry Ivanov. Philosophy of Mind</u></i>	218
<i><u>Stanislav Rykov. Ethical and Political Philosophy of Mohists</u></i>	251

IN MEMORIAM

<i><u>In Memoriam of Editor-in-chief, Professor Pavel Gurevich</u></i>	287
<i><u>Pavel Gurevich. Life as a Script (fragment)</u></i>	335

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук,
профессор, главный научный сотрудник.
Институт философии Российской академии наук.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: gurevich@rambler.ru

ТЯЖБА МЕЖДУ БЫТИЕМ И НИЧТО

(размышления по поводу книги В.А. Кутырёва «Сова Минервы
вылетает в сумерки»)

В.А. Кутырёв – один из известных и продуктивно работающих отечественных философов. Его книги получили признание научной общественности. Последняя из вышедших книга этого автора – «Сова Минервы вылетает в сумерки (Избранные философские тексты XXI века)» [12] представляет собой сложение ранее вышедших текстов и вместе с тем является самостоятельным и цельным произведением, посвящённым судьбе современной цивилизации. В данном случае В.А. Кутырёв подготовил к монографическому изданию часть статей, публиковавшихся с начала XXI века в журналах разного уровня и профиля, и несколько новых, пока не изданных. Они предваряются более ранними текстами. В данной статье отмечено, что В.А. Кутырёв – концептуально мыслящий исследователь. В поле его анализа – защита вещно-событийной картины мира от всеобщего увлечения системно-структурным подходом к анализу цивилизационных процессов. Сам В.А. Кутырёв причисляет себя к философии Сопротивления, разрабатывая направления археоавангарда, коэволюции, феноменологического субстанциализма и антропоконсерватизма.

Ключевые слова: человек, постчеловек, трансмодернизм, интеллигент, закат сознания, деградация, трансианство, технологический процесс, антропофобия, технонаука

Возврат к метафизике

В постсоветские годы чеканная формула относительно основного вопроса философии подверглась поруганию. Материалистическое учение в философии было отвергнуто, а, стало быть, размежевание с идеализмом оказалось несостоятельным. Появились новые версии основного вопроса философии. Среди них запомнилась совсем уже чахлая формула: «Основной вопрос философии – обеспечение счастья человека». И вот она пришла, эта желанная благодать. Человек как архаическая форма жизни радостно приговорён к исчезновению. Кончился век человека, завершилась хронологическая полоса, отведённая антропосу. Человек навсегда покидает царство жизни. Об этом идёт речь в книге В.А. Кутырёва «Сова Минервы вылетает в сумерки (Избранные философские тексты XXI века)» [12].

Неужели этот приговор не подлежит обжалованию? Он принимается многими исследователями с таким энтузиазмом, с таким обожанием и восторгом, так обстоятельно аргументирован, что, кажется, сам человек отказывается от последнего слова. Робкие доводы в защиту приговорённого воспринимаются большинством мыслителей как нестройная команда. Пророки, которые подозревали встроенный в человека суицидальный синдром, имеют возможность восхищаться своим даром предвидения. Пляски смерти рождают упоенье, несопоставимое с пушкинским пиром во время чумы.

Этому шабашу «и бездны мрачной на краю» В.А. Кутырёв противопоставляет философскую аналитику, обличающую массовую истерию, у которой отказали тормоза. И она захлестнула здравый смысл, инстинкт самосохранения, глубину рефлексии, непреложность философской мысли, вселенский опыт человечества. В.А. Кутырёв пришёл к выводу, что люди неспособны управлять прогрессом технологий и в этом роковая причина деградации жизни и природы. Исследователь извлёк из спама ставший архаическим основной вопрос философии. Правда, он переформулировал его в духе современных дискуссий. Речь у нижегородского мыслителя идёт скорее не о материи и сознании, а о тяжбе между бытием и ничто.

Who is Kutirev? Сам он постоянно приbedняется, называет себя провинциальным учёным, демонстрирует скромность, которая паче тайной мессианской самоуверенности. Впрочем, за его кормой почти 20 монографий, посвящённых одной теме. Разумеется, маститые любомудры действительно готовы закрепить за В.А. Кутырёвым безнадёжную провинциальность, марксистскую выучку, воинствующий архаизм, а по бытовой части: «пугает», «преувеличивает», цепляется за изжившую себя метафизику.

На самом деле В.А. Кутырёв – профессионал высокой пробы. Он основательно эрудирован, прекрасно знает тексты, с которыми спорит, обладает чувством снайперского юмора, придерживается чёткой

мировоззренческой позиции и отстаивает её в самых неожиданных ситуациях. Автор монографии не лишён подозрительности. Он готов зачислить в противники тех, кто на самом деле являются его единомышленниками. В нём столько критического запала, что он призывает читателей: «Кричите! Не спите!». А в качестве предостережения постоянно повторяет (в рецензируемой книге восемь раз: «нас не станет, но мы даже не узнаем об этом»).

Книга «Сова Минервы вылетает в сумерки» – по сути дела синопсис его предыдущих книг, сложение ранее напечатанных текстов. В.А. Кутырёв торопится, он увлечён, он уже стал заложником собственных аргументов, удачно сформулированных мыслей, к месту подобранных цитат. В книге то и дело натыкаешься на огромные повторы, которым нет числа, на тиражирование собственных находок и чужих «мудрых мыслей». Они возникают «нераздельно и неслиянно» в разных местах. Можно было бы оценить это как авторскую эпатажность. Но книга действительно собрана из разных деталей, из давних текстов, которые нет смысла и нет сил оперативно заменять новым текстом. А встреча со знакомым материалом, пожалуй, закрепляет авторскую позицию, разворачивает её в новом ракурсе, в необычном подчас контексте. Здесь автору тоже не удаётся «остановиться вдруг на вираже» (А. Аронов).

В.А. Кутырёв называет себя антропоконсерватором. Сколько сходных самоименований встречается ныне на философском поле. Говоря проще, В.А. Кутырёв не склонен отречься от странного существа, самого эксцентричного создания универсума – человека. Этот антропос создал мощные производительные силы, раскрыл потаённые ресурсы науки, обустроил дом цивилизации, проник в пучины человеческих страстей и вознёсся в высоты духовности. Он создал бесценные произведения искусства. Он раскрыл возможности человеческой разумности.

Но человек оказался далёким от ангельской природы. Его разумность обернулась массовым тупоумием. Его творческие возможности оказались парализованными запросами обыденности и вызвали «неудачу культуры» (Н.А. Бердяев). Его активность обернулась мощной деструктивностью, невиданными масштабами разрушительности. Человек проявил неспособность управлять не только технологическими процессами. Он не смог устранить человеческую разъединённость, социальные контрасты, разрастающуюся глупость и вырождение.

Все тексты В.А. Кутырёва пронизаны пафосом защиты человека. Развиваемая им философия Сопротивления самоапокалипсису опирается на онтологию предметности, археоавангардный реализм и феноменологический субстанциализм. В книге представлен оригинальный очерк развития философской мысли, который даёт возможность проследить истоки и дальнейшие приключения опасных мировоззренческих мутаций.

Человечество вторглось в квантовые миры, обнаружило иные реальности. По мере роста влияния NBICS-технологий, онтологически реализующихся в качестве микро-, космо-, инфо-, нано-, цифро- и прочих чужеродных «старой», естественной земной природе миров. Прогресс переступил через человека, поставил под вопрос само его существование.

Но разве проникновение в тайны Вселенной само по себе порождает апокалипсис? Нет, всё дело в направленности философской мысли. Детальный анализ новой картины мира не вычёркивает человека из мироздания. Его бытие прочно и нерушимо. Весь вопрос в том, прилагаем ли мы человеческие мерки к открывшейся нам картине мира или решаем судьбу человека по лекалам квантовых реалий, как они предстают перед нами сегодня.

Вывод современных прогрессистов в том, что человек не вписывается в новые реалии. Он, оказывается, чужероден им. Так возникает идея расчеловечивания человека, «забвения бытия» и катапультирования в «ничто». Современные прогрессисты объявили войну метафизике до полного её уничтожения. Философский постмодернизм, потом трансмодернизм приступили к деконструкции метафизики. Мировоззренческие позиции метафизики не безупречны. Они потребовали пересмотра эссенциальной, натуралистической и психологической корректировки человека. В классической, традиционной антропологии человек рассматривался зачастую как обычный природный объект. Так складывались схемы измерения и описания человека. Традиционная антропология исходила из посылки, что мир упорядочен, познаваем и управляем.

Критики метафизической философии отвергли концепт «человеческой природы». Нельзя не признать, что человек находится в авантюре собственного преобразования. Он не остаётся неизменным. Но потомок Адама может рассматриваться в своей природной конкретности, в совокупности своих естественных свойств. Однако сложились разные уровни ментального освоения мира. Наиболее привычным является мышление на предметном уровне. Но можно ли в философии ограничиться такой ментальной формой? Философия давно уже покусилась на отвлечённое и символическое мышление.

Представители неклассической антропологии, к примеру, объявили архаичным понятие «человеческой природы». Ещё Ж.-Ж. Руссо предлагал осторожно квалифицировать некоторые породы обезьян, живущих в Африке. Он полагал, что среди них могут оказаться разновидности человека. Этнографы представили человечеству невероятный спектр обнаружений человеческого. Можно ли в этом случае, невзирая на очевидные различия в жизни людей, накрывать их общей рубрикой «человеческая природа»? Можно, вне всякого сомнения. Иначе как развести «человеческое и слишком человеческое» (Ф. Ницше), «человеческое и нечеловеческое» (К. Маркс), человека и постчеловека?

Когда философ доказательно и профессионально отстаивает свою позицию, это добрый знак. Но при этом самого исследователя подстерегает дух мессианства. Когда В.А. Кутырёв легко и свободно работает с историческим материалом, это покоряет. Однако когда он выступает в качестве единственного и полноправного историка философии, берущего под подозрение тех мыслителей, которые, как ему мнится, сильно навредили философскому процессу, тенденциозность оценок становится подчас даже курьёзной.

Сокрушение метафизики, которое присуще неклассической антропологии, реализуется приверженцами новой парадигмы с явным пережёлтением. Метафизикам вчиняется не только «птолемеевщина», но и злой умысел. Похоже, метафизики по недомыслию внесли в историко-философский процесс «увечную мысль». Читаешь подобные тексты и думаешь, было бы лучше, если бы философы вообще прекратили свою вредоносную деятельность.

С восстановлением авторитета метафизики, которое прослеживается в текстах В.А. Кутырёва, выражаю солидарность. Можно признать, что метафизика, отмечает он, имела «зародыш» небытия, несла его в себе, но тысячи лет он давал импульс развитию человека, его совершенствованию «вверх». «Это развитие можно считать процессом расширения “просвета бытия”, движением от “просто бытия” к “бытию-сознанию”, которое воплощалось в покорении природы, достижениях культуры, науки и техники, формировании предметной искусственной реальности. Высшей точкой данного процесса, по-видимому, можно считать конец 19-го (до 30-х годов) XX века. Однако всё это время человек, меняя, расширяя и совершенствуя(сь), жил в среде, которую он видит, слышит, осязает, т. е. воспринимает своими органами чувств, соответственно, осмысливая получаемые эмпирические данные. Жил в макрореальности. Её философским выражением наряду с мифологией и религией была метафизика» [12, с. 11–12].

Проводя различие между традиционной и неклассической антропологией, многие исследователи не жалеют красок для изобличения метафизики. Собственно говоря, этот рубеж обозначил и М. Хайдеггер. Отвечая на оценку наследия Ницше, который обозначил радикальный поворот от метафизики к современному мышлению, Хайдеггер «ускромнил» заслугу этого философа, отметив присущий его творчеству эссенциализм. Так, взгляды представителей классической антропологии стали меткой для оценки архаизма. По мнению В.А. Кутырёва, столь радикальное отречение от метафизики неправомерно. Согласно неклассической антропологии, первична не предметная реальность, потом информация о ней, а информация, которая миром вещей только кодируется. Этот трансцендентальный переворот от онтизма к меонизму, от реализма к потенциальному конструктивизму В.А. Кутырёв называет суицидом метафизики.

Однако что стало бы с человечеством, если бы оно ограничило себя чувственно воспринимаемым миром? Оно отвергло бы миражи галактик, обнаружило бы равнодушие к зову трансценденции, полностью разместило бы себя в просторах имманенции. Критическому разбору подлежат не философские идеи, а те следствия, которые ухватываются логикой общей векторности цивилизационного процесса. Понятное дело, что не сам И. Кант катапультировал современный мир в современное техническое безрассудство.

Деантропологизация человека

Э. Гуссерль не причислен к цеху философских антропологов. Однако многие авторы, напротив, считают его вклад в постижение человека весьма значительным. «Смею допустить, – пишет, к примеру, С.А. Смирнов, – что как раз то, что сделал (и пытался сделать) Гуссерль, напрямую относится к тому, что необходимо философии человека, или онтологии человека, или к тому, что и как необходимо отвечать относительно ситуации человека. Он вырабатывал метод философствования, весьма близкий и адекватный для той проблемы и той ситуации, в которой оказался человек. А он оказался в ситуации без мышления. А значит, в ситуации без самого себя. Более того, Гуссерль успел предложить тот принципиальный, весьма необходимый набор процедур и инструментов, категорий и терминов, которые могут быть использованы в современной философии человека, которая всегда крайне нуждалась и нуждается в соответствующем для себя категориальном аппарате и методе работы» [18, с. 160].

В.А. Кутырёв в соответствии с замыслом своего исследования не видит положительного вклада Гуссерля в философское постижение человека. Он считает трансцендентальную феноменологию этого философа непосредственной предшественницей информационной революции. Это означает окончательное отрицание метафизики, «апокалипсис смысла» и переход к формализации мысли, когнитивизму / дигитализму. И даже более резко: «Гуссерль – провозвестник эпохи трансмодерна, возникновения техноидов и “революции мутантов”» [12, с. 15]. Конец метафизики, как полагает В.А. Кутырёв, связан с возникновением её субстанционально «нетрадиционных», постчеловеческих форм.

Эти оценки нижегородского философа продиктованы убеждением, что когнитизация мира ведёт к его деантропологизации. «Философия как метафизика вытесняется на обочину развития. Утрачивая непосредственно созерцательные связи с предметностью, она лишается эмпирического основания, гносеологизируется, методологизируется, рационализируется, когнитивируется. Становится “научной”, в остаточном случае – философией науки. Это характерно для эпохи модерна, ак-

тивного преобразования и обработки окружающей среды, её объяснения, потом – изменения, и настолько, что наши органы чувств, а потом и “безоружной” мысли, больше в ней не ориентируют» [12, с. 113].

Не разделяет В.А. Кутырёв массовый восторг по поводу ноосферы. Она, по его словам, как реальность является искусственной техногенной средой, которая теснит и подавляет ареал биологического бытия. Оценивая различные теоретические изыски на антропологическом поле, автор отмечает, что всё это вливается в поток теоретического «снятия» человека. В современных дискуссиях стало модным отрицать суверенность философии. Её оценивают как олицетворение идеологии, науки, религии. Такое «растворение» философии непродуктивно и опасно. Может быть, действительно пора расторгнуть брак, который был заключён между философией и наукой в эпоху Просвещения.

Основной вопрос философии в трактовке автора монографии «Сова Минервы вылетает в сумерки (Избранные философские тексты XXI века)» вовсе не соотношение материи и сознания. Он раскрывает драматургию бытия и небытия. Понятие бытия имплицитно действительно содержит в себе всю философскую проблематику. В.А. Кутырёв отмечает, что окончательное торжество идеализма связано с возникновением виртуальных реальностей. Слово «виртуальный» быстро обрело популярность. Но в книге В.А. Кутырёва экспертиза нового понятия содержит весьма значимые обобщения. Он, в частности, отмечает, что онтология превращается в виртуологию. Человек, по словам В.А. Кутырёва, «становится бессубстратным и без свойств, точкой пересечения отношений. На это состояние “безбытия”, предметной пустоты начинают ориентироваться, из него исходят, им наполнены многие, особенно новейшие, философские течения» [12, с. 89].

Вывод исследователя таков: учение о бытии сменяется учением о небытии и ничто. По оценке автора книги, ориентацию не на бытие не следует рассматривать как новую, другую онтологию. Это скорее дезонтологизация сознания вплоть до нигилизма и «ничтоизма». «Появление нигитологии, – пишет В.А. Кутырёв, – претендующей на то, чтобы занять место онтологии, есть отражение победы идеализма и меонизма над материализмом и атомизмом, деятельности над созерцанием и общением, культуры над природой, технологии над культурой» [12, с. 94].

Обратим внимание на заголовки Венских лекций Р. Рорти: «Истина без соответствия реальности», «Мир без субстанции и сущности», «Этика без всеобщих обязанностей». Это иллюстрация постмодернистской «радикализации историзма». Вот что по этому поводу пишет И. Джохадзе: «“Редескрипция” Рорти – продукт чистой воды интеллектуальной фантазии. По сути, здесь мы имеем дело не с *ре*-конструкцией (будь то исторической или рациональной), а с *де*-конструкцией философской мысли. Это такая история философии, которая камня на камне

не оставляет от своего титульного предмета, полностью выхолащивая и обесценивая (в конце концов списывая в литературный архив) ту самую философию, “историей” которой себя называет» [9, с. 47].

Распад идентичности человека действительно анализируется в наши дни в основном через призму социальных, гендерных, психологических особенностей индивида. Нет сомнения в том, что ныне самотождественность человека выходит за эти границы. Возникает более общий подход к теме постижения человека как родового существа, как особого рода сущего. Это вызвано угрозой демонтажа человека, перехода его в постчеловеческое состояние. Мы на пороге появления «компьюто-органических кентавров» и систем искусственного интеллекта, превосходящего человеческий. В своих работах В.А. Кутырёв призывает к борьбе за традиционного человека. «Сохранение динамического равновесия применительно к жизни индивида, – пишет он, – означает сохранение его генотипа применительно в той или иной культуре – традиций, применительно ко всему сущему – Бытия» [12, с. 104–105].

Основной вопрос философии сам по себе вечен. Но исторически его содержание не оставалось неизменным. «Метафизика не антипод диалектической сложности мира, она воплощает в себе его противоречия и трансформировалась вместе со сменой этапов развития человечества. Бытие отождествлялось с Единым, в которое включается “Всё”, с Природой, порождавший дух, или Духом, отчуждавшим от себя природу» [12, с. 112].

Гуссерль абсолютизирует полагание субъективности. Мир, напротив, оценивается как относительный и предположительный. «А это равнозначно тому утверждению, что со стороны своей тавтологичной достоверности “я” в действительности гетерологично, ибо направлено на то, что в то же время должно считаться неким “в себе”. “Аподиктическое полагание мира” – двусмысленная, постоянно колеблющаяся формула отсутствия выбора между идеализмом и реализмом» [14, с. 6].

Назад к вещам!

Как и многие современные философы, В.А. Кутырёв настаивает на примате вещей. Он подозрительно относится культу отношений, которые по определению могут мыслиться без примесей материального. С этих позиций автор подвергает критике пантекстуализм. В нём от субъекта остаётся только самоинтерпретирующийся текст в ситуации интертекстуальности. Что произошло с субъектом? У человека вырвали сначала природные корни и обрезали божественные помочи, затем редуцировали к актору и агенту как точке пересечения социально-культурных отношений.

Свергнув субъекта, постмодернисты оставили в своих правах понятие «субъективности». Парадоксальность этой ситуации выражалась в том, что «субъективность», утратив своего носителя, «повисла в воздухе».

Субъективность, лишившись опоры, превратилась в загадочный фантом. Со временем постмодернисты осознали эту несуразность. Жан Бодрийяр в книге «Фатальные стратегии» утверждает: «Вселенная не диалектична – она обречена на крайности, а не на равновесие. Обречена на радикальный антагонизм, а не на примирение и синтез» [3, с. 7]. В отличие от абсолютного идеализма Гуссерль следует за Кантом. И хотя верно, что постановка критической проблемы у Гуссерля осуществляется более строго и амбициозно, не менее верно и то, что в итоге её решение остаётся в рамках трансцендентально-феноменологического идеализма.

Итак, многие философы сегодня следуют новым курсом – «Назад к вещам!». Ж. Бодрийяр отдаёт отчёт в том, что вещи перестают быть реальными, история перестаёт существовать. Он задаётся вопросом: каким чудом история вновь стала бы реальной? Каким чудом можно повернуть время вспять, чтобы предотвратить его исчезновение? Мир с невероятной скоростью мчится к гибели. Ж. Бодрийяр вопрошает: «Какие меры предосторожности нужно было бы предпринять, чтобы избежать этого исторического коллапса, этой комы, этого испарения реального? Сделали ли мы что-то не так? Допустил ли род человеческий какую-то оплошность, нарушил ли некую тайну, совершил ли где фатальную ошибку?» [3, с. 18].

Серьёзные вопросы, поставленные Ж. Бодрийяром, приковывают внимание. Но в них сквозит определённая наивность. Разве причины грядущего апокалипсиса всё ещё не ясны? Мы видим, что философы и гуманитарии участвуют в информатизации и компьютеризации окружающей среды. Вызывает тревогу поверхностное осуществление рефлексии происходящих событий, показ их значения для судеб мира и человека. Разве не очевиден отказ от человека как телесного и даже духовного существа. Оценивая гуссерлианство, В.А. Кутырёв пишет: «Под лозунгом возврата к феноменологии возникло направление, отрицающее самость не бытия, а сознания. Всё есть бытие, сознание же, как опушка леса, его “просвет”, то есть *состояние бытия*. Не более. Мартин Хайдеггер, откликаясь на “зов бытия”, развил феноменологию, противоположную гуссерлевской» [12, с. 135].

Трактовки человека, субъекта, индивида, автора, как показывает В.А. Кутырёв, рождают концепцию множественного индивида. Разнообразные «я» этого мультивида могут, как оказывается, иметь самостоятельные телесные воплощения, сохраняя при этом общее самосознание. Философская мысль устремляется за горизонт человека. Справедливо задать вопрос: что будет с нашей внешней и внутренней природой, с «естественной жизнью», когда появится искусственная? С нашим сознающим мышлением, когда распространится машинно-бессознательное, без слов? Что станет в случае реализации и универсализации трансцендентально-виртуального эмпиризма? Если названные тенденции сохраняются, то случится «снятие» человека, его самозомбирование и ликвидация.

В.А. Кутырёв рисует перспективу так называемого церебрального общества. Общение без слов, от мозга к мозгу. Это вожденный идеал сетевой коммуникации. Согласно квантовой теории, человек – это волновая функция, которая является частью квантового состояния. Вот почему в постмодернизме субъект заменяется сингулярностью, складкой, складкой складки, подписью и другими продуцентами экзистенциального раздвоения сознания у нейтрона. Наука победила разум – такова чеканная формула описанной ситуации. В современном сознании постмодернизм во многом утратил свои позиции. Однако идеи её адептов сохраняют свою популярность. Ж. Делёз первым предложил положить в фундамент взаимодействия человека с окружающим миром не тождество, а различие. Но это означает признание первичности в мире не вещей, а отношений, переход от субстанциализма к реляционизму. При философском обобщении это выражается категориями ничто и бытия. Отказ от тождества и первичности субстрата означает отказ от приоритета бытия перед становлением, от сохранения идентичности в потоке непрерывной изменчивости.

Что происходит с человеком?

Постмодернизм медленно освобождает временно занятые территории. Но заявка на возврат к истокам очевидна. Как развивается сегодня философское постижение человека? Как можно оценить современное состояние философской антропологии? По этим вопросам нет общего согласия. Напротив, выявляется широкий спектр разных позиций. Исследователи размышляют о неоспоримом крахе классического антропологического дискурса. Однако нередко при самом радикальном дистанцировании от классики многие видные представители этой области философского знания сохраняют интенсивный интерес к её отдельным сюжетам. Фиксируют базовые признаки современного антропологического кризиса и антропологического поворота. И одновременно обнаруживают их во всей их аутентичности в истории философского толкования человека. Заявляют о закате философской антропологии и в то же время демонстрируют выдвижение этой тематики в центр всего философского и даже гуманитарного знания. Описывают превращение антропологии в антиантропологию. И тут же элиминируют её как некую фикцию.

Всё чаще раздаются голоса о «возврате к метафизике» и «воскрешении субъекта». «Провозгласивший смерть человека М. Фуко в конце собственной жизни обратился к герменевтике субъекта. Внимание привлекают высказывания Ж. Деррида типа того, что лично, как человек, он “метафизику всегда любил” и утешения Р. Рорти, что пока есть библиотеки и праздный досуг, “анормальный дискурс будет порождаться

также спонтанно, как летят искры горящего костра». Возникли дискуссии о способах преодоления оппозиции между субъектом и объектом, означаемым и означающим без ликвидации самих этих сторон. Вместо радикального ниспровержения присутствия возобновляется интерес к гуссерлевской методике его “эпохе” и теории интенциональности» [12, с. 174]. Мир меняется стремительно. Теория бессознательного была открыта всего лишь больше чем столетие назад. Слово «информация» появилось в энциклопедиях во второй половине минувшего века. «30 лет назад разгорелся спор о категориальном статусе информации. Боролись две теории: функциональная, что она присуща человеческому обществу, максимум живым самоуправляющимся системам и атрибутивная, что она является свойством всей материи. Победил второй подход, вскоре углублённый до признания информации такой же формой существования материи как пространство и время. Через некоторое время она завоевала статус состояния самой материи наряду с веществом и энергией. Или так: состояния реальности наряду с материей и энергией. Из гносеологической категории она превратилась в онтологическую, некий род сущего, сначала, правда, довольствуясь в этом трио последней ролью. Тем не менее, из информации как знания, “информации о” она стала субстанцией, одной из фундаментальных стихий бытия» [12, с. 185].

В.А. Кутырёв показывает, что информационно-компьютерное «мышление» не аналоговое. Не словесное. Оно цифровое. Это чистая математика. Нейрокомпьютер не только снимает с человека мыслительной деятельности, но и помогает ему познать самого себя. Рациональность может быть всякой, в том числе и безментальной, постчеловеческой. Но, может быть, психиатры XIX века были правы, когда заподозрили, что человечество вырождается, глупеет. Об этом несколько раз в книге напоминает и В.А. Кутырёв.

Не станем обольщаться. Глупость далеко не случайность, не снайперское обнаружение уставшего ума. Она многолика и уже давно атакует осаждённый разум, нередко приводя его в недоумение и растерянность. В любой газете сегодня можно без напряжения отыскать примеры глупых мыслей, поступков, решений. Раздражение тупостью исполнителей прорывается в выступлениях президента и премьер-министра. Политики, наблюдая друг за другом, выразительно крутят пальчиком возле виска.

Однако властители и социальные философы и политики до сих пор не осознали этой огромной опасности, легкомысленно и высокомерно постукивая глупцов по толоконным лбам. Между тем глупость завоевывает всё новые и новые территории, скрещаясь с жестокостью, озлоблением, беспощадностью. Она теснит разум, порождая интеллектуальные перверсии.

Сразу приходится констатировать, что глупость имеет познавательные, социальные и психологические истоки и основы. Разум, воссоздавая свою одухотворённую историю, и помыслить не мог, что за глупо-

стью тоже вьётся летописная вязь. Сначала философы пытались втолковать людям, каким образом эта глупость обнаруживает себя в плавном движении разума и рассудка. Парменид возвещал: «Будь лишь разум судьей многоспорному слову». Однако античные софисты поучали: «У человека есть козёл, у которого есть рога, следовательно, у человека есть рога». Платон сердился и советовал не поспешать к зеркалу, чтобы узреть свои ветвистые обретения от козла. Он объяснял людям, что мы имеем здесь дело не с тонкостью размышления, а со сбоем мысли, примером увечной логики.

В.А. Кутырёв исследует процесс когнитизации мира и его философско-исторические основания. Сначала метафизика потеряла философский статус как высшей формы духа. Её внимание сместилось с бытия на познание. Центр тяжести был перенесён с онтологии на гносеологию. Это смещение автор книги связывает с именем Канта. Тот первым отказался от мира, объявив его «вещью в себе». «Перестав рассматривать объективное бытие как таковое, он перенёс интерес и смысл философствования на субъект, сознание и познание. Гносеология, анализ субъектно-объектных отношений становятся синонимом прогрессивного, отвечающего духу времени, “продвинутого” философствования практически до возникновения феноменологии и структурно-лингвистического поворота, не говоря об “отсталых странах”, где гносеология была знаменем прогресса в борьбе с гегельянством и материалистической онтологией почти до конца XX века» [12, с. 201].

Однако действительно ли И. Кант оказался злоумышленником, который непоправимо сбил философию с надёжного курса? Доказательная критика современных процессов «изъятия» человека в этом месте изложения рождает смутное чувство неудовлетворённости. Правомерно ли весь процесс развития европейской философии рассматривать как обнаружение увечной мысли? Да, немецкий философ действительно вторгся в гносеологию. Но разве развитие философии должно осуществляться как-то иначе? Как выглядела бы современная философия, если бы она была лишена теории познания? Кант заслуживает критического разбора, но не отрицания. Жёсткие разборки В.А. Кутырёва могут в перспективе оказаться тоже залогом тупика. Пафос тотального разоблачителя порой лишает изложение строгости мысли и доказательности.

Философия всегда была ареной самых неожиданных и противоречивых мнений. Кантовская установка могла быть парализованной «следом идущими». Но В.А. Кутырёв замечает: «Хайдеггерианство и связанное с ним возобновление внимания к проблемам бытия не могли остановить общий процесс гносеологической деонтологизации философии. Также безуспешно ему противостояли философская антропология и экзистенциализм» [12, с. 201–202]. В такой трактовке Кант, вообще говоря, создатель философской антропологии, выглядит философским демоном.

Прыжок человеческого духа

В.А. Кутырёв показывает, что *«трансцендентальный идеализм отличается от “обыкновенного” онтологического объективного и субъективного идеализма тем, что постулирование в нём чистого, внеопытного, априорного разума было прыжком человеческого духа из единственной, генетически адекватной ему предметной реальности в возможные миры»* [12, с. 211]. В информационном мире коммуникация не выступает в качестве средства связи между вещами, телами и субъектами. А это означает время конца мира субстратов, вещей, сущностей. Начинается период отношений, функций и системо-структур. Все явления и вещи превратились в узлы пересечения отношений.

Автор монографии «Сова Минервы вылетает в сумерки» доказателен, когда разъясняет, как структурно-лингвистический поворот похоронил метафизику. Он отмечает, что на доказательности универсальности языка, когда вещи, да и сам человек, рассматриваются как «пересечение языковых практик», передовые гуманитарии XX века «истёрли все свои языки». Несомненную ценность имеет критика «антиязыка» как концепции, которая получила распространение. В.А. Кутырёв показывает, что американский философ М. Эпштейн развивает особое направление в лингвистике и философии, определяя его как Скрипторику. Эпштейн мечтает о том времени, когда понятие субъекта растворится в информационных потоках, в электронных сетях. Впрочем, этот процесс уже очевиден и сегодня. Сравнительно недавно (в 2014 году) на факультете журналистики МГУ была защищена докторская диссертация, посвящённая рерайтингу. На всякий случай поясним, что речь идёт об информации, которая, попав в эфир, затем оказывается объектом коррекции, улучшения, редактирования. Всё это замечательно. Восторгов о рерайтинге во время защиты было немало. Правда, замечательное новшество. Однако в процессе коллективного редактирования исчезает проблема автора сообщения. Да, собственно, и личного участия, присутствия на месте событий. Когда-то журналист гордился собственным творчеством, уникальным авторством. Теперь информация, которую мы потребляем, анонимна.

Да что информация! Речь идёт уже о возможной сборке человека. Человеческое тело постепенно подвергнется материальной редукции. Тот, кто останется в «теле», одновременно сможет носить в кармане полную инструкцию по собственной сборке.

Нет оснований думать, будто современные философы не ищут выхода из современной кризисной ситуации. Например, Ален Бадью в книге «Манифест философии» [1] ставит вопрос об обновлении современной философской рефлексии. Однако, как пишет В.А. Кутырёв, в итоге рождается «Манифест трансмодернизма».

Книга В.А. Кутырёва – значительное событие современной философской литературы. Она, разумеется, выиграла бы, если бы в ней были устранены повторы, снижающие динамизм теоретического размышления. Однако будем учитывать право автора собрать под одну обложку труды разных лет.

Список литературы

1. *Бадью Ален*. Манифест философии / Сост. и пер. с фр. В.Е. Лапицкого. СПб.: Machina, 2003. 184 с.
2. *Батай Ж.* О Ницше / Пер. с фр. А.Д. Бакулов. М.: Культурная революция, 2010. 336 с.
3. *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии / Пер. с фр. А.В. Качалова. М.: РИПОЛ классик, 2017. 285 с.
4. *Гиренок Ф.И.* Фигуры и складки. М.: Академический проект, 2013. 244 с.
5. Глобальное будущее 2045: Антропологический кризис. Конвергентные технологии. Трансгуманистические проекты: Материалы Первой Всероссийской конференции, Белгород, 11–12 апреля 2013 г. / Под ред. Д.И. Дубровского, С.М. Климовой. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. 351 с.
6. *Гуревич П.С.* Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 2018. 496 с. (Серия «Humanitas»)
7. *Гуссерль Э.* Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология: введение в феноменологическую философию / Пер. с нем. Д.В. Кузницына. СПб.: Наука, 2013. 493 с.
8. *Делёз Ж.* Логика смысла / Пер. с фр. Я.И. Свирского. М.: Академический проект, 2011. 470 с.
9. *Джохадзе И.* Рорти и его история философии // *Рорти Р.* Историография философии: четыре жанра / Пер. с англ., вступ. статья, коммент. И.Д. Джохадзе. М.: Канон+, 2017. С. 4–48.
10. *Жижек Славой.* Щекотливый субъект: отсутствующий центр политической онтологии / Пер. с англ. С. Шукиной. М.: Дело, 2014. 528 с.
11. *Кутырёв В.А.* Последнее целование. Человек как традиция. СПб.: Алетейя, 2015. 312 с.
12. *Кутырёв В.А.* Сова Минервы вылетает в сумерки (Избранные философские тексты XXI века). СПб.: Алетейя, 2018. 526 с.
13. *Кутырёв В.А.* Унесённые прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире. СПб.: Алетейя, 2016. 300 с.
14. *Мильян-Пуэльес А.* Структура субъективности / Пер. с исп. и послесл. Г.В. Вдовиной. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2018. 368 с.
15. Новое в науках о человеке: К 85-летию со дня рождения И.Т. Фролова / Отв. ред. Г.Л. Белкина; ред.-сост. М.И. Фролова. М.: ЛЕНАНД, 2015. 432 с.
16. *Рорти Р.* Историография философии: четыре жанра / Пер. с англ., вступ. статья, коммент. И.Д. Джохадзе. М.: Канон+, 2017. 173 с.
17. *Руднев В.П.* Полифоническое тело: Реальность и шизофрения в культуре XX века. М.: Гнозис, 2010. 400 с.

18. *Смирнов С.А.* Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: ООО «Офсет-ТМ», 2016. 438 с.
19. *Смирнов С.А.* Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015. 658 с.
20. *Фатенков А.Н.* Философия жизни у горизонта смерти (Перечитывая «Время Mortido» В.А. Кутырёва) // Философия и культура. 2015. № 7(91). С. 1096–1099. (DOI: 10.7256/1999-2793.2015.7.15194)
21. *Хайдеггер М.* Лекции о метафизике / Пер. с нем. и коммент. С. Жигалкина. М.: Языки славянских культур, 2016. 173 с.
22. *Хоружий С.С.* Социум и синергия: колонизация интерфейса. Казань: Казанский инновац. ун-т им. В.Г. Тимирязова (ИЭУП), 2016. 452 с.
23. *Шичалина Ю.В.* Человек «иномерный». Парадоксы антропологической меры. Ростов н/Д: Изд-во Рост. пед. ун-та, 2006. 444 с.
24. *Эпштейн М.Н.* Debut de siècle, или От посто к прото-, Манифест нового века // Знамя. 2001. № 5. С. 180–198.
25. *Юнг К.Г., Фуко М.* Матрица безумия. М.: Алгоритм, 2018. 304 с.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor,
Chief Researcher. RAS Institute of Philosophy,
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: gurevich@rambler.ru

THE LAWSUIT BETWEEN BEING AND NOTHINGNESS

(Reflections on the Book by V. A. Kutyrev “The Owl of Minerva flies at dusk”)

V. A. Kutyrev – one of the well-known domestic philosophers working productively. His books have been recognized by the scientific community. The last of the published book by this author – “The Owl of Minerva flies at dusk (selected philosophical texts of the XXI century)” is the addition of previously published texts and at the same time is an independent and integral work dedicated to the fate of modern civilization. In this case, V. A. Kutyrev prepared for the monographic edition his articles published since the beginning of the XXI century in journals of different levels and profiles, and several new ones not yet published. They are preceded by earlier texts. In this article it is noted that V. A. Kutyrev is a conceptually thinking researcher. In the field of its analysis is the protection of the real-event picture of the world from the general fascination with the system-structural approach to the analysis of civilizational processes. V. A. Kutyrev consider himself to philosophy of Resistance, developing the trend of archeo-vanguard, co-evolution, phenomenological substantialism and anthropoconservatism.

Keywords: human, Posthuman, transmodernism, intellectual, decline of consciousness, degradation, transiention, technological process, anthropophobia, technoscience

References

1. Badiou, A. *Manifest filosofii* [Manifesto of philosophy], trans. V. Lapitskiy. St. Petersburg: Machina Publ., 2003. 184 pp. (In Russia)
2. Bataille, G. *O Nitsshe* [About Nietzsche], trans. A. Bakulov. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2010. 336 pp. (In Russia)

3. Baudrillard, J. *Fatal'nye strategii* [Fatal Strategies], trans. A. Kachalov. Moscow: RIPOl klassik Publ., 2017. 288 pp. (In Russian)
4. Belkina, G. and Frolova, M. (eds.) *Novoe v naukakh o cheloveke: K 85-letiyu so dnya rozhdeniya akademika I.T. Frolova* [New Insight into Humanities. For the 85-th Anniversary of Academician I.T. Frolov]. Moscow: LENAND Publ., 2015. 432 pp. (In Russian)
5. Deleuze, G. *Logika smysla* [Logic of meaning], trans. J. Svirskiy. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2011. 470 pp. (In Russian)
6. Dubrovsky, D. and Klimova, S. (eds.) *Global'noe budushchee 2045: Antropologicheskii krizis. Konvergentnye tekhnologii. Transgumanisticheskie proekty*. [Global Future 2045: Anthropological crisis. Convergent technologies. Transhumanist projects]. Materialy Pervoi Vserossiiskoi konferentsii (Belgorod 11–12 aprelya 2013). Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 351 pp. (In Russian)
7. Dzhokhadze, I. "Rorti i ego istoriya filosofii" [Rorty and his History of Philosophy], in: R. Rorty, *Istoriografiya filosofii: chetyre zhanra* [The Historiography of Philosophy: Four Genres], trans. I. Dzhokhadze. Moscow: Kanon+ Publ., 2017, pp. 4–48. (In Russian)
8. Epshtein, M. *Ot znaniya – k tvorchestvu. Kak gumanitarnye nauki mogut izmenyat' mir* [From Knowledge to Creativity. How the Humanities Can Change the World]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 480 pp. (In Russian)
9. Fatenkov, A. "Filosofiya zhizni u gorizonta smerti (Perechityvaya 'Vremya Mortido' V. A. Kutyreva)" [**Philosophy of Life Near the Horizon of Death (Re-Reading "Time Mortido" by Vladimir Kutyrev)**], *Filosofiya i kul'tura*, 2015, No. 7(91), pp. 1096–1099. (DOI: 10.7256/1999-2793.2015.7.15194) (In Russian)
10. Girenok F. *Figury i skladki* [Figures and Folds]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2013. 244 pp. (In Russian)
11. Gurevich, P. *Klassicheskaya i neklassicheskaya antropologiya: sravnitel'nyi analiz* [Classical and non-classical anthropology: comparative analysis]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2018. 496 pp. (In Russian)
12. Heidegger, M. *Lektsii o metafizike* [Lectures on metaphysics], trans. S. Zhigalkin. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2016. 173 pp. (In Russian)
13. Horujy, S. *Sotsium i Sinergiya: kolonizatsiya interfeisa* [Society and Synergy: the Colonisation of the Interface]. Kazan': Kazan Innovative University named after V. G. Timiryasov (IEML) Publ., 2016. 452 pp. (In Russian)
14. Husserl, E. *Krizis evropeiskikh nauk i transtsendental'naya fenomenologiya: vvedenie v fenomenologicheskuyu filosofiyu* [The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology: an Introduction to Phenomenological Philosophy], trans. D. Kuznitsyn. St. Petersburg: Nauka Publ., 2013. 493 pp. (In Russian)
15. Jung, C., Foucault, M. *Matritsa bezumiya* [Matrix of Madness]. Moscow: Algoritm Publ., 2018. 304 pp. (In Russian)
16. Kutyrev, V. *Poslednee tselovanie. Chelovek kak traditsiya* [The Last Kissing. Man as a Tradition]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2015. 312 pp. (In Russian)
17. Kutyrev, V. *Sova Minervy vyletaet v sumerki (Izbrannye filosofskie teksty XXI veka)* [The owl of Minerva flies at dusk (Selected philosophical texts of XXI century)]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2018. 526 pp. (In Russian)
18. Kutyrev, V. *Unesennnye progressom: eskhatologiya zhizni v tekhnogennom mire* [Gone with the progress: the eschatology of living in the techogenic world]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2016. 300 pp. (In Russian)

19. Millán-Puelles, A. *Struktura sub"ektivnosti* [Structure of Subjectivity], trans. G. Vdovina. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2018. 368 pp. (In Russian)

20. Rorty, R. *Istoriografiya filosofii: chetyre zhanra* [The Historiography of Philosophy: Four Genres], trans. I. Dzhokhadze. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 173 pp. (In Russian)

21. Rudnev, V. *Polifonicheskoe telo: Real'nost' i shizofreniya v kul'ture XX veka* [Polyphonic body: Reality and schizophrenia in the culture of XX century]. Moscow: Gnozis Publ., 2010. 400 pp. (In Russian)

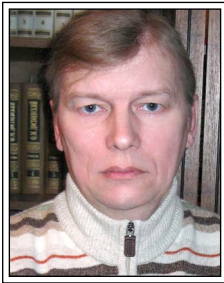
22. Shichalina, Yu. *Chelovek «inomernyi». Paradoksy antropologicheskoi mery* [Man of another dimension. The paradoxes of anthropological measure]. Rostov-on-Don: Rostov Pedagogical University Publ., 2006. 444 pp. (In Russian)

23. Smirnov, S. *Antropologicheskii navigator. K sobytiinoi ontologii cheloveka* [An Anthropological Navigator. To an Event Ontology of Man]. Novosibirsk: Ofset Publ., 2016. 438 pp. (In Russian)

24. Smirnov, S. *Forsait cheloveka. Opyty po neklassicheskoi filosofii cheloveka* [The foresight of the person. Experiments on non-classical human philosophy]. Novosibirsk: Ofset Publ., 2015. 658 pp. (In Russian)

25. Žižek, Slavoj. *Shchekotlivyi sub"ekt: otsutstvuyushchii tsentr politicheskoi ontologii* [The Ticklish Subject: the Absent Centre of Political Ontology]. Moscow: Delo Publ., 2014. 528 pp. (In Russian)

ЭКЗИСТЕНЦИАЛИЗМ



Алексей ФАТЕНКОВ

Доктор философских наук,
профессор факультета социальных наук.
Нижегородский государственный университет
им. Н.И. Лобачевского.
603950, Российская Федерация, Нижний Новгород,
пр. Гагарина, 23;
e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

ФИЛОСОФИЯ К. МАРКСА В ВОСПРИЯТИИ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОГО РЕАЛИСТА

В соотнесении с позицией экзистенциального реализма, отталкиваясь от актуальной социально-культурной ситуации в стране, рассматривается философия К. Маркса. Во внимание принимаются и ранние, и позднейшие его работы с акцентом всё же на концептуальные и стилистические особенности ранних текстов. Угол зрения выверяется через критическое осмысление интерпретаций Марксова учения, выстроенных Л. Альтюссером, Н.А. Бердяевым, С.Н. Булгаковым, Ф.М. Тёрнером, Э. Фроммом. Приоритетный авторский сегмент восприятия марксизма таков: по одну сторону – реляционизм (с вечной тягой к релятивизму), когда всякое нечто, включая человека, редуцируется к набору-ансамблю отношений; по другую сторону – установка на нерелятивное, безотносительное, самостное, когда даже отношение тождества подозревается в склонности к редукционизму и релятивизму. Марксизм воспринимается автором как аутентичный продукт европейской культуры в её нововременной (модерновой) вариации. Характерны в этом плане его сущностные черты: установка на преобразование мира в интересах человека, прогрессизм, декларируемый эгалитаризм, принцип прямого действия, рационализм объективистского и сциентистского толка в сочетании с признанием активной роли субъекта, пафос просвещения, повышенное внимание к онтологическому статусу времени. Проводится содержательная нюансировка указанных черт. Особо значим для экзистенциального реалиста

изначально заявленный Марксом «гуманизм, равный натурализму». С ним концептуально связана и подчёркнутая нерелигиозность, светскость его мировоззрения. Автор статьи, принимая диалектический неидеализм Маркса, солидарно с немецким философом делает ставку на труд, который позволяет исчерпывающим образом актуализировать эмансипированную человечность. Уточняется критерий свободного, неотчуждённого труда. В этой связи акцентируется ценность чувственно-телесной человеческой любви. Попутно социализм отграничивается от капитализма: он опознаётся как неханжеское общество свободного труда, сопротивляющееся пошлости и тотальной экспрессии. Полемизируя с Марксом в вопросе о сущности человека, автор ограничивает притязания реляционизма, отдавая онтологическое предпочтение нерелятивной близости.

Ключевые слова: философия К. Маркса, марксизм, «гуманизм, равный натурализму», экзистенциальный реализм, новоевропейская (модерновая) культура, нерелигиозный тип, свободный (неотчуждённый) труд, чувственно-телесная любовь, нерелятивная близость, сущность человека

Предстартовый выброс избыточных эмоций

Теперь-то чего горячиться?.. Однако нет, не выходит, жизнь берёт своё. Будоражит...

Маркса мы, в России, сдали. Как обычно (вспоминается «линька страны» по В.В. Розанову) – в момент. В идеологизированном социальном угаре, не первом и не последнем наверняка в отечественной истории. Променяли на «традиционные» – религиозно-церковные – ценности. (Как будто доцерковная и внецерковная культура традицию не питают.) На те, с которыми, конечно, повышение пенсионного возраста увязывается враз. Ну как же, Бог терпел и *вам* велел! Вам, презренный электорат... Нет уж, чёрта с два – насчёт терпения! В пятьдесят восемь с половиной («полтинник+Феллини») оно иссякло. Все продвигающие грабительскую «пенсионную реформу» (разработкой, голосованием, пиар-акциями, визированием) – в списке личных врагов, впереди Пентагона и НАТО. Классовый антагонизм оказался значимее межгосударственных коллизий. Вышло по Марксу. С его программными ценностями подленькую «реформу» (в отпускной сезон, под шумок мирового футбольного первенства) не согласовать. В ответ тут же услышишь про сверхэксплуатацию и наглый грабёж трудящегося человека. Про то, что позорно превращать самое ожидаемое на планете спортивное соревнование в ширму для социально-экономических махинаций, примитивных узкокорыстных наваров. Для раздувания политического психоза, по-оруэлловски прикрываемого рассказами о несовместимости спорта и политики. Для накачки болельщицкой массы обильными порциями

идеологии – больного сознания. Для демонстрации единства, которого нет. Для фабрикации *ложной всеобщности*, выражаясь неустаревающей философской лексикой.

Хотя, собственно, и футбол, великая игра, став глобальным бизнес-проектом, растерял многое. Ведущие мастера, измождённые безумным количеством матчей в клубных турнирах, ничего выдающегося под флагами национальных сборных летом не показали. Смотреть, признаться, было особо не на что. Ну не на французский же постколониальный интернационал, прагматично выстраивавший на поле «автобус». И не на бразильских пижонов. Да, разово приглянулись (не более) корейцы и японцы, турнирно – бельгийцы, хорваты и их президентша. И всё... Ни намёка на какое-то новое содержательное слово в футболе. Вместо этого – пресловутая WAR: «техническая справедливость», попирающая справедливость человеческую. Напрочь испортившая финал и реноме арбитра. Слушать телекомментаторов было вообще невозможно. Разве что экспертизу Александра Мостового иногда. Впрочем, это уже не совсем истматовская тематика...

В первых рядах Марксовых отступников те, кто годами, десятилетиями делал карьеру на «единственно правильном толковании гения» и поднимался на коммунистической риторике. Без чувства омерзения смотреть на эту публику невозможно. Как её точнее поименовать? К небызывестному ленинскому термину из определения интеллигенции прибегать не хочется: в его семантике ещё немало «органического». А тут явно вырисовывается механистический контекст. Одна симпатичная коллега – изящная фигура, пластика (чуть «с нервом», спортивно), врождённый, без сантиментов, вкус – использует в похожих ситуациях понятие «антропологический хлам». Да, в десятку...

К упрямцам, продолжающим с умом и совестью держаться Маркса, отношусь с уважением. К тем, повторяюсь, кто с умом и совестью. Тех, кого жизнь ничему не научила, игнорирую: чего попусту тратить время... Товариществу с мозговитыми и не кривящими душой. Спокойно выслушиваю их критику в свой адрес: традиционные марксистские претензии в склонности экзистенциальной философии к индивидуализму. Отвечаю встречными выпадами, порой резкими. Главный из них – тезис об удручающем состоянии марксистской философской теории (и вообще левой идеи) в современной России. О распаде потенциально мощного интеллектуального потока на два мелководья: «старорежимную» ортодоксию, вызывающую смех или зевоту у молодёжи и слезливые приступы ностальгии у лиц почтенного возраста, – и равно бесплодную «языковую игру» (про отражение отражения, не про жизнь) псевдорадикальной тусовки. Ни тот, ни другой дискурс массами не овладеет. Без вариантов. И для ремейка партии «нового типа» он негоден. Немошен он и в плане культурно-реваншистских настроений философии как тако-

вой: не век же ей претерпевать от безыдейной технократии, от убогого «исчисляющего мышления». Возможно, я перегибаю палку. Но это тот случай, когда был бы рад ошибиться...

Не будучи человеком левых взглядов (держа идею равенства под подозрением), но живо интересуясь стильной философией и с этого фланга, не собираюсь ни поправлять, ни развивать Маркса. Задачу ставлю гораздо более скромную: разобраться со своим восприятием его идей, высветить точки схождения и расхождения аутентичного марксизма и экзистенциального реализма. Предварительно, разумеется, выверив угол зрения...

Не восхвалять и не проклинать, а ещё раз небесстрастно продумать

Таков заявленный способ рассмотрения очерченного предмета. А именно: остаться – некоторым образом – в формате «философского отношения». Формат не самый душевный, с близким человеком, даже интеллектуально близким, в нём неуютно. Но с тем, кто на некотором отдалении от тебя, рамки уважительной критики, о них ведь речь, вполне уместны и достаточно конструктивны. Особенно если не фетишизировать матрицу и варьировать (имея, естественно, к тому основания) всем спектром её проекций.

С Марксом у меня по-другому и не получится. Никогда не был ни его горячим поклонником, ни хулителем. Так сложилось – ни в заслугу, ни в упрёк этого не поставить. Он для меня один из великих. Не более. Но и не менее. Когда его, наряду с Ницше и Достоевским, зачисляют в когорту мыслителей, приоритетно повлиявших на умонастроение людей XX века, во многом соглашаюсь. Но и встречаясь с оценкой Маркса как всего лишь гегельянца, в философском плане отнюдь не превосшедшего учителя, тоже не очень возражаю. Не солидаризируюсь, но и не табуирую утверждение о том, что его учение – «это скорее духовный экзистенциализм (на секуляризованном языке)...» [16, с. 377]. Ценю Маркса как незаурядного критика капитализма и всех форм социальной эксплуатации, как ниспровергателя иллюзий трансцендентности, как недогматичного апологета земной жизни и человеческого достоинства. Не отвергаю, наоборот, поддерживаю ту мысль, что в аутентичном марксизме «есть элементы настоящей экзистенциальной философии, обнаруживающей иллюзию и обман объективации...» [2, с. 82]. Однако и тут без примечаний не обходится. Теперь о некоторых из них подробнее.

Если рядом с «не восхвалять и не проклинать» тень Спинозы и промелькнула, то случайно, без соприкосновения. «Не плакать и не смеяться» – это не по-человечески, это для «умных» машин. Спинозизм в

качестве отправной точки и проекции не лучшее подспорье для экзистенциального философа. Эрих Фромм, впрочем, иного мнения. И замалчивать авторитетное суждение – глупо. Продуктивнее – разобраться с аргументацией. По фроммовским утверждениям, для Спинозы и для Маркса, а также и для Фрейда, «свобода была чем-то большим, чем действием на основе сознаваемой необходимости, она была великим шансом человека выбрать добро, а не зло, его шансом выбирать между реальными возможностями, опираясь на ясное осознание ситуации и серьёзные усилия. Их позиция не была ни детерминизмом, ни индетерминизмом, это была позиция реалистического критического гуманизма» [15, с. 106]. С «реалистическим критическим гуманизмом» (даже не вдаваясь в дискурсивные уточнения, полагаясь на интуицию) экзистенциалисту и в самом деле по пути. Но вряд ли с философией Спинозы, пропагандирующей редукцию чувственности к её рациональным мотивам-детерминантам. Фромм признаёт: «Спиноза указал на то, что мы обладаем иллюзией свободы, поскольку мы осознаём наши желания, но не их мотивации» [15, с. 90]. Фатальная ошибка, как цитату ни толкуй. Если подразумевается, что, осознав мотивы, мы станем свободными, то спинозовская свобода не превышает-таки познанной необходимости – и козырная фроммовская карта бита. Но вернее (для экзистенциального реалиста) иной разворот ситуации: мы несвободны не потому, что осознаём лишь желание, а потому, что, осознавая его мотивы (в той или иной степени достоверности, пусть даже стопроцентно), полагаем, будто осознали и само желание, не догадываясь зачастую, что оно далеко не всегда и нуждается в осознании, ибо в противном случае восторжествовует цинизм. Нециничное осознание гаммы чувств, волевых импульсов и волн противится всякой рационализации, оказывающейся здесь редукцией, равной отчуждению.

Фроммовская интерпретация Маркса как реалистического критического гуманиста, охватывая творчество того в целом (без противопоставления раннего периода позднему), изначально опирается на формулируемый в «Экономическо-философских рукописях 1844 года» и отстаиваемый их автором *натуралистический гуманизм, равный гуманистическому натурализму*. Данная позиция, по ожиданиям Маркса, позволяет продуктивно снять оппозицию идеализма и материализма и предметно, конкретно-содержательно решать важнейшие жизненно-практические и философские вопросы, в том числе вопрос о сущности и существовании человека (см.: [11, с. 631, 588]).

Луи Альтюссер, в отличие от Эриха Фромма, проводит резкую границу между «ранним» и «зрелым» Марксом. Текстурально: «начиная с 1845 г. Маркс радикально порывает со всякой теорией, которая обосновывает историю и политику сущностью человека», порывает «со всякой философской антропологией и со всяким философским гуманизмом» [1, с. 321, 322]. Понятие «гуманизм» якобы утрачивает для него

теоретический статус, оставаясь лишь элементом идеологии. «...В строго теоретическом отношении можно и должно открыто говорить о *теоретическом антигуманизме* Маркса и рассматривать этот *теоретический антигуманизм* в качестве абсолютного (негативного) условия возможности как (позитивного) понимания самого человеческого мира, так и его практического преобразования» [1, с. 325]. Получаем, пока подыгрывая Альтюссеру (выдавая ему сначала щадящую интерпретацию), следующую картину. До 1845 года Маркс скорее идеолог, нежели теоретик; в лучшем случае – теоретик идеологизированный, не подлинный. После указанной даты – теоретик в собственном смысле слова. Теория тем сильнее и предпочтительнее идеологии, что она несравнимо более критична по отношению к самой себе. Идеология посылает сигнал к практическому действию – и в этом её достоинство. Но идеологический сигнал всегда частный, фрагментарный, далёкий от тотальности, с примесью спекуляции, он завышает реальную ценность идеологии – и в этом её недостаток. Сигнал, посылаемый теорией, – предельно широкого порядка, это знак и к самоликвидации теории ради практики и в её процессе... Всё, подыгрывать французскому интеллектуалу хватит: он, преувеличивая положительную роль отрицания, радеет – итогово – за абстракцию и отягощён очевидным комплексом. Это двоящийся комплекс самоуничтожения-самопревознесения: когда ощущение неполноценности умственного труда по сравнению с трудом физическим сочетается одновременно со стремлением манерно возвеличить теоретизирование, приписав ему интенцию к самопожертвованию. Абсолютизация отрицания (негации) в альтюссеровской концепции тоже налицо: «гуманизм» – понятие идеологическое, «антигуманизм» – теоретическое. Неудивителен удручающий редуccionистский финал. Теоретизируя, можно, дескать, отказаться и от понятия «человек». Ведь реальное есть лишь познанная или подлежащая познанию структура. Но и при этом структурное марксовское определение человека как совокупности (ансамбля) общественных отношений ценно лишь постольку, поскольку между двумя его терминами («человек» и «совокупность общественных отношений») может быть обнаружено ещё одно непрочитаемое отношение (см.: [1, с. 346–351]). Похоже, Альтюссер хочет видеть в Марксе предтечу структурализма.

Две крайние линии сегмента, в котором любопытно рассмотреть философию Маркса, суть таковы. По одну сторону – реляционизм (с вечной тягой к релятивизму), когда всякое нечто, включая человека, редуцируется к набору-ансамблю отношений. По другую сторону – установка на нерелятивное, безотносительное, самостное, когда даже отношение тождества ($A=A$, Я есть Я) подозревается в склонности к редуccionизму и релятивизму. Иными словами, линии рассеяния противостоит линия собранности, сосредоточенности (если из «собранности» и «сосредоточенности» вычесть излишнюю «напряжённость»). От соблазнительной

и порой напрашивающейся здесь «тотальности» приходится отказаться. И потому, что «тоталитаризм» крупно подгадил философской лексике. И потому, что синонимично маячащая тут «сплошность» (с намёком на «аморфность») бьёт мимо. Собранность и сосредоточенность не бесструктурны. Они соразмерны структуре, лучше сказать – композиции, в которой: отношения подчинены их субъекту, а не отчуждённо главенствуют над ним, не объективируют его; более того, не всякие связи усыхают до отношений; наконец, и связанность как таковая оказывается в подчинении у одного своего вида, перестающего быть видом чего-то и обретающего самоценность, – у близости.

Близость не выставляет себя напоказ. Не доносит о себе в реляциях к окружающим. Не раскладывается на спектр отношений без существенных смысловых потерь. Не продаётся и не покупается – в отличие от отношений, даже интимных. Не складывается, не выстраивается и не рассчитывается – а возникает, случается вдруг, но так, как будто бы существовала вечно. Она препон всякому отчуждению, исток которого не во всякой деятельности человека, а в деятельности ради деятельности, формирующей бессубъектную реляционную структуру. Если деньги, эта универсальная сводническая сеть мира капитала, эти «узы всех уз», есть не что иное, как «отчуждённая мощь человечества» (см.: [11, с. 616–619]), то эталонная реляционная структура есть отчуждённость *par excellence*.

Сюжет о нерелятивной близости ещё всплывёт в заключительном параграфе настоящего текста при обсуждении шестого тезиса о Фейербахе.

Философия К. Маркса как аутентичный продукт нововременной культуры: концептуальные ретроспекции и перспективы

А пока представляется целесообразным взглянуть на Маркса как на интеллектуала, чьи идеи не пассивно причастны мировоззренческому и философскому мейнстриму Нового времени (и, отчасти, эпохи Возрождения): детерминированы им и, в свою очередь, детерминируют его. Нетрудно показать, что базовые принципы учения Маркса являются основополагающими для всей новоевропейской культуры, всей новоевропейской образованности. В этой связи: 1) сегодняшние перспективы аутентичного марксизма во многом зависят от общей социально-культурной перспективы мирового развития; 2) отношение экзистенциалиста к марксистской теории во многом обусловлены его отношением к нововременной (модерновой) стратемие как таковой.

Итак, о точках идейного сопряжения Маркса и западноевропейской, «фаустовской» парадигмы. *Пункт первый.* «Философы лишь различным образом *объясняли* мир, но дело заключается в том, чтобы

изменить его» [9, с. 4]. Знаменитый тезис созвучен задаче (по сути, есть её перифраз), сформулированной Ф. Бэконом и Р. Декартом на заре Нового времени: покорить, преобразовать природу в интересах человека (с важным бэконовским уточнением – возрожденческого ещё толка – о том, что покорение природы возможно в конце концов только при подчинении ей). Самое интересное в Марксовом требовании-пожелании – его адресат. Кому оно направлено: всем и каждому из деятельных существ или некоторым, избранным? Ситуация отсылает нас опять же к эгалитаристскому «методологическому» затруднению отцов-основателей нововременной гносеологии: провозглашено равенство познавательных способностей всех здравомыслящих людей, все они, пользуясь правильным методом, добывают истинные знания, но разрабатывают метод отдельные – привилегированные – персоны. Маркс, похоже, пытается снять это противоречие. Он обращается ко всем, в том числе и к особым, философам. Те – сами по себе, своим говорением и письмом, своими концептуальными и методологическими изысками – мир не изменят. Да что там, и инструмента-то подходящего не изготовят: одни проекты, эскизы... Миссия философа – поняв закономерный ход общественной практики, вооружить адекватными идеями массы... и исчезнуть с исторической сцены вместе со всем объясняющим сословием, лицами исключительно умственного труда. К подобной установке с очевидностью приложимы самые разные оценки, вплоть до полярных: от «героики самопожертвования» до «суицидальной симптоматики». Ясно одно: Маркс тенденциозно, односторонне (в каком-то смысле – неисторически) подходит к существу разделения труда, отводя ему положительную роль только в классовом прошлом, но не в бесклассовом будущем. Дословно: «разделение труда есть политико-экономическое выражение *общественного характера труда* в условиях отчуждения» [11, с. 611]. Автор «Парижских рукописей», разумеется, более последователен в реализации эгалитаристских деклараций Модерна (собственно модерновому эгалитаризму будет посвящён наш следующий пункт), нежели зубры методологии XVI–XVII веков. Он (так видится экзистенциальному реалисту) за всеобщую талантливость, делающей ненужной когорту методологов, да и саму работу при помощи метода – формальных интеллигибельных конструкций, отделённых, отчуждённых от конкретного содержания познаваемого и преобразовываемого предмета. Он за подлинное творчество: но лишь на плато талантливости – а не на вершинах гениальности, которая есть подлинная исключительность, т. е. особенность, стоящая выше всеобщности, порой только снисходящая до неё. Гениальность смеётся над равенством, даже всеобщим, получая от него завистливые тычки. В ответ – ирония нарастает, держа уже под прицелом, ни много ни мало, всё общественное сознанием вкупе с общественным бытием. И поделом. Гениальность – не социальный продукт,

а природный дар. И разбрасываться, пробуя себя в разнородных сферах деятельности, гению ни к чему. Великий поэт блоху не подкуёт. Великий кузнечных дел мастер «Фауста» не напишет.

Активистский лозунг Маркса, и европейской мысли Нового времени в целом, имеет ещё одно актуальное измерение. Встаёт вопрос о пределе преобразований, т. е. изменений, на которые люди могут повлиять или которые они, собственно, иницируют и осуществляют. Классики исторического материализма рассматривают проблему преимущественно в социологическом (не в антропологическом) ключе, в плоскости совершенствования форм общественной жизни. Их ответ: «Коммунизм для нас не *состояние*, которое должно быть установлено, не *идеал*, с которым должна сообразоваться действительность. Мы называем коммунизмом *действительное движение*, которое уничтожает теперешнее состояние» [13, с. 34]. Ответ, в общем, двусмысленный. Он может быть истолкован и так, что коммунизм есть высокая, но не высочайшая, и в этом смысле – тоже преходящая и переходная, форма общественной организации. В другой интерпретации – коммунизм вечно (в рамках истории) асимптотически приближается (но не более) к своей сущности.

Впрочем, в любом случае Маркс идентифицируется как социальный прогрессист. Подобно Тюрго и Кондорсе, отчасти подобно Гегелю. Тут он тоже предстаёт типичным европейцем нововременной формации.

Если социальный предел Марксом всё же проблематизируется, то за рубеж антропологический он, будучи здесь типичным представителем оптимистичного XIX века, по наивности спокоен: окультуренное, социализированное природное основание человека мыслилось им незыблемым (см.: [11, с. 631–632]). Все усилия предлагалось сосредоточить на развитии социальных – сущностных – способов существования природного по происхождению существа, опрометчиво упуская из виду возможность критичного умаления биологического в человеке, соблазн «прогрессивного» дополнения и «перспективной» замены натурного остова техническим. В свете нынешних угроз, исходящих от трансгуманистического «эволюционизма», безудержный пафос преобразований, как и прогрессистский раж (вроде бы скорректированный уже мировыми катастрофами XX века), экзистенциальным философом принимается в штывы (беспамятством он не страдает).

Пункт второй. «Все до сих пор происходящие движения были движениями меньшинства или совершались в интересах меньшинства. Пролетарское движение есть самостоятельное движение огромного большинства в интересах огромного большинства. <...> На место старого буржуазного общества с его классами и классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех» [12, с. 435, 447].

Буржуазия, устранив сословные перегородки в обществе и сохранив классовую рознь, отыграла свою историческую роль. Пролетариат, ликвидировав классовые различия и самого себя (по-другому снять антагонизм не получится), способствует максимально полной реализации социально-эгалитарного проекта. Приблизительно равные познавательные способности всех здравомыслящих людей, равенство граждан перед законом, а женщины перед мужчиной, равная оплата за равный труд, равный доступ к информации, – всё это звенья той же нововременной эгалитаристской цепи, которая, однако, нередко рвётся даже в логических выкладках её теоретиков и адептов. Выпадают из логики эгалитаризма бэконовско-декартовские привилегии методологов. Не вписывается в неё и субординация «базисных» и «надстроечных» отношений, приписываемая Марксом по крайней мере докоммунистическому отрезку мировой истории. Но как бы то ни было, – стратегически – основополагающую для традиционного общества идею-норму иерархии Модерн заменяет (где декларативно, где жизненно-практически) идеей-нормой равенства.

Последствия замены, даже в собственно социальном аспекте, неоднозначны. Равенство и свобода суть две ипостаси справедливости, разбегающиеся зачастую по разным полюсам. Справедливость – главенствующая социальная ценность, равенство и свобода подстраиваются под неё. Не всякое равенство справедливо. Неужели справедливо, к примеру, что кардиохирург, офицер-десантник и вокзальная проститутка на избирательном участке получают одинаково по одному бюллетеню? Никогда с этим не соглашусь. И опять же о справедливом, а не о равном, доступе к институтам образования и здравоохранения должно заботиться уважающее себя общество. Либеральная фальшь «инклюзивного образования» ничего, кроме разочарований, не принесёт – ни обучаемым, ни обучающим.

Маркс и Энгельс, надо отдать им должное, суть проблемы видят – и мечтают о равенстве свободно развивающихся индивидов. Непонятно, однако, насколько реально, а не формально (по аналогии с гражданским = буржуазным обществом), равны эти «эмансипе», и если они равны по существу, то зачем им объединяться в ассоциацию? Сущностное равенство опасно тем, что ожидаемое свободное единение может обернуться толкотнёй не связанных друг с другом асоциальных единиц.

Равенство с претензией на экзистенциал – вообще полная ерунда. Маркс, разумеется, возражает: «...ты сможешь любовь обменивать только на любовь. Если ты любишь, не вызывая взаимности, т. е. если твоя любовь как любовь не порождает ответной любви, если ты своим *жизненным проявлением* в качестве любящего человека не делаешь себя *человеком любимым*, то твоя любовь бессильна, и она – несчастье» [9, с. 620]. В оправдание автора цитаты – лишь его возраст. Человеку нет и тридцати. Опыт общения с женщинами, конечно, есть, но даже для

эмпирического обобщения, не претендуя на строгую теорию, материала вряд ли хватает. Жизнь парадоксальнее и мудрее поборников равенства: и принятая, неотвергнутая любовь грозит мучениями; и любовь неразделённая (слово-то с переливающейся семантикой) способна греть душу и крепить твою самость. Вопрос по теме. Отчего так рано настигла смерть Ромео и Джульетту? Ответ социально ангажированного интеллектуала: по причине вражды их семейств. Ответ экзистенциального реалиста: из-за непомерно равной любви друг к другу.

Пункт третий. «Сознание [das Bewußtsein] никогда не может быть чем-либо иным, как осознанным бытием [das bewußte Sein], а бытие людей есть реальный процесс их жизни» [13, с. 25]. Перед нами принцип тождества бытия и мышления – с материалистическим смещением равновесия в сторону бытия, с гуманистическим расширением рационалистского «мышления» до небесчувственного и небезвольного «сознания», с эгалитаристским снижением требовательности к необязательно уже совершенному бытию... и с имплицитной критикой эгалитаризма, проявляющейся в допущении равенства неистинного бытия и неистинного сознания.

При коммунизме тождество бытия и сознания – обретение большинства, причём уравниваются тут истинное бытие и истинное сознание. В докоммунистических формациях тождество бытия и сознания – удел немногих, тех, кто не пропускает следы и тенденции становления грядущего строя; причём даже у этих немногих истинное равенство в той или иной степени искажено примесью идеологии.

Маркс держится доминирующей в нововременной теории познания рационалистической линии. Его рационализм неординарен, когда дистанцируется от панлогизма; и ординарен вполне, когда тяготеет к сциентизму.

Маркс, увы, среди тех, кто стремится лишить философию статуса культурной автономии. Ей, будто бы сугубо спекулятивной, предписывается либо слиться с повседневной практической деятельностью, либо превратиться в науку, которая в эпоху капитализма становится значимой производительной силой. «...Вы не можете упразднить философию, не осуществив её в действительности», но нельзя «превратить философию в действительность, не упразднив самой философии» [6, с. 420–421]. И в том же ключе уже вместе с Энгельсом: «Там, где прекращается спекулятивное мышление, – перед лицом действительной жизни, – там как раз и начинается действительная положительная наука, изображение практической деятельности, практического процесса развития людей. <...> Изображение действительности лишает самостоятельную философию её жизненной силы» [13, с. 26]. Отдельные контекстуальные поощрения, выносимые философскому идеализму и предшествующему (так и не ставшему практическим) материализму, существенно не ме-

няют ликвидаторской генеральной установки – установки контркультурной, по убеждению экзистенциального реалиста, провоцирующей расчеловечивание человека.

За нападками классиков марксизма на философию проглядывает ещё один стержневой для мировоззренческо-методологической платформы Нового времени принцип прямого действия (*action directe*). Те же Бэкон и Декарт исходили из того, что для получения истинного знания необходимо непосредственно обратиться к наиболее достоверной реальности. Для эмпирика – это, за вычетом Бога, природный мир; для рационалиста – человеческий разум (с аналогичной оговоркой). Для практического материалиста – общественная практика (*Praxis*). Экзистенциальный реализм, солидаризируясь с марксизмом в ироничном (но не репрессивном) отношении к спиритуалистическому воспарению в сферы чистого духа и к схоластическому жонглированию абстракциями, отвергает и экспансию прямого действия. А вместе с ним – и «экономию», и «эффективность». Ведь, идя напрямик, пренебрегаешь периферией, которая может оказаться подлинным центром. Путь напрямик не гарантирует непосредственности, зачастую он опосредован гипертрофированным самомнением рассудка.

Принцип объективности тоже из разряда краеугольных применительно к научной и наукообразной рациональности. От редукции жизненных реалий к объективной реальности экзистенциалисту немного проку. Марксисту эта редукция несёт массу проблем: и практических (то ли активно поторапливать революцию, то ли спокойно, без спешки дожидаться её), и теоретических. С одной стороны, утверждается: человек делает свою жизнедеятельность предметом своей воли и своего сознания, «его жизнедеятельность – сознательная» [11, с. 565]. И тут трудно что-то возразить. Но с другой стороны – как обухом по голове: «в общественном производстве своей жизни люди вступают в определённые, необходимые, от их воли не зависящие отношения – производственные отношения...» [7, с. 6], базисные, которые лишь реактивно испытывают влияние политико-юридической надстройки и общественного сознания. Что же, в полузабытьи, в животном аттавизме действует человек в общественном производстве? Возможно, конечно, Маркс просто неудачно выразил ту мысль, что именно те отношения, в которых люди не отдают себе отчёта, и являются в жизни наиболее ценными; что не отдавать отчёта в них не означает их неосознавания; что они могут осознаваться нерасколотым разумом, без рефлексии, без «стороннего» взгляда. Хотя вряд ли подобная интерпретация устроила бы Маркса. Да и логика (вернее – логическая семантика) воспротивится: само наличие «отношений» играет на руку не внутреннему взору, а внешнему наблюдению. Однако учёному, не какому-то там «философу-спекулянту», да ещё учёному XIX века, с объективностью нельзя не считаться.

Но точно не ей одной и не одной логикой жив человек. И незачем рассудочно иссушать чувства, и далеко не все страсти и волевые импульсы следует гасить – даже занимаясь интеллектуальным трудом. Ведь Маркс сам – и здесь-то всё по уму – за *критику врукопашную* (см.: [6, с. 417]). И это, несомненно, дело философии, а не науки. Философия, в отличие от объективистского конкурента, обладает способностью осмысливать уникальное (а не только статистически корректное), способна схватывать и выражать смыслы, содержащиеся в чувстве и воле. Можно сколько угодно, к примеру, оперировать количественными показателями справедливости-несправедливости, но что толку... Справедливость налицо лишь тогда, когда есть ощущение справедливости. Сегодня этого ощущения касательно российской жизни у меня, скажем, нет совсем. Осуществляемая сейчас технократами – с подачи науки или при её молчаливом участии – цифровизация всех сфер человеческой жизнедеятельности ведёт в тупик: калькулирующее мышление примитивно, убого в сравнении с мышлением понимающим. Тут экзистенциалиста не переубедить.

Однако и в беспросветный критицизм его не столкнуть. Экзистенциальный реалист с результирующим плюсом отметит, что западноевропейский, в частности марксистский, рационализм в социальном преломлении опознаётся как проект просвещения. Содержательно и ценностно, впрочем, он вариативен. Тривиальная политизированная его версия – «идеи правят миром» – откровенно слаба: страсть и воля властительнее идеи. Дидактическая, поучающая вариация – «ученье – свет, а неученье – тьма» – заметно сильнее, но и она не без слабых мест: взгляд на светило ослепляет, узникам платоновской пещеры, вдруг скинувшим оковы, эта опасность грозит с высокой долей вероятности. Наконец, в вариации импульса к самообразованию просвещенческая установка необычайно сильна.

Марксизм, так или иначе усвоенный советским строем, дал очень многое отечественному образованию. Оно лишь во вторую очередь было идеологизированным. В первую же очередь оно было систематическим, что важно и само по себе, и в отражённом ракурсе – в плане формирования критического мышления, которое требуется отнюдь не одним философам. Надо заметить, что подобное мышление формируется только в соотношении с некой систематикой: либо как реакция на неё (сколько безбожников вышло из религиозно-церковных учебных заведений!), либо как параллель или пронизывающая систематику линия. Реактивный критицизм не так хорош. Он чреват метанием в другую, в сравнении с упорядоченностью, крайность: культом хаоса и неопределённости, догматизацией отрицания, падением в нигилизм. Качественно иной (глубокий, но без оголтелости) уровень у критики, сопряжённой с упорядочиванием, не отстающей от него и не обгоняющей. Однако такого рода критическая установка возникает лишь в симбиозе с

некосной систематичностью. Именно таков, благодаря диалектическому нерву, аутентичный марксизм: недогматичная систематика, равная недогматичной критике.

Люди моего поколения, получившие советское образование и хоть сколько-нибудь поработавшие над собой, критическим мышлением, здоровым сомнением обладают. У нынешней молодёжи (сужу по студенчеству и не понаслышке) его уровень невысок – и это при огромном массиве легкодоступной информации. Почему? Да потому, что в постсоветской средней школе превалирует не систематика, а эклектика, механически фасуемая в тесты-шаблоны (гримасы «порядка из хаоса»); и то же самое «образовательная реформа» насаждает в вузах. Вредительство – в масштабах страны, навар – в масштабах господствующего класса. Всё просто. На базе эклектики никакого критического мышления никогда не сформируется. На базе эклектики формируется только эклектика второго порядка и ничего более. А это и нужно властям предрежащим. Легче, тут и полуфеодалские методы сгодятся, править теми, кто не способен самостоятельно, трезво мыслить.

Сейчас ежедневно слышишь о нарастании неопределённости и стохастичности, о гибридных явлениях и управляемом хаосе. Но действительно ли мир так хаотически усложнился или беспорядок, скорее, у нас в головах? Возможно (хотя и не факт), Марксу было несколько легче: он имел дело с истинной теорией (наукой) и ложной идеологией, с чёткой демаркацией истины и лжи. Сегодня идеология и наука обросли коростой имагологии – сетью имиджей, сделавшей границу между истинным и неистинным крайне зыбкой. К уровню философского критического мышления (науке здесь вовсе не справиться) следует предъявлять, стало быть, повышенные требования.

Пункт четвёртый. «Время – это простор для развития способностей...»; «свободное время, время, которым можно располагать, есть само богатство...» [10, с. 264, 265]. Маркс, опять же будучи аутентичным европейским мыслителем, уделяет повышенное внимание онтологическому статусу времени. Оно значимо бежит в Старом Свете из Средневековья в наши дни: «парадоксальное» августиновское, «утраченное» прустовское, «заглавно» примыкающее к бытию хайдеггеровское. Всех философов, особенно онтологов, имеет смысл делить на «временщиков» и «пространственников». На мир можно смотреть преимущественно в аспекте времени, можно – преимущественно в аспекте пространства. В русской философии приоритетная проекция – пространственная, в европейской – временная. Нам здесь, в России, ближе те европейцы, которые тоже склоняются к пространственным предпочтениям. Тем любопытнее феномен Маркса-«временщика», влияния на нас его идей.

Не исключено, сначала более сложное объяснение, Маркс из тех, кто, как Хайдеггер, декларируя первенство времени, начав с него, затем в той или иной степени подчиняет его пространству. Сочленение «времени» с «простором» в тексте «Капитала» – приметная черта.

Но, скорее всего, усложнять ни к чему, Маркс подкупает уравниванием свободы со свободным временем. Что есть свобода для Маркса? Гносеологически – познанная необходимость. Онтологически – именно свободное время. Человек, с его точки зрения, станет эмансипированным тогда, когда перестанет быть существом экономическим и станет существом собственно социальным. По первой части тезиса – никаких возражений. Действительно – перестать быть существом экономическим, т. е. перестать работать лишь для того, чтобы поддерживать элементарное физиологическое существование и минимальную социализированность. Работать – ориентируясь не на пресловутую «эффективность», а с «перебором», получая удовольствие или хотя бы удовлетворение от того, что и как ты делаешь. Это и означает эмансипацию от экономической зависимости. «Прибавочный труд вообще, как труд сверх меры данных потребностей, всегда должен существовать... Но при капиталистической, как и при рабовладельческой системе и т. д., он имеет только антагонистическую форму и дополняется полной праздностью известной части общества. <...> Царство свободы начинается лишь там, где прекращается работа, диктуемая нуждой и внешней целесообразностью, следовательно, по природе вещей оно лежит по ту сторону сферы собственно материального производства» [8, с. 385–387]. Да, принимается. Но вот со второй частью тезиса, социологизаторской – станешь существом собственно социальным и, дескать, всё, свобода достигнута, а с ней и счастье, – экзистенциалисту не согласиться. И советский опыт – тому подтверждение. Ни один общественный строй не осчастливит человека, если у того нет счастливой близости с другим человеком.

Пункт пятый. Маркс – гуманист, по крайней мере, гуманист возрожденческого толка. Экзистенциальному реалисту, озвучившему вердикт, с Альтюссером не по пути. Структуралистские мотивы, действительно имеющие место быть у «практического материалиста», причём и в раннем периоде творчества, в самом деле небезопасны для гуманизма. Они размыают его остов – представление о нередуцируемом человеческом индивидууме. Но за Маркса играет то, что гуманизм никогда не опускается ниже антропоцентризма, который ставит человека во главу угла, отправляя на сторону животных и богов и оставляя за собой право контекстуально, ситуативно приближать их к человеческой особи. Последующие работы немецкого философа не отменяют уже цитируемой выше мысли «Рукописей 1844 года»: человек, во всяком случае до эры коммунизма, не тождественен своей жизнедеятельности, его сущность и существование не совпадают – в отличие и от животного (до исчезно-

вения соответствующего вида), и от Бога (с вечно тождественными друг другу его сущностью и существованием, если держаться теологической трактовки). Животное и Бог разнятся в данной проекции только тем, что оно временное, а он вечен. Опасения по поводу животности, в некотором смысле, коммунизма (с временной, не вечной тождественностью человека и его жизнедеятельности) снимаются гуманизмом, равным натурализму: даже в самой неблагоприятной, зловонной ситуации запах навоза жизненное стерильно-чистого духа.

Не стоит умалять гуманизм. Но не стоит и предъявлять к нему завышенные требования, что нередко встречается в нашей отечественной социально-культурной традиции. Мы очень часто под гуманизмом понимаем человеколюбие: быть гуманистом – значит любить людей. Однако возрожденческий, по меньшей мере, гуманизм не поднимает планку столь высоко. Достаточно уважительного отношения к человеку как к уникальной личности, или даже индивидуальности, и ты находишься на позиции гуманизма. Тут возможны, конечно, весьма странные, чуть ли не анекдотичные картины. Можно быть гуманистом, но не любить людей, ни одного из них. И это, без сомнения, несчастный человек, тот, которого обошла стороной любовь. А можно любить, не всех, наверное, – не сдюжишь, кого-то, пусть даже одного-единственного, и не быть гуманистом, если твёрдо уверен, что далеко не все люди заслуживают уважения, а некоторые и того, чтобы зваться людьми. Как ни уязвим гуманизм по целому ряду позиций, он укрепляет плацдарм для сопротивления религиозному и сциентистско-технократическому фанатизму.

Карл Маркс как всё-таки нерелигиозный тип

Самому порой удивительно. Расхожусь с Марксом по многим философским предпочтениям, подозреваю в социологизаторстве – и вместе с тем (вот она, диалектика жизни) сегодня Маркса нередко защищаю. Прежде всего, по трём позициям (не считая общественно-политической – антикапиталистической): 1) как диалектика (насколько он действительно таков); 2) как неидеалиста (насколько его неидеализм последователен); 3) как светского, секулярного мыслителя (насколько он, опять же, таковым является). Ясно, что пункт 3 невозможно отстоять, не подкрепив его пунктами 1 и 2. И не вступив в полемику с рядом маститых авторов, настаивающих на религиозном, или квази-псевдо-религиозном, характере марксизма.

Так, Э. Фромм (1961 г.) утверждает: «Маркс боролся против религии постольку, поскольку она является формой отчуждения и не служит удовлетворению истинных потребностей человека. Марксова борьба против Бога на самом деле была борьбой против кумиров, идолов. <...> Атеизм Маркса – это наиболее прогрессивная форма рациональной

мистики. Маркса обвиняют в безбожии, а он стоит ближе к Мейстеру Экхарту или дзен-буддизму, чем большинство борцов за Церковь и Бога» [16, с. 406]. Комплиментарная оценка неординарной религиозности философа-атеиста обусловлена фроммовской предпосылкой о ветхозаветной генеалогии проблематики отчуждения. В суждениях Н.А. Бердяева (1937 г.) не без симпатии подчёркивается активно-субъектная в социальном плане роль Марксова пролетариата, которому «приписываются мессианские свойства, на него переносятся свойства избранного народа Божьего, он новый Израиль. Это есть секуляризация древне-еврейского мессианского сознания. <...> Марксизм не есть только наука и политика, он есть также вера, религия. И на этом основана его сила» [2, с. 81–83]. У С.Н. Булгакова (1906 г.) преобладает негативная, осуждающая тональность: Маркс внутренне чужд и прямо враждебен религии, вся доктрина его «вытекла из основного его религиозного мотива – из его воинствующего атеизма...» [4, с. 270]. Иными словами, марксизм религиозен настолько, насколько такова вывернутая наизнанку религия. Похоже, однако, что сам Булгаков (к нему ниже ещё вернёмся) скорее выворачивает, и отнюдь не на лицо, Марксовы философемы и идеологемы.

Я за Маркса как светского, нерелигиозного мыслителя без всяких «квази» и «псевдо». Безоговорочно принимаю: «Религиозное убожество есть в одно и то же время *выражение* действительного убожества и протест против этого действительного убожества. Религия – это вздох угнетённой твари, сердце бессердечного мира, подобно тому как она – дух бездушных порядков. Религия есть *опиум* народа» [6, с. 415]. Моё неприятие религиозно-церковного мировоззрения (точнее, наверное, моя удалённость от него) проистекает из личного жизненного опыта. Из счастливого семейного воспитания советских времён. Из исходного естественнонаучного образования (согласившись с тем, что каждый год в апреле-мае в Иерусалиме сверхъестественным способом зажигается «благодатный огонь», надо, извинившись, положить университетский диплом на стол – чего категорически делать не собираюсь). Разумеется, не в последнюю очередь подчёркнутая нерелигиозность обусловлена и особенностями восприятия философии, понимания её культурной специфики, целей, задач. Её притягательности, наконец. Надеюсь, есть и совсем что-то личное, собственно экзистенциальное, с исчезающе малой внешней детерминацией и внешним обоснованием, прочно подпирающее мою светскость. В рамках религиозной парадигмы человек полагается существом если и не падшим, то ведомым: без помощи свыше ему не обойтись. Философия (экзистенциальная – подчёркнуто) учит принципиально иному – самостоятельности, неэфемерной свободе человека, как бы трудно та ему ни давалась. Без самостоятельности нет и уникальности, на утверждение и обоснование которой ориентирован экзистенциализм. Нерелигиозная его версия в этом плане с очевидностью

плодотворнее, нежели религиозная, где уникальность человеческого индивида в лучшем случае есть аналог уникальности Бога. «Религия и есть признание человека окольным путём, признание через *посредника*. <...> Как Христос есть посредник, на которого человек перекладывает всю свою божественность, всю свою *религиозную ограниченность*, так и государство есть посредник, в которого он вкладывает всю свою небожественность, всю свою *человеческую свободу*» [5, с. 389].

С античных времён известно: свободен тот, кто, избавившись от внешних господ, господствует над собой. Диктатура вождя, партии, государства, закона (морального, юридического, естественнонаучного) – того же, стороннего, профиля, что и власть трансцендентного личностного абсолюта. Маркс, начиная с ранних работ, настаивает (и справедливо настаивает): политико-юридические права и свободы не приведут к реальному освобождению индивида, пока и если не устранён религиозный диктат. При этом устранение теистического прессинга автоматически не снимет антагонизмов гражданского (буржуазного) общества. Наоборот, только последовательная мирская эмансипация способна обеспечить снятие религиозных оков. Текстуально: «*Политическая эмансипация от религии не есть доведённая до конца, свободная от противоречий эмансипация религии, потому что политическая эмансипация не есть доведённый до конца, свободный от противоречий способ человеческой эмансипации*» [5, с. 388].

Приведённая выкладка сразу говорит: во-первых, о критическом настрое Марксова мышления (кантовского или некантовского происхождения этот критицизм – не так уж важно); во-вторых, о его неидеалистическом векторе при констатации значимости сферы идеального (религия как одна из форм сознания, как форма искажённого сознания, вторична по отношению к событиям исключительно земной жизни); в-третьих, о его склонности к диалектике. Мысль немецкого философа выстраивается в согласии с принципом отрицания отрицания и демонстрирует прирост содержания: политико-юридическое освобождение без освобождения от религиозного гнёта (тезис) – эмансипация от сфабрикованной сверхъестественной инстанции (антитезис) – полное социальное освобождение с включённым в него антирелигиозным аспектом (синтез).

В диалектической ориентации К. Маркса и в его теоретической состоятельности вообще усомнился упоминавшийся выше русский религиозный философ С.Н. Булгаков. Его полемический этюд – с броским заголовком («Карл Маркс как религиозный тип») и с торопливыми суждениями кающегося отступника – станет фоновым предметом наших дальнейших разбирательств. Собственно, ему изначально была отведена эта роль.

Претенциозный, с расчётом на внешний эффект заголовок после прочтения всего булгаковского текста оставляет неприятный осадок софистики. Заманивая потенциального читателя нетрадиционным, па-

радоксальным на первый взгляд толкованием позиции видного материалиста и атеиста, на деле автор играет на возможном смещении привычной, узкой трактовки религиозности с её неоправданно расширительной трактовкой, когда речь идёт о всяком обращении к высшим и последним ценностям, которые человек ставит над собой, выше себя. Возражение напрашивается незамедлительно: отнюдь не обязательно – ни логически, ни этически – основание и высоты бытия уравнивать со сверхъестественным, трансцендентным. В булгаковской статье постепенно разъясняется, конечно, что о религиозности Маркса можно говорить только в особом, расширенном контексте, а в обычном он остаётся атеистом (если не считать марксизм элементарной разновидностью «низкосортной» фейербахианской религии человекобожия). Но ведь заголовок-то не подразумевает исключительно или даже преимущественно особого контекста прочтения... Софистика в чистом виде! Ну да ладно, очертим круг высказанных в этюде претензий к немецкому философу и сконцентрируемся на контраргументах, ставя целью обосновать его сущностную нерелигиозность, секулярность в сколько-нибудь значимых социально-культурных ракурсах (с акцентом на их философский сегмент).

Что до квази-псевдо-религиозного – хилиастического – характера социалистических идей, то и хилиазм, несомненно, вторичен: и не только по отношению к теистическому канону, но и, согласно светским представлениям, по отношению к нереализованным чаяниям земной жизни. Да и за рамками светского мировоззрения, если не упереться в догматизм, априори не получится, генеалогически проранжировав, причинно привязать друг к другу упомянутые (библейскую и оппонирующую ей) доктрины. Ф.М. Достоевский, например, прямо ставит на одну доску вопрос о Боге и вопрос о социализме в спорах «русских мальчиков». У С.Н. Булгакова в работе «Апокалиптика и социализм (религиозно-философские параллели)» – иначе, удручающе догматично: иудейский, исходный, «чувственно-исторический» хилиазм хуже его христианской, последовательно спиритуалистической рецепции; социализм, умаляющий эсхатологию до исключительно земных её этапов, хуже и иудейского хилиазма, секуляризованной версией которого является. При этом выражается сожаление по поводу того, что православие не выработало ещё непогрешимо-правильного понимания хилиастической идеи (см.: [3]).

Пригласив неизбежные для интеллектуальной дискуссии взаимные подозрения-обвинения в догматизме и не заикливаясь на оценках, зададимся, не без доли иронии, рядом вопросов. Допустим, социализм действительно имеет иудаистские истоки; но что тогда считать религиозной «колыбелью» капитализма? Или, может, для православного мыслителя принципиальной разницы между капитализмом и социализмом нет? Или, если они всё же разнятся, и в капитализме нет ни чувственно-

го, ни исторического, то не стерильный ли спиритуализм оказывается его религиозной матрицей?.. Вернёмся, однако, к собственно философской проблематике.

Булгаков полагает, что Маркс лишь чисто внешне копирует, или даже пародирует, диалектические гегелевские структуры, что он не диалектик и не гегельянец в любом ином смысле, что марксизм вовсе чужероден немецкому классическому идеализму. Опрометчивое, без особого труда опровергаемое заявление. Теперь, в ответ, по порядку.

Маркс – диалектик-гегельянец (с достоинствами прототипа и с некоторыми его недостатками). У обоих диалектика служит не только гносеологическим, методологическим инструментом, но выступает стержнем и нервом онтологии: у Гегеля – идеалистической, насколько абсолютная идея в его философии по преимуществу идеальна; у Маркса – материалистической, насколько человеческая история в его концепции приоритетно подчинена материальным факторам. Классический исторический материализм структурно может быть выражен не обязательно линейной «пятичленкой», но и фигуристой диалектической композицией, зеркально соотносимой со структурой развития гегелевской абсолютной идеи. Та поначалу существует, развивается, но не осознаёт себя – затем инобытийно пребывает в природном мире – наконец, возвращаясь к себе, существует, развивается и себя осознаёт. В материалистической философии истории (социальной онтологии) обнаруживаем: общественную формацию (бесклассовое общество) с низким уровнем производительных сил – она сменяется экономической формацией (классовым обществом – рабовладельческим, феодальным, капиталистическим), – в свою очередь снимаемой общественной формацией (бесклассовым коммунистическим обществом) с высоким уровнем производительных сил.

Отдельной строкой о Марксовом пролетариате. Он скорее являет собой не секуляризованного мессию, а, как пишет Ф.М. Тёрнер, «нечто вроде коллективного гегелевского героя»: оба обладают чутким историческим сознанием, не табуирующим насильственные формы прогрессивной борьбы (см.: [14, с. 185]).

Маркс ценит диалектику «Феноменологии духа» за её земные развороты. За то, что её движущий и порождающий принцип – отрицательность, негативность – позволяет Гегелю (через рассмотрение противоречий опредмечивания и распредмечивания, самоотчуждения и его снятия) схватить «сущность *труда*» и понять действительного человека «как результат его *собственного труда*» [11, с. 627]. Вместе с тем Маркс критикует гегелевскую диалектику за абсолютизацию негативности. Солидарно с Фейербахом он не принимает отрицание отрицания за абсолютно положительное и противопоставляет ему «покоящееся на самом себе и основывающееся на самом себе положительное» [11, с. 623]. И это, естественно, никакая не абсолютная идея, в которой изначально

неразличимы бытие и небытие, а природа, легированная человечесностью, и человечность, не отрывающаяся от природы. Таков, во всяком случае в трактовке экзистенциального реалиста, фундамент диалектического неидеализма.

Фейербах, дистанцируясь от гегелевского панлогизма, совершает сентиментальный переход от идеализма к материализму (остающемуся у него, по сути, натурализмом). Маркс, опираясь на диалектическую логику, рационально укрепляет собственно материалистическую линию в немецкой философии. Качественно преодолевая идеализм, он тем не менее удерживает преемственную связь с ним, отчасти даже с кантианской его версией (чего напрочь не замечает Булгаков). Хотя, по большому счёту, гегельянцу (диалектику, монисту, гносеологическому оптимисту) от Канта (с его формально-логической антитетикой, дуализмом и агностицизмом) немного проку. Ни в философии, ни в её идеологическом опрощении. Нынешние попытки «дополнить» марксизм кантианством с очевидностью контрпродуктивны. Они осознанно или неосознанно ведут к либерально-эстетскому канализированию, забалтыванию революционного ядра и настроя «научного социализма» (научного по объективистским меркам XIX столетия).

Нельзя не признать, однако, что в требовании активности субъекта Маркс и Кант схожи. Более того, сама материалистическая экстраполяция данного требования на область практики и выдвижение этой последней в онтологические лидеры были подготовлены в немалой степени наметившимся уже у Канта предпочтением «практического», волящего разума перед разумом «чистым».

И всё-таки гегельянец кантианцу не товарищ. Как бы ни критиковал Кант догматизм, как бы ни «шерстил» рациональные доказательства бытия Бога, место для трансцендентной инстанции априори наличествует в его гносеологизированной онтологии. Это та вещь-сама-по-себе, та единственная, которая никогда не станет вещью-для-нас, никогда не войдёт полностью в человеческий опыт. Гегель, отрицая наличие какой бы то ни было непознаваемой вещи-самой-по-себе, даёт понять, что место для Бога в его картине мира отсутствует. Человеческий разум, пусть лишь разум одного-единственного «абсолютного философа», способен вскрыть любые трансцендентные схроны. Имплицитный атеизм Гегеля не ускользает от внимания Маркса и, в XX веке, Александра Кожева.

В отличие от Гегеля, правда, Маркс заметно осторожнее в оценках возможностей индивида. По причине того, в том числе, что с его-то точки зрения история отнюдь не завершается – скорее наоборот, только вступает в свою подлинную фазу. Материализм, в противовес абсолютному и объективному идеализму, обречён на изрядную долю неопределённости. История, сбросившая с себя нематериальное покровительство, гарантий безошибочности не даёт. Для диалектического идеалиста Гегеля религиозное сознание – ещё расколотое, болезненное; а философское –

уже преодолевшее раскол, здоровое. Для диалектического материалиста Маркса и философское мышление не без трещин, не без «взгляда со стороны». Отсюда неудивительно: атеизм Гегеля – уравновешенный, скрытый; атеизм Маркса – нервный, воинствующий.

Главный аргумент в пользу сущностной нерелигиозности К. Маркса, довод, прибережённый по законам жанра напоследок, отсылает нас к ценности и оценкам общественной практики. Для носителя теистического мировоззрения труд есть наказание за «первородную» греховность человека, что вольно или невольно легитимирует любую форму социально-экономической эксплуатации. Для Маркса, напротив, труд есть деятельность, которая только и позволяет исчерпывающим образом актуализировать эмансипированную человечность. И это неотменимо – несмотря на здоровое осознание того, что далеко не все виды (формы) отчуждения, возникающие в процессе трудовой деятельности, могут быть сняты, преодолены.

Слава труду! **(С эротическим подтекстом, без подробностей)**

Каков критерий эмансипированного, неотчуждённого труда (насколько таковой вообще возможен для индивида и общества)?

У Маркса ответ намечен. При капитализме «человек (рабочий) чувствует себя свободно действующим только при выполнении своих животных функций – при еде, питье, в половом акте <...> Правда, еда, питьё, половой акт и т. д. тоже суть подлинно человеческие функции. Но в абстракции, отрывающей их от круга прочей человеческой деятельности и превращающей их в последние и единственные конечные цели, они имеют животный характер» [11, с. 564].

Резюме. Труд действительно содержательный, творческий, когда человек получает от него удовольствие как от чувственно-телесной любви. Единственное ограничение морального толка известно с древних – «языческих» – времён. Не навреди! Это вам не кантовский категорический взаимообмен: я – тебе, ты – мне. Нет, ничего не просить и не требовать взамен! И никакого фрейдизма – никакой «сублимации». От секса убавило, к творчеству прибавило. Механистический баланс вычитания и сложения. Нет, ниоткуда не вычитать, не красть: ни из земной человеческой любви, ни из содержательного труда! И дать укорот прагматизму, отчуждённо уравнивающему приятное с полезным. Нет, приятное – с приятным! Не виагра – а мёд, сметана и зернистая икра.

Если неукоснительно держаться Марксова социального (социологического) детерминизма, то получается, что при социализме половой акт априори качественнее, чем при капитализме. Смешно, и без шансов

на положительную верификацию с учётом реального сравнения советского и постсоветского опыта. Отсюда следует, во-первых, что буржуазное общество не обделено и творческими людьми, свободными в своём творчестве (иначе неоткуда было бы взяться шедеврам неосоциалистического модерна); во-вторых, что бездельем и «свободной любовью» капитализм не победить – на этом сломался хипповавший 1968-й. Не все создатели творений в мире капитала финансово обеспечены, однако не все и бедствуют. Кто-то цинично использует товарно-денежные отношения, осознавая унижительную зависимость от них. Но никто из творцов не встраивается без остатка в структуру капиталистических отношений и, думается, в какую бы то ни было реляционную структуру.

Любовь не нуждается в выстраивании отношений. Свободный труд не обделяет человека сокровенным, нерелятивным. Капитализм не терпит сокровенного, в активистском раже выбрасывая его наружу, опошляя. Социализм – если подойти к нему с умом и душой, без горлопанного «догнать и перегнать» – опознаётся как неханжеское общество свободного труда, сопротивляющееся пошлости и тотальной экспрессии (синонимичным, в принципе, друг другу). От «каждому – по труду» веет буржуазной калькуляцией, чего не отрицает и марксизм. Но ведь и «каждому – по потребностям» – тоже с бухгалтерским душком. Полезность труда есть хроническая форма его самоотчуждения. И преодолевается она не вредительством, не немочью и не бесплодными усилиями, а бескорыстием. Насколько то само бескорыстно. Насколько понятие выше своей самотождественности. Насколько любовь выше жажды обладания.

О сущности человека (лаконичный ответ на шестой тезис Маркса)

«...Сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность [*ensemble* – в немецкоязычном оригинале. – А.Ф.] всех общественных отношений» [9, с. 3].

Все, принимающие формулу в целом, обречены на спор о соотношении «совокупности» и «ансамбля». На реляционный спор о типе реляционного формата человеческой сущности. На спор не по существу.

Держась на дистанции от него, утверждаю своё. Социальная сущность человека, лишь отчасти вбирающая в себя экзистенциальную сущностную компоненту, в действительности есть композиция нерелятивной близости и спектра отношений, в разной степени от близости удалённых.

Список литературы

1. Альтюссер Л. За Маркса / Пер. с фр. А.В. Денежкина. М.: Праксис, 2006. 392 с.
2. Бердяев Н.А. Истоки и смысл русского коммунизма. М.: Наука, 1990. 224 с.
3. Булгаков С.Н. Апокалиптика и социализм (Религиозно-философские параллели) // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 368–434.
4. Булгаков С.Н. Карл Маркс как религиозный тип (Его отношение к религии человекобожия Л. Фейербаха) // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1993. С. 240–272.
5. Маркс К. К еврейскому вопросу // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 1. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 382–413.
6. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 1. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 414–429.
7. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 13. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 1–167.
8. Маркс К. Капитал. Критика политической экономии. Том третий. Книга III. Часть вторая // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 25. Ч. II. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. 552 с.
9. Маркс К. Тезисы о Фейербахе // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 3. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 1–4.
10. Маркс К. Теории прибавочной стоимости (IV том «Капитала») // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 26. Ч. III. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. 675 с.
11. Маркс К. Экономическо-философские рукописи 1844 года // Маркс К., Энгельс Ф. Из ранних произведений. М.: Госполитиздат, 1956. С. 517–642.
12. Маркс К., Энгельс Ф. Манифест Коммунистической партии // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 4. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 419–459.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Немецкая идеология // Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 50 т. Т. 3. Изд. 2-е. М.: Госполитиздат, 1955–1981. С. 7–544.
14. Тёрнер Ф.М. Европейская интеллектуальная история от Руссо до Ницше / Под ред. Р. Лофхауса; пер. с англ. Т.О. Новиковой. М.: Кучково поле, 2016. 384 с.
15. Фромм Э. Душа человека. Её способность к добру и злу / Пер. с нем. В.А. Закса // Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 13–108.
16. Фромм Э. Концепция человека у К. Маркса / Пер. с нем. Э.М. Телятниковой // Фромм Э. Душа человека. М.: Республика, 1992. С. 375–414.

EXISTENTIALISM

Aleksey FATENKOV

Doctor of Science in Philosophy,
Professor of the Faculty of Social Sciences.
Lobachevsky State University of Nizhni Novgorod.
23 Gagarin Ave., Nizhni Novgorod, 603950, Russia;
e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

PHILOSOPHY OF K. MARX IN THE PERCEPTION OF AN EXISTENTIAL REALIST

In correlation with the position of existential realism, based on the actual socio-cultural situation in the country, the philosophy of Karl Marx is considered. Both early and late works are taken into account with emphasis on the conceptual and stylistic features of his early texts. The angle of view is verified through a critical comprehension of interpretations of Marx's teachings, built by L. Althusser, N. A. Berdyaev, S. N. Bulgakov, F. M. Turner, E. Fromm. The priority segment of the perception of Marxism is the following: on one side there is relationalism (with an eternal craving for relativism), when everything, including man, is reduced to a set-ensemble of relations; on the other side – an attitude to non-relational, irrespective, to self-reliance, even when the relation of identity is suspected in a tendency to reductionism and relativism. The author perceives Marxism as an authentic product of European culture in its modern variation. Its essential characteristic features are: the focus on the transformation of the world in the interests of man, progressivism, proclaimed egalitarianism, the principle of direct action, the rationalism of objectivist and scientific trend combined with the recognition of the active role of the subject, the pathos of enlightenment, and increased attention to the ontological status of time. A meaningful nuancing of these features is carried out. Marx's initially declared "humanism equal to naturalism" is of particular importance for the existential realist. The non-religiousness, the emphasized secularity of his worldview are conceptually linked with it. The author, accepting the dialectical nonidealism of Marx, in solidarity with the German philosopher, relies on work that allows to actualize the emancipated humanity in an exhaustive manner. The criterion of free, inalienable work is determined. In this connection, author emphasizes the value of sensual-corporeal human love. Simultaneously, socialism is separated from capitalism: it is identified as a non-sanctimonious society of free

work, resisting vulgarity and total expression. The author, polemizing with Marx on the question of the essence of man, limits the claims of relationalism, giving the ontological preference for non-relational intimacy.

Keywords: K. Marx's philosophy, Marxism, "humanism equal to naturalism", existential realism, European culture in its modern, non-religious type, free (inalienable) work, sensual-corporeal love, non-relational intimacy, essence of man

References

1. Althusser, L. *Za Marksa* [For Marx], trans. A. Denezhkin. Moscow: Praksis Publ., 2006. 392 pp. (In Russian)
2. Berdyaev, N.A. *Istoki i smysl russkogo kommunizma* [The Origin and Meaning of Russian Communism]. Moscow: Nauka Publ., 1990. 224 pp. (In Russian)
3. Bulgakov, S.N. "Apokaliptika i sotsializm (Religiozno-filosofskie paralleli)" [Apocalypticism and Socialism], in: S.N. Bulgakov, *Sochineniya* [Selected Works], vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 368–434. (In Russian)
4. Bulgakov, S.N. "**Karl Marks kak religiozniy tip (Ego otnoshenie k religii chelovekobozhiya L. Feierbakha)**" [Karl Marx as a Religious Type], in: S.N. Bulgakov, *Sochineniya* [Selected Works], vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1993, pp. 240–272. (In Russian)
5. Fromm, E. "Dusha cheloveka. Ee sposobnost' k dobру i zlu" [The Heart of Man: Its Ability for Good and Evil], trans. V. Zaks, in: E. Fromm, *Dusha cheloveka* [The Heart of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 13–108. (In Russian)
6. Fromm, E. "Kontseptsiya cheloveka u K. Marksa" [Marx's Concept of Man], in: E. Fromm, *Dusha cheloveka* [The Heart of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1992, pp. 375–414. (In Russian)
7. Marx, K. & Engels, F. "Manifest Kommunisticheskoi partii" [Manifesto of the Communist Party], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 4. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 419–459. (In Russian)
8. Marx, K. & Engels, F. "Nemetskaya ideologiya" [The German Ideology], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 3. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 7–544. (In Russian)
9. Marx, K. "Ekonomicheskoe-filosofskie rukopisi 1844 goda" [Economic and Philosophic Manuscripts of 1844], in: K. Marx & F. Engels, *Iz rannikh proizvedenii* [Early Works]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1956, pp. 517–642. (In Russian)
10. Marx, K. "K evreiskomu voprosu" [On the Jewish Question], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 1. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 382–413. (In Russian)
11. Marx, K. "K kritike gegelevskoi filosofii prava. Vvedenie" [Critique of Hegel's Philosophy of Right], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 1. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 414–429. (In Russian)
12. Marx, K. "K kritike politicheskoi ekonomii" [A Contribution to the Critique of Political Economy], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 13. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 1–167. (In Russian)
13. Marx, K. "Kapital. Kritika politicheskoi ekonomii. Tom tretii. Kniga III. Chast' vtoraya" [Capital, volum III, book III], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 25, part. 2. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981. 552 pp. (In Russian)

14. Marx, K. "Teorii pribavochnoi stoimosti (IV tom «Kapitala»)" [A History of Economic Theories (Capital, volume IV)], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 26, part. 3. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981. 675 pp. (In Russian)
15. Marx, K. "Tezisy o Feierbakhe" [Theses on Feuerbach], in: K. Marx & F. Engels, *Sochineniya* [Complete Works], vol. 3. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955–1981, pp. 1–4. (In Russian)
16. Turner, F. *Evropeiskaya intellektual'naya istoriya ot Russo do Nitsshe* [European intellectual History from Rousseau to Nietzsche], ed. R. Lofkhaus, trans. T. Novikova. Moscow: Kuchkovo pole Publ., 2016. 384 pp. (In Russian)

ФЕНОМЕН ДЕАНТРОПОЛОГИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА



Ольга ПОПОВА

Кандидат философских наук, ведущий научный сотрудник, руководитель сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики.
Институт философии Российской академии наук.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: J-9101980@yandex.ru

ОТ ТЕЛЕСНОГО КАНОНА НОВОГО ВРЕМЕНИ К ОСМЫСЛЕНИЮ СОВРЕМЕННЫХ ПРАКТИК БИОТЕХНОЛОГИЧЕСКОГО КОНСТРУИРОВАНИЯ

В статье рассматриваются особенности телесного канона Нового времени, оказавшие влияние на современные практики биотехнологического конструирования человеческого тела. Показано, что в Новое время инструментальное отношение к человеческому телу приобретает внесакральный характер. Основные черты телесного «канона», выявляемые в эпоху Нового времени, с одной стороны, указывают на тело как на отторгаемый, презируемый материальный объект, который обретает свою значимость лишь в связи с ответственной целеполагающей деятельностью разума, с другой, придают ему ценность, рассматривая его как неотъемлемую составляющую человеческого достоинства. Последовательный либерализм, рассматривающий тело как индивидуальную ценность и отстаивающий право свободного распоряжения им, предоставляет человеку возможность инструментализировать и коммодифицировать его разными способами, придавая ему товарную цену, но одновременно дисконтируя в качестве моральной ценности. Сделан вывод о том, что современный этап развития научного знания во многом способствует углублению противоречия между ценой и ценностью человеческого тела.

Продemonстрировано, что современный телесный канон связан с инструментализацией телесности, приобретающей особый технологический характер. Кроме того, коммерциализация научного знания, свидетельствующая о глобальном распространении тенденций биокапитализма, придаёт новые черты уже сложившемуся телесному канону.

С одной стороны, происходит пошаговая легитимизация и легализация тела и его частей в качестве товаров. С другой, в тех же правовых и этических дебатах происходит своеобразное «возвращение» человеку его отчуждённого тела, которое выражается в установлении процедур, призванных обеспечить защиту его личностной воплощённости.

Ключевые слова: тело, телесный канон, биотехнологическое конструирование, интимные технологии, техновзгляд, человек-на-чипе, технологический взгляд, биотехнологии, биокапитализм, коммодификация

Особенности телесного канона Нового времени

Значение эпохи Нового времени определяется прежде всего начавшимся процессом индивидуализации человека. Его самопонимание теперь в меньшей степени определяется осознанием собственной зависимости от Абсолюта (Бога). Человек чувствует себя освобождённым от сакрального, автономно распоряжающимся собственным телом.

Индивидуализация телесности, разрыв её зависимости от Бога (как Средневековья) и от космоса (как в эпоху Возрождения) свидетельствуют о десакрализации телесности. Со временем это способствует тотальному распространению социальных практик, в основании которых лежит инструментальное, собственническое отношение к телу. Тело подвергают обучению, муштре, лечению, тренировкам, дисциплинированию, эксплуатации через труд и т. д.

Основные черты телесного канона, выявляемые в эпоху Нового времени, характеризуют тело как отторгаемый, презируемый материальный объект, который обретает свою значимость лишь в связи с ответственной целеполагающей деятельностью разума. Обретение близости к самому себе, обретение полноты идентичности лишь через разум лишает полноты бытия телесность и мир с его телами.

Вспомним, например, об идеях Дж. Локка, прекрасно демонстрирующих особенности телесного канона Нового времени, с его чётким разделением понятий «человек» и «личность», с одной стороны, и акцентирующих внимание на фундаментальных аспектах восприятия телесной идентичности и сущностных характеристиках человеческого тела [2]. Идентичность человека связана с единством его витальной жизни, передаваемой различными частицам его телесной материи в соответствии со структурой и соединением органов. Идентичность личности основывается исключительно на сознании. Осмысление телесности также задаётся экономической трактовкой человека в качестве субъекта, который реализует себя в деятельности.

В контексте новоевропейской либеральной парадигмы достоинство человека предполагает обладание некоторой собственностью, которой распоряжается человеческая личность. Первичной и наиболее фундаментальной собственностью является человеческое тело, в социальном плане выражающее себя в «труде» и в результатах этого труда.

Философские идеи Дж. Локка противостояли патриархальному мышлению, с его избытком притязаний по отношению к индивиду. «Индивидуальное тело ещё не воспринималось в патриархальном обществе в качестве собственно индивидуальной ценности. Оно было общественным достоянием, частью коллективного носителя, выражающего мощь рода, общины или какой-то иной социальной группы. Выход за пределы патриархального общества изменяет подобное восприятие. Становясь хозяином своей судьбы, своего имущества, своего тела, человек в последовательно либеральной позиции приобретает права делать со всем этим всё, что он хочет» [6, с. 243].

Линия рассуждений о телесности как собственности вычерчивается ещё с эпохи античности. Платон в «Государстве» подчёркивал, что моральное поведение граждан должно обеспечиваться социальным порядком, характеризующимся процессом тотального обобществления, за исключением тела – единственного достояния, понимаемого в качестве собственности. Обобществлённое тело – залог мирного сосуществования граждан в государстве. Однако осознание тела в качестве единственной собственности разрушается у Платона самой общественной практикой, тотальным надзором в государственном механизме за телами подданных. Тело граждан государства фигурировало в качестве декларируемой, но фактически мифической собственности, подвергаясь процессу обобществления (в демографическом и педагогическом аспектах).

У Локка же тело осознаётся в качестве орудийного аспекта свободы, оно предстаёт во внесакрализованном пространстве рациональной экономической деятельности и символизирует собой возможность её разворачивания. Локковская концепция прав человека, разработка им понятий автономии и ответственности в современном либеральном пространстве мысли становится очевидным подспорьем в дальнейшей философско-теоретической аргументации (в частности, при разрешении различных биоэтических дилемм, связанных с биомедицинской объективацией телесности).

Итак, парадигма обладания телом, инструментального распоряжения им, находя свои истоки в картезианстве, а точнее, в так называемом медицинском взгляде на тело, обретает свою полноту и завершённость в философии Дж. Локка: создав особую онтологию западного человека в качестве потребителя, она происходит из локковского права на распоряжение собственным телом и выражается в особо трепетном отношении к тому, что составляет собственность человека, являющуюся плодами деятельности его тела. В то же время это право касается лишь

полноценной личности (чья идентичность связана с единством самосознания) и не затрагивает тех, кто не смог перейти от тождества человека к тождеству личности (что в радикальном выражении позволяет проводить разницу между полноценными дееспособными человеческими существами и не дотягивающими до них по определённым телесным критериям, а потому легитимно лишёнными морального участия).

В Новое время инструментальное отношение к человеческому телу приобретает внесакральный характер. Основные черты телесного «канона», выявляемые в эпоху Нового времени, с одной стороны, указывают на тело как отторгаемый, презируемый материальный объект, который обретает свою значимость лишь в связи с ответственной целеполагающей деятельностью разума, с другой, придают ему ценность, рассматривая его как неотъемлемую составляющую человеческого достоинства.

Последовательный либерализм, рассматривающий тело как индивидуальную ценность и отстаивающий право свободного распоряжения им, предоставляет человеку возможность инструментализировать и коммодифицировать его разными способами, придавая ему товарную цену, но одновременно дисконтируя в качестве моральной ценности. Современный этап развития научного знания во многом способствует углублению противоречия между ценой и ценностью человеческого тела. Свободный обмен результатами исследований становится вторичным по отношению к частным интересам. Учёный, находясь в ожидании прибыли от внедрения инноваций, может быть не заинтересован в следовании нормам традиционной морали и ригористическим требованиям этики науки и зачастую обходит их, отдавая предпочтение законам рынка.

Процесс коммодификации органично вписывается в общекультурный проект конструирования человека и его биотехнологического улучшения. Естественная данность человеческого тела и полученных из него биоматериалов превращается в артефакты, биологические образцы, продукты знания и технологий, в вещи, которые можно продать и распространить на рынке. Современная наука интенционально превращает человеческую телесность в артефакт, конструирует из естественного – технологическое. В технологической перспективе человеческая природа становится лабильной: её презентуют, модифицируют, очищают, улучшают в различных вариациях, репрезентируя биологические субстанции и части человеческого тела – то как объект исследования, то как патент, то как высоколиквидный товар. Всевозможные результаты биотехнологического конструирования требуют создания соответствующей социальной среды, где они могут быть легализованы, «одомашнены». Как полагают Х. Новотны и Дж. Теста: «Есть вещи, которые человек дарит, другие – продаёт, а есть вещи, которые нельзя ни продать, ни подарить, но лишь сохранить, чтобы передать в дар. Это одна из причин, по которой, согласно французскому антропологу М. Godelier, в рыночно ориентированных сообществах необходимо спросить, какая

из вещей или какое из социальных отношений должны оставаться вне рынка. Это понятные идеи и принципы. Но сейчас на рынок устремляются другие “вещи”. Необходимы законы для установления должного места в обществе для эмбрионов, химер и других гибридных сущностей, генов и геномных последовательностей, а также процессов, в которых эти “вещи” преобразуются или заново создаются и производятся. Биологические сущности должны быть трансформированы в юридические, одомашненные сущности... Необходима регуляция социальных отношений, которые ранее не существовали» [18, р. 68].

Телесная идентичность человека, представленная в биоматериалах или в виртуализированных аналогах, наполняющих цифровые базы данных, является неотъемлемым свидетельством востребованности в эпоху развития геномики, биоинформатики, телемедицины и др. областей знания. Базы данных тесно связаны между собой и образуют сеть «голых» цифровых репрезентаций человеческих тел, которые напрочь лишены качеств живого, чувствующего индивида, но и биоматериалы зачастую оказываются не более живыми, будучи также лишены персонализации и представая в сознании учёного всего лишь как объект для исследования, материал для патентования и получения прибыли.

Вместе с тем традиционное самопонимание человека как телесно воплощённой личности продолжает оказывать серьёзное влияние и на научное сообщество, и на общество в целом. В результате возникает порождающее социальные конфликты напряжение между двумя полюсами самоидентификации современного человека: быть телом (воплощённой личностью) и обладать телом как средством манипулятивного воздействия. Тело всё чаще фигурирует в роли «возражающего» актора, зачинщика конфликтов, в процессе разрешения которых происходит коэволюционное преобразование социальных структур и статуса тела как предмета научного исследования.

Специфика биотехнологического преобразования человеческого тела

Возникновение инструменталистского отношения к своему телу является собой одновременно и акт освоения (и присвоения) субъектом своей телесности, и акт «освоения» тела в различного рода социальных практиках. Особым модусом этого освоения является приписывание телу характеристик механистического устройства. Тело уподобляется инструменту, механизму, машине в познавательных целях или же в целях эксплуатации, абстрагируясь от персональной «нагрузки» телесности. Особым модусом этого освоения является приписывание телу характеристик товара, материала для научных опытов и действия различных практик биотехнологического конструирования. Так рождаются депер-

сонифицированные тела. Они максимально инструментализируемы и функциональны. Предел максимализма – потеря лица, превращение тела в биологическую машину.

Военная, школьная и больничная дисциплина, уставы и кодексы поведения в совокупности с подогнанным под них миром вещей – школьных парт, больничных кроватей, армейских коек – «закрепляют» наше понимание того, что наши тела, да и мы сами – не что иное, как социальные конструкции, артефакты, а человек в целом – не только нечто данное, но ещё и заданное: культурой, обществом, технической средой. Они являются и продолжениями его существа, и одновременно социальными константами, детерминирующими его существование. Человек находится в процессе непрерывного самопреобразования, включаясь в бесконечный процесс социальных интеракций. Как социальная конструкция он определён целями и ценностями своего сообщества, предопределяющими его к исполнению той или иной социальной роли, подобно тому, как вещь предназначена к выполнению той или иной функции. XIX век отчётливо показывает простую истину: нет бесполезных тел, есть тела, не сформированные дисциплиной для определённой деятельности, тела не обученные. Тела дисциплинированные – это прежде всего тела послушные. Подчинение, дисциплинирование тела оправдывается идеей преобразования и усовершенствования.

Современность усваивает и усиливает эту истину на свой прагматический лад: улучшение, расширение человеческих тел в производственных целях станет делом особых технологий улучшения, модуляции человеческих качеств, их расширения и улучшения (“enhancement”), результатом применения биотехнологий. В связи с их появлением возникает активное обсуждение вопросов следующего характера: можем ли мы менять генетический профиль человека, чтобы он стал более выносливым и стрессоустойчивым, то есть качествами, которые особенно востребованы в определённых секторах занятости, или можно ли применять особые стимулирующие лекарственные средства с целью повышения производительности труда, по своему действию в десятки раз превышающие эффект кофеина (например, среди хирургов, проводящих сложные многочасовые операции), или же использовать когнитивные усилители, стимуляторы мозга в тех видах занятости, которые выглядят малопривлекательными или требующими огромной концентрации?

Развитие современных биотехнологий привело к похожему социальному эффекту: у современного человека возник запрос (желание, потребность) созидания принципиально новых тел, эффективное функционирование которых обеспечивается органами, тканями других живых или умерших тел (благодаря развитию трансплантологии), половыми клетками (например, заимствованными из банков спермы или яйцеклеток), модифицированными бактериями и вирусами.

Рассмотрю конкретный пример, связанный с созданием биочипа для исследования лекарств на клетках человеческого тела. Технологии, впоследствии получившей название «человек-на-чипе».

На чипе моделируются несколько функциональных органов, которые непосредственно взаимодействуют с введённым лекарством или веществом, участвуют в его транспорте и метаболизме. Технология «человек-на-чипе» в определённом смысле является идеальной моделью человека как испытуемого, как безличного, не сопротивляющегося объекта, тела, не испытывающего боли и страданий и серьёзных последствий от побочных эффектов действия препарата и при этом предоставляющего релевантные для науки результаты. Чип имитирует естественную среду обитания клеток. «Виртуальный человек на чипе», состоящий из конвейера различных органов, связанных между собой жидкостной средой, имитирующей субстанции человеческого тела, являя собой пример успеха инженерной мысли, одновременно наталкивает на мысль об успешности проекта человека-артефакта. С одной стороны, его назначение состоит в воссоздании достаточной функциональности для получения более точных прогнозов относительно рисков применения тех или иных лекарственных препаратов, с другой, речь идёт о создании персонифицированных чипов, индивидуальных артефактов, если можно так выразиться, биотехнологических аватаров, позволяющих заместить живое чувствующее тело искусственными аналогами, для осуществления различных биомедицинских манипуляций. Кроме того, технологии «человека-на-чипе» могут позволить воссоздавать на чипах коллективные тела, размещать на них клетки представителей тех или иных наций и тем самым в человеческой популяции оценивать национально обусловленные специфические побочные реакции на лекарства, обусловленные генетическими различиями. Чип порождает беспрецедентно новый тип телесности: сформированный клетками человеческих органов, он одновременно являет собой пример реализации модели тела-без-органов, тела как динамической биологической среды, очищенной от эволюционного сформировавшихся систем человеческого организма. Это тело максимально функционально и инструментализируемо и в высшей степени непонятно. Чип интересен не только своими функциями, безусловно, важными для развития биомедицины и её гуманизации. Технология «человек-на-чипе» для широкой публики выступает ещё и олицетворением игры воображения, творческой мощи бессознательного адептов синтетической биологии, конструирующих не существующие в природе биологические системы на основе объединения научного знания и инженерии, экспериментирующих с жизнью и смертью. Такое отношение вырабатывается в научно-популярной прессе, где самой технологии присваиваются такие звучные названия, как «гомункул-человек на стекле», «живой киборг для опытов» и др.

Если дисциплинарное общество приравняло человека к элементу серии, несущему общественно полезную функцию, к механизму исправно работающей социальной машины, приносящей прибыль и сулящей благо социальному целому, или являющемуся источником удовольствия, то современные биотехнологии изменили инструментальное отношение человека к собственному телу, которое всё же задавалось социокультурным аспектом жизнедеятельности. В результате «техники тела» как результат внешнего социокультурного преобразования биологического субстрата (телесности) постепенно трансформируются в техники тела как результат симбиоза жизни и технологии.

Естество наших тел приобретает черты артефакта в своего рода соревновании между культурой и природой. Однако природа, «живое», сегодня всё больше покрывается нестираемым следом человеческого присутствия, становясь объектом конструирования и фактически технического дизайна: «Сегодняшние биологические объекты (животные, микробы, культуры клеток и т. д. и т. п.) представляют собой запатентованные изделия (артефакты или “чистые линии”) биотехнологических компаний, обладающие нужными генетическими и иными свойствами» [7, с. 9]. Естественность человека всё сильнее отторгается фактором биотехнологического вмешательства.

При этом применение биотехнологий подразумевает работу со сложным «характером» живого материала, с невозможностью точного предсказания рисков, обусловленных его поведением: «...изготовление следует понимать как ограниченный в своей контролируемости процесс. Когда учёный сообщает общественности о том, что он “вырезает ген” из генома одного организма и “встраивает” его в геном другого для получения желанного эффекта, то за метафорами механического манипулирования прячутся сложные биологические процессы инфицирования, размножения клеток, отбора материала, обладающего нужными свойствами т. д. и т. п. Био-инженер – это не ремесленник, а скорее крестьянин, “вирусовод” и селекционер полезных ошибок природы (мутаций)» [9, с. 128].

Сущность биотехнологических процессов состоит в их непредсказуемом «поведении», проявлении таких свойств, которые традиционно закреплялись за действующим лицом (субъектом). И если в новейшем европейском телесном каноне тело инструментализируемо рационально действующим субъектом, последовательно применяющим свои практики в различных локусах социальной жизни, то теперь тело захвачено в тиски технологической реальности, активно выполняющей роль утраченного субъекта и вытесненной или редуцированной рациональности. Конвергенция этой реальности с живым человеческим телом приводит к формированию новых образов телесности, разрушающей любые мыслимые представления: гибридной, химерной, недоступной для понимания калькулирующего разума.

Инструментализация человеческого тела с помощью технических приборов и использования биотехнологий смещает процесс конституирования субъективности в область конструирования его телесности средствами биотехнологий. Современный человек сталкивается с проблемой невозможности абсолютной идентификации человека. Его тождество обретаётся на границе с миром искусственных объектов. Однако уже сейчас эта граница может проходить внутри его тела. Возникает своеобразный эффект интимизации технологической реальности.

Интимизация как фактор технологической объективации тела

В 2013 году в исследовательском центре Нидерландов Институте Ратенау, где проводятся исследования, связанные с социальной оценкой развития и применения новых технологий, была издана книга голландского философа Rinie van Est «Интимные технологии: битва за наши тела и поведение». В марте 2014 года по итогам реализации проекта «Интимные технологии» Институт Ратенау опубликовал доклад «Интимные технологии: битва за наши тела и поведение» [17].

Rinie van Est предложил антропоцентричную классификацию технологий, выделив четыре их типа: «технологии в нас», «технологии о нас», «технологии между нами», «технологии, подобные нам» [17]. К первому типу относятся: RFID чипы, электронные пилюли, кохлеарные имплантаты, глубокая стимуляция мозга, искусственные органы по обеспечению равновесия, искусственная сетчатка. Они расположены в теле человека либо воздействуют на человеческие органы, их действие направлено внутрь.

Ко второму типу («технологиям о нас») относятся: GPS, считыватели RFID, камеры, Google Streetview, ДНК-чипы, МРТ-сканирование, сенсоризаторы сердцебиения и температуры тела. Эти технологии фиксируют определённые физиологические параметры, могут предоставить информацию о местонахождении человека, о совершённых им действиях. Они как бы наблюдают за человеком, за разными аспектами его физического присутствия в мире. Технологии «между нами» – это социальные сети Facebook, Foursquare, Grindr, дополненная реальность (Google Glass). Эти технологии находят применение во взаимодействиях между людьми, существенно трансформируя формат социальных отношений, сближая людей во времени и пространстве, изменяя их социальную идентичность в виртуальном мире. К «технологиям, подобным нам» относятся реальные виртуальные миры, Chatbots, электронный коучинг, технологии, создающие гуманоподобных роботов.

Описанные технологии являются телесно-ориентированными. Они могут размещаться в человеческом теле, делать его объектом анализа и получения данных (в частности, медицинских), подражать ему своими внешними характеристиками (быть гуманоподобными), подстраиваться под физические параметры человеческого тела и т. д.

Технологии всё быстрее становятся современным фетишем, тотемом прогрессивного человечества. Однако если в древности изображение тотема напоминало человеку о его первоистоках, то в свете развития трансгуманистических идей таким тотемом, наделённым сверхъестественными свойствами, напоминающим постчеловеку о его первопричине, может, например, стать компьютер или подобные технологические устройства. Технологический фетиш, как и классический фетиш, – это не просто вещь, это динамическая реальность, обладающая особой магической силой, запускающей возможность проектирования человека.

Современным технологиям предоставляется роль не просто внешней детерминанты человеческого развития, но, видимо, своего рода «априорной» формы чувственности, задающей новые масштабы восприятия мира и своего места в нём. Развитие упомянутых «интимных» технологий влияет на преобразование формата интимности, её трансформацию, вызывая, как полагает Rinie van Est, приход интимно-технологической революции [17] (интимной – в смысле чрезвычайной близости технологий и человека).

«Интимные» технологии «всматриваются» в человека определённым образом, фокусируя внимание на отдельных фрагментах, параметрах его существования, следя за изменением температуры тела или сахара в крови, за его социальной репрезентацией (как это делают социальные сети), за его физическим присутствием в мире и связанными с ним динамическими характеристиками (как это делают камеры), вглядываясь в него «постчеловеческими» глазами эротических объектов и т. д.

Инструментализация и проблема техновзгляда

Взгляд Другого является фундаментальной причиной, конституирующей субъекта, в то время как потенциальным следствием отсутствия взгляда является расширение границ субъективности до пределов, сливающихся со стихией жизни, со стихиями Природы. Взгляд способен выступить основанием морального отношения.

Современность заставляет осмыслить новую проблему – проблему «техновзгляда». Под ним подразумевается феномен приписывания технике (например, гуманоидным роботам) функции Другого, наблюдающего за человеком. Побочным следствием такого наблюдения может стать широкий спектр эмоциональных реакций и даже определённое этическое поведение. Камера, следящая за человеком, неким

образом выстраивает его поведение, может тормозить и, наоборот, провоцировать определённые эмоциональные реакции; программное обеспечение, подсказывающее субъекту, каким образом он должен осуществить свой выбор товаров и услуг, предлагающее новинки, напоминающее его предпочтения, – это всё примеры работы «техновзгляда», действие которого зачастую оказывается не менее сильно, чем действие живого взгляда, брошенного человеком. Именно техновзгляд становится соучастником и творцом человеческой истории, проникая в самые интимные области человеческой жизни и оставляя о них видеосвидетельства.

Что же происходит в реальном мире с действием аргумента взгляда?

Взгляд робота, имитирующий взгляд человека, может вызвать беспокойство и тревогу, но также и безразличие, и радость, и даже восхищение. В реальном мире воздействие взгляда парадоксально: не всякий человеческий взгляд или образ человеческого тела вызывает у нас моральное чувство, мы можем игнорировать эстетически непривлекательные объекты или такие образы живых существ, которые способны вызвать у нас отвращение. И если «аргумент взгляда», направленный на человека, не всегда срабатывает, то всё сильнее заявляет о себе аргумент техновзгляда. В число тех, из-за которых он не прекращает своё действие, могут входить все, кто по каким-то параметрам отклоняется от социальной нормы, от модных эталонов человеческих существ, наполняющих пространство массовой культуры.

Взгляд технического устройства (робота), казалось бы, ни к чему не обязывает. Однако замешательство и беспокойство, которое он вызывает, способны стать предвестниками появления в дальнейшем морального ответа. Вместе с роботами люди зачастую испытывают глубокие чувства, о которых, возможно, они позабыли или в которых разочаровались в человеческом сообществе. Между техническим устройством и человеком возникают тесные эмоциональные связи. Поэтому электронные собаки или роботы-младенцы становятся объектами повышенного проявления нежности и внимания.

Почему срабатывает аргумент техновзгляда? Возможно, потому что мы чувствуем, что мы и есть роботы. Прекрасный юмористический ответ даёт в этой связи Д. Деннет. Вспоминая о самореплицирующихся макромолекулах, из которых состоит наше тело, Деннет заявляет: «Больше нет серьёзных оснований сомневаться в том, что мы – прямые потомки этих самореплицирующих роботов. Мы млекопитающие, а все млекопитающие произошли от рептилий, предками которых были рыбы; предками же рыб были морские создания, довольно похожие на червей, которые в свою очередь произошли несколько сотен миллионов лет назад от более простых многоклеточных созданий, а те произошли от одноклеточных созданий, произошедших около трёх миллиардов лет назад от самореплицирующих макромолекул» [1, с. 21]. Подводя итог,

он шутливо замечает: «Скажем яснее: ваша пра-пра... бабушка была роботом!» [1, с. 21]. Из этого можно сделать столь же лаконичный этический вывод: давайте уважать наших прабабушек! Роботов.

Если же попытаться перейти к прогностическому вектору данной тенденции, то выяснится, что мечта о единении человечества может осуществиться в контексте биоцентристской парадигмы, но не потому, что мы все живые существа, а постольку, поскольку каждый из нас является роботом, поскольку внутри каждого из нас где-то звучит голос: об уважении к первопредку своего тела. К роботу.

Роботофилию можно расценивать как новый вид (псевдо)гуманизма в условиях, когда человек тяготится присутствием другого человеческого существа, когда Другой оказывается слишком сложен и обременителен для общения. И здесь аргумент «от первопредка», сформулированный Деннетом, оказывает значительное подспорье: человеческое существо любит роботов, поскольку, вглядываясь в себя, любит себя. Не будем выносить суждения о сложности онтологической архитектуры такого себя. Роботофилия – это один из пределов реализации новоевропейского телесного канона. Здесь тело (робота) предельно пассивно, его функционирование полностью завязано на воле рационального субъекта, оно предельно инструментализируемого.

Итак, взгляд вносит фактор дезинтеграции в человеческое существование. Дезинтеграции с окружающим миром, собой и другими людьми. «Быть увиденным-другим» означает быть схваченным как объект мира, как вещь, подлежащая оценке и взвешиванию, однако «быть увиденным-другим» является возможностью, способной пробудить в Другом моральную реакцию, заставить его взгляд подняться до уровня понимания человеческого существа как этической вещи, отличной от вещей окружающего мира. Техновзгляд, как ни странно, способен выполнять эту же функцию, пробуждая голос совести, принуждая его к долгу, представляя объектом желания... Здравый смысл, однако, порождает следующие вопросы: будет ли человек, способный полюбить робота или виртуальную подругу, глядя ему в глаза, ревновать его, чувствовать злость и досаду или страдание? Будет ли он испытывать удовольствие от нахождения под взглядом?

Вездесущность технологического взгляда приводит к неактуальности и даже излишеству человеческого взгляда, с его ошибками, искажёнными оценками, неизлечимой пристрастностью. Технике предоставляют выносить суждения о картине реальности, с которой она сталкивается, и фактически об онтологическом месте человека в этой реальности.

В 1999 г. на конференции MobiCom-99 (Сиэтл, США) было выдвинуто предложение о развитии информационных технологий на основе концепции ProActiveComputing. В ней был сделан акцент на развитии компьютерных технологий как автономной, фактически самозамкнутой системы, не нуждающейся в человеке. Как отмечает Ганс Малдер, заме-

ститель директора Intel Research, «...при proactive-вычислениях, которые должны стать одним из главных направлений использования компьютеров в будущем, компьютер будет сам предугадывать наши нужды и самостоятельно действовать в наших интересах. ... Проще говоря, если нынче компьютеры – это наши “рабы” (которые нам беспрекословно повинуются и терпеливо ждут наших указаний), то в будущем компьютеры станут нашими “дворецкими” (возможно, с определённой степенью строптивости), которые в определённой мере будут предугадывать нужды своих хозяев и даже навязывать им определённые действия в соответствии с существующими правилами “этикета” и “церемониала”, а также руководствуясь принципами “заботы о нашем здоровье”» [3]. Развитие концепции ProActiveComputing, таким образом, связано с предоставлением пользователям обширного набора услуг при минимальном контроле человека, вплоть до полного «исключения» человека, лишения его автономии в управлении системой [19].

Концепция ProActiveComputing конгруэнтна современной технократической идеологии, разделяемой различными направлениями трансгуманизма. В её основе лежит стремление усовершенствовать человека технологическим путём. Её целью, однако, становится не столько совершенный человек, сколько доведение до совершенства технологии и выход в постчеловеческое состояние, преодоление человека как такового. Интимизация технологической реальности, речь о которой шла выше, является лишь предварительным этапом сближения технологий и человека – этапом освоения технологий, однако следующий этап уже связан с освоением человека, человек рискует оказаться незначимым звеном в технологической экспансии, звеном, которое будет сметено в процессе технологической эволюции.

Современную технику учат не только мыслить, но и чувствовать. Интимные технологии оказываются телесно-ориентированными не только в том смысле, что они демонстрируют особую близость технологии к человеческому телу, достигающую в идеале неразличимости между естественным и искусственным, но и в том, что они ещё и развиваются, ориентируясь на образ человеческого тела, на создание его аналога, обладающего огромным диапазоном восприятия. Классический пример – это разрабатываемые для современных компьютеров сенсоры и сенсорные сети, являющиеся проекцией человеческого тела (и в равной степени являющиеся редуцированной человечностью, отнимающей человека у человека).

Поразительный масштаб контроля над человеческим телом, который открывается благодаря новейшим достижениям в области биомедицины, масштаб, создающий перспективу превращения тела в артефакт, продукт технологического развития, успешно коррелирует со столь же поразительным масштабом гуманизации технологических роботизированных тел. Их наделяют всё большими степенями свобо-

ды, всё более широким диапазоном сенсорного восприятия, всё более сильными когнитивными характеристиками. О них грезят как о живых, целостных бессмертных телах, куда, согласно алармистским заявлениям современных трансгуманистов, может быть впоследствии перенесено сознание человека. Они вглядываются в роботизированного биологической природой и социальными детерминантами человека всё более гуманоподобным взглядом. В виртуальной реальности мы фактически конституируем Другого, одновременно конституируя себя. Аналогично выглядит дело с гуманоподобными роботами. Мы осуществляем двойное конституирование, настраивая себя на восприятие их как вещи, которая больше, чем вещь, техника, которая больше, чем техника.

Заключение

Современный телесный канон является производным от телесного канона Нового времени. Он фундирован на инструментализации человеческой телесности, её репрезентации в качестве пассивного биологического материала, которым удобно манипулировать и который удобно использовать в качестве материала для преобразования и улучшения (например, в дисциплинарных практиках). В то же время он существенно иной. Во-первых, инструментальность тела особым образом технологизирована, вынуждена иметь дело с жёсткими константами технологического мира, со сформированной сетью технологических артефактов и испытывающим его влияние образом мышления современного человека. Во-вторых, особые характеристики современного телесного канона связаны с трендом коммодификации. Так, коммерциализация научного знания, свидетельствующая о глобальном распространении тенденций биокапитализма, придаёт новые черты уже сложившемуся телесному канону.

С одной стороны, происходит пошаговая легитимизация и легализация тела и его частей в качестве товаров. Вместе с тем в тех же правовых и этических дебатах происходит своеобразное «возвращение» человеку его отчуждённого тела, которое выражается в установлении процедур, призванных обеспечить защиту его личностной воплощённости.

Как отмечают Х. Новотны и Дж. Теста: «Биология с её редукционистским подходом, разрывает отношение между целым и частями, но закон должен их реставрировать» [18, р. 68]. Сопряжение этих, казалось бы, исключających друг друга тенденций оказывается возможным благодаря установлению (социальному конструированию) границы между телом как «фактом» и телом как «артефактом» а также конструированию социально выработанных правил, задающих понимание отличия между телом как товаром и телом как ценностью, собственностью, на которую направлен модус защиты гражданских свобод. И если распространив-

шийся в различных локусах социальной жизни тренд коммодификации направлен на лишение тела лица, персональной нагрузки человека, то мораль и право призваны её возвращать.

Список литературы

1. Деннет Д. Виды психики. На пути к пониманию сознания. М.: Идея-Пресс, 2004. 184 с.
2. Локк Дж. Два трактата о правлении / Пер. с англ. Е.С. Лагутина и Ю.В. Семёнова. М.: Челябинск: Социум, 2014. 494 с.
3. Научные исследования в Intel – подробности о некоторых технологиях будущего. URL: <http://www.ferra.ru/ru/system/s25980/> (дата обращения: 05.03.2016).
4. Попова О.В. «Быть телом» или «иметь тело», «быть проектом» или «иметь проект» // *Философия и культура*. 2015. № 3. С. 438–445.
5. Попова О.В. Человек как артефакт биотехнологий. М.: Канон+, 2017. 336 с.
6. Разин А.В. Этика: учебник для вузов. М.: Академический Проект, 2004. 624 с.
7. Тищенко П.Д. Машина как антропопроекция (зонд) // *Рабочие тетради по биоэтике*. Вып. 17. М.: Изд-во Московского гуманитарного университета, 2013. С. 4–46.
8. Тищенко П.Д. На гранях жизни и смерти. Философские исследования оснований биоэтики. СПб.: Миръ, 2011. 328 с.
9. Тищенко П.Д. Человечество: фортуна, риск и игра (опыт эсхатологии) // *Биоэтика и гуманитарная экспертиза*. Вып. 5. М.: ИФ РАН, 2011. С. 108–148.
10. Флюссер В. О проецировании / Пер. М. Степанова // *ХОРА*. 2009. № 3/4 (9/10). С. 65–76.
11. Фролов И.Т. Этика науки. Проблемы и дискуссии. М.: Либроком, 2009. 256 с.
12. Энафф М. Маркиз де Сад. Изобретение тела либертена. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2005. 447 с.
13. Эшттейн М.Н. Философия тела // *Эшттейн М.Н. Философия тела. Тульчинский Г.Л. Тело свободы*. СПб.: Алетейя, 2006. С. 9–194.
14. Юдин Б.Г. Медицина и конструирование человека // *Знание. Понимание. Умение*. 2008. № 1. С. 12–20.
15. Юдин Б.Г. Человек и машина: «интимные связи?» // *Рабочие тетради по биоэтике*. Вып. 18: Человек – NBISмашина (философско-антропологические и биоэтические исследования) / Под ред. П.Д. Тищенко. М.: Изд-во Моск. гуманит. ун-та, 2014. С. 103–118.
16. Юдин Б.Г. Человек как объект технологических воздействий // *Человек*. 2011. № 3. С. 5–20.
17. Est R. van. Intimate technology: The battle for our body and behavior / With assistance of V. Rerimassie, I. van Keulen, G. Dorren. The Hague: Rathenau Instituut, 2014. 86 p.
18. Nowotny H., Testa G. Naked genes: Reinventing the human in the molecular age. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. 144 p.
19. Venter L., Olivier M.S., Britz J.J. Interactive to Proactive: Computer Ethics in the past and the future. URL: <http://mo.co.za/open/proactive.pdf> (дата обращения: 11.04.2016).

PHENOMENON OF THE DEANTHROPOLOGISATION OF MAN

Olga POPOVA

PhD in Philosophy, Leading Researcher, Head of the Department
of Humanitarian Expertise and Bioethics. RAS Institute of Philosophy,
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: J-9101980@yandex.ru

FROM THE BODY CANON OF MODERN TIMES TO THE COMPREHENSION OF MODERN PRACTICES OF BIOTECHNOLOGICAL DESIGN

The article deals with the corporal canon of the Modern Era, which influenced modern practices of biotechnological design of the human body. It is shown that in modern times the instrumental attitude to the human body acquires an extra-sacral character. The main features of the corporal “canon”, revealed in the Modern Era, on the one hand, point to the body as a rejected, despised material object, which acquires its significance only in connection with the responsible goal-setting activity of the mind, on the other, give it value, treating it as an integral part of human dignity.

Consistent liberalism, considering the body as an individual value and upholding the right to freely dispose of it, provides a person with the opportunity to instrument and commodify it in various ways, giving it a commodity price, but at the same time discounting it as a moral value. Author concludes that the modern stage of development of scientific knowledge in many ways contributes to deepening the contradiction between the price and value of the human body.

It is demonstrated that modern corporal canon is associated with the instrumentalization of corporality, which acquires a special technological character. In addition, the commercialization of scientific knowledge, which attests to the global spread of biocapitalist tendencies, gives new features to the already existing body canon.

On the one hand, there is a step-by-step legitimization and legalization of the body and its parts as goods. On the other hand, in the same legal and ethical debate, there is a kind of “return” to a person of his alienated body, which is expressed in the establishment of procedures designed to protect his personal embodiment.

Keywords: body, body canon, biotechnological design, intimate technologies, technical view, human-on-a-chip, technological view, biotechnology, bio-capitalism, commodification

References

1. Dennett, D. *Vidy psikhiki. Na puti k ponimaniyu soznaniya* [Types of Psyche. On the Way of Understanding Consciousness]. Moscow: Ideya-Press Publ., 2004. 184 pp. (In Russian)
2. Epshtein, M. "Filosofiya tela" [Philosophy of the Body], in: M. Epshtein, *Filosofiya tela* [Philosophy of the Body], G. Tul'chinskii, *Telo svobody* [The Body of Freedom]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2006, pp. 9–194. (In Russian)
3. Est R., van. *Intimate technology: The battle for our body and behavior*. With assistance of V. Rerimassie, I. van Keulen, G. Dorren. The Hague: Rathenau Instituut, 2014. 86 pp.
4. Flusser, V. "O proetsirovanii" [About Projection], trans. M. Stepanov, *KhORA*, 2009, No. 3/4 (9/10), pp. 65–76. (In Russian)
5. Frolov, I. *Etika nauki. Problemy i diskussii* [Ethics of Science. Problems and Discussions]. Moscow: Librokom Publ., 2009. 256 pp. (In Russian)
6. Hénaff, M. *Markiz de Sad. Izobretenie tela libertena* [Marquis de Sad. Invention of Liberten's Body]. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publ., 2005. 447 pp. (In Russian)
7. Locke, J. *Dva traktata o pravlenii* [Two Treatises of Government], trans. E. Lagutin & Yu. Semenov. Moscow, Chelyabinsk: Sotsium Publ., 2014. 494 pp. (In Russian)
8. *Nauchnye issledovaniya v Intel – podrobnosti o nekotorykh tekhnologiyakh budushchego* [Scientific Research in INTEL – Details of Some Technologies of the Future]. [<http://www.ferra.ru/ru/system/s25980/>, accessed on 05.03.2016]. (In Russian)
9. Nowotny, H. & Testa, G. *Naked genes: Reinventing the human in the molecular age*. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. 144 pp.
10. Popova, O. "«Byt' telom» ili «imet' telo», «byt' proektom» ili «imet' proekt»" ['To Be a Body' or 'To Have a Body', 'To Be a Project' or 'To Have a Project'], *Filosofiya i kul'tura*, 2015, No. 3, pp. 438–445. (In Russian)
11. Popova, O. *Chelovek kak artefakt biotekhnologii* [Man as the Biotechnologies Artefact]. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 336 pp. (In Russian)
12. Razin, A. *Etika* [Ethics]. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2004. 624 pp. (In Russian)
13. Tishchenko, P. "Chelovechestvo: fortuna, risk i igra (opyt eskhatologii)" [Mankind: Fortune, Risk and Play (Experience of Eschatology)], *Bioetika i gumanitarnaya ekspertiza* [Bioethics and Humanitarian Expertise], Vol. 5. Moscow: IF RAN Publ., 2011, pp. 108–148. (In Russian)
14. Tishchenko, P. "Mashina kak antropoproektsiya (zond)" [Machine as anthropoprojection (sonde)], *Rabochie tetradi po bioetike* [Workbooks on Bioethics], Vol. 17. Moscow: Moscow University for the Humanities Publ., 2013, pp. 4–46. (In Russian)

15. Tishchenko, P. *Na granyakh zhizni i smerti. Filosofskie issledovaniya osnovanii bioetiki* [On the Brink of Life and Death. Philosophical Studies of the Foundations of Bioethics]. St. Petersburg: Mir Publ., 2011. 328 pp. (In Russian)
16. Venter, L., Olivier, M. S. & Britz J. J. *Interactive to Proactive: Computer Ethics in the past and the future*. [<http://mo.co.za/open/proactive.pdf>, accessed on 11.04.2016]. (In Russian)
17. Yudin, B. "Chelovek i mashina: «intimnye svyazi?»" [Man and Machine: "Intimate Relations?"], *Rabochie tetradi po bioetike*, Vol. 18, ed. P. Tishchenko. Moscow: Moscow University for the Humanities Publ., 2014, pp. 103–118. (In Russian)
18. Yudin, B. "Chelovek kak ob"ekt tekhnologicheskikh vozdествii" [Man as an Object of Technological Influence], *Chelovek*, 2011, No. 3, pp. 5–20. (In Russian)
19. Yudin, B. "Meditsina i konstruirovaniye cheloveka" [Medicine and Human Engineering], *Znanie. Ponimanie. Umenie*, 2008, No. 1, pp. 12–20. (In Russian)

ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



Сергей СМИРНОВ

Доктор философских наук, ведущий научный сотрудник.
Институт философии и права
Сибирского отделения Российской академии наук.
630090, Российская Федерация, Новосибирск,
ул. Николаева, д. 8;
e-mail: Smirnoff1955@yandex.ru

АНТРОПОЛОГИЧЕСКАЯ ПЛАТФОРМА ДЛЯ НАЦИОНАЛЬНОЙ ТЕХНОЛОГИЧЕСКОЙ ИНИЦИАТИВЫ (приглашение к дискуссии)

В статье предлагается рассмотреть вопрос об антропологической составляющей так называемой Национальной технологической инициативы (НТИ). Автор приглашает к дискуссии по вопросу о том, какое будущее человек выбирает на фоне того, что многие люди предпочитают выбирать тренд «ухода» из жизни в качестве активного, мыслящего субъекта, принимающего решения. Автор полагает, что пока представители гуманитарной антропологической мысли не предложили своей антропологической альтернативы, которая бы противостояла тренду «ухода» человека. В статье даётся проектное предложение, связанное с формированием так называемой антропологической платформы для НТИ, состоящей из рынка антропоориентированных продуктов (АнтропоNet), гуманитарных технологий, гуманитарной экспертизы и создания полигонов-лабораторий.

Ключевые слова: Национальная технологическая инициатива, человек, пост-человек, антропоNet, гуманитарная экспертиза, антропологическая альтернатива, антропологический тренд, антропологическая платформа, гуманитарные технологии, полигон-лаборатория

В 2014 году была провозглашена Национальная технологическая инициатива, крайне важная для страны [5]. Она важна стратегически. Согласно Национальной технологической инициативе, её стратегической целью является выведение России на позиции мирового технологического лидера. Тем не менее эта замечательная цель касается следствий и средств, но не причин и целей. В поле зрения экспертов весьма редко попадает главный объект технологических новаций – сам человек. С целью содействия преодолению этого дефицита и написаны эти заметки.

Технология не может быть целью, равно как и лидерство не может быть пределом мечтаний. Зачем нужно это лидерство и зачем нужны передовые технологии?

В пределе любые действия человека, его цели и задачи, его мечты и устремления, связаны с ним самим – с его самоопределением и пониманием им главного смысла его существования. То есть то, ради чего. Самый отъявленный уголовник или бомж свой смысл имеют. Даже самый технократический проект предполагает какое-то влияние его на самого создателя проекта – влияет ли тот или иной проект на качество жизни, на образ жизни, на тип мышления и на то, ради чего он, этот проект, делается? Как проект влияет на идентичность человека, делает ли какой-то проект человека счастливым или нет?

С точки зрения предельных смыслов любая техника в этом плане должна как-то улучшать жизнь, и прежде всего в социальном, антропологическом смысле, а не в чисто материальном. Техника не должна порабощать человека и не должна становиться целью и предельным смыслом, «подсаживать» человека на иглу пользования умными игрушками. Она должна работать на социальные и смысловые задачи.

Это всё необходимо учитывать в контексте мировых трендов, всё более влияющих на нашу повседневную жизнь и предъявляющих человеку вызовы, на которые надо отвечать. Даёт ли ответ на них НТИ?

Тренды

Если тренды изменений рассматривать с точки зрения соотношения человек-машина, человек-техника, то в настоящее время можно говорить о сформировавшихся за последние 20–30 лет нескольких трендах.

1. *Тренд ухода человека.* Человек всё чаще предпочитает уйти из активной позиции непосредственного участника жизни, передав базовые работы и функции умной машине (я это называю феноменом жизненного аутсорсинга) [8]. Это прослеживается и в идеологии трансгуманизма, и при работах над искусственным интеллектом, и при создании умного оружия (уход человека с поля боя), и при переходе к дистантному образованию, и при переходе к профилактической медицине и проч.

При таком тренде создаются всё более умнеющие гаджеты, которые всё проще и доступнее в освоении: по принципу клика и нажатия кнопки. Эти гаджеты доступны и детям-дошкольникам, которые относятся к умным гаджетам как к игрушкам, быстро к ним привыкают и осваивают на раз. Внук становится коучем для деда при освоении смартфона. Эти привычки заразительны. В результате человек быстро привыкает к тому, что базовые работы, которые он делал раньше сам: счёт, письмо, запоминание, мелкая моторика мышц пальцев, работа глаз и проч. – всё это отдаётся умному техническому устройству. Каковы последствия такой замены и что человек оставляет себе?

Фактически подавляющее большинство разработок (в том числе примеры продуктов в рамках рынков НТИ) посвящены именно этому тренду – выводу человека из позиции субъекта и активного агента в позицию пользователя и потребителя: операции без хирурга, удалённая медицина, обучение без преподавателя (онлайн), беспилотники, умное оружие и проч. Технический прогресс радует. Но что происходит с человеком и для чего он себя высвобождает? Под какие работы? Под какую жизнь?

2. *Тренд изменения идентичностей человека.* Умные машины не просто разрабатываются. Они входят в повседневную жизнь (умные бытовые приборы, умные дома и проч.). В результате этого меняется и сама идентичность человека. Налицо тренд изменения разных идентичностей: социальной, телесной, типа мышления, национальной и т. д. Мы это понимаем и управляем этим процессом или только регистрируем изменения? Под какие тренды мы изобретаем умные гаджеты?

Например, тренд виртуализации означает не только то, что человек круглые сутки сидит в чатах и сетях, прячется за никами, но прежде всего в том, что смещается ценностный и событийный центр всей жизни человека: все главные события для человека виртуального происходят в виртуале, а не в реальной социальной практике [4]. Как секс по телефону. А это уже не безобидно.

Что говорят по этому поводу философы, социологи, психологи? Пока только фиксируют. Смотрят, наблюдают, описывают, дискутируют, вводят новые имена (типа «человек кликающий», «человек виртуальный», «человек мобильный», «постчеловек», «технолюди» и проч.) [1; 2; 6]. Что дальше? И в самих разработках, и в проведении гуманитарных экспертиз, связанных с оценкой этих разработок, гуманитарии фактически не участвуют. Института гуманитарной экспертизы у нас вообще нет. Есть разговоры о ней.

3. *Тренд ухода человека из производства (как развитие первого тренда).* Человек всё более высвобождает себя из непосредственного производства в пользу увеличения свободного времени. Уже давно

формируются рынки и индустрии свободного времени. Например, так называемые креативные индустрии. Возникает вопрос – что человек предпочитает делать в свободное время? Пьёт пиво и ходит по ночным клубам? Иногда это можно себе позволить. Но налицо всё более массовидный тренд. Молодёжь именно так и отдыхает. Свободное время из пространства возможностей и развития личности превращается в пространство прожигания жизни и убийства времени. Появилась и новая идентичность – time-killer. Не потому что это плохо. А потому что по-другому человек не умеет и не хочет. Он выбирает комфорт и лёгкость, доступность и прелесть услуги. Для развития нужно прилагать усилие. А умные игрушки ему потакают. Более того. Будущее общество всё более становится обществом услуг, сервисов, а не индустрий и производств. Точнее обществом производства разных сервисов, в которых человек позиционирует себя в качестве оказывающего услуги, то есть слуги (официанты, охранники, продавцы, курьеры, разносчики пиццы, бармены, гиды, всевозможные консультанты чего угодно, брокеры, уборщики и проч.). То есть и рабочее время всё более высвобождается под сферу услуг, выполнение которых не требует высокой квалификации.

Проблема

В рамках названных трендов главной проблемой становится проблема самоопределения человека. Как он себя позиционирует в отношениях с ним же созданной техносферой? Как выстраивается интерфейс человек-машина и как он соотносится с другими сферами – социальной, культурной и др.? Участвуют ли в осмыслении названных изменений учёные-гуманитарии? Как они понимают проблему жизненного аутсорсинга и изменения идентичностей человека?

Что касается адептов современных технологий и авторов НБИКС-инициативы, то их всё устраивает. Они полагают, что нужно усилить человека (enhancement, базовая цель НБИКС-инициативы) вплоть до замены его телесности, его органов, его частей [13; 14]. И в итоге мы получим бессмертного постчеловека. Такого ли человека мы понимаем в рамках НТИ? И вообще – есть ли у НТИ какой-то антропологический проект? Какого человека НТИ лепит, выводя страну в технологические лидеры? И есть ли человек в матрице НТИ? Обсуждает ли кто-то в рамках НТИ антропологическую, социальную и культурную проблематику, ставя вопрос: что происходит с человеком при внедрении технологий в его повседневную жизнь? Антропологический проект в рамках НБИКС-инициативы есть, он там просто описан. Но в её рамках ставятся вполне определённые цели и задачи по усовершенствованию, усилению человека и замены его постчеловеком. Есть ли таковой проект в матрице НТИ?

Для инженеров и разработчиков здесь нет проблемы. Именно потому, что они рассматривают человека как функциональное устройство, систему с набором функций, выполнение которых можно передать умному техническому устройству. В этом смысле в пределе человек заменим. Достаточно разработать новый функциональный орган, и этот постчеловек будет работать как часы, бесперебойно и долго. При таком подходе рождаются разного рода проекты бессмертия, 120-летнего человека т. д. Или можно посадить человека на иглу генной инженерии или вычислить его геном, используя, например, генный тест «Атлас», и можно подлить жизнь человека ещё надолго.

Такие представления о человеке находятся на уровне XVIII века. Тогда человека также рассматривали как машину. Изобретали разные механические устройства, механических кукол и проч. Сейчас же такое представление является не просто ущербным, но и опасным. Потому что разработки умных гаджетов и «умные таблетки» реально меняют человека. Точнее, заменяют его роботом, программируя его поведение. Но самому человеку места в этом мире нет. Точнее, это место в таком случае и нуждается в тщательной проработке. Разговоры о том, что человек высвободится от тяжкого рутинного труда и будет всем счастье, – эти разговоры уже не могут нас устроить.

Более того. В своей массе человек как раз и выбирает тренд ухода. Ему нравится пить умные таблетки. В США уже готовы делать ребёнка под заказ: по схеме умной пилюли. Человек выбирает жизнь по той же схеме рецепта – выпей таблетку и голова пройдёт. С собой человек при этом ничего делать не собирается. Он надеется на умного робота, который за него всё сделает – не только пропылесосит в доме, приготовит обед, но и выправит его здоровье и сделает его жизнь счастливой.

При разработке искусственного интеллекта именно так и рассматривают человека. Р. Курцвейл даже готов просто сканировать мозг, переписать все его функции, перевести этот функционал мозга в программу и поместить её в иное тело, неважно, керамическое, или из стволовых клеток, или ещё какое-то. И будет киборг.

Возникает вопрос. Пусть будет киборг. Его можно делать, например, при работах по разминированию, в индустриях, требующих точности, быстроты и безопасности. Но если умнеющие машины входят в повседневность человека вплоть до детского сада и младенчества и начинают его замещать, то что остаётся самому человеку? Поскольку человек себя всегда выделял, формировал, выполняя те работы, которые он теперь всё более отдаёт машине. Что происходит с мышлением человека? С его воображением? С его памятью? С его волей? То есть с теми базовыми качествами, которые делают человека самим собой. Если он готов передать машине и эти качества, то что оставляет себе? Если машина уже переигрывает человека в игру ГО, то что дальше? Во что воплощается стремление стать технологическим лидером? В какую антропологическую мечту?

Те же самые вопросы возникают и по поводу социальных качеств человека. И по поводу его духовной жизни. И по поводу образования.

В целом в рамках матрицы НТИ не хватает именно социального, культурно-антропологического контекста, содержания, касающегося человека. Рынки, технологии – это хорошо. Но где главное, то есть где главный виновник торжества, главный агент изменений – сам человек? Человека, то есть соответствующего НТИ антропологического проекта, пока нет.

Основной вопрос

Какой образ человека видится в матрице НТИ и в целом в развитии будущего информационного общества, будущей цифровой экономики или экономики знаний? Как НТИ вписывается в целом в мировоззренческий, антропологический горизонт будущего? Как горизонт будущего видят гуманитарии? Каков антропологический проект в НТИ? И что нужно делать, чтобы он появился и был органически встроен в НТИ и задавал бы ей, НТИ, предельную смысловую рамку?

Антропологическая платформа

В силу сложности задачи предлагается следующее: рассмотреть возможность формирования параллельно матрице НТИ нечто вроде антропологической платформы, состоящей из четырех рамок:

1. *Антропонет*. Рынок антропоориентированных продуктов.
2. Введение в практику разработок, исследований и образования разработки *гуманитарных технологий*.
3. Формирование *института гуманитарной экспертизы* технологических проектов в НТИ.
4. Переход от формата кружков и технологических инициатив – к *полигонам-лабораториям* на базе школ и вузов. Создание сети полигонов, отрабатывающих новые исследовательские, культурные, образовательные и социальные практики.

Эта платформа подкладывается под всю матрицу НТИ и представляет собой антропологический сквозной контекст всей матрицы (рис. 1).

Что представляет собой каждая рамка платформы?

АнтропоNet

Эта часть платформы предполагает не просто разработку и создание новых прорывных продуктов и рынков (как это указано в матрице НТИ, например тот же генный тест «Атлас»), но и разработку продуктов, ориентированных на человека. При этом сам пользователь участ-

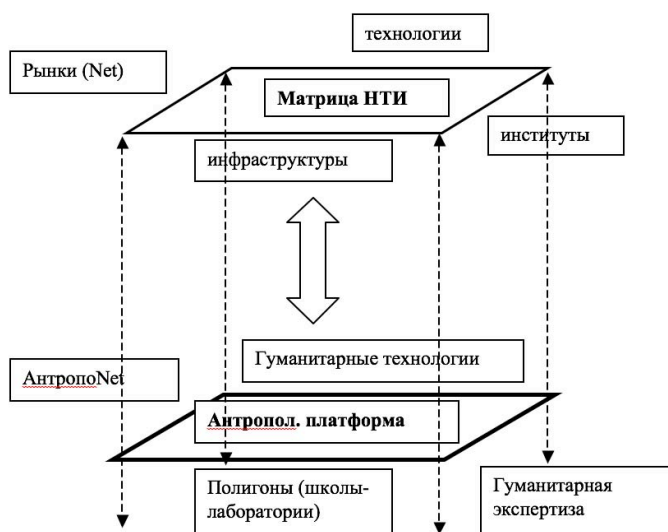


Рис. 1. Антропологическая платформа для НТИ

вует в их создании. Это такие умные продукты, которые меняют среду обитания и меняют образ жизни, но при этом развивают человека, а не порабащают его (не сажают на иглу потребления и проч.).

Гуманитарная экспертиза

В таком случае при разработке прорывных продуктов, формирующих новые рынки, необходимо проведение особой, гуманитарной экспертизы технологических проектов с точки зрения развития с их помощью человеческих качеств. Эта экспертиза отличается от привычных практик экспертиз тем, что в ней рассматриваются не технические или маркетинговые качества продукта, а то, как влияет этот продукт при его внедрении в повседневность на идентичность человека. И второе – гуманитарная экспертиза предполагает выстраивание саморефлексии и самооценки самими разработчиками собственных продуктов, понимание ими самими собственной ситуации изменения. Именно в силу того, что умные технологии, внедряясь в повседневность, сдвигают привычную рамку идентичности человека, меняют антропологическую норму, предметом гуманитарной экспертизы становятся не сами по себе технологии, а плавающая граница, меняющаяся норма.

Эта практика гуманитарной экспертизы должна быть встроена в матрицу как постоянно действующий институт, а не эпизодическая процедура¹.

¹ Многочисленные работы покойного Бориса Григорьевича Юдина и его коллег как раз посвящены не только теоретическим проблемам гуманитарной экспертизы, но именно её институционализации [9; 10; 11]. Но пока мы вынуждены констатировать, что усилия на этом фронте работ не увенчались большим успехом.

Гуманитарные технологии

Но никакой умной разработкой и гуманитарной экспертизой не заменить того, что необходимо всегда делать самому человеку с самого рождения, – реальной практики развития. Необходимо развивать его, формировать базовые качества мышления и воображения, воли и памяти с помощью гуманитарных технологий и антропопрактик. Если изначально они не встроены в разнообразную социальную и образовательную деятельность, то задним числом ситуацию не исправить. Человеку, уже получившему яд потребления умной игрушки, трудно соскочить с иглы.

Поэтому необходимо внедрение повсеместно гуманитарных, умных технологий, развивающих базовые качества человека (мышления, воображения, воли...), технологий развития навигационного мышления, технологий, способствующих целостному восприятию человека, не частичного, а полного.

Полигоны-лаборатории

Но для этого необходимо инфраструктурное решение, связанное с созданием полигонов-лабораторий на базе школ, вузов, центров развития и проч. Именно на этих полигонах и будут отрабатываться новые социальные и образовательные практики с использованием и внедрением в них умных разработок, начиная с дронов и заканчивая компьютерными играми и виртуальной педагогикой. Полигон тем и отличается от обычной школы и вуза, что там можно пострелять, поделать то, чего нельзя делать в обычной школе-вузе.

В узком смысле полигон-лаборатория предполагает развитие исследовательских, проектных, инженерных компетенций у разных целевых групп, у школьников и студентов.

В широком смысле полигон выступает в качестве лаборатории по выращиванию новых моделей образования, новых образовательных практик и технологий, влияющих в целом на изменение образования как института.

План действий

Для запуска данной инициативы необходимо совершить ряд институциональных действий.

1. Проведение на разных площадках форсайт-сессий, игр, проектных семинаров в рамках формата «Точка кипения» по теме «Антропологическая платформа для НТИ».

Гуманитарная экспертиза как институт не выстроена. Мы имеем некоторые прецеденты теоретической оценки тех или иных концепций будущего или тех или иных биомедицинских и других технологий.

2. Формирование проектной коалиции с участием медиков, социологов, философов, антропологов, психологов, педагогов, ИТ-ков для разработки концепта Платформы и далее – программ и проектов проведения гуманитарных экспертиз, разработки гуманитарных технологий, встроенных в междисциплинарные технологические проекты.

3. Формирование групп по выстраиванию сети полигонов на базе школ, лицеев, гимназий, центров проектного и технического творчества, кванториумов, вузов и др.

4. Создание полигонов по отработке узлов Платформы (на базе школ, вузов и др.).

5. Разработка дорожной карты Антропологической платформы и встраивание её в НТИ.

Заключение

В заключение необходимо отметить следующее. Никакие действия и проектные предложения, даже институционального характера, не заменят решения главной задачи, связанной с необходимостью выработки концептуальной антропологической альтернативы, противостоящей тренду ухода человека. Эта альтернатива в её разных версиях могла бы предложить нам варианты антропологической навигации, в рамках которой человек преодолевал бы нынешнюю ситуацию дезориентации и утери привычных онтологических опор [7]. Философия человека теряет свой собственный предмет, как совершенно правильно сказал Павел Семёнович Гуревич в разговоре с автором этих строк [3]. Антропология должна сама вернуть себе человека. Другого, возрождённого. Но это возможно лишь при отказе от тренда ухода человека в пользу возвращения человеку его собственного бытия.

Пока же мы видим следующее. На фоне многомиллиардных проектов, связанных с внедрением умных технологий в повседневность и усилением тренда вывода человека из активной позиции философами, пока не предложен сколь-нибудь внятный проработанный антропологический проект. Его нет и в рамках НТИ. А сам человек в лице многих миллионов постепенно переселяется в иной мир – мир удовольствий, комфорта, подчинения умным технологиям, умным лекарствам, умным домам и умным приборам. Себе он оставляет получение удовольствия. Стало быть, он отказывается от бытия в пользу животного существования, то есть не хочет быть человеком. Неужели это его единственный и главный выбор?

Список литературы

1. Аршинов В.И. «Сетевой путь» современной нано-техно-научной практики. URL: <http://www.rusnor.org/pubs/articles/7591.htm> (дата обращения: 20.09.2018).
2. Алексеева И.Ю., Аршинов В.И., Чеклецов В.В. «Технолюди» против «постлюдей»: НБИКС-революция и будущее человека // Вопросы философии. 2013. № 3. С. 12–21.
3. Гуревич П.С. Человек как предмет стал исчезать // Человек.RU. Гуманитарный альманах. 2016. № 12. С. 231–244.
4. Зайков К.А., Самотой Н.В., Смирнов С.А. Анализ процесса виртуализации общества как антропологического тренда // Вестник НГУЭУ. 2016. № 4. С. 44–55.
5. Национальная технологическая инициатива. URL: <https://asi.ru/nti/> (дата обращения: 20.09.2018).
6. Родзин С.И., Титаренко И.Н. NBIC-технологии, искусственный интеллект и электронная культура // Информатика, вычислительная техника и инженерное образование. 2013. № 2 (13). С. 60–74.
7. Смирнов С.А. Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: Офсет, 2016. 438 с.
8. Смирнов С.А. Форсайт человека. Опыты по неклассической философии человека. Новосибирск: Офсет, 2015. 658 с.
9. Юдин Б.Г. От этической экспертизы к экспертизе гуманитарной // Гуманитарное знание: тенденции развития в XXI веке. В честь 70-летия Игоря Михайловича Ильинского: кол. моногр. / Под общ. ред. В. Лукова. М.: Изд-во НИИБ, 2006. С. 214–237.
10. Юдин Б.Г. Границы человеческого существа как пространства технологических воздействий // Вопросы социальной теории. 2011. Т. V. С. 102–118.
11. Юдин Б.Г. У человека было ядро, но и оно «поплыло» // Человек.RU. Гуманитарный альманах. Новосибирск: НГУЭУ, 2015. № 10. С. 189–197.
12. Bostrom N. A history of transhumanist thought // Journal of Evolution and Technology. 2005. Vol. 14, Issue 1.
13. Roco M.C., Bainbridge W.S. (eds.) Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science. Kluwer Academic Publishers (currently Springer), 2003. 482 p.
14. Roco M.C., Bainbridge W.S. (eds.) Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society. National Science Foundation, 2005. 390 p.

HORIZONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Sergei SMIRNOV

DSc in Philosophy,
Leading Researcher, SB of RAS Institute of Philosophy and Law,
Nikolaev St. 8, Novosibirsk, 630090, Russian Federation;
e-mail: smirnoff1955@yandex.ru

ANTHROPOLOGICAL PLATFORM FOR NATIONAL TECHNOLOGICAL INITIATIVE

The article proposes to consider the question of the anthropological component of the so-called National Technological Initiative. The author invites to a discussion on the question of what future person chooses against the background of the fact that many people prefer to choose the trend of “withdrawal” from life as an active, thinking subject making decisions. The author believes that while representatives of humanitarian anthropological thought have not offered their anthropological alternative, which would counter the trend of human withdrawal. The article gives a project proposal related to the formation of the so-called anthropological platform for NTI, consisting of the market of anthropo-oriented products (AnthropoNet), humanitarian technologies, humanitarian expertise, and the creation of polygon-laboratories.

Keywords: National Technological Initiative, human, posthuman, anthropoNet, humanitarian expertise, anthropological alternative, anthropological trend, anthropological platform, humanitarian technologies, landfill laboratory

References

1. Alekseeva, I., Arshinov, V., Cheklevov V. “«Tekhnolyudi» protiv «postlyudej»: NBIKS-revolyuciya i budushchee cheloveka» [“Technologists” versus “posthumans”: NBICS revolution and the future of man], *Voprosy filosofii*, 2013, No. 3, pp. 12–21. (In Russian)
2. Arshinov, V. “Setevoy put” *sovremennoj nano-tekhno-nauchnoj praktiki* [“The Networking Path” of Modern Nano-Techno-Scientific Practice]. [<http://www.rusnor.org/pubs/articles/7591.htm>, accessed on 20.09.2018]. (In Russian)

3. Bostrom, N. "A history of transhumanist thought", *Journal of Evolution and Technology*, 2005, Vol. 14, Issue 1.
4. Gurevich, P. "Chelovek kak predmet stal ischezat'" [Man as an object began to disappear], *Chelovek.RU. Gumanitarnyj al'manah*, 2016, No. 12, pp. 231–244. (In Russian)
5. Nacional'naya tekhnologicheskaya iniciativa [National Technology Initiative]. [<https://asi.ru/nti/>, accessed on 20.09.2018]. (In Russian)
6. Roco, M., Bainbridge W. (eds.) *Converging Technologies for Improving Human Performance: Nanotechnology, Biotechnology, Information Technology and Cognitive Science*. Kluwer Academic Publishers (currently Springer), 2003. 482 pp.
7. Roco, M., Bainbridge W. (eds.) *Managing Nano-Bio-Info-Cogno Innovations: Converging Technologies in Society*. National Science Foundation, 2005. 390 pp.
8. Rodzin, S., Titarenko, I. "NBIC-tehnologii, iskusstvennyj intellekt i elektronnyaya kul'tura" [NBIC-technologies, artificial intelligence and electronic culture], *Informatika, vychislitel'naya tekhnika i inzhenernoe obrazovanie*, 2013, No. 2 (13), pp. 60–74. (In Russian)
9. Smirnov, S. *Antropologicheskij navigator. K sobytijnoj ontologii cheloveka* [Anthropological navigator. To the eventual ontology of man]. Novosibirsk: Ofset Publ., 2016. 438 pp. (In Russian)
10. Smirnov, S. *Forsajt cheloveka. Opyty po neklassicheskoy filosofii cheloveka* [Foresight of man. Experiments on nonclassical philosophy of man]. Novosibirsk: Ofset Publ., 2015. 660 pp. (In Russian)
11. Yudin, B. "Granicy chelovecheskogo sushchestva kak prostranstva tekhnologicheskikh vozdeystvii" [The boundaries of the human being as a space of technological influences], *Voprosy social'noj teorii*, 2011, Vol. V, pp. 102–118. (In Russian)
12. Yudin, B. "Ot ehticheskoy ehkspertizy k ehkspertize gumanitarnoj" [From the ethical expertise to the humanitarian expertise], *Gumanitarnoe znanie: tendencii razvitiya v XXI veke*. [Humanitarian knowledge: development trends in the XXI-st century]. V chest' 70-letiya Igorya Mihajlovicha Il'inskogo, ed. V. Lukova. Moscow: NIB Publ., 2006, pp. 214–237. (In Russian)
13. Yudin, B. "U cheloveka bylo yadro, no i ono «poplylo»" [The person had a nucleus, but it also "swam"], *Chelovek.RU. Gumanitarnyj al'manah*. Novosibirsk, 2015, No. 10, pp. 189–197. (In Russian)
14. Zajkov, K., Samotoj, N., Smirnov, S. "Analiz processa virtualizacii obshchestva kak antropologicheskogo trenda" [Analysis of the process of virtualization of society as an anthropological trend], *Vestnik NSUEM*, 2016, No. 4, pp. 44–55. (In Russian)

ЧЕЛОВЕК ПОЗНАЮЩИЙ



Наталья РОСТОВА

Доктор философских наук, старший преподаватель.
Московский государственный университет имени
М.В. Ломоносова.

119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский
пр-т, д. 27, к. 4;

e-mail: nnrostova@yandex.ru

С. ПИНКЕР О ПОСТИЖИМОМ И НЕПОСТИЖИМОМ В СУЩНОСТИ ЧЕЛОВЕКА

Каково соотношение сознания и мозга? Определяет ли мозг работу сознания? Или, напротив, сознание заставляет мозг приспособиться к своим задачам? Эти вопросы являются сегодня ключевыми как для философии сознания, так и для философской антропологии. В недавно переведённой на русский язык книге Стивена Пинкера «Чистый лист: Природа человека. Кто и почему отказывается признавать её сегодня» [12] представлена оригинальная концепция сущности человека. Прибегая к последним данным наук, прежде всего когнитивистики, нейронауки, поведенческой генетики и эволюционной психологии, Пинкер доказывает, что сущность человека заключена в мозге и его уникальном устройстве. Мозг определяет человеческую личность, поведение, наклонности и культуру в целом, которая мыслится как совокупность технологий. Говорить о том, что человек есть *tabula rasa*, по мнению Пинкера, абсурдно. Человек не автор себя и не предмет для манипуляций со стороны социальных инженеров. У человека есть биологическая природа, о которой не стоит бояться говорить. Пинкер уверяет нас, что его тезис не приведёт к расизму, сексизму, геноциду, нигилизму, терроризму и проч. Напротив, обращение к данным наук откроет перед нами общность людей как биологического вида, которая прячется за различиями «местечковых» культур. Однако позиция Пинкера уязвима, по крайней мере, в нескольких пунктах. Во-первых, от философского дискурса о человеке Пинкер переходит к научному, тем самым предлагая изначально

говорить о человеке в позитивистских терминах. Сознание он редуцирует к разуму, разум – к мозгу, а мозг – к вычислению. Во-вторых, культуру Пинкер мыслит как совокупность технологий, служащих биологической задаче адаптации. Однако он не может при этом объяснить избыточность человеческих технологий по отношению к требованиям природы. В-третьих, теории модулей, которую разделяет Пинкер, сегодня можно противопоставить теорию нейропластичности, согласно которой мозг способен к преобразованиям под воздействием сознания. Постигая сущность человека, Пинкер оставляет место и для непостижимого. Этим непостижимым оказывается свобода человека.

Ключевые слова: сознание, разум, мозг, сущность человека, пластичность мозга, гуманизм, эволюция, биоэтика, культура, восприятие

Философия XX века поставила под вопрос представление о сущности человека. «Человек – не то, что он есть», «у человека нет сущности», «существование предшествует сущности», «существование не определено сущностью, равно как и не определяет её» – начали манифестировать философы [6; 11; 14; 17]. Для религии ответ очевиден – человек создан по образу и подобию Божьему. В своей книге «Чистый лист: Природа человека. Кто и почему отказывается признавать её сегодня» Стивен Пинкер решается оспорить оба подхода. Если религиозная идея оставляется им сразу же как не соответствующая реалиям сегодняшнего дня, то философская тенденция к отказу определять природу человека и рядом располагающиеся идеи социального конструктивизма составляют главную мишень для его критики. Человек – не тот, кто делает себя сам, равно как и не тот, кого производит социум. Он не чистый лист для антропологических и социальных начертаний, но биологическая данность. Свой подход Пинкер называет биологически просвещённым гуманизмом. Не стоит, говорит он, бояться разговора о природе человека. Следует разумно относиться к биологической предопределённости. «Тогда человек станет лучше, – цитирует он Чехова, – когда вы покажете ему, каков он есть» [12, с. 11]. Но не художники, а учёные, по мнению Пинкера, должны сегодня показать человеку его сущность. Представления о чистом листе – это вера для атеистов, отказавшихся от христианства. Встав на позиции науки, Пинкер начинает освобождать атеизм от суеверия.

Свою задачу он видит в том, чтобы навести мосты между разумом и материей, культурой и природой и, соответственно, между биологией и гуманитарными науками. Редукционизм, говорит Пинкер, как холестерин, бывает хорошим и плохим. «Плохой» редукционизм основан на замещении одной области знаний другой. «Хороший» редукционизм соединяет знания. «Географ, – пишет С. Пинкер, – может объяснить, почему береговая линия Африки совмещается с береговой линией Аме-

рики, тем, что некогда эти континенты были соединены, однако лежали на разных тектонических плитах и позже разошлись. Вопрос, почему плиты разошлись, переходит к геологам, а они расскажут нам о том, как магма поднялась и оттолкнула плиты друг от друга. А за ответом на вопрос, почему магма стала такой горячей, мы обратимся к физикам... Из этой цепи нельзя убрать ни одного звена. Географ сам по себе мог бы объяснить движение континентов разве что магией...» [12, с. 94–95]. По аналогии с этой схемой Пинкер видит развитие знаний о человеке. Философия, замкнутая на себя, превращается в область магических операций. От магии её спасает новейшая наука: когнитивистика, нейронауки, поведенческая генетика и эволюционная психология. Именно этим наукам, по мнению Пинкера, суждено сегодня биологически просветить гуманизм и проложить путь от «духа» к «материи».

Но науки не строят мосты между природой и человеком. Их изначальный позитивизм снимает проблему сознания и души, свободы и субъективности. Их сообщение между собой действительно можно уподобить взаимосвязям географии, геологии и физики. Но для этого нужно сперва отказаться от философии. Пинкер лишь перечисляет тезисы названных наук, строящиеся на редукции сознания к интеллекту, мышления – к вычислению, антропологической проблемы поведения – к биологической проблеме адаптации. Достижение наук позволяют Пинкеру сформировать свой символ веры: «Я думаю, – заключает он, – что у нас есть все основания считать, что разум оснащён набором эмоций, побуждений, способностей к мышлению и коммуникации и что в любой культуре они подчиняются общей логике, их трудно стереть или кардинально изменить, они сформированы естественным отбором на протяжении эволюции человека и обязаны своим базовым дизайном (и некоторыми его вариациями) информации, записанной в геноме» [12, с. 99]. Но редукции не дают основания. Они дают упрощения. Неравнодушный к классике Пинкер цитирует Гамлета:

Что за мастерское создание – человек!
Как благороден разумом!
Как беспределен в своих способностях...
Как он похож на некоего бога! [12, с. 247]

Для Шекспира человек – это божественная тайна. Для С. Пинкера человек – это тайна мозга. Именно его «невообразимое хитросплетение» заставляет трепетать и впадать в смирение. Вынесенное в заглавие одного из параграфов изречение «Познай себя» преобразуется у Пинкера в формулу «познай свой мозг», а свой мозг – как достижение эволюции. «Образованные люди, – пишет канадско-американский исследователь, – конечно же, знают, что восприятие, мышление, речь и эмоции таятся в мозге» [12, с. 61]. «Как все живые существа, мы – результат естественного отбора... Эволюция – ключ к пониманию себя» [12, с. 72]. Разум,

продолжает Пинкер, это «деятельность мозга по обработке данных... каждый аспект нашей интеллектуальной жизни полностью зависит от психических процессов в тканях мозга» [12, с. 61]. Душа – «локус сознания, мышления и воли – состоит из процессов обработки информации в мозге, органе, подчиняющемся законам биологии» [12, с. 279]. Если человек – это мозг, то отсутствие мозга или его повреждения позволяют нам логично заключить о том, что вместе с тем нет и человека. «Если отмирает участок мозговой ткани, – говорит Пинкер, – может исчезнуть часть разума: неврологические пациенты теряют способность называть инструменты, узнавать лица... И когда мозг умирает, личность прекращает своё существование» [12, с. 33]. Но С. Пинкер не думает, что биоэтические проблемы можно отныне с лёгкостью решить. Ведь мозг, уточняет он, это то, что как на уровне филогенеза, так и на уровне онтогенеза возникает постепенно и, соответственно, постепенно умирает. Аборт, эвтаназия, права животных – это нравственные ребусы. Но их можно решить, уверяет Пинкер. Не путём обнаружения границы, которой нет, а путём её выбора, как советует биоэтик Р. Грин. Найти границу невозможно, но её можно разумно выбрать. Пинкер советует руководствоваться при этом соображениями умножения счастья и минимизации страданий [12, с. 284].

Редукция проблемы человека к проблеме мозга позволяет С. Пинкеру поставить под сомнение «я» человека. Продолжая развивать теорию модулей [13], он уточняет – «мозг не похож на однородный мясной рулет», «разум – это система универсальных порождающих вычислительных модулей», а поведение – результат «внутренней борьбы между модулями психики» [12, с. 59]. А потому открытия науки, остроумно замечает Пинкер, ближе к фрейдизму или иудеохристианству с их раздвоенностями, чем бихевиоризму и социальному конструктивизму. Единство «я» – это иллюзия. Человек лишён таких «операторов», как «я», «субъект», «дух» или «личность». «Я» – «лишь одна из сетей в мозговых системах» [12, с. 61]. Но отсюда мы можем заключить лишь то, что и наличие мозга не позволяет нам говорить о личности. Теория С. Пинкера и вправду близка фрейдизму (но отнюдь не иудеохристианству с его свободой воли), ибо на место самости он помещает другого – силы эволюции.

Культура в такой парадигме неминуемо становится производной от биологии, или, как выражается исследователь, она является фенотипом: «культуру, – пишет он, – можно рассматривать как часть человеческого фенотипа: отличительная особенность, помогающая нам выживать, процветать и продолжать род. Люди – это общественный вид, использующий знания и склонный к сотрудничеству, так что культура возникает при таком образе жизни естественным образом» [12, с. 82]. Культура – это не область антропологического и даже не область социального, это торжество биологии, запустившей механизмы адаптации, а потому

она возникает «естественно». Культура, говорит С. Пинкер, не субстанция, она опирается «на нейронные связи, обеспечивающие нас даром, который мы называем научением» [12, с. 82]. Культура – это всего лишь набор технологий и навыков выживания, которые коллекционирует человечество и передаёт друг другу. И те культуры выигрывают, которые это понимают и при этом имеют наиболее благоприятные географические месторасположения, позволяющие общаться с другими культурами, как, например, Великобритания. Британия, говорит Пинкер, «на самом деле представляет собой коллекцию величайших изобретений... В этой коллекции – зерновые культуры и алфавитное письмо со Среднего Востока, порох и бумага из Китая, одомашненные лошади с Украины и многое другое» [12, с. 93]. Но если культура возникает естественно и смысл её исключительно в биологической адаптации, то каким образом можно объяснить, например, человеческий каприз, самоубийство или хотя бы написание Пинкером своей книги? Для объяснения патологического поведения автор вводит различие между проксимальными и ультимальными целями поведения, т. е. непосредственными и конечными. Пинкер приводит пример: на проксимальном уровне причина сексуальной связи – удовольствие, на ультимальном – размножение. Иногда, говорит Пинкер, желания человека разрушают его благополучие, но не стоит думать, что здесь происходит сбой в биологической программе и человек начинает идти против своей природы. Страсть к жене соседа, переедание, карьеризм, скандальность на уровне конкретного индивида неоправданны, но «имеют прозрачное эволюционное объяснение» [12, с. 76]. Другими словами, человек ведёт себя в соответствии с конечными целями эволюции. С. Пинкер избирательно приводит примеры и не разъясняет используемый им самим пример с сексуальной связью. Каким образом в эволюционных терминах можно объяснить уклонение человека от зачатия и преследование непосредственного удовольствия? Каким образом можно сочетать чрезмерность человека с идеей биологической адаптации? Даже если под культурой понимать сугубо технологии, то каким образом объяснить чрезмерность современных технологий, которые создаются отнюдь не для удовлетворения базовых потребностей?

К магии, вопреки Пинкеру, приходится прибегнуть не тогда, когда обнаруживается ограниченность собственных знаний, ибо условием знания является определённая онтология ума, задающая условия и правила интеллектуальных операций [9], но тогда, когда одна форма знания, отказав своим правилам, начинает претендовать на область иной формы знания. Например, когда наука решается говорить о невозможном на языке объективаций. Не избежал магических представлений и С. Пинкер. Вот, к примеру, как он описывает чудесное превращение физических восприятий в смыслы, а смыслы – в адаптационные механизмы: «При всей своей изысканной конструкции глаз бесполезен для моз-

га. Итог его работы – не бессмысленные узоры скринсейвера, а исходник для вычислительной схемы, по которой создаются достоверные образы внешнего мира. Эти образы используются другими сетями, которые придают смысл внешнему миру, соотнося причины со следствиями и размещая их по категориям, что позволяет делать полезные прогнозы. И это извлечение смыслов, в свою очередь, обслуживает мотивы – голод, страх, любовь, любопытство, погоню за страусом и уважение» [12, с. 73]. Пинкер отчего-то работу механизма инстинкта снабдил такими антропологическими избытками, как «смысл» и «уважение». Но для того, чтобы проглотить страуса, не нужно ни смысла, ни эмоций. Причины, следствия и прогнозы – это не смысл. Равно как голод и страх – не то же, что любопытство и любовь. Элементарная ориентировка животных в природе не нуждается в смысле. А человек нуждается. И проблема не в том, что ему необходимо адаптироваться к миру или утолить голод, а в том, что в отличие от животного он не может просто утолить голод. Прежде ему нужно связать тело и смысл. А для этого нужна мистерия. Как замечает натуралист Ю. Монич, ритуальная жизнь древнего ария предполагала три жертвоприношения в день и занимала всё время. Пища делилась на части в соответствии с космогоническими представлениями, но лишь малая доля приносилась богам, тогда как основная доставалась общине. Монич видит в таком распорядке дня «здоровое трёхразовое питание» [10, с. 310], т. е. удовлетворение инстинкта, ритуально обрамлённое. Но он, равно как и Пинкер, не может в биологических терминах объяснить, зачем человеку понадобилось ритуально обрамлять инстинкт. Почему человек нуждается в мистерии? Человек нуждается в мистерии, потому что он нуждается в смыслах, в том, чтобы удерживать свой хаос субъективности при порядке и своё тело – при субъективности. Мистерия – это не технология, равно как и не культура. Это способ непрерывного удерживания себя в смыслах. Но смыслы есть то, что противостоит биологии, а не то, что тождественно ориентировочной деятельности животного.

С. Пинкер в своей теории не оставляет возможности свободе, а знает, и человеку. Свободу он редуцирует к бесконечным возможностям комбинаторики конечных программ разума, оперирующих конечным набором данных. Вместе с тем Пинкер соглашается с учёными в том, что генетика позволяет прогнозировать темперамент и поведение человека: «насколько свободны в принятии решений “вы” на самом деле, – вопрошает Пинкер, – если результат можно (по крайней мере с определённой долей вероятности) предсказать заранее, основываясь на событиях, которые произошли в фаллопиевых трубах вашей матери за много лет до этого?» [12, с. 71–72]. Наряду с социальным конструктивизмом исследователь предсказуемо отрицает идею пластичности мозга [7]. Сенсационным фактам «самореорганизации мозга», восстановления после инсультов, обретения способности видеть слепыми от рождения

людьми и проч., которые приводят апологеты идеи нейропластичности, Пинкер противопоставляет собственные примеры ограничений человека и его здоровья, связанные с устройством мозга. То, что называется пластичностью мозга, является, говорит автор, не чем иным, как функцией научения, а потому речь идёт не о сенсациях, но о переименовании известных феноменов. Проблема, однако, заключается не в соревновании между примерами из клинической практики, которое не может ни к чему привести, а в борьбе концептов. На локальном уровне спор идёт о том, как устроен мозг. Является ли он механизмом с жёстко специализированными модулями, запрограммированными эволюцией на решение конкретных задач, как полагает в том числе Пинкер, или же он способен к преобразованиям под воздействием мыслей и действий, как полагает, например, психиатр Н. Дойдж [5]. На фундаментальном уровне разговор идёт о том, что же такое человек – определяет ли мозг его сознание или же, наоборот, сознание определяет его мозг, чем является тело – детерминирующим или детерминированным [1; 2; 3; 8; 15]. В философии наиболее радикально поставил эту проблему в России около ста лет назад П. Флоренский и разрешил её в концепте органопроекции [16]. Согласно Флоренскому, любой орган – это орудие духа. Тело – это не то, что противостоит душе, но её продолжение. Дух не только продолжает себя в теле, а тело в орудиях, но любая мысль, любое душевное и духовное явление прямо влияют на тело как на их символ. Нельзя сказать «я просто подумал», говорит Флоренский, ибо мысль небезвредна. Грязные мысли способны привести к разложению тела, болезням. Или, говорит Флоренский со ссылкой на современных ему американских учёных, в экстатическом состоянии люди распространяют запах фиалки, а одержимые – особый неприятный запах. Католики знают такое явление, как стигматизация, появление ран и язв, вызванное усиленным созерцанием Распятого Христа, православным известно такое явление, как телесное поранение бесами. Иными словами, П. Флоренский говорит нам о том, что тело – это пространство жизнедеятельности духа, дух живёт не в теле, но телом, это его орган и сфера его свободы. С. Пинкер отрицает и дух, и свободу человека, а также любые современные идеи, связанные с тем, что образование, чтение книг, визуальные картинки могут создать или пересоздать в нас нового человека и сформировать нашу оптику.

Но свобода магически появляется в биологизированном мире Пинкера. «У нас, – говорит он, – есть все основания считать, что сознание и мышление порождаются электрохимической активностью нейронных сетей в мозге. Но как движущиеся молекулы могут дать начало субъективным ощущениям (в противоположность разумному расчёту) и как эти ощущения диктуют нам выборы, которые мы делаем свободно (в противоположность поведению, обусловленному какой-то причиной), остаётся непостижимой загадкой для нашей психики, рождённой в плейстоцене» [12, с. 298]. Разум – лишь биологический орган. И как

таковой он в своей комбинаторной безграничности ограничен. Свобода – непостижимая загадка для разума. Она есть для него странная запредельная сущность. Почти как откровение. «Сознание и свобода воли, – продолжает удивлять Пинкер, – похоже, присутствуют в нейробиологических феноменах на каждом уровне и не могут быть отнесены к той или иной комбинации частей или их взаимодействию. Самый тщательный анализ, на который способен наш комбинаторный интеллект, не даёт никаких зацепок, за которые можно было бы ухватиться, чтобы объяснить эти странные сущности...» [12, с. 299]. Но если С. Пинкер ограничил разум и объявил о зоне непостижимого, то тем самым он лишь расчистил путь гипотезам «чистого листа».

Список литературы

1. Бертон Р. Разум VS Мозг. Разговор на разных языках. М.: Эксмо, 2016. 304 с.
2. Гиренок Ф. Аутография языка и сознания. М.: Проспект, 2017. 256 с.
3. Гуревич П.С. Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 2018. 496 с.
4. Гуревич П.С. Разум на приеме у психиатра. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. 560 с.
5. Дойдж Н. Пластичность мозга. Потрясающие факты о том, как мысли способны менять структуру и функции нашего мозга. М.: Эксмо, 2007. 544 с.
6. Кожев А. Введение в чтение Гегеля. СПб.: Наука, 2003. 792 с.
7. Косанди М. Нейропластичность. М.: Точка, 2017. 176 с.
8. Кослин С.М., Миллер Дж.У. Два игрока на одном поле мозга. М.: Эксмо, 2016. 256 с.
9. Мамардашвили М. Классический и неклассический идеалы рациональности. М.: Азбука, 2010. 288 с.
10. Монич Ю.В. К истокам человеческой коммуникации: ритуализованное поведение и язык. М.: Акад. Гуманит. Исслед., 2005. 443 с.
11. Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem' 93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований Института философии Российской Академии наук. М.: Ad Marginem, 1994. С. 148–164.
12. Пинкер С. Чистый лист: Природа человека. Кто и почему отказывается признавать её сегодня. М.: Альпина нон-фикшн, 2018. 608 с.
13. Пинкер С. Язык как инстинкт. М.: Либроком, 2009. 456 с.
14. Сартр Ж.-П. Бытие и ничто. М.: АСТ, 2000. 928 с.
15. Сэйтл С., Лиленфельд С.О. Нейромания. Как мы теряем разум в эпоху расцвета науки о мозге. М.: Эксмо, 2016. 368 с.
16. Флоренский П.А., священник. Соч.: в 4 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1999. 621 с.
17. Фуко М. Слова и вещи. СПб.: А-сэд, 1994. 408 с.

HOMO COGNOSCENS

Natalia ROSTOVA

Ph.D in Philosophy, Senior lecturer.

Lomonosov Moscow State University.

Lomonosovsky prospect 27/1, Moscow 119991, Russian Federation;

e-mail: Nnrostova@yandex.ru.

S. PINKER ABOUT THE COMPREHENSIBLE AND INCOMPREHENSIBLE IN THE ESSENCE OF MAN

What is the relationship between consciousness and brain? Does the brain determine the work of consciousness? Or, on the contrary, consciousness forces the brain to adapt to its tasks? These questions are keys to the philosophy of consciousness and to the philosophical anthropology. The recently translated into Russian book by Steven Pinker “Blank sheet: the Nature of man. Who and why refuses to recognize it today” [14] presents the original concept of the essence of man. Using the latest data of science, primarily cognitive science, neuroscience, behavioral genetics and evolutionary psychology, Pinker proves that the essence of man lies in the brain and its unique structure. The brain defines the human personality, behavior, inclinations and culture as a whole, which is thought of as a set of technologies. To say that a person is a *tabula rasa*, according to Pinker, is absurd. Man is not the author of himself and not a subject for manipulation by social engineers. Man has a biological nature, which should not be afraid to talk over. Pinker assures us that his thesis will not lead to racism, sexism, genocide, nihilism, terrorism, etc. On the contrary, the appeal to the data of sciences will open for us a community of people as a species, that is hidden behind the differences of “parochial” cultures. However, Pinker’s position is vulnerable, at least in a few points. First, from philosophical discourse about man Pinker moves to scientific, thereby offering initially to talk about man in positivist terms. He reduces consciousness to mind, mind to brain, and brain to computation. Second, Pinker thinks of culture as of a set of technologies that serve the biological task of adaptation. However, he can not explain the redundancy of human technology in relation to the requirements of nature. Third, the theory of modules, which Pinker shares, can be contrasted now with the theory of neuroplasticity, according to which the brain is capable of transformation under the influence of consciousness. Comprehending the essence of man, Pinker leaves room for the unfathomable. This unfathomable is the freedom of man.

Keywords: consciousness, mind, brain, human essence, brain plasticity, humanism, evolution, bioethics, culture, perception

References

1. Burton, Robert A. *Razum VS Mozg. Razgovor na raznykh yazykakh* [Mind VS Brain. Speaking different languages]. Moscow: Eksmo Publ., 2016. 304 pp. (In Russian)
2. Costandi, M. *Neiroplastichnost'* [Neuroplasticity]. Moscow: Tochka Publ., 2017. 176 pp. (In Russian)
3. Doidge, N. *Plastichnost' mozga. Potryasayushchie fakty o tom, kak mysli sposobny menyat' strukturu i funktsii nashego mozga* [The plasticity of the brain. Amazing facts about how thoughts can change the structure and functions of our brain]. Moscow: Eksmo Publ., 2007. 544 pp. (In Russian)
4. Florensky, P. *Sochineniya* [Works], Vol. 3 (1). Moscow: Mysl' Publ., 1999. 621 pp. (In Russian)
5. Foucault, M. *Slova i veshchi* [Words and Things]. Moscow: Progress Publ., 1977. 487 pp. (In Russian)
6. Girenok, F. *Autografiya yazyka i soznaniya* [Autography of Language and Consciousness]. Moscow: Moscow St. Industrial Univ. Publ., 2010. 247 pp. (In Russian)
7. Gurevich, P. *Klassicheskaya i neklassicheskaya antropologiya: sravnitel'nyi analiz* [Classical and non-classical anthropology: comparative analysis]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., Petroglif Publ., 2018. 496 pp. (In Russian)
8. Gurevich, P. *Razum na prieme u psikhiatra* [Mind on the couch]. Moscow: Kanon+ Publ., 2019. 560 pp. (In Russian)
9. Kosslyn, Stephen M., Miller, G. Wayne. *Dva igroka na odnom pole mozga* [Two players on the same brain field]. Moscow: Eksmo Publ., 2016. 256 pp. (In Russian)
10. Kozhev, A. *Vvedenie v chtenie Gegelya* [Introduction to Hegel's reading]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2003. 792 pp. (In Russian)
11. Mamardashvili, M. *Klassicheskii i neklassicheskii idealy ratsional'nosti* [Classical and non-classical ideals of rationality]. Moscow: Azbuka Publ., 2010. 288 pp. (In Russian)
12. Monich, Yu. *K istokam chelovecheskoi kommunikatsii: ritualizovannoe povedenie i yazyk* [To the origins of human communication: ritualized behavior and language]. Moscow: Academy of Humanitarian researches Publ., 2005. 443 pp. (In Russian)
13. Nancy, J.-L. "Segodnya" [Today], *Ad Marginem* 93. *Ezhegodnik* [Ad Marginem 93. Yearbook]. Moscow: Ad Marginem, 1994, pp. 148–165. (In Russian)
14. Pinker, S. *Chisty list: Priroda cheloveka. Kto i pochemu otkazyvaetsya priznavat' ee segodnya* [Blank sheet: the Nature of man. Who and why refuses to recognize it today]. Moscow: Al'pina non-fikshn Publ., 2018. 608 pp. (In Russian)
15. Pinker, S. *Yazyk kak instinkt* [Language as an instinct]. Moscow: Librokom Publ., 2009. 456 pp. (In Russian)
16. Sartre, J.-P. *Bytie i Nichto* [Being and Nothingness]. Moscow: AST Publ., 2000. 928 pp. (In Russian)
17. Satel, Sally, Lilienfeld, Scott O. *Neiromaniya. Kak my teryaem razum v epokhu rastsveda nauki o mozge* [Neuromania. How we lose our minds in the heyday of brain science]. Moscow: Eksmo Publ., 2016. 368 pp. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Галина ВДОВИНА

Доктор философских наук,
ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: galvd1@yandex.ru

АНТОНИО ТРОМБЕТТА В КОНТЕКСТЕ ПАДУАНСКОЙ ФРАНЦИСКАНСКОЙ ТРАДИЦИИ

Статья посвящена Антонио Тромбетте – философу и теологу, представляющему традицию францисканского скотизма Падуи на рубеже XV–XVI вв. Рассматривается краткая история францисканского монастыря в Падуе, реконструированная исследователями биография Тромбетты и основные направления его деятельности. Во-первых, это участие в метафизических дискуссиях с томистами из Падуанского университета по вопросу о том, какая из наук является первой и высшей – физика или метафизика – и, соответственно, каким должен быть правильный метод познания вещей. Во-вторых, это споры с аверроистами о статусе человеческой умной души. Падуанский университет – центр второй волны аверроизма, доказывавшего единство материального интеллекта для всего человечества. Вопреки этому утверждению, Тромбетта отстаивал индивидуальность человеческой души в целом и человеческого мышления в частности. Наиболее значимым с историко-философской точки зрения стало участие Тромбетты в третьей дискуссии. Речь идёт о так называемом формалистском течении внутри скотистской философии после Дунса Скота. Последователи Дунса создали в рамках схоластической литературы жанр «Трактатов о формальностях» – онтологических единицах, из которых складывается индивидуальное единство вещей. Тромбетта написал один из первых комментариев к авторитетному тексту этой традиции –

«Трактату о формальностях» Антония Сиректа и в качестве комментатора сам воспринимался в последующие полтора столетия как один из классиков формалистской традиции.

Ключевые слова: Антонио Тромбетта, францисканский монастырь, Падуанский университет, схоластика, скотизм, метафизика, аверроизм, индивидуальность души, формалистская традиция, формальности

Антонио Тромбетта (1436–1517) – францисканский философ и теолог, последователь Дунса Скота, один из самых ярких представителей традиции падуанского скотизма, центром которого выступал францисканский монастырь (conventum) в Падуе.

Утверждение и развитие учения Дунса Скота в Падуе, а значит, и философско-богословская судьба Антонио Тромбетты, самым тесным образом связаны с историей падуанского конвента и открытой в нём орденской школы (studium franciscanum) [12]. История studium'a в монастыре св. Антония в Падуе берёт начало в 1227 г., когда португалец Антонио из Лиссабона, будущий святой Антоний Падуанский, открыл школу в Падуе по поручению самого Франциска Ассизского. В первые десятилетия существования школы преподавание в ней следовало духу и букве св. Бонавентуры (ок. 1218–1274) – Серафического доктора, первого великого францисканского теолога. Но с начала XIV в., после смерти Дунса Скота (1308), в Италию возвращаются его ученики, воодушевлённые идеями Тонкого доктора, и привозят его книги; именно с этого времени активно расширяется библиотека конвента. Под влиянием учений Дунса в первой половине XIV в. в орденской школе совершается постепенный переход к более «научной» теологии и философии. По замечанию Антонино Поппи, неутомимого исследователя истории падуанского монастыря и его studium'a, «с первого десятилетия XIV в. и до конца XVIII в. теологи конвента св. Антония неизменно исповедовали скотизм; Серафический доктор св. Бонавентура насчитывал едва ли больше одного-двух последователей» [12, p. 15]. Соблазн оккамизма был быстро преодолён в конvente, зато высоко ценились сочинения не только самого Дунса, но и первого поколения его учеников и последователей: Франциска Майронского (Франциска из Мерона) и Антонио Андреа.

В 1363 г., когда в Падуанском университете был учреждён богословский факультет, в нём открыли свои кафедры ведущие монашеские общины города, включая и монастырь св. Антония. С этого момента история францисканского studium'a самым тесным образом переплетается с историей Падуанского университета, переживая вместе с ним расцвет в XV в., особенно во второй его половине. В ту пору Падуя входила в состав Венецианской республики, и Венеция внимательно следила за

университетской жизнью, опекала университет, который к середине XV в. вышел на первые позиции среди европейских университетов. Во второй половине столетия при университете официально учреждаются кафедры томистской и скотистской теологии и философии (“in via Thomae”, доминиканцы, и “in via Scoti”, францисканцы), преподаватели которых назначались и оплачивались Венецией. Кафедру францисканцев составляли члены конвента св. Антония, они же – преподаватели монастырской орденской школы, которая незадолго до этого, на капитуле в Тулузе в 1437 г., была повышена в статусе: из просто *studium* она была преобразована в *Studium generale* – своего рода «малый» орденский университет и в то же время приблизительный аналог современного Institute of Advanced Studies in Theology, преподаватели которого обладали определёнными привилегиями, а студенты рекрутировались из самых разных регионов христианского мира, где существовали францисканские общины (о понятии францисканского *Studium generale* и его существенных отличительных признаках см.: [14]). Сотрудничество университета и францисканского монастыря разворачивалось, помимо преподавания, также в сфере книгоиздания. После изобретения книгопечатания (1445) Падуя быстро становится одним из крупнейших издательских центров, причём отличавшимся очень высоким для своего времени качеством издательской работы. В частности, францисканцы из конвента св. Антония, и Антонио Тромбетта в том числе, фигурируют среди первых и наиболее заслуженных издателей и комментаторов произведений Дунса Скота.

Таким образом, деятельность Антонио Тромбетты – преподавателя метафизики Падуанского университета и главы *Studium generale* конвента св. Антония, издателя и комментатора Дунса, автора нескольких весьма известных и влиятельных в своё время философских и богословских сочинений, неутомимого полемиста – приходится на период наивысшего расцвета как университета, так и францисканского монастыря св. Антония в Падуе.

Биография Тромбетты была тщательно реконструирована итальянским исследователем Антонино Поппи по монастырским архивным материалам [11]. Антонио Тромбетта родился в Падуе в 1436 г. в семье скромного достатка. В 1451 г., согласно уставу, приступил к обучению в *Studium generale* монастыря св. Антония, где отвергали новшества Оккама и придерживались той линии чистого скотизма, которая представляла собой дальнейшее развитие базовых идей Тонкого доктора. В 1466 г. Тромбетта получает степень бакалавра, в 1466–67 учебном году читает курс по «Сентенциям» Петра Ломбардского. С 1469 г. он руководит школой метафизики в *Studium generale* конвента, а примерно с 1476 по 1511 гг. преподаёт также метафизику в университете. В 1511 г. Тромбетта оставил преподавание, так как был назначен епископом Урбино

и приглашён к участию в работе V Латеранского собора. Он был одним из восьми епископов, составивших комиссию, которая подготовила декрет V Латеранского собора (1513) об осуждении аверроизма: в частности, тезисов о смертности индивидуальной души и об интеллекте как единой субстанции, отделённой от материальных индивидов. В 1514 г. Тромбетта сложил с себя полномочия епископа, обосновав это решение усталостью и старческой немощью, и попросил позволения построить себе гробницу в конvente, на что получил разрешение. Антонио Тромбетта умер 6 марта 1517 г. и был похоронён в монастыре, где провёл всю жизнь. В течение столетия после смерти он ещё был славен и чтим, но потом забыт, и в XVII в. даже Люк Уоддинг, автор обширных «Анналов миноритов», передаёт лишь отрывочные сведения о «брате Антонио Тубете, или Тромбетте Падуанце, учёнейшем муже» [20, p. 513–514, XIII].

Что же побуждает нас сегодня вновь обратиться к деятельности и сочинениям сего учёнейшего мужа? Почему в научных публикациях последних лет всё чаще встречается имя Тромбетты, казалось бы, прочно преданное забвению? Это связано с фундаментальными изменениями в парадигме философской медиевистики, свидетелями (и – по мере сил – участниками) которых мы являемся после Второго Ватиканского собора и отказа от идеологического диктата неотомизма. На передний план в современной историко-философской науке выходят те направления средневековой мысли и, конечно, те её творцы, которые в течение долгого времени пребывали в тени немногих официально признанных авторитетов. К таким усиленно изучаемым или вовсе открываемым заново феноменам относится творческое развитие скотизма после Скота, аверроистская «смута» XV в. – начало XVI в. вокруг природы человеческой души и её интеллектуального познания, завершившаяся осуждением со стороны V Латеранского собора; дискуссии о природе метафизического знания, развернувшиеся между доминиканцами (представленными такими мощными адептами, как, например, будущий кардинал Каэтан) и францисканцами на рубеже тех же столетий. И в центре всех этих явлений и событий стоит фигура Антонио Тромбетты – человека «исключительной образованности и аналитических способностей» [9, p. 83].

В философском наследии Тромбетты отчётливо различаются три группы сочинений, связанных с его участием в трёх главных дискуссиях его жизни. К первой группе принадлежат труды по метафизике: «Метафизические вопросы» [19], переизданные в 1502 г. как «Метафизические вопросы, или Труд по метафизике Аристотеля, обсуждавшийся в Падуе среди томистов» [18]. Ко второй группе относится трактат «Против аверроистов, об умножении человеческих душ» [16]. К третьей – многочисленные издания «Сентенции на трактат о скотистских формальностях» [17]. Рассмотрим их по очереди.

Отстаивая учение Дунса Скота, Тромбетта вёл острую дискуссию с доминиканцами – представителями кафедры *in via Thomae*, в первую очередь с Томмазо де Вио (будущим кардиналом Каэтаном). Дискуссия касалась, во-первых, разграничения физики и метафизики. Каэтан затрагивает эту тему в небольшом *quaestio* (вопросе) «Является ли подвижное сущее предметом философии природы» (*An ens mobile sit subiectum in philosophia naturali* [2, р. 245]). В ответ Тромбетта в «Метафизических вопросах» доказывает как необходимость метафизики (физика не может быть высшей наукой), так и необходимость опираться на опыт в физических исследованиях, а не выводить результаты из метафизических принципов. Позиция Тромбетты относительно взаимного отношения наук воспроизводится в скотистской школе последующих веков [13, р. 116–126]. Во-вторых, дискуссионным был вопрос о подлинной природе субъекта (т. е. основного и адекватного предмета) метафизики. Учение о нём Тромбетта формулирует в вопросе девятом «Метафизических вопросов». Современный исследователь так суммирует общий подход Тромбетты: «Первый предмет некоторой науки составляет цель познания, осуществляемого в этой науке; это происходит не только потому, что учёный исследует его, но и потому, что всё, к чему он стремится в этой науке, актуально соотносится с этим предметом, причём соотносится сущностно» [3, р. 268]. Первый предмет должен познаваться познанием максимально совершенным из тех, которые доступны данной науке. В метафизике таким предметом, с которым сущностно соотносится всё в ней затрагиваемое, будет бытие, и любая чьё-то, которая в ней рассматривается, рассматривается именно с точки зрения бытия, а не сама по себе, как частная чьё-то. Другими словами, бытие исследуется в метафизике абсолютно, а частные чьё-то, прежде всего материальные, – относительно, поскольку они соотносятся с бытием. Напротив, в частных науках они рассматриваются абсолютно, выступая их прямым предметом [3; 4]. В этой позиции Тромбетты сегодняшние исследователи усматривают непосредственный исток того понимания предмета метафизики, которое позднее будет отстаивать Франсиско Суарес [3; 4].

Вторая дискуссия, в которую был вовлечён Тромбетта, касалась статуса человеческой души и человеческого интеллекта. В эпоху Тромбетты в Падуанском университете лидирующие позиции принадлежали аверроистскому учению об этих предметах, которое защищали два знаменитых мужа – Николетто Верния и Агостино Нифо. Полемика между Тромбеттой и падуанскими аверроистами уже некоторое время назад оказалась в фокусе внимания исследователей [см.: 8, р. 256–258; 10, р. 102–124; 5, р. 1–31]. Аверроистский тезис о единой для всех людей интеллектуальной субстанции Тромбетта опровергает в трактате «Против аверроистов, об умножении человеческих душ» через доказательство следующих положений, каждому из которых посвящён

особый раздел трактата. 1. Умная душа есть субстанциальная форма (*forma substantialis*) человека, т. е. форма, которая делает человека именно тем сущим, каким он является. 2. Утверждаются три тезиса, в которых формулируется позиция Аристотеля относительно умной души и опровергаются противоречащие им утверждения Аверроэса. Эти три тезиса таковы: а) умная душа есть оформляющая форма человека (*forma informans*), отличная от вспомогательной формы (*forma assistens*); б) умная душа отделена от материи как не смешанная с нею (*immixta*) и бесстрастная (*impassibilis*); в) поэтому для того, чтобы умная душа могла оформить человеческое тело, она с необходимостью предполагает промежуточную форму, оформляющую материю тела: форму телесности (*forma corporeitatis*), или форму смешения (*forma mixtionis*). 3. На основании этих утверждений, которые Тромбетта считает подлинно аристотелевскими, он формулирует позицию католической церкви в том, что касается человеческой души: каждая душа индивидуальна, она творится Богом и тотчас по сотворении оформляет тело. Совокупность этих базовых тезисов и множество хитроумных доводов, призванных служить их обоснованием и опровергнуть возможные возражения со стороны аверроистов, приводят Тромбетту к утверждению невозможности и противоречивости аверроистской позиции. В этом трактате Тромбетта действует как философ и, соответственно, применяет метод философского рассуждения и обоснования. Спустя полтора десятилетия Тромбетта как теолог и член комиссии по подготовке декрета V Латеранского собора, где были сформулированы те же и дополнительные тезисы в качестве богословских утверждений, способствовал официальному анафематствованию позиции аверроистов. Это решение церковного собора положило конец явной форме аверроистской «смуты» в Падуанском университете и резко снизило накал противостояния между теологами францисканского конвента и университетскими аристотеликами, но не означало окончательного закрытия проблемы. Ещё и в XVII в. аверроистское учение будет давать о себе знать в некоторых философских курсах, что не удивительно, ибо аристотелевское утверждение об умной душе как форме тела и аристотелевское же утверждение о несмешанности ума с материей и независимости его от чувств исходно заключают в себе неустранимое противоречие.

Быть может, наибольшую известность Антонио Тромбетте принесла третья группа его текстов: многочисленные переиздания трактата о формальностях. *Tractatus formalitatum* – специфический жанр скотистской литературы, который формируется в XIV в. и достигает расцвета в XV–XVI вв. В XVII в. трактаты о формальностях, как правило, превращаются в составную часть нового жанра – *cursus philosophicus*, входя в философские курсы в качестве отдельных диспутов. Изначально *tractatus formalitatum* формируется внутри скотистской традиции как

особый «малый» текст, посвящённый теме дистинкций. Собственно, именно в этих трактатах и разрабатывается схоластическая система дистинкций, усвоенная затем другими направлениями схоластической мысли и в течение XVI в. ставшая общим местом схоластики. Эти небольшие по объёму, но весьма сложные тексты относительно недавно стали изучаться историко-философской наукой [1; 7]. Роль Тромбетты в процессе развития формалистской традиции довольно значительна. Трактат Тромбетты о формальностях [17] представляет собой комментарий к более раннему произведению XV в. – «Трактату о формальностях» парижского францисканца Антуана (Антония) Сиректа: ключевому для падуанского скотизма сочинению, которое стало известно в Падуе вскоре после первой публикации [15]. Труд Сиректа именно в Падуе многократно комментировался на протяжении столетия, а комментарий Тромбетты с начала XVI в. непременно сопровождал все переиздания опуса французского францисканца и сам сделался предметом вторичных комментариев. Главная задача, которую ставит перед собой Тромбетта в этом сочинении, – прояснение базовых понятий скотистской онтологии, претерпевшей существенное развитие после Скота. Речь идёт об онтологии, которая держится на противопоставлении понятий «вещь» (*res*) и «модус» (*modus*): схема, весьма отличная от классической аристотелевской онтологической схемы «субстанция-акциденция». В скотистской онтологии индивидуальное единство вещи складывается из «меньших единств» (*unitates minores*), свойственных более дробным онтологическим единицам: формальностям (*formalitates*), вещностям (*realitates*), внутренним модусам (*modi interni*). Именно подробный разбор и интерпретация понятий, составляющих этот онтологический конструктор, образует содержание трактата Тромбетты. В число этих понятий включается в том числе и понятие объективной реальности (*realitas obiectiva*), которое в переосмысленном виде вошло позднее в философию Декарта [6].

В заключение можно сказать, что встреча с философским наследием Антонио Тромбетты может послужить одним из первых шагов для знакомства и нашей историко-философской науки с прежде неизвестной ей традицией схоластической мысли: традицией, которая не только сама по себе онтологически и эпистемологически весьма богата и плодотворна, но и оказала влияние (пусть не прямое и анонимное) на формирование новоевропейской философии в лице Декарта и его менее именитых современников.

Список литературы

1. *Andersen C.* In Production // *Andersen C.* (ed.) *Petrus Thomae. Tractatus brevis de modis distinctionum.* Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum, 2011. P. 12–270.
2. *Caietan Thomas de Vio.* *Opuscula omnia in tres distincta tomos.* Lugduni: apud haeredes Iacobi Iunctae, 1558. 366 p.
3. *Forlivesi M.* “Quae in hac quaestione tradit Doctor videntur humanum ingenium superare”. Scotus, Andrés, Bonet, Zerbi, and Trombetta *Confronting the Nature of Metaphysics* // *Quaestio.* 2008. № 8. P. 219–277.
4. *Forlivesi M.* In Search of the Roots of Suárez’s Conception of Metaphysics: Aquinas, Bonino, Hervaeus Natalis, Orbellis, Trombetta // *Novák L.* (ed.) *Suárez’s Metaphysics in Its Historical and Systematic Context.* Berlin: W. De Gruyter, 2014. P. 13–37.
5. *Mahoney E.* Antonio Trombetta and Agostino Nifo on Averroes and intelligible species: a philosophical dispute at the University of Padua // *Mahoney E.* *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo.* Aldershot: Ashgate/Variorum, 2000. P. 1–31.
6. *Marrone F.* Descartes e la tradizione scotista. Gli antecedenti storici della nozione di *realitas obiectiva* // *Quaestio.* 2008. № 8. P. 279–302.
7. *Poppi A.* Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni // *Problemi e figure della scuola scotista del Santo.* Padova: Beniamino Costa, 1966. P. 601–790.
8. *Poppi A.* L’averroismo nella filosofia francescana // *Poppi A.* *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova.* Padova: Centro Studi Antoniani, 1989. P. 219–270.
9. *Poppi A.* *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova.* Padova: Centro Studi Antoniani, 1989. 282 p.
10. *Poppi A.* L’antiaverroismo della scolastica padovana alla fine del secolo XV // *Studia Patavina.* 1964. Vol. 11. P. 102–124.
11. *Poppi A.* Lo scotista patavino Antonio Trombetta // *Il Santo.* 1962. № 2. P. 349–367.
12. *Poppi A.* Per una storia della cultura nel convento del Santo dal XIII al XIX secolo // *Poppi A.* *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova.* Padova: Centro Studi Antoniani, 1989. P. 9–37.
13. *Poppi A.* Scienza e filosofia nelle scuole tomista e scotista all’università di Padova nel sec. XV // *Poppi A.* *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova.* Padova: Centro Studi Antoniani, 1989. P. 116–126.
14. *Şenocak N.* The Franciscan Studium Generale: A New Interpretation // *Philosophy and Theology in the “Studia” of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts: Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l’Étude de la Philosophie Médiévale.* University of Notre Dame, 8–10 October 2008. Turnhout: Brepols, 2012. P. 221–236.
15. *Sirectus Antonius.* *Formalitates moderniores de mente clarissimi Doctoris Subtilis Scoti.* Venetiis: Bernardino Stagnino, 1484. 50 p.
16. *Trombetta Antonius.* *Contra averroistas de humanarum animarum plurificatione.* Venetiis, 1498.

17. *Trombeta Antonius*. In tractatum formalitatum Scoticarum sententia. Venetiis, 1493.

18. *Trombeta Antonius*. Quaestiones Metaphysicales seu Opus in Metaphysicam Aristotelis Padue in thomistas discussum Opus in Metaphysicam Aristotelis, Padue in tomistas discussum. Venetiis, 1502.

19. *Trombeta Antonius*. Quaestiones metaphysicales. Venetiis, 1493.

20. *Wadding L.* Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum. Editio tertia. T. XV. Ad Claras Aquas: Quaracchi, 1933. 868 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Galina VDOVINA

DSc in Philosophy,
Leading Research Fellow. RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: galvd1@yandex.ru

ANTONIUS TROMBETTA WITHIN THE CONTEXT OF THE FRANCISCAN TRADITION IN PADUA

The article is devoted to Antonius Trombetta who was a philosopher and theologian from Padua and represented the tradition of Paduan franciscan Scotism between the 15th and 16th centuries. The article considers briefly the history of the Franciscan convent in Padua and the biography of Trombetta, reconstructed by scholars. It also treats the main spheres of Trombetta's activity. Firstly, Trombetta participated in metaphysical discussions with thomists from Paduan university about priority and supreme status of physic or metaphysics and, correspondingly, about the appropriate methodology of cognition. Secondly, Trombetta took part in controversies with averroists around the question of the status of human intelligent soul. The University of Padua was the center of the second wave of averroism, which proved the unity of material intelligence for all mankind. Contrary to this statement, Trombetta defended the individuality of the human soul in general and of human thinking in particular. The most significant from a historical and philosophical point of view was the participation of Trombetta in the third discussion. It dealt with the so-called formalist movement within the Scotistic philosophy after the Duns Scotus. The followers of Duns created within the framework of scholastic literature the genre of "Treatises on formalities", that is, on ontological units, which make up the individual unity of things. Trombetta wrote one of the first comments to the authoritative text of this tradition – the "Treatise on formalities" by Antony Sirekt, and as a commentator he was perceived in the next century and a half as one of the classics of the formalist tradition.

Keywords: Antonius Trombetta, franciscan convent, University of Padua, scholasticism, scotism, metaphysics, averroism, individuality of the soul, formalist tradition, formalities

References

1. Andersen C. "In Production", in: C. Andersen (ed.) *Petrus Thomae. Tractatus brevis de modis distinctionum*. Santa Coloma de Queralt: Obrador Edendum, 2011, pp. 12–270.
2. Caietan, Thomas de Vio. *Opuscula omnia in tres distincta tomos*. Lugduni: apud haeredes Iacobi Iunctae, 1558. 366 pp.
3. Forlivesi, M. "«Quae in hac quaestione tradit Doctor videntur humanum ingenium superare». Scotus, Andrés, Bonet, Zerbi, and Trombetta Confronting the Nature of Metaphysics", *Quaestio*, 2008, No. 8, pp. 219–277.
4. Forlivesi, M. "In Search of the Roots of Suárez's Conception of Metaphysics: Aquinas, Bonino, Hervaeus Natalis, Orbellis, Trombetta", in: L. Novák (ed.), *Suárez's Metaphysics in Its Historical and Systematic Context*. Berlin: W. De Gruyter, 2014, pp. 13–37.
5. Mahoney, E. "Antonio Trombetta and Agostino Nifo on Averroes and intelligible species: a philosophical dispute at the University of Padua", in: E. Mahoney, *Two Aristotelians of the Italian Renaissance: Nicoletto Vernia and Agostino Nifo*. Aldershot: Ashgate/Variorum, 2000, pp. 1–31.
6. Marrone, F. "Descartes e la tradizione scotista. Gli antecedenti storici della nozione di realitas obiectiva", *Quaestio*, 2008, No. 8, pp. 279–302.
7. Poppi, A. "Il contributo dei formalisti padovani al problema delle distinzioni", *Problemi e figure della scuola scotista del Santo*. Padova: Beniamino Costa, 1966, pp. 601–790.
8. Poppi, A. "L'averroismo nella filosofia francescana", in: A. Poppi, *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova*. Padova: Centro Studi Antoniani, 1989, pp. 219–270.
9. Poppi, A. "L'antiaverroismo della scolastica padovana alla fine del secolo XV", *Studia Patavina*, 1964, Vol. 11, pp. 102–124.
10. Poppi, A. "Lo scotista patavino Antonio Trombetta", *Il Santo*, 1962, No. 2, pp. 349–367.
11. Poppi, A. "Per una storia della cultura nel convento del Santo dal XIII al XIX secolo", in: A. Poppi, *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova*. Padova: Centro Studi Antoniani, 1989, pp. 9–37.
12. Poppi, A. "Scienza e filosofia nelle scuole tomista e scotista all'università di Padova nel sec. XV", in: A. Poppi, *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova*. Padova: Centro Studi Antoniani, 1989, pp. 116–126.
13. Poppi, A. *La filosofia nello studio francescano del Santo a Padova*. Padova: Centro Studi Antoniani, 1989. 282 pp.
14. Şenocak, N. "The Franciscan Studium Generale: A New Interpretation", *Philosophy and Theology in the «Studia» of the Religious Orders and at Papal and Royal Courts*, Acts of the XVth Annual Colloquium of the Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale. University of Notre Dame, 8–10 October 2008. Turnhout: Brepols, 2012, pp. 221–236.
15. Sirectus, Antonius. *Formalitates moderniores de mente clarissimi Doctoris Subtilis Scoti*. Venetiis: Bernardino Stagnino, 1484. 50 pp.
16. Trombetta, Antonius. *Contra averroistas de humanarum animarum plurificatione*. Venetiis, 1498.

17. Trombeta, Antonius. *In tractatum formalitatum Scoticarum sententia*. Venetiis, 1493.

18. Trombeta, Antonius. *Quaestiones Metaphysicales seu Opus in Metaphysicam Aristotelis Padue in thomistas discussum Opus in Metaphysicam Aristotelis, Padue in thomistas discussum*. Venetiis, 1502.

19. Trombeta, Antonius. *Quaestiones metaphysicales*. Venetiis, 1493.

20. Wadding, L. *Annales Minorum seu trium ordinum a S. Francisco institutorum*, T. XV. Ad Claras Aquas: Quaracchi, 1933. 868 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Константин АРШИН

Кандидат философских наук, научный редактор.
Всероссийский научно-исследовательский институт
картофельного хозяйства имени А.Г. Лорха.
140051, Российская Федерация, Московская область,
Люберецкий район,
п. Красково, ул. Лорха, д. 23, литер В;
e-mail: kosta-10@yandex.ru

НАЦИЯ

В статье прослеживается эволюция понятия нации в течение нескольких периодов человеческой истории – античности, Средних веков, Нового времени, – а также приводится схема формирования национальных общностей. Автор указывает, что современное понимание понятия «нация» сложилось на рубеже XVIII–XIX вв. и связано с событиями Великой Французской революции (1789), когда были сформулированы основные признаки нации. Одновременно проводится различие между нацией и этносом как двумя различными формами организации человеческого сообщества.

Ключевые слова: нация, этнос, народ, революция, интеллектual, *ancient regime*, история, национальный характер, этническая нация, культура

Нация – сложившаяся под влиянием условий индустриального капитализма социальная общность, проживающая на определённой территории, которую считает своей родиной; характеризуется единством эгалитарной письменной культуры, основу которой составляют исторически сложившиеся ценности.

Термин «нация» происходит от латинского “*natio*” – племя, народ. В Древнем Риме «нациями» назывались группы варваров, поселившихся на территории Рима и имеющих общее происхождение. Наряду с термином “*gens*” термин “*natio*” использовался для определения тех, кто принадлежал к *populus romanus* – римскому народу.

В период Средних веков термин “*natio*” продолжал использоваться для обозначения больших групп людей, механически соединённых друг с другом исключительно территориальной принадлежностью. Так, в Парижском университете 1249 г. различали нормандскую, пикардийскую, английскую и галльскую нации. Причём в галльскую нацию включались также итальянцы, испанцы и греки, а к английской нации, помимо непосредственно англичан, приписывали немецких, польских и скандинавских студентов.

Почти два века спустя на церковном соборе в Констанце (1414–1417 гг.) духовенство делилось на германскую, французскую и итальянскую нации. К первой принадлежали прелаты из германских провинций Священной Римской империи, Англии, Венгрии, Польши и скандинавских стран. К французской нации причислялись священнослужители из Савойи, Прованса и Лотарингии. Наконец, итальянская нация была представлена священниками, непосредственно из Италии, а также Греции, Славонии и Кипра.

Вероятно, в современном смысле слова термин «нация» стал употребляться во Франции в XV в. Именно тогда термин «нация» вошёл в лексикон французских мыслителей. Французы фокусировали внимание на связи понятий «нации», «территории» и «монарха». В 1420 г. формулируется теория «мистического тела королевства», которое каждый его житель должен защищать ценой своей жизни, невзирая на родовые и семейные связи. Эта концепция стала основой синонимичного ряда «территория» – «нация» – «король» и сохранялась до периода Великой Французской революции.

В период Великой Французской революции указанная триада теряет одну из своих составных частей («король»), уменьшаясь до диады, а понятие «нация» приобретает новое толкование. От территориального толкования нации как совокупности жителей одной территории осуществляется переход к трактовке нации как воплощения государства. Так Ж.-Ж. Руссо в своих многочисленных работах связывал понятие нации с понятием суверенного сообщества граждан, только в рамках которого возможна реализация человеком принадлежащих ему прав. Несмотря на то, что порой в рассуждениях Руссо проскакивает ещё понимание нации как территориальной общности, которая имеет неполитический характер (например, в работе «Проект конституции для Корсики»), всё же политическое измерение понятия выглядит для него необходимым условием существования нации. Так, в работе «Соображения об образе Правления в Польше» Руссо откровенно пишет о необходимости польского государства для существования польской нации.

Политическая трактовка нации в концентрированном виде нашла своё выражение в сочинении одного из ведущих деятелей Великой Французской революции аббата Сийеса «Что такое третье сословие?». В его трактовке нация – «общество людей, живущих под общим за-

коном и представленных одним законодательным учреждением»; причём эти люди должны выразить волевое решение к такому объединению. Кроме того, они должны приносить пользу данному объединению [1, с. 21]. В первой пореволюционной Конституции 1791 г. закрепляется понимание нации как единственного обладателя суверенитета и источника любой власти.

Кроме того, в начале XVI в. термин «нация» стал активно использоваться и в Великобритании, когда был выстроен синонимичный ряд из понятий: «страна» (country) – «общее благо» (commonwealth) – «империя» (empire) – «нация» (nation) – «народ» (people). Тогда же указанные термины находят своё толкование в различных словарях.

В Германии же начало артикуляции понятия «нация» относится только к XVII–XVIII вв. Связано это прежде всего с политической раздробленностью самого государства. Как следствие, самосознание элиты, главной носительницы идеи «нации», а также самосознание народных слоёв были раздроблены и носили по преимуществу не национальный, а местнический характер. Единственное, что объединяло разрозненные территории географической Германии, – язык, который стал основой национального самосознания немцев. В отличие от Англии и Франции для Германии оказался характерным следующий синонимичный ряд: «язык» – «нация» – «культура». Так, в 1776 г. в Германии издаётся словарь И.К. Аделунга, в котором нация определяется как «прирождённые жители страны, поскольку они обладают общим происхождением, говорят на одном языке и отличаются от других народов особым образом мышления и поведения и национальным духом; она может составлять государство или быть разделённой на многие» [цит. по: 10, с. 403]. Впрочем, существовали иные мнения. В частности, в словаре Т. Аббта, изданном в то же время, нация трактовалась вполне в английском духе как связь человека с государством, чьим законам человек подчиняется. Причём эти законы не отбирают у человека больше свободы, чем это необходимо.

Конец различным трактовкам нации положил И.Г. Гердер, предложивший ставшее каноничным для Германии XVIII в. – начала XX в. понимание нации как воплощения идеи Бога. Соответственно Богом она наделена особыми качествами и задатками, которые находят своё выражение в языке. Уникальность каждого языка служит основой уникальности нации.

В трактовке младшего современника И.Г. Гердера, немецкого философа И.Г. Фихте язык приобретает провиденциальное значение. В отличие от языков других народов он изначален и, как следствие, наиболее чист. Это означает, что говорящий на нём народ самим Богом предназначен к исполнению такой всемирно-исторической миссии, как нравственное совершенствование других народов.

Изложенное ставит вопрос о признаках нации, отличающих её от иных социальных общностей.

Признанная классической совокупность характерных особенностей нации утверждает, что её признаками следует считать:

- литературный стандартизированный язык;
- наличие территории расселения представителей нации;
- единое экономическое пространство;
- национальный характер;
- единая культура.

Каждая из указанных черт достаточно проблематична и не может рассматриваться в качестве признака, отделяющего нацию от иных форм человеческого общежития. Например, литературный стандартизированный язык отнюдь нельзя считать исключительно признаком нации. Традиционные аргументы, опровергающие указанный принцип, гласят, что ряд национальных общностей говорят на одном языке, но при этом считают себя различными нациями. Так, например, англичане, австралийцы и граждане США говорят на английском языке, но не считают себя одной нацией. Вместе с тем в Канаде признано два государственных языка (французский и английский), но граждане Канады считают себя нацией. Ещё более сложная языковая ситуация в Швейцарии, где официальных государственных языка четыре (французский, итальянский, немецкий и реторо-романский). Тем не менее, несмотря на столь сложную лингвистическую ситуацию, швейцарцы понимают, что «национально» отличаются от Германии, Италии и Франции.

Похожая ситуация складывается относительно признака территории. Так, существуют народы, считающие себя нациями и не обладающие общей территорией. Таковы, например, курды. Полагая себя нацией, они не обладают собственной территорией, а пребывают в разделённом состоянии, проживая на территории трёх государств – Турции, Ирака и Сирии. При этом многие народы, проживая компактно на определённой территории, не претендуют на статус «нации». Таковы коренные народы Крайнего Севера России.

Единое экономическое пространство, по мнению критиков, также не может считаться признаком нации. Скажем, процессы экономической и политической интеграции, протекавшие в рамках Европейского союза или СССР, не породили специфической европейской или советской нации, в которых растворились бы предыдущие национальные общности. И, напротив – население Южной и Северной Кореи, между которыми экономические связи практически отсутствуют, считают себя одной «нацией».

Похожая ситуация характерна и для национального характера в качестве признака нации. Прежде всего критики употребления понятия «национального характера» в качестве признака нации указывают на отсутствие механизмов фиксации такого национального характера. Иными словами, отсутствует социологический инструментарий, чтобы зафиксировать единый «национальный характер» той или иной общно-

сти. Более тонкая критика понятия национального характера базируется на невозможности отделить национальный характер общности от подобного феномена, характеризующего другие социальные общности, в частности этнические общности.

Наконец, единая культура в современных условиях глобализации, стирающей различия массовой (и/или народной) культуры, также становится крайне проблематичным признаком. Массовые национальные культуры, проникнутые элементами массовой культуры США, всё больше и больше становятся похожими друг на друга. Обратной стороной этого процесса становится дефрагментация культурных кодов. Как и в XIX в. культуры групп внутри одной нации могут разительно отличаться друг от друга. Более того, культуры отдельных групп разных наций могут быть более близки друг другу, чем культуры различных групп внутри одной нации.

Критика указанных признаков нации может быть опровергнута одним аргументом: для становления нации важно не утверждение уникальности указанных признаков (в смысле уникальности языка, территории, экономических отношений), а более высокий уровень и плотность коммуникаций (языковых, культурных, экономических и политических) внутри сообщества, нежели за его пределами. Это, однако, не означает, что отдельные части нации, находящиеся на территориальной периферии, не могут иметь интенсивных коммуникаций с периферийными частями другой нации, но, безусловно, общий уровень коммуникаций внутри нации должен превышать аналогичный уровень во взаимоотношениях с другими нациями.

Приведённые выше признаки нации подвергались критике уже в тот момент, когда были сформулированы. К примеру, французский филолог XIX в. Э. Ренан специально указал, что указанные признаки отнюдь не могут считаться таковыми, это не более, чем условия формирования наций. С точки зрения Ренана, истинные признаки нации – это свободный выбор индивида, определяющий принадлежность человека к нации, и общая история сообщества или, говоря словами Э. Ренана: «обладание богатым наследием воспоминаний <...> [чувство] жертв, которые уже сделаны и которые расположены сделать в будущем» [11, с. 101–102].

Признаки нации, описанные Э. Ренаном, точно так же могут быть подвергнуты критике. Остаётся открытым вопрос, насколько человек свободен выбирать национальную принадлежность, если она определяется в том числе групповыми воспоминаниями о принесённых сообществом жертвах, знание о которых человек в лучшем случае имеет лишь формальное, если он не прошёл в данном сообществе процесс социализации.

Крайней позицией в дебатах о признаках нации может считаться точка зрения английского историка Э. Хобсбаума, указавшего в своей книге «Нации и национализм после 1780 года», что нацией может счи-

таться любая группа людей, которая заявила о себе как о нации. В этом смысле нацией становится любой коллектив людей, вплоть до кружка филателистов или книголюбов.

Дебаты о признаках нации – дискуссионный вопрос. Отказ от ответа на него ведёт к тому, что нация теряет свою специфичность. Поскольку современное международное право построено на принципе права наций на самоопределение, с одной стороны, и защиты и гарантий территориальной целостности национальных государств, с другой стороны, любые сепаратистские и ирредентистские движения, строящиеся на принципе решения вопроса о национальном самоопределении в ущерб территориальной целостности, ставят под сомнение статус-кво, разрушая сложившийся международно-правовой режим. Как следствие, вопрос определения специфичности нации и её отличия от этноса приобретает огромное значение.

Суммируя различные подходы к определению этноса и нации, а также попытки обозначить различия этих двух социальных феноменов, можно отметить следующее:

- этносы исторически старше наций. В то время как этнические коллективы начинают формироваться уже в период неолита, появление наций можно отсчитывать только с XVI в. нашей эры;

- этнос и нация основываются на принципиально различных типах культуры. Для этнических сообществ характерна ригидная культура, основанная на устной традиции, предназначение которой консервировать отличия этнической общности от других подобных общностей и препятствовать возможной ассимиляции сообщества. Более того, для этнических сообществ культура ценна сама по себе, она практически не имеет прикладного значения. Для нации характерна совершенно иная культура, цель которой нивелировать любые различия. Соответственно, тип культуры, характерный для нации, как правило, имеет письменную природу и основывается на предельно ясной системе знаков, которая не предполагает двоякого толкования;

- этнические сообщества, если использовать термины немецкого социолога Фердинанда Тенниса, это сообщества «общины», в то время как нации – сообщества «общества». В этнических сообществах преобладают отношения родства, в то время как в нациях – отношения обмена. Это различие обуславливает, с одной стороны, тот факт, что в этнических сообществах отношения строятся преимущественно по принципу nepoтизма и реципроктности, с другой стороны, большая мобильность, богатство и способность национальных сообществ к адаптации к меняющимся условиям среды. Безусловно, по тем близким отношениям, которые характерны для этнических сообществ, индивиды могут испытывать «ностальгию», что выражается в психологическом дискомфорте и фрустрации, поэтому нации, зачастую для сохранения устойчивости, вынуждены заимствовать такие конститу-

тивные элементы функционирования этнических сообществ, как миф об общем происхождении, или трансформируют культуру этноса в национальную культуру.

Необходимость различия между этносом и нацией ставит вопрос о механизмах формирования наций (часто посредством масштабных революционных изменений), а также элементах этого механизма.

Важнейшим элементом в распространении идеи нации выступала интеллигенция, заинтересованная в изменении социальной структуры *ancient regime* (старого порядка), поскольку только такое изменение обеспечивало интеллигенции возможность занять более высокие статусные позиции. Распространение идеи нации проходило следующие этапы:

- развитие национальной культуры; борьба за придание местному языку статуса литературного; повышение статуса местного языка до уровня языка, используемого в образовании, государственном управлении, экономической жизни;
- получение гражданских прав и права на политическое самоуправление; переход от автономного управления к независимости;
- создание завершённой социальной структуры, которая включает в себя образованные элиты, чиновников, предпринимателей, рабочих и крестьян.

Важнейшим из указанных этапов был первый, от успеха которого в значительной степени зависело, произойдёт ли развёртывание следующих этапов.

В рамках этого этапа можно выделить следующие фазы:

- фаза А. Внимание интеллигенции направлено на исследование языковых, культурных, социальных, исторических черт недоминирующей группы, закрепление фактов наличия этих черт в сознании представителей этих групп. Зачастую указанные черты не имели исторического и социального основания;

- фаза В. Пропаганда и патриотическая агитация со стороны интеллигентов в отношении широких народных масс с целью формирования «национального самосознания». На первоначальном этапе, как правило, данная деятельность не имеет сколько-нибудь серьёзного успеха. Однако постепенно население становится всё более восприимчивым к агитации;

- фаза С. На основании ведущейся агитации формируется зрелое «национальное сознание», становящееся основой осознаваемой национальной идентичности. Осознание национальной идентичности способствует формированию массового движения за политические и гражданские права.

В зависимости от того, при каких социально-исторических условиях протекало развёртывание вышеуказанных фаз, выделяют следующие типы национальных движений:

– фазы А, В, С проходят ещё при *ancient regime*. Как следствие, революция осуществляется уже зрелым национальным сообществом (Великобритания, Франция, страны Латинской Америки);

– при *ancient regime* развёртывается только националистическая агитация (фаза В). Массовое движение (фаза С) появляется уже в период революционных преобразований. Именно в период конституционного кризиса нация заявляет о себе как о политическом субъекте (Норвегия, Венгрия);

– при *ancient regime* развёртывается только националистическая агитация (фаза В). Массовое движение (фаза С) появляется после установления постмонархического конституционного порядка (Словения, Хорватия);

– фазы В и С развёртываются в условиях постмонархического конституционного порядка (Каталония, Уэльс, Шотландия).

Различия в конкретно-исторических условиях формирования наций служат основой различия наций, ведущих сил их формирования, их форм, а также ценностей и смыслов, которые лежат в их основе. Несмотря на то, что попытка типологизировать нации в значительной мере обедняет реальность, разработанные типологии позволяют в некоторой мере объяснить различия между сложившимися нациями.

Наиболее известной типологией национальных сообществ выступает различие гражданской (государственной) нации и этнической (культурной) нации.

Гражданская (государственная нация) – сообщество граждан, все члены которого пользуются равными политическими, гражданскими и социальными правами вне зависимости от происхождения, языка, расовой или этнической принадлежности, исповедуемой религии. Эта нация образуется на основе уже существующего государства. Лояльность по отношению к ней фиксируется в рамках свободного (волюнтаристского) выбора самого человека. Соответственно, человек вправе свободно декларировать принадлежность к нации. Над его принадлежностью к нации не довлеет ни его этническое происхождение, ни культура нации, ни какие-либо иные социальные обстоятельства. Гражданская нация выступает синонимом понятий «народ», «государство» и «правительство».

Этническая (культурная) нация – сообщество, осознающее и утверждающее своё единство в качестве национальной общности на основе общего языка и культуры. В связи с тем, что подобные нации формировались в условиях либо полного отсутствия государства, либо его раздробленности, единство таких наций зиждилось на представлении об общем происхождении, свидетельством чему выступала общая культура. При этом культуре придавалось онтологическое значение как категории, предопределяющей жизнь человека. Поскольку этническая нация существует вне и помимо государства, отрицается

и тождество нации и государства. Соответственно, принадлежность к национальной общности не может быть свободным выбором человеком своего гражданства. Национальную принадлежность определяют исключительно культура и язык, превращающиеся в трансцендентальные основы социальности человека.

Типологию наций, основанную на хронологическом принципе, предложил британский историк Хью Сетон-Уотсон. С его точки зрения, можно говорить о «старых» и «новых» нациях. Старые нации – сообщества, которые приобрели национальную идентичность и национальное сознание до момента формулировки доктрины национализма в её окончательном виде. Новые нации – сообщества, образование которых было сопряжено с двумя параллельно идущими процессами: формирование национального сознания и создание националистических движений. К первому типу наций Сетон-Уотсон отнёс Англию и Францию, ко второму типу наций – все те национальные общности, которые сформировались после Великой Французской революции.

Попытка осмыслить национальные отношения сквозь призму социалистической идеологии породила представление о существовании буржуазных наций (наций эксплуататоров) и пролетарских наций (наций эксплуатируемых). Выдвинутая сочувствующими социализму итальянскими националистами указанная идея явилась попыткой перенести принципы классовой борьбы в международные отношения.

Научное определение содержания понятия «нация» выступало предметом длительных дискуссий на протяжении последних 200 лет. До сих пор не существует единого мнения о том, что такое нация, каковы её территориальные и культурные границы, каковы критерии членства в нации.

Условно всех мыслителей, пытавшихся определить понятие «нация», можно разделить на три категории – философы, историки и социологи. Если первые старались найти философское объяснение природы нации, обращаясь к трансцендентным категориям, а вторые описывали процессы нациестроительства, то третьи пытались дать социологическое объяснение феномену «нации», разъясняя, какое влияние на возникновение и становление «нации» оказали социально-политические процессы последних 200 лет, каковы были движущие силы формирования современных наций и т. д. К первой категории можно отнести таких философов, как Ж.-Ж. Руссо, И.Г. Гердер, И.Г. Фихте, Н.А. Бердяев. Вторую группу составляют – Х. Сетон-Уотсон, Дж. Бройи, Э.Х. Карр. Третья группа, наиболее многочисленная, представлена всеми современными исследователями феномена нации – Э. Ренан, М. Вебер, Д. Армстронг, Б. Андерсен, Э. Геллнер, У. Коннор, Э. Смит, Э. Хобсбаум, М. Хрох и др.

Внутри учёных-социологов выделяют два направления исследования национальных процессов – примордиализм и модернизм. Сторонники примордиализма (К. Гирц, Д. Армстронг, У. Коннор, Э. Смит) утверждают, что основу нации составляет особая культура народа, при-

надлежность к которой устанавливается по факту самого рождения человека. Родившись в рамках национальной культуры, человек становится её носителем вне зависимости от того, в каком обществе он будет в дальнейшем жить. При этом сами культурные коды передаются отнюдь не через кровь, а через культурные структуры, которые запечатлеваются в сознании человека в период младенчества. Сами нации, с точки зрения примордиалистов, имеют древнюю природу, их образование не зависит от влияния капиталистических отношений на структуру традиционного социума. Модернизм, напротив, считает нацию продуктом Нового времени. По мнению «модернистов», возникновение нации связано как с объективными процессами влияния индустриального капитализма на структуру европейских социумов, при котором шло разрушение традиционных культурных значений, символов, ценностных ориентаций и замена их на новые (Э. Геллнер, М. Манн, Э. Хобсбаум), так и с субъективным стремлением контрэлит европейских государств занять место элит *ancient regime* (Б. Андерсон, М. Хрох). В результате этой работы формируется комплекс верований, чувств и представлений, образующих представление об общности людей, которые составляют нацию (М. Вебер, Б. Андерсон, К. Дойч). При этом успех данного процесса предопределяет развитие средств коммуникации, значительно сужающих социальное пространство и интенсифицирующие процессы социального взаимодействия (Б. Андерсон, К. Дойч). Следствием этого становится социальная интеграция национальных символов, индивидуальных и коллективных способов их сохранения, передачи новых сочетаний, отвечающих сегодняшним и возможным будущим требованиям к экономической и социальной мобилизации населения, а также увеличивается способность обществом производить, усваивать, сохранять и передавать из поколения в поколение новые знания, цели, действия.

В качестве особого направления в исследовании природы нации следует отметить «постмодернистское», наиболее известными представителями которого выступают американские социологи К. Калхун и Р. Брубейкер [5; 8]. С их точки зрения, необходимо отказаться от поиска субстанциального наполнения понятия «нация» и признать, что это семантико-метафорическая категория, которая в силу определённых исторических обстоятельств получила эмоциональное наполнение, послужившее основой для политической легитимности. Следовательно, попытки дать научную дефиницию нации обречены на провал, поскольку представляется невозможным вычленить те универсальные признаки, которые были бы свойственны всем нациям в мире во всём их многообразии.

Список литературы

1. Аббат Сиейс: От Бурбонов к Бонапарту / Сост. и пер. с фр. П. Певзнер. М.: Алетейя, 2003. 222 с.
2. *Альтерматт У.* Этнонационализм в Европе / Пер. с нем. С. Базарновой. М.: Изд. центр РГГУ, 2000. 366 с.
3. *Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истории и пространстве национализма / Пер. с англ. В. Николаева. М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 2001. 286 с.
4. *Бауэр О.* Национальный вопрос и социал-демократия / Пер. с нем. Н. Панина. СПб.: Серп, 1909. 600 с.
5. *Брубейкер Р.* Этничность без групп / Пер. с англ. И. Борисовой. М.: Изд. дом ВШЭ, 2012. 408 с.
6. *Геллнер Э.* Нации и национализм / Пер. с англ. М. Бредниковой, М. Тюнькиной. М.: Прогресс, 1991. 319 с.
7. *Гринфельд Л.* Национализм. Пять путей к современности / Пер. с англ. Т. Грингольц, М. Вирозуб. М.: ПЕР СЭ, 2008. 527 с.
8. *Калхун К.* Национализм / Пер. с англ. А. Смирнова. М.: Территория будущего, 2006. 286 с.
9. Нации и национализм / Ред.: Б. Андерсон. Пер. с англ. и нем. Л. Переславцевой, М. Панина, М. Гнедовского. М.: Праксис, 2002. 416 с.
10. Национальная идея в Западной Европе в Новое время: очерки истории / Ред. В. Бондарчук. М.: Зерцало-М, 2005. 495 с.
11. *Ренан Э.* Что такое нация? / Пер. с фр. // *Ренан Э.* Собр. соч.: в 12 т. Т. 6. Киев: Б.К. Фукс, 1902. С. 87–102.
12. *Смит Э.* Национализм и модернизм: Критический обзор современных теорий наций и национализма / Пер. с англ. А. Смирнова, Ю. Филиппова, Э. Загашвили и др. М.: Праксис, 2004. 458 с.
13. *Хобсбаум Э.* Все ли языки равны? Язык, культура и национальная идентичность // *Логос.* 2005. № 4. С. 33–43.
14. *Хобсбаум Э.* Нации и национализм после 1780 года / Пер. с англ. А.А. Васильева. СПб.: Алетейя, 1998. 305 с.
15. Этнос и политика: хрестоматия / Сост. А.А. Праззаускас. М.: Изд-во УРАО, 2000. 400 с.
16. *Armstrong J.* Nations before Nationalism. Chapel Hill (N.C.): Univ. of North Carolina press, 1982. 411 p.
17. *Breuilly J.* Nationalism and the State. Chicago: The Univ. of Chicago press, 1994. 447 p.
18. *Connor W.* Ethnonationalism: the Quest for Understanding. Princeton, N. J.: Princeton university press, 1994. 234 p.
19. *Deutsch K.* Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality. Cambridge (Mass.): Technology Press; John Wiley & Sons, 1953. 309 p.
20. *Hroch M.* Social Precondition of National Revival in Europe. Columbia: Columbia University Press, 2003. 220 p.
21. *Kohn H.* The Idea of Nationalism: A Study in Its Origin and Background. N. Y.: Macmillan, 1944. 735 p.

22. *Seton-Watson H.* Nation and States. An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism. Boulder (Colorado): Westview press, 1977. 563 с.
23. *Smith A.* The Ethnic Origin of Nations. Oxford: Blackwell Publ., 1986. 312 p.
24. The Invention of Tradition / Eds. E. Hobsbawm & T. Ranger. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 320 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Konstantin ARSHIN

Ph.D. in Philosophy,

Scientific Editor of Lorch Research Potato Institute.

Lorch St., 23, letter B, Moscow region, Lyubertsy district, Kraskovo 140051, Russian Federation;

e-mail: kosta-10@yandex.ru

NATION

The article traces the evolution of the concept of nation during periods of human history – Antiquity, the Middle Ages, Modernity – and also provides a scheme for the formation of national communities. The author points out that the modern understanding of the concept of the nation was formed at the turn of the XVIII-XIX centuries and is associated with the events of the French Revolution (1789), when the main features of the nation were formulated. At the same time, the article distinguishes between nation and ethnos as two different forms of organization of the human community.

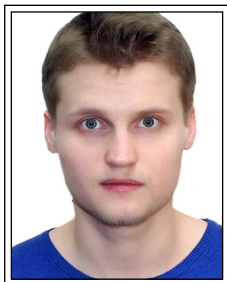
Keywords: nation, ethnos, people, revolution, intellectual, ancient regime, history, national character, ethnic nation, culture

References

1. *Abbat Sieis: Ot Burbonov k Bonapartu* [L'Abbé Sieyès: From the Bourbons to Buonaparte], trans. P. Pevzner. Moscow: Aleteiya Publ., 2003. 222 pp. (In Russian)
2. Altermatt, U. *Etnonatsionalizm v Evrope* [Ethnonationalism in Europe], trans. S. Bazarnova. Moscow: RSUH Publ., 2000. 366 pp. (In Russian)
3. Anderson, B. *Voobrazhaemye soobshchestva. Razmyshleniya ob istorii i rasprostraneniі natsionalizma* [Imagined Communities. Reflections on the History and Spread of Nationalism], trans. V. Nikolaev. Moscow: Kanon-Press-Ts: Kuchkovo pole Publ., 2001. 286 pp. (In Russian)
4. Armstrong, J. *Nations before Nationalism*. Chapel Hill (N.C.): Univ. of North Carolina press, 1982. 411 pp.
5. Bauer, O. *Natsional'nyi vopros i sotsial-demokratiya* [National Question and Social Democracy], trans. N. Panin. St. Petersburg: Serp Publ., 1909. 600 pp. (In Russian)
6. Breuilly, J. *Nationalism and the state*. Chicago: The Univ. of Chicago press, 1994. 447 pp.

7. Brubaker, R. *Etnichnost' bez grupp* [Ethnicity without Groups], trans. I. Borisova. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2012. 408 pp. (In Russian)
8. Calhoun, C. *Natsionalizm* [Nationalism], trans. A. Smirnov. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2006. 286 pp. (In Russian)
9. Connor, W. *Ethnonationalism: the Quest for Understanding*. Princeton, N. J.: Princeton university press, 1994. 234 pp.
10. Deutsch, K. *Nationalism and Social Communication: An Inquiry into the Foundations of Nationality*. Cambridge (Mass.): Technology Press; John Wiley & Sons, 1953. 309 pp.
11. *Etnos i politika* [Ethnos and Politics]. Reader, ed. A. Prazauskas. Moscow: University of Russian innovative education Publ., 2000. 400 pp. (In Russian)
12. Gellner, E. *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism], trans. M. Brednikova & M. Tyunkina. Moscow: Progress Publ., 1991. 319 pp. (In Russian)
13. Grinfeld, L. *Natsionalizm. Pyat' putei k sovremennosti* [Nationalism. Five Paths to Modernity], trans. T. Gringolts & M. Virozub. Moscow: PER SE Publ., 2008. 527 pp. (In Russian)
14. Hobsbawm E. & Ranger T. (eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 320 pp.
15. Hobsbawm, E. "Vse li yazyki ravny? Yazyk, kul'tura i natsional'naya identichnost'" [Are all Languages Equal? Language, Culture and National Identity], *Logos*, 2005, No. 4, pp. 33–43. (In Russian)
16. Hobsbawm, E. *Natsii i natsionalizm posle 1780 goda* [Nations and Nationalism after 1780], trans. A. Vasil'ev. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 1998. 305 pp. (In Russian)
17. Hroch, M. *Social Precondition of National Revival in Europe*. Columbia: Columbia University Press, 2003. 220 pp.
18. Kohn, H. *The Idea of Nationalism: A Study in Its Origin and Background*. N. Y.: Macmillan, 1944. 735 pp.
19. *Natsii i natsionalizm* [Nations and Nationalism], ed. B. Anderson, trans. L. Pere-slavtseva, M. Panin, M. Gnedovskii. Moscow: Praksis Publ., 2002. 416 pp. (In Russian)
20. *Natsional'naya ideya v Zapadnoi Evrope v Novoe vremya: ocherki istorii* [National Idea in Western Europe in the New Time: Essays on History], ed. V. Bondar-chuk. Moscow: Zertsalo-M Publ., 2005. 495 pp. (In Russian)
21. Renan, E. "Chto takoe natsiya?" [What is Nation?], in: E. Renan, *Sobranie so-chinenii* [Collected Works], Vol. 6. Kiev: B.K. Fuks Publ., 1902, pp. 87–102. (In Russian)
22. Seton-Watson, H. *Nation and States. An Inquiry into the Origins of Nations and the Politics of Nationalism*. Boulder (Colorado): Westview press, 1977. 563 pp.
23. Smith, A. *Natsionalizm i modernizm: Kriticheskii obzor sovremennykh teorii natsii i natsionalizma* [Nationalism and Modernism: a Critical Review of Contemporary Theories of Nations and Nationalism], trans. A. Smirnov, Yu. Filippov, E. Zagashvili et al. Moscow: Praksis Publ., 2004. 458 pp. (In Russian)
24. Smith, A. *The Ethnic Origin of Nations*. Oxford: Blackwell Publ., 1986. 312 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Александр САТТАР

Кандидат философских наук, научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: sattar@iph.ras.ru, sattar.alexander@gmail.com

ОСНОВЫ КРИТИЧЕСКОЙ МЕТАФИЗИКИ А. ШОПЕНГАУЭРА

В статье рассматриваются основные элементы философии Артура Шопенгауэра, а также его краткая биография. Раскрывается теория познания философа в её связи с его метафизикой, воззрения относительно несвободы человека и свободы воли, метафизика воли и связанная с ней философия природы. Представлена взаимосвязь натурфилософии и метафизики воли Шопенгауэра с его этическими воззрениями: философским пессимизмом, моральной философией и учением о спасении, а также представлен их краткий анализ. Отдельно рассмотрена эстетика и философия искусства А. Шопенгауэра, а также учение о «Платоновских идеях». Статья основывается на новейшей зарубежной литературе о философии Шопенгауэра и отражает точку зрения на основные положения его концепции, в последние годы ставшую общепринятой в шопенгауэроведении.

Ключевые слова: Шопенгауэр, немецкий идеализм, философия XIX в., теория познания, метафизика, трансцендентализм, эстетика, этика, пессимизм, волюнтаризм

ШОПЕНГАУЭР (Schopenhauer) Артур (22.02.1788, Данциг, ныне Гданьск – 21.09.1860, Франкфурт-на-Майне), немецкий философ.

Жизнь и сочинения

Артур Шопенгауэр родился в состоятельной купеческой семье и воспитывался как продолжатель семейного дела, однако уже в раннем возрасте проявил интерес к литературе и философствованию. В 1809–13 гг. учился в Гёттингенском и Берлинском университетах. Испытал влияние И. Канта, Ф.В.И. Шеллинга, И.Г. Фихте, Г.Э. Шульце, К.Л. Рейнгольда, Платона, Аристотеля, многих восточных философий и религий. В 1813 г. Йенским университетом ему была присуждена докторская степень по философии за диссертацию «О четвероюком корне закона достаточного основания» (*“Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde”*, 1813), выдержанную в духе трансцендентальной философии и задуманную (по образцу «Критики чистого разума» И. Канта) как критическая пропедевтика к собственной метафизической системе Шопенгауэра. В 1816 г. выходит в свет трактат «О зрении и цвете», целью которого являлось опровержение теории цвета И. Ньютона и подведение философско-теоретического основания под теорию цвета И.В. Гёте. С 1814 г. Шопенгауэр разрабатывает «метафизику воли», впервые увидевшую свет в 1818 в виде 1-го тома трактата «Мир как воля и представление» (*“Die Welt als Wille und Vorstellung”*, год выхода на обложке – 1819). После габиляции, в течение 1820–31 гг. с большими перерывами преподавал в качестве приват-доцента Берлинского университета, однако лекции не пользовались спросом, и попытки построить академическую карьеру оказались неудачными. С 1833 г. жил во Франкфурте-на-Майне в качестве свободного философа, опубликовал трактаты: «О воле в природе» (*“Über den Willen in der Natur”*, 1836), представляющий собой «внешнее подтверждение», т. е. научные свидетельства, «истинности и правильности» метафизики воли [5, с. 179]; «Две основные проблемы этики» (*“Die beiden Grundprobleme der Ethik”*, 1841), включающий в себя сочинения «О свободе воли» (*“Über die Freiheit des Willens”*, 1837) и «Об основе морали» (*“Über die Grundlage der Moral”*, 1839); 2-й том «Мира как воли и представления» (1844), содержащий пояснения и дополнения к 1-му тому главного труда, а в некоторых случаях – корректировку собственной позиции. Свой неуспех как у учёной, так и у широкой публики Шопенгауэр объяснял «заговором молчания» – сознательным игнорированием и «засекречиванием» своего учения университетскими профессорами. Широкая известность (по выражению философа – «комедия славы») пришла к нему лишь в последнее десятилетие его жизни благодаря двухтомному собранию афоризмов, заметок и эссе, получившему название *“Parerga und Paralipomena”* (1851; греч. «Дополнительное и пропущенное»).

Философское учение

Структура системы. А. Шопенгауэр утверждал, что его философия выражает «одну-единственную мысль», а раскрытие этой мысли образует систематическое целое, имеющее *органический* характер: «Система мыслей должна постоянно иметь связь архитектурную, т. е. такую, где одна часть всегда поддерживает другую, но не поддерживается ею, где краеугольный камень поддерживает, наконец, все части, сам не поддерживаемый ими, и где вершина поддерживается сама, не поддерживая ничего. Наоборот, *одна-единственная мысль*, как бы ни был значителен её объём, должна сохранить совершенное единство, связанное систематическими нитями» [3, с. 4]. Философию Шопенгауэр делит на учение о мире как представлении [мир, опосредованный априорными способностями познания] и учение о мире как воле [мир как вещь сама по себе]; при этом его философская система должна мыслиться как связь этих миров и как высшая точка самопознания воли посредством познания [мира как представления].

Теория познания. Шопенгауэра является вариантом трансцендентальной философии Канта (Шопенгауэр видел себя его единственным верным последователем): «Нет истины более несомненной, более независимой от всех других, менее нуждающихся в доказательстве, чем та, что всё существующее для познания, т. е. весь этот мир, является только объектом по отношению к субъекту, созерцанием для созерцающего, короче говоря, представлением» [3, с. 18]. С этой точки зрения, «быть» для объекта означает «быть представленным», «быть предметом познания», а «быть» для субъекта – «иметь представление», «познавать»; «оба [субъект и материя] относятся к явлению, а не к вещи в себе, – но они составляют основной каркас явления. Оба они могут быть открыты лишь посредством абстракции и не даны в своей непосредственной чистоте и самостоятельности» [4, с. 14–15]. Соответственно, исходный пункт теории познания – не субъект или объект, а «представление, которое уже содержит в себе и предполагает их оба, так как распадение на объект и субъект является его первой, самой общей и существенной формой» [3, с. 36]; следовательно, рассмотрение свойств объекта возможно через рассмотрение априорных способностей субъекта, и наоборот: свойства субъекта раскрываются при анализе свойств объекта. При этом А. Шопенгауэр отвергает позицию как солипсизма, так и субъективного идеализма: «При всей трансцендентальной идеальности объективный мир сохраняет эмпирическую реальность: хотя объект – и не вещь в себе, но как эмпирический объект он реален» [4, с. 17]; в свою очередь, «эмпирически реальное не утрачивает трансцендентальной идеальности» [7, с. 83–84].

Всякое познание происходит в согласии с априорными принципами организации опыта, получившими общее название «закон достаточного основания»: ничто не существует без достаточного для этого основания;

«Закон основания – общее выражение для всех этих *a priori* известных нам форм объекта» [3, с. 20]. Каждой из форм закона основания соответствует определённый класс объектов, и объекты всех четырёх классов исчерпывают все возможные объекты мира как представления.

Первый класс объектов способности представления (явлений) – это те представления, которые мы называем физическими объектами и событиями; их субъективный коррелят – «закон достаточного основания становления», а соответствующие способности – чувственность и рассудок. Последний накладывает на «ощущения» априорные формы пространства и времени, а также упорядочивает их в соответствии с законом причинности. А. Шопенгауэр отрицает саму мыслимость «чистой» чувственности и её качественное отличие от деятельности рассудка: «Изменение, т. е. смена, наступающая по закону причинности, всегда касается... определённой части пространства и определённой части времени – сразу и в связи» [3, с. 24]; «Переход... от действия к причине совершается непосредственно, мгновенно, необходимым образом и без помощи мышления, потому что он представляет собой непосредственный акт... а не результат умозаключения» [5, с. 124]. Таким образом, Шопенгауэр говорит об «интеллектуальности всякого созерцания» в той мере, в которой интеллект [рассудок] является условием вообще *всякого* возможного опыта. Вся деятельность рассудка сводится к оформлению опыта на основе категории каузальности: «Познавать причинность – вот его [рассудка] единственная функция, его исключительная, великая, многообъемлющая способность» [3, с. 25], а остальные элементы кантовской таблицы категорий следует «выкинуть в окно» как излишние и эвристически бесполезные. Рассудок необходим для научного познания, так как великие научные открытия суть «не что иное, как правильный непосредственный переход от действия к причине» [3, с. 33], т. е. правильное упорядочение и понимание «непосредственно познанного»; в практической жизни «острота рассудка» называется умом; в творчестве рассудок выступает как условие применения фантазии. Совместная работа чувственности и рассудка («созерцание», *Anschauung*) является первичным и необходимым, «сокровеннейшим ядром каждого подлинного и действительного познания» [4, с. 59]. Вместе с тем формой наглядного познания является время, поэтому «интеллект воспринимает только последовательно, и для того чтобы уловить *одно*, он должен упускать другое, сохраняя от него только следы, которые становятся всё слабее и слабее» [4, с. 113]; этот недостаток способно исправить только абстрактное мышление.

Второй класс объектов – «понятия, т. е. абстрактные представления», или мысли; их субъективный коррелят – «закон достаточного основания познания», а соответствующая способность – разум. Способность абстрактно мыслить (т. е. *мыслить* в собственном смысле слова) отличает человека от животного, поскольку является познанием общих

(видовых, родовых и т. п.) свойств явлений, недоступных созерцанию (последнее всегда *наглядно*). Как условие возможности суждений, языка и рефлексии, а также закрепления, передачи и применения познания в понятийном виде дискурсивная деятельность разума необходима для науки, искусства и философии; как способность выносить суждения (умозаключения) и обозревать «жизнь как целое» разум делает возможным истинное познание природы и, соответственно, рассудительную жизнь в соответствии со стоическими установками. Однако способность человека к абстрактному мышлению, выводам (умозаключениям) относительно прошлого, настоящего и будущего, выступающих как мотив (в отличие от отданных во власть «впечатления минуты» животных), приводит человека и к большей степени страдания – тем большей, чем более развита интеллектуальная способность. В то время как «непосредственно обоснованная истина настолько же предпочтительна перед истиной, основанной на доказательстве, насколько ключевая вода лучше взятой из акведука» [3, с. 69], разум имеет инструментальный, вспомогательный характер и лишь перерабатывает данный ему материал согласно логическим операциям, т. е. «заключает в себе одни лишь формы и правила для мысленных операций» [5, с. 87]. В этом смысле разум стоит ниже созерцания: «Как из непосредственного солнечного света в заимствованное отражение луны, переходим мы от наглядного, непосредственного, самодовлеющего, служащего само за себя порукой представления к рефлексии, к абстрактным, дискурсивным понятиям разума, которые получают всё своё содержание только от наглядного познания и по отношению к нему» [3, с. 44]. Опосредованный характер познания с помощью разума делает его источником заблуждения; «если в наглядном представлении *видимость* искажает действительность на миг, то в абстрактном представлении *заблуждение* может царствовать тысячелетия» [3, с. 45]. Смещение этой формы закона основания (логическое следование) с законом становления (следование во времени согласно закону причинности) приводит к возникновению антиномий и паралогизмов.

Третий класс объектов способности представления – это сами априорные формы чувственности, т. е. пространство и время; их субъективный коррелят – «закон достаточного основания бытия», а соответствующая способность – «чистое», априорное созерцание. Благодаря этой форме закона основания становится возможным непосредственное, интуитивное созерцание (оформление) пространственных («положение») и хронологических («последовательность») соотношений, в которые лишь благодаря этому познанию могут быть помещены объекты первого класса. Их сущность постижима только непосредственно и наглядно: «Они становятся для нас понятны исключительно путём чистой интуиции *a priori*: ибо из одних понятий нельзя уяснить, что находится вверху и внизу, справа и слева, впереди и сзади, прежде

и после. Как очень хорошо подтверждает это Кант, объяснить разницу между правой и левой перчаткой нельзя ничем иным, кроме созерцания» [5, с. 98].

Детерминизм и характер. Четвёртый класс объектов способности представления состоит лишь из «непосредственного объекта внутреннего чувства», или «субъекта воления», или «воли»; его субъективный коррелят – «закон достаточного основания действия», а соответствующая способность – «внутреннее чувство, или самосознание вообще». Последнее не является интроспекцией: в силу того, что всякое познание выстроено в соответствии со всеобщей трансцендентальной структурой, т. е. распадается на субъект и объект, субъект познания не может познать сам себя, «ибо для этого нужно было бы, чтобы субъект отделился от познания и всё-таки познавал познание, а это невозможно» [5, с. 105]; невозможность, познавая, занять метапозицию по отношению к самому себе как познающему означает невозможность рефлексии посредством априорных способностей познания, однако в *непосредственном, внутреннем* познании, чуждом почти всех априорных определений познания, «правила для познания объектов уже неприменимы» [5, с. 107]. В таком случае субъект познания выступает как субъект воления, как воля, а значит, может быть познан вне разделения на субъект и объект. При этом «именно потому, что субъект хотения дан самосознанию непосредственно, невозможно дальнейшее определение или описание того, что такое воление» [5, с. 107].

Эмпирическая (индивидуальная) воля, раскрывающаяся в таком акте, является частью мира как представления, так как подчинена закону основания. При этом «закон основания во всех своих формах – единственный принцип и единственный носитель всей и каждой необходимости. Ибо необходимость не имеет иного истинного и ясного смысла, кроме неизбежности следствия, когда дано основание» [5, с. 113]. Из этого следует, что в мире как представлении понятие «свобода» является противоречивым и определяется «при ближайшем рассмотрении отрицательно. Мы мыслим под ним лишь отсутствие всяких преград и помех» [5, с. 303], т. е. отсутствие необходимости; последнее же абсурдно, поскольку мир как представление совершенно подчинён закону основания, т. е. необходимости, и «все основания обладают принудительностью» [5, с. 306]. Человек обладает способностью абстрактно мыслить, и по этой причине его воление управляется не физическими причинами или раздражением, а мотивами (абстрактными представлениями), однако ни возможность выбирать между мотивами, ни доступность их, в отличие от других типов причин, познанию в самосознании («мотивация – это причинность, видимая изнутри» [5, с. 108]) не отменяют того факта, что мотив – лишь один из видов причин: «В силу не знающего исключений закона причинности действия или поступки всех существ этого мира постоянно следуют за вызывающими их причинами со стро-

гой *необходимостью*. ...[Н]икогда в рамках происходящего в мире ни одна пылинка не могла в своём движении описать другой линии, кроме той, которую она описала, и ни один человек не мог поступить иначе, чем он поступил; нет истины более достоверной, нежели та, что всё, что совершается, как великое, так и малое, совершается с полной *необходимостью*» [4, с. 267]; «совсем не метафора и не гипербола, а вполне трезвая и буквальная истина, что, подобно тому как шар на бильярде не может прийти в движение, прежде чем получит толчок, точно так же и человек не может встать со своего стула, пока его не отзовет или не сгонит с места какой-либо мотив; а тогда он поднимается с такой же необходимостью и неизбежностью, как покатится шар после толчка» [5, с. 332].

Помимо мотива, эта «моральная необходимость» осуществляется благодаря «эмпирическому характеру» человека – совокупности практических привычек и образа мысли. Из-за разницы характеров разные люди по-разному реагируют на одни и те же мотивы, однако наличие характера означает не свободу, а, напротив, её отсутствие: ожидать, «чтобы человек при одном и том же поводе один раз поступил так, другой же совершенно иначе, было бы равносильно ожиданию, что одно и то же дерево, принеся этим летом вишни, на следующее произведёт груши» [5, с. 342]. Наше познание характера имеет всегда апостериорный характер: о том, почему наше воление определено именно таким, а не иным образом и «каково оно будет, это даже для самосознания впервые обнаруживается лишь *поступком*» [5, с. 313]. Характер является врождённым и неизменным, однако человек способен его познать («интеллектуальная свобода») и сообразно с этим изменить средства достижения своих целей на более моральные; кроме того, его эмпирический характер является проявлением ноуменального, т. е. сущностно свободного, «умопостигаемого характера». Таким образом, несмотря на детерминированность мира как явления, ответственность за свои поступки (раскрытие умопостигаемого характера через эмпирический в соответствии с данной степенью познания) несёт сам индивид; ответственность за свой умопостигаемый характер – единственный подлинный смысл слова «свобода». Фатализм, однако, ведёт не к отчаянию, но, напротив, к спокойствию, а кроме того, свидетельствует о благородстве характера, не отказывающегося от познания своей природы (и, следовательно, необходимости всех её следствий): «Познать собственные наклонности и всевозможные задатки и их неизменные границы – вот самый верный в этом отношении путь, чтобы достигнуть наибольшей удовлетворённости собою. Ибо... нет для нас более действенного утешения, чем полное убеждение в безусловной необходимости» [3, с. 262].

Критический характер метафизики. Реальность не исчерпывается миром как представлением, поскольку в последнем раскрываются только «формальные условия познания», априорные структуры организации опыта, чуждые самому его содержанию. Последнее становит-

ся предметом метафизики, определяемой как «всякое предполагаемое [angebliche] знание, которое выходит за пределы возможного опыта, т. е. природы или данного явления вещей, выходит для того, чтобы открыть, чем эта область явлений, в том или другом смысле, обусловлена, или, выражаясь популярно, что таится за природой и делает её возможной» [4, с. 135]. Подобно «человеку, который, бродя вокруг замка, тщетно ищет вход и между тем срисовывает фасад» [3, с. 98], прочие науки занимаются только сбором и классификацией данных, не в состоянии преуспеть в их интерпретации; «напротив, именно величайшие успехи физики будут делать всё ощутимее потребность в метафизике, потому что... более совершенное и точное знание сущности частных вещей всё настойчивее требует объяснения целого и всеобщего, – а чем глубже, лучше и полнее наши эмпирические знания об этом целом и всеобщем, тем загадочнее оно становится» [4, с. 148]. Необходимость разработки метафизики объясняется также существованием у человека неискоренимой «метафизической потребности». Хотя сама потребность происходит не из разума, или познания, но из некоей экзистенциальной тревоги, именно с абстрактным мышлением Шопенгауэр связывает осознание «грядущей смерти и созерцание страданий и горестей жизни» [4, с. 133], поиск смысла и цели существования. Дело в том, что «вещи не могут не являться нам в совершенно отличном от их собственного подлинного существа виде и проходят перед нами как бы в маске, которая позволяет лишь догадываться о том, что под нею скрыто, но никогда не позволяет познать это скрытое; оно просвечивает всюду как непостижимая тайна, и познание никогда не сможет полностью и без остатка воспринять в себя природу какой-либо вещи» [4, с. 160]. Удовлетворению «метафизической потребности» служит религия и философия; первая – в аллегорическом и примитивном виде суеверий «для массы, которая неспособна к проверке и размышлению и которой недоступны глубочайшие и труднейшие истины» [4, с. 137]; вторая – в виде дискурсивного, понятийного знания.

Чтобы не впасть в заблуждения докантовского догматизма, метафизика должна совмещать установки трансцендентального идеализма с эмпирическим реализмом, т. е. представлять собой «наглядное постижение одного и того же, но только с различных сторон последовательно рассматриваемого объекта, т. е. реального мира во всех его феноменах, с учётом сознания, в котором он выступает» [6, с. 101–102]. Отказываясь от априорного характера прежних философских систем, критическая метафизика основывается на «фактах сознания» и ведёт к расширению нашего знания о мире. Вместе с тем истинная система метафизики, однажды найденная, будет оставаться неизменной, «ибо фундаментом такой системы, [её предметом и её источником] может служить только опыт вообще, а не отдельные и частные опыты... весь опыт в его совокупности и всеобщности» [4, с. 152–153].

Несмотря на гораздо менее осторожные высказывания в первом томе «Мира как воли и представления» и в сочинении «О воле в природе», во втором томе главного труда А. Шопенгауэр склоняется не к буквальному пониманию метафизической программы как познания вещи самой по себе, а к аллегорическому толкованию, которое не отвечает на все метафизические вопросы, но предлагает связную картину реальности; одновременно метафизика и остаётся в границах опыта, и отказывается как от спекуляции, так и от эмпиризма. Соответственно, метафизика видится как герменевтика опыта, подобная герменевтике текста: «Вся совокупность опыта походит на шифрованное письмо; философия же – это его дешифровка, правильность которой подтверждается тем, что она сообщает письму общую связность. Если эта совокупность понимается достаточно глубоко и если к внешнему опыту присоединяют внутренний, то всегда должна существовать возможность истолковать её и раскрыть из неё самой» [4, с. 152]. Герменевтическое толкование опыта следует продолжать, «пока [мы] не набредём на гипотезу о значениях букв, позволяющую получить осмысленные слова и связные периоды. И тогда уже не остаётся никакого сомнения в правильности дешифровки, так как невозможно, чтобы те связность и согласованность, которые найденное истолкование придаёт всем знакам этой рукописи, были простой случайностью и чтобы при совершенно ином значении букв можно было получить такое же сочетание слов и периодов. Подобным же образом и расшифровка мира должна всецело в самой себе находить подтверждение своей правильности. Она должна проливать равномерный свет на все явления мира и приводить даже самые разнородные из них к гармонии, она должна разрешать противоречия между самыми противоположными феноменами. И это подтверждение из себя самой является признаком её истинности» [4, с. 153]. Вопреки собственному тезису о том, что истинная система метафизики остаётся лишь делом будущего, А. Шопенгауэр настаивает на том, что его метафизика вносит порядок, смысл и связь в явления и ни в какой своей части не противоречит им. Подобное толкование опыта должно происходить посредством отделения априорного в явлении (формы) от апостериорного (содержания, вещи самой по себе) при сохранении критической дистанции по отношению к высказываниям о последнем; соответственно, критическая метафизика высказывается не о вещи самой по себе, но о том, как вещь сама по себе *является* нашему сознанию и связана с миром явлений. Подобное аллегорическое толкование находится в согласии с аллегорическим характером именования вещи самой по себе как воли и позволяет Шопенгауэру говорить о своём учении как об «эпифилософии», или «имманентном догматизме»: «Мою систему можно было бы охарактеризовать как *имманентный догматизм*, ибо тезисы её, будучи догматичными, не выходят, однако, за пределы мира, данного в опыте, но объясняют лишь, *что он такое*, путём разложения его на его последние составные части» [6, с. 101].

Метафизика воли. Называя свою метафизику «опытной наукой» на том основании, что она является «изложенным в отчётливых понятиях знанием, почерпнутым из созерцания внешнего, действительного мира и из тех данных о нём, которые раскрывает самый интимный факт самосознания» [4, с. 152], Шопенгауэр её исходной точкой всё же считает «интимный факт сознания», а не созерцание внешнего мира: «Последние тайны мира человек носит внутри себя, и внутренний мир доступен ему самым непосредственным образом; только в нём, следовательно, может он надеяться обрести ключ к мировой загадке и ту единую нить, которая ведёт к сущности всех вещей. Таким образом, собственная область метафизики, несомненно, лежит в том, что называют философией духа» [4, с. 148–149]. Ключом к мировой загадке служит особый тип рефлексии в отношении себя как субъекта воли, т. е. как тела (а не как познающего субъекта, что по определению превратило бы субъект в объект, т. е. придало бы ему форму согласно закону основания). Такой подход согласуется и с трансцендентально-идеалистической установкой (поскольку исходной точкой анализа выступает сам субъект), и с эмпирическим реализмом (поскольку субъект понимается как элемент наглядного и даже в высшей степени непосредственного *опыта*).

Исходной точкой шопенгауэровского анализа «фактов сознания» выступает тело: феноменологическая данность тела существенно отличается от данности всех прочих объектов мира явлений, так как оно является нам не только как объект среди объектов, но и воспринимается изнутри, «непосредственно, вне всякой формы, даже вне формы субъекта и объекта» [3, с. 108]; «о себе каждый знает непосредственно, обо всём другом – лишь весьма опосредованно» [4, с. 158]. В другом месте Шопенгауэр оговаривается, что форма времени в таком «совершенно непосредственном» познании сохраняется, т. к. «служит формой явления моего тела» [3, с. 100]. В самом деле, будучи по необходимости заключённой в форму времени и проявляясь только посредством тела, воля в узком смысле, или *эмпирическая* воля, никогда не являет себя целиком и вообще, но только в виде отдельных «волевых актов». Именно последние, а не воля вообще, отождествляются с телом (и его действиями): «Действие тела есть не что иное, как объективированный, т. е. вступивший в созерцание, акт воли» [3, с. 98–99]; «только в рефлексии желание и действие различны: на самом деле они суть одно и то же. Каждый истинный, настоящий, непосредственный акт воли есть в то же время и непосредственно проявляющийся акт тела» [3, с. 99].

А. Шопенгауэр не даёт определения воли, указывая на то, что она (уже в этом узком смысле, в качестве тела) является условием познания, поэтому сама никогда этим познанием, определением, не может быть схвачена: «Именно потому, что субъект хотения дан самосознанию непосредственно, невозможно дальнейшее определение или описание того, что такое воление: скорее, это – самое непосредственное из

всех наших познаний, и притом такое, непосредственность которого в конце концов должна бросить свет на все прочие, весьма косвенные» [5, с. 107]; кроме того, сознание (познание) предполагает индивидуальность, а категория количества неприложима к тому, что лежит за пределами явлений, тогда как «воление – это единственный случай, когда мы имеем возможность понять какой-нибудь внешним образом представленный процесс и с его внутренней стороны, т. е. это единственное, что известно нам непосредственно, а не дано, как всё остальное, только в представлении» [4, с. 161]. Эмпирическая воля «выражается прежде всего произвольными движениями тела» [3, с. 103]; другими её проявлениями выступают «не только все аффекты, но и все движения нашего внутреннего мира, которые мы подводим под широкое понятие чувства» [5, с. 106], «не только воление и решение в узком смысле, но и всякое стремление, желание, отвращение, надежда, опасение, любовь, ненависть – словом, всё, что непосредственно составляет нашу радость и наше горе, наше удовольствие и неудовольствие» [4, с. 165–166]. В сочинении «О воле в природе» «воля» определяется ещё более широко и означает «не одни только окончательные, тотчас же в дело переходящие волевые акты и формальные решения вместе с вытекающими из них поступками... [но и] всякое вожеление, стремление, желание, потребность, тоску, надежду, любовь, радость, ликование и т. п., равно как нежелание или неохоту, всякое отвращение, уклонение, боязнь, гнев, ненависть, печаль, страдание, словом, все аффекты и страсти. Ибо все эти аффекты и страсти... многоразличными путями имеют отношение к достижению или неполучению желаемого и к претерпению либо отклонению того, что ненавистно... Сюда именно относится даже и то, что называют чувством удовольствия или неудовольствия... Это относится даже и к телесным, приятным или болезненным и всем другим перечисленным ощущениям, лежащим между этими двумя категориями, ибо сущность всех этих состояний заключается в том, что они непосредственно вступают в сознание как нечто сообразное с волей либо ей противное» [5, с. 309–310].

Далее А. Шопенгауэр проводит аналогию между телом, которое мы воспринимаем в мире явлений как объект, но одновременно также и познаём как волю, и тем, что мы воспринимаем только как объект среди объектов, т. е. миром явлений. Основанием для этой аналогии служит то, что Шопенгауэр неявно противоречит собственному тезису о том, что мир явлений, несмотря на то, что как таковой существует только для субъекта, «совершенно реален; он не обман и не мираж: он выдаёт себя за то, что он есть в самом деле, – за представление, и даже за ряд представлений, общей связью которых служит закон основания» [3, с. 28]. Заявляя, что в противном случае мир как представление оказался бы «простыми фантомом», Шопенгауэр отвергает солипсизм и заявляет, что «реальным» содержанием обладает не только непосредственный

объект познания (наше тело), но и прочие объекты познания: «Созерцаемый объект должен быть чем-то *сам по себе*, а не только *чем-то для других*, ибо в противном случае он был бы исключительно представлением и мы имели бы абсолютный идеализм, который в конце концов превратился бы в теоретический эгоизм, когда всякая реальность исчезает и мир становится только субъективным фантазмом» [4, с. 159]. Следовательно, также и прочие объекты в мире явлений выступают не только как представление, но и как воля, их внутренняя сущность, и она по определению (в отсутствие форм закона основания) тождественна сущности моего тела, познанного не как объект в мире как представлении, а непосредственно. Проявлением воли являются все элементы мира как представления и он сам в целом: «И та сила, которая движет и живит растение, и та сила, которая образует кристалл, и та, которая направляет магнит к северу, и та, которая встречает его ударом при соприкосновении разнородных металлов, и та, которая в сродстве материальных веществ проявляется как отталкивание и притяжение, разделение и соединение, и, наконец, как тяготение, столь могучее во всей материи, влекущее камень к земле и землю к солнцу, – всё это будет признано им различным лишь в явлении, а в своей внутренней сущности тождественным с тем самым, что ему непосредственно известно столь интимно и лучше всего другого и что в наиболее ясном своём обнаружении называется волей» [3, с. 106]; «она проявляется в каждой слепо действующей силе природы, но она же проявляется и в обдуманной деятельности человека: великое различие между ними касается только степени проявления, но не сущности того, что проявляется» [3, с. 107]. Таким образом, эмпирическая воля оказывается *метафизической* волей, и познание последней открывается в познании первой: «К той собственной подлинной и внутренней сущности вещей, к которой мы не можем проникнуть извне, для нас открыта дорога изнутри, словно подземный ход или потайная галерея, которая как бы предательски сразу вводит нас в крепость, совершенно недоступную для внешнего натиска» [4, с. 161]. Шопенгауэр называет это заключение по аналогии *denominatio a potiori* – именованием целого по его наиболее сильному (характерному) проявлению; таковым для нас выступает наша воля – единственное, что известно нам непосредственно. Эвристически такое умозаключение самое плодотворное, поскольку «мир, это – макроантропос, так как воля и представление исчерпывают сущность и мира, и человека. Очевидно, что правильнее объяснять себе мир из человека, нежели человека из мира, ибо из непосредственно данного, т. е. из самосознания, надо объяснять то, что даётся косвенным образом, т. е. данные внешнего восприятия, – а не наоборот» [4, с. 541].

Соответственно, метафизическая воля отождествляется с кантовской «вещью самой по себе» и как таковая «совершенно отлична от своего явления и вполне свободна от всех его форм, которые она принима-

ет лишь тогда, когда проявляется, и которые поэтому относятся только к её объектности, ей же самой чужды» [3, с. 108]; «воля во всех своих проявлениях подчинена необходимости, между тем как сама по себе она может быть названа свободной и даже всемогущей» [3, с. 263]. Следовательно, она свободна от времени, пространства, причинности, множественности, изменения (значит, возникновения и уничтожения), необходимости, а также рационального, дискурсивного элемента или целеполагания. Кроме того, в соответствии с определением эмпирической воли метафизическая воля выступает как стремление, притом бессознательное и даже враждебное сознанию (разуму, познанию). Хотя вопрос о её цели не имеет смысла (так как предполагает применимость форм и категорий закона основания за пределами опыта, в сфере вещи самой по себе), в соответствии с тем, как она является в мире явлений, её объект предстаёт как жизнь, продолжение существования: «Воля сама по себе бессознательна и представляет собой лишь слепой, неудержимый порыв... Но благодаря привходящему, развёрнутому для служения воле миру представления она получает познание своего желания и того, что составляет предмет последнего: оказывается, он есть не что иное, как этот мир, жизнь, именно такая, какова она есть. Мы называли поэтому мир явлений зеркалом воли, её объективностью, и так как то, чего хочет воля, всегда есть жизнь (потому что именно в её образе является для представления это желание), то всё равно, сказать ли просто “воля” или “воля к жизни”: последнее – только плеоназм» [3, с. 236]. Эта абстрактная характеристика соответствует не только ограничениям человеческого знания о вещи самой по себе, но и характеру последней: будучи свободной от времени, разума и целеполагания, метафизическая воля знает предмет своего стремления только в каждое отдельное мгновение, но не вообще и в целом. Именно в таком качестве воля выступает в мире явлений вечным неослабеваемым порывом, слепым стремлением к сохранению существования, что является предметом натурфилософии А. Шопенгауэра.

В соответствии с герменевтическим пониманием задач метафизики, во втором томе своего главного труда и в “*Parerga и Paralipomena*” Шопенгауэр сделал несколько существенных оговорок в отношении заключения по аналогии. В частности, вопреки своим тезисам в других местах, он заявил, что «внутреннее восприятие своей собственной воли ещё вовсе не даёт нам исчерпывающего и адекватного знания вещи в себе. Это знание было бы таким, если бы оно было совершенно непосредственным, но... оно опосредовано тем, что воля вместе с телесностью и посредством неё создаёт себе ещё и интеллект... <...> ...Я не воспринимаю самого себя в своём *интимном* содержании целиком и полностью, оно не прозрачно, а тёмно и остаётся, таким образом, загадкой для самого себя. Следовательно, и во внутреннем познании существует ещё разница между бытием в себе его объекта и восприятием

последнего в познающем. <...> Хотя в этом внутреннем познании вещь в себе и сбрасывает значительную долю своего покрова, тем не менее она ещё не выступает в полной наготе» [4, с. 162]; «всякое *понимание* есть акт *представления*, и в силу этого оно, по существу, остаётся в области *представления*; а так как последнее даёт лишь *явление*, то, значит, и понимание ограничено явлением. Где начинается *вещь в себе*, там прекращается *явление*, а следовательно, и представление, а вместе с ним и понимание» [7, с. 73]. В самом деле, «интеллект есть нечто физическое, а не метафизическое, т. е. как он из воли возник и принадлежит к её объективации, так и существует он исключительно для обслуживания, а это обслуживание распространяется только на вещи в природе, а вовсе не на то, что выходит за её пределы» [7, с. 77]. Вместе с тем Шопенгауэр настаивал на метафизической ценности своей гипотезы; основанием для этого служило понимание метафизики воли как «расшифровки» явлений, которая, несмотря на свой гипотетический характер, являлась бы герменевтическим толкованием – наиболее достоверным и (само)непротиворечивым.

Философия природы. Поскольку метафизическая воля есть «бытие в себе каждой вещи в мире и всеединое зерно каждого явления» [3, с. 113], она по необходимости проявляется в каждом явлении и событии мира как представления, «как волшебный фонарь показывает много различных картин, но при этом один и тот же огонь делает их все видимыми» [3, с. 141–142]. Философия природы А. Шопенгауэра, основанная на этой онтологии, представляет собой описание иерархически выстроенной лестницы различных проявлений воли. Характер каждой ступени определяется степенью сознания (познания) его представителей, соответственно всё возрастающего отделения познания от воли и различного характера проявления последней. Это проявление, имеющее «многие, но определённые ступени, по которым с последовательно возрастающей ясностью и полнотой сущность воли входит в представление, т. е. представляется в качестве объекта» [3, с. 152], это «самозапечатление в реальном мире тел» [4, с. 203] называется объективированием воли, а сами ступени называются «объектностями» воли. При этом сама воля не возрастает и не уменьшается; «напротив, она по своей сущности везде остаётся тождественной самой себе и обнаруживает себя как сильную привязанность к жизни, как заботу об индивидуе и роде, как эгоизм и пренебрежение ко всем другим, как возникающие из этого аффекты» [4, с. 169]; «она с той же полнотой и силой проявляется в одном дубе, как и в миллионах... всецело и нераздельно присутствует в каждой вещи природы, в каждом живом существе» [3, с. 122]. (При этом в некоторых местах А. Шопенгауэр говорит, что «внутренняя сущность каждого живого существа заключается прежде всего в его роде» [4, с. 426] и в его метафизическом коррелате, (платоновских) идеях, – а не в воле.) Вопреки вводящему в заблуждение термину «вещь

сама по себе» воля является скорее метафизическим качеством, всегда и по определению составляющим сущность явления, нежели (квази)субстанцией, могущей быть большей или меньшей частью явления; вероятно, именно в свете тезиса о наличии разных степеней качественного измерения при сохранении одной и той же количественной характеристики следует понимать утверждение, приписывающее разные степени присутствия воли на разных ступенях объективации: «То, что является в облаках, ручье и кристалле, это – самый слабый отзвук воли, которая полнее выступает в растении, ещё полнее в животном и наиболее полно в человеке» [3, с. 162].

Элементарные уровни природы являют волю в виде природных сил и базовых физических законов (например, гравитации или магнетизма). Объективацией воли в неживой природе являются все её свойства (например, упругость или твёрдость). Органическая природа являет волю в стремлении к самосохранению, химических и биологических взаимодействиях, рефлексках (например, раздражимости) и т. п. На ступени животных к этим проявлениям прибавляется инстинкт и познание. Высшей объективацией воли в природе является человек, обладающий разумом; разум, впрочем, является лишь эпифеноменом, полностью, как правило, подчинённым воле и необходимым лишь для лучшего выполнения нужд, свойственных и представителям предшествующих ступеней: «Воля во всех животных существах есть начало первичное и субстанциональное, между тем как *интеллект* – начало вторичное, привходящее, простое орудие для служения воле, орудие, более или менее совершенное и сложное, в зависимости от требований этого служения» [4, с. 168]. Вместе с тем разум позволяет воле прийти (посредством человеческого познания) к самопознанию, а человеку – к освобождению от воли, что составляет основу этики и сотериологии Шопенгауэра. Тот или иной способ проявления воли (будь то закон тяготения, раздражимость или психологическая мотивация; камень, растение или светское общество) представляет собой лишь окказиональные причины явления, столь же случайные, как форма для облаков, тогда как подлинное основание формы объективации, поступков и событий есть воля.

Степень развития сознания и познания определяет различные степени «индивидуальности» представителей разных уровней объективации воли; это связано с тем, что различные объектности воли нуждаются для своего раскрытия в различном количестве актов воли: «На низших ступенях объектности такой акт (или идея) сохраняет и в самом явлении своё единство, между тем как на высших ступенях он нуждается для своего проявления в целом ряде состояний и раскрытий во времени, которые лишь в своей совокупности завершают выражение его сущности» [3, с. 143]. Так, характер лишённых какого бы то ни было познания элементов неживой природы полностью исчерпывается базовыми физическими законами, объективация воли в растении происходит уже не

в виде одного акта, а в виде нескольких, поэтому требует временного ряда, в животном – также и разных действий и состояний (например, метаморфоз). При этом растения и животные обладают коллективным характером, который и выражают в большем или меньшем количестве волевых актов; этот характер присущ каждому виду, но не индивиду (растения выражают этот характер формой, животные – также и действиями, позой и т. п.); напротив, «характер каждого отдельного человека, поскольку он всецело индивидуален и не заключён вполне в характер вида, можно рассматривать как особую идею, соответствующую самостоятельному акту объективации воли» [3, с. 146]. «Таким образом, уже самые элементарные силы природы одушевлены той самой волей, которая потом в индивидуальных существах, одарённых интеллектом, удивляется своим собственным творениям, как лунатик утром удивляется тому, что он сделал во сне, или, вернее, как человек, который поражается своему собственному изображению в зеркале» [4, с. 272].

Как объектности, так и роды и виды, а также каждый отдельный индивид обладают лишь видимой субстанциальностью, их существование иллюзорно и связано лишь со множественностью, привносимой законом основания, «началом индивидуации». «Раздвоение» воли приводит к тому, что разные объектности, не понимая единства своей сущности, оказываются в состоянии «беспрестанной истребительной войны» [3, с. 148] друг против друга. Эта война проявляется на каждом соответствующем этапе объективации воли – от взаимного противостояния сил тяготения и упругости до конфликтов между людьми; наиболее явный пример этой раздвоенности воли – отношение хищника и жертвы. Это противостояние неустранимо, т. к. лежит в основе воли как вечного неутолимого стремления. Предмет спора столь же иллюзорен, как и его участники, поскольку и его существование зиждется лишь на познании согласно закону основания; этот предмет – материя: «Каждая ступень объективации воли оспаривает у другой материю, пространство, время. Постоянно пребывающая материя непрерывно должна менять свою форму, ибо направляемые причинностью механические, физические, химические, органические явления, жадно стремясь к обнаружению, отторгают одна у другой материю: каждая хочет раскрыть свою идею. Это соперничество можно проследить во всей природе, и она даже существует только благодаря ему» [3, с. 135]. Для более высоких ступеней объективации воли характерно более сложное взаимоотношение, как и структура потребностей, которые, однако, по существу остаются теми же самыми: «Таким образом, воля к жизни всюду пожирает самое себя и в разных видах служит своей собственной пищей, и, наконец, род человеческий в своей победе над всеми другими видит в природе фабрику для своего потребления; но и этот род... с ужасающей ясностью являет в самом себе ту же борьбу, то же самораздвоение воли, и становится *homo homini lupus* [человек человеку – волк (лат.)]» [3, с. 137].

Подчинённость более низких объектностей воли высшим составляет основу объективации воли в различных потенциях и условием самого мира как представления и его высшей точки – самопознания воли через человеческое познание; диалектическое преодоление низших потенций в более высоких объективациях выступает условием максимально возможного разнообразия способов проявления воли: «Из борьбы низших проявлений возникает высшее, которое их все поглощает, но которое и осуществляет в более высокой степени стремления всех» [3, с. 135]. При этом индивид имеет значение для воли только в той мере, в которой он споспешествует сохранению рода и жизни в целом; именно с последним и ни с чем иным можно связать «телеологию природы». Учение о природе (мире) как об эманации, раздвоении и «феодалной борьбе» воли самой с собой, а также её самопознании лежит в основе философского пессимизма А. Шопенгауэра.

Философский пессимизм. В качестве арены для объективации воли вселенная представляет собой безрадостное место. Шопенгауэр резко выступает против философского оптимизма: «Оптимизм, если только он не бездумная болтовня тех, у кого за плоскими лбами нет ничего, кроме слов, представляется мне не просто абсурдным, но и поистине бессовестным воззрением, горькой насмешкой над невыразимыми страданиями человечества» [3, с. 278]. Этой позиции Шопенгауэр противопоставляет философский пессимизм и описывает своего рода «экономия» усилий [4, с. 404], предпринимаемую волей для того, чтобы достигать своих целей кратчайшим и простейшим путём: «Откровенно софистическому доказательству *Лейбница*, будто этот мир – лучший из миров, можно даже вполне серьёзно и добросовестно противопоставить доказательство того, что этот мир – худший из возможных миров. Ибо “возможное” – это не то, что вздумается кому-нибудь нарисовать себе в своей фантазии, а то, что действительно может существовать и устоять. И вот, наш мир устроен именно так, как его надо было устроить, для того чтобы он мог еле-еле держаться; если бы он был ещё хоть немного хуже, он бы совсем уже не мог существовать. Следовательно, мир, который был бы хуже нашего, совсем невозможен, потому что он не мог бы и существовать, и значит, наш мир – худший из возможных миров» [4, с. 490]. В пользу этого тезиса А. Шопенгауэр высказывает также «апостериорный» и «априорный» доводы. Первый основывается на калькуляции или сравнении пропорций эмпирически фиксируемого счастья и страдания: «Жизнь вовсе не представляется каким-то подарком для нашего удовольствия: нет, она – задача, урок, который надо отработать; и поэтому мы всюду видим, как в великом, так и в малом, всеобщую нужду, непрерывный труд, постоянную суету, бесконечную борьбу, вынужденную деятельность, связанную с крайним напряжением всех физических и духовных сил» [4, с. 300]; «жизнь – такое предприятие, доходы от которого далеко не покрывают его издержек» [4,

с. 297]. Основной, «априорный», аргумент связан со следствием метафизики воли: мир как представление в действительности есть мир как воля; воля (по определению) – это стремление, желание, а «всякое *желание* возникает из потребности, т. е. из нужды, т. е. из страдания» [3, с. 173], «из неудовлетворённости своим состоянием, и, следовательно, пока его не удовлетворят, оно есть страдание; но ни одно удовлетворение не продолжительно, напротив, оно всегда служит только исходной точкой для нового стремления. Мы видим, как стремление повсюду окружено многообразными преградами, видим его в постоянной борьбе, т. е. оно всегда является нам как страдание: нет конечной цели стремления – нет, следовательно, меры и цели страдания» [3, с. 265]. Другим источником страдания является скука: жизнь и интеллект абсолютного большинства людей и всех прочих объективаций воли направлены исключительно на удовлетворение нужд воли – частных и вообще; если после удовлетворения одного желания воля не затребовала удовлетворения нового, то их сознание не может найти себе занятие и опустошается. Поэтому скука «далеко не маловажное зло: в конце концов она налагает на лицо печать настоящего отчаяния. ...[Э]то зло, как и его противоположная крайность – голод, может довести людей до величайшего иступления» [3, с. 268]. «Таким образом, его [человека] жизнь качается, подобно маятнику, взад и вперёд между страданием и скукой» [3, с. 267].

Наконец, необходимый характер страданий связан с экзистенциальной трактовкой «основного идеалистического взгляда»: тезис об «эмпирической реальности» мира как представления позволяет А. Шопенгауэру отвергнуть обвинение в солипсизме (мир – не «простой фантом»), однако в практической сфере трансцендентализм связан в его глазах с невыносимой истиной об иллюзорности (индивидуальной) жизни и неизбежности смерти. В самом деле, начало индивидуации, которое и делает возможным существование индивидов, есть общее название для форм познания – пространства и времени, т. е. распада и прекращения и без того мимолётного, не обладающего субстанциальностью явления. Наконец, Шопенгауэр уничтожает всякую теоретическую возможность счастья: счастье, как и всякое удовольствие, всегда имеет отрицательный характер: положительны только страдания, удовольствием же мы называем их отсутствие, временную передышку перед наступлением новых страданий или скукой: «Удовлетворение, или счастье, никогда не может быть чем-нибудь иным, кроме освобождения от горести, от нужды... <...> Непосредственно нам всегда дана только потребность, т. е. страдание. Удовлетворение же или наслаждение мы можем испытывать только косвенно, вспоминая об устранившем им страдании и лишении» [3, с. 273].

Таким образом, «страдание свойственно самой жизни и потому не вторгается к нам извне, а каждый носит в себе самом его неиссякаемый источник» [3, с. 272]; «всякая жизнь по существу есть страда-

ние» [3, с. 265]. Жизнь в таком мире не имеет никакой ценности, поскольку сводится к различным способам, которыми воля достигает своих целей в различных индивидах и видах – причём способом, как показывает философия природы, крайне brutальным. Поэтому в таком мире в ответ на вопрос о субъективном смысле и цели существования «нельзя... указать ничего, кроме удовлетворения голода и полового инстинкта, а кроме того, ещё нескольких мгновений удовольствия, которые время от времени выпадают на долю каждого животного индивида среди его бесконечных страданий и тягот» [4, с. 297]. В другом месте именно страдание Шопенгауэр называет истинной целью сущего, так как погоня за счастьем только отдаляет от познания воли и отказа от неё. «Поэтому столь часто оплакиваемая скоротечность жизни, быть может, есть самое лучшее в ней» [3, с. 278].

Существование трагично, и всякий по здравом размышлении предпочёл бы ему смерть, как предпочитает сон несчастью: «Постучитесь в гробы и спросите у мертвецов, не хотят ли они воскреснуть, и они отрицательно покачают головами» [4, с. 387]. Тот факт, что абсолютное большинство живых, вообще способных мыслить, рассматривают тем не менее жизнь как нечто желательное, связан с субъективным заблуждением и объективной функцией интеллекта: служить воле к жизни, которая безразлична к счастью или горести, жизни или смерти отдельного индивида и стремится лишь к продолжению жизни. При этом интеллект усердно старается предоставить для этого мотивы: «Конечно, в человеческой жизни, как и во всяком скверном товаре, лицевая сторона покрыта фальшивым блеском: изъяны всегда скрываются, а всё блестящее и пышное, чего каждый из нас может добиться, мы носим напоказ» [3, с. 278]. Одновременно разум человека делает его несчастнейшим существом: абстрактное мышление и многие знания умножают скорбь, связанную с памятью, предвосхищением будущего, способностью обозреть жизнь как целое и постичь характер мира и т. п. Вместе с тем только интеллект делает возможным и избавление от этого страдания, поскольку в лице человека воля, этот «слепой порыв» впервые приходит к самоосознанию. Это освобождение достигается по-разному в теоретической (эстетика) и практической (этика и сотериология) сферах, однако всюду предполагает первенство познания – «истинного Евангелия этого мира», семени, посеянном в человеке самой волей, но приводящем благодаря человеку же к её разрушению.

Платоновские идеи и чистое созерцание. Высшей объективацией воли является не человек, а «платоновские идеи» (Шопенгауэр признавал за термином «идея» только один смысл, поэтому часто опускал уточнение «платоновские»). Их иерархия параллельна иерархии природных потенциалов и фундирует их, поэтому А. Шопенгауэр определял идеи как «различные ступени объективации воли, которые, выражаясь в бесчисленных индивидах, предостоят как недостигнутые их образцы

или как вечные формы вещей, [которые] сами не вступают во время и пространство – среду индивидов, не подвержены становлению и никаким изменениям и незыблемо пребывают, вечно сущие, между тем как единичные вещи, вечно становящиеся и никогда не сущие, возникают и исчезают» [3, с. 122]. Идеи одновременно являются частью мира как представления (поэтому не существует вне особой, трансцендентально-мистической связи с «чистым субъектом»), но суть при этом «представление, независимое от закона основания» [3, с. 152]: идея «сложила с себя только подчинённые формы явления, которые все мы понимаем под законом основания, или, точнее, она ещё не вошла в них; но она сохранила первую и самую общую форму – форму представления вообще, форму бытия объектом для субъекта» [3, с. 157]. Этот двусмысленный статус идей позволяет отличить их от воли и одновременно сблизить с ней: «Платоновская идея – это непременно объект, познанное представление, и именно этим, но и только этим она отличается от вещи в себе» [3, с. 157]. Тот факт, что идеи – это «непосредственная и потому адекватная объектность» воли [3, с. 156] обеспечивают познающего их подлинным познанием последней, т. е. внутренней сути вещей. Это познание составляет суть всякого искусства и эстетического опыта и является одним из главных примеров использования орудия объективации воли (интеллекта) против самой воли, т. е. залогом «теоретического» освобождения субъекта от её ига.

Механизм эстетического освобождения основан на двух условиях: в соответствии с соотнесённостью идей и познающего субъекта (одно не существует без другого) необходимо «возвышение» до особого состояния как объекта, так и субъекта эстетического познания, или «созерцания» (Kontemplation). Последнее – это *«способ созерцания вещей независимо от закона основания, в противоположность такому рассмотрению вещей, которое придерживается последнего и составляет путь опыта и науки. <...> Первый способ подобен могучему урагану, который мчит-ся без начала и цели, всё сгибает, колеблет и уносит с собою; второй – спокойному лучу солнца, который пересекает путь этого урагана, им совершенно не затронутый. Первый подобен бесчисленным летящим брызгам водопада, которые, постоянно сменяясь, не успокаиваются ни на миг; второй – радуге, которая тихо покоится на этой бушующей стихии»* [3, с. 165].

В обыденном созерцании (Anschauung) предметы существуют для субъекта только в той степени, в которой имеют отношение к его воле, т. е. вызывают его «интерес», выступают для него мотивами, и «если устранить все эти отношения, то для познания исчезнут и самые объекты, потому что оно не восприняло в них ничего другого» [3, с. 158], так как «обыкновенное познание остаётся на службе у воли, как оно и возникло для этой службы и даже как бы выросло из воли, словно голова из туловища» [3, с. 159]. Для того чтобы объект познания возвысился до

состояния платоновской идеи, необходимо вырвать его из привычного контекста, исключить его воздействие на волю и представить как предмет *чистого* созерцания: «Перед картиной всякий должен стоять так же, как перед королём, выжидая, скажет ли она ему что-нибудь и что именно скажет; и как с королём, так и с картиной не смеет он заговаривать первым, иначе он услышит только самого себя» [4, с. 340]. Таким образом объект созерцания предстаёт не как отдельный экземпляр, а как «представитель рода», т. е. как платоновская идея: «Если идеи должны стать объектом познания, то это возможно лишь при устранении индивидуальности в познающем объекте» [3, с. 153]; в этом смысле «всякая вещь прекрасна» [3, с. 185]. Аналогичным образом субъект обыденного познания должен возвыситься до состояния «чистого субъекта познания», т. е. освободиться от воли и служения ей, а «индивид как таковой познаёт лишь отдельные вещи, чистый субъект познания – только идеи» [3, с. 160]. Поэтому «стать чистым субъектом познания, значит избавиться от себя самого» [7, с. 322].

Поскольку чистый субъект и чистый объект в таком акте представляют собой одно, «теряются» друг в друге, эстетический опыт устраняет и страдание мира – вместе с субъектом, который мог бы его испытать, и волей и объектом, которые могли бы его вызвать. Соответственно, «когда внешний повод или внутреннее настроение внезапно исторгают нас из бесконечного потока желаний, отрывают познание от рабского служения воле и мысль не обращена уже на мотивы желания, а воспринимает вещи независимо от их связи с волей, т. е. созерцает их бескорыстно, без субъективности, чисто объективно, всецело погружаясь в них, поскольку они суть представления, а не мотивы, – тогда сразу и сам собою наступает покой, которого мы вечно искали и который вечно ускользал от нас на первоначальном пути – пути желания, и нам становится хорошо. Мы испытываем то безболезненное состояние, которое Эпикур славил как высшее благо и состояние богов, ибо в такие мгновения мы сбрасываем с себя унижительное иго воли, празднуем субботу каторжной работы желания, и колесо Иксиона останавливается. <...> Тогда уже безразлично, смотреть на заход солнца из темницы или из чертога» [3, с. 174].

Именно таково было бы наше познание всегда, если бы оно не было опосредуемо телом, всегда по определению предполагающим начало индивидуации. Однако в случае эстетического опыта «речь не о продолжительном отпуске, а только о коротком, мимолетном, в виде исключения даруемом освобождении от службы воле» [4, с. 304]. Парадокс скрытой телеологии воли состоит в том, что она направлена именно к этому акту освобождения воли от самой себя в созерцании человеком её высшей объектности – идеях: «Лишь когда познающий индивид возвышается... до чистого субъекта познания и тем самым возвышает рассматриваемый объект до идеи, лишь тогда *мир как представление*

выступает во всей своей чистоте и совершается полная объективация воли, ибо только идея представляет собой *адекватную объектность воли*» [3, с. 160–161]. Вместе с тем другие высказывания А. Шопенгауэра предполагают, что тождество чистого субъекта и чистого объекта хотя и означает свободу от закона основания, однако должно приводить не к устранению страданий, а, напротив, к их увеличению, поскольку в таком акте и субъект, и объект выступают как наиболее *непосредственные* проявления воли, а ведь воля и есть страдание *par excellence*: «Как только устраняется познание, мир как представление, не остаётся вообще ничего другого, кроме просто воли, слепого порыва» [3, с. 161].

В соответствии с определением платоновских идей, их познание равноценно познанию подлинной сущности той или иной вещи или явления. В качестве этой сущности А. Шопенгауэр называет как волю (поскольку она – «в себе» всякого явления), так и сами идеи, или роды. Подобное познание (созерцание) возможно благодаря освобождению от воли, однако определённые сложности представляет вопрос о той степени активности познания, которая необходима для такого освобождения. С одной стороны, Шопенгауэр ясно подтверждает отрицательный характер удовольствия также и в эстетической сфере: «Воля... здесь должна совсем устраниться, так как здесь приемлемо лишь то, что интеллект создаёт один и вполне свободно и что он приносит нам в добровольный дар. Всё здесь должно делаться само собой; способность познания должна быть деятельной без намерений, т. е. безвольной» [7, с. 323–324]. С другой стороны, познание всё же должно быть деятельным, и Шопенгауэр уточняет: «Для вышеуказанных необходимых изменений в субъекте и объекте недостаточно, однако, условия, чтобы способность познания была освобождена от своей первоначальной служебной роли и вполне предоставлена себе самой: нужно ещё, чтобы при этом она осталась деятельной в меру всей своей энергии, несмотря на то, что естественный стимул её деятельности, призыв воли, теперь отсутствует. В этом – трудность дела, и в этом же его редкость» [7, с. 323]. Трудность дела усугубляется и тем, что во втором томе главного труда А. Шопенгауэр описывает в терминах стремления, побуждения и порыва не только волю, но и познание, которое, таким образом, управляется влечением даже тогда, когда обращается против фундирующей это влечение воли.

Активная деятельность интеллекта в акте эстетического познания выступает на свет в первую очередь в определении гения. С одной стороны, «гениальность – это способность пребывать в чистом созерцании, теряться в нём и освобождать познание, существующее первоначально только для служения воле, избавлять его от этого служения, т. е. совершенно упускать из виду свои интересы, свои желания и цели, полностью отрешаться на время от своей личности, оставаясь только *чистым познающим субъектом*, ясным оком мира» [3, с. 165]; эта способность теряться в объекте называется объективностью и синонимич-

на гениальности, а также «детской» «наивности и возвышенной простоте» [4, с. 331]. С другой стороны, «гениальность заключается в том, что познавательная способность получает значительно большее развитие, чем это необходимо воле, ради служения которой она, эта способность, первоначально только и возникла. <...> Для большей вразумительности можно сказать так: если нормальный человек состоит на 2/3 из воли и на 1/3 из интеллекта, то в гении, наоборот, 2/3 интеллекта и 1/3 воли» [4, с. 316]; таким образом, гений, «вопреки назначению интеллекта, пользуется им для восприятия объективной сущности вещей. Его голова как бы принадлежит не ему, а миру, озарению которого в том или другом смысле он и послужит» [4, с. 325]. Эту положительную активность ума в эстетическом акте Шопенгауэр называет «избытком познания» и «сознательностью», или «обдуманностью» (*Besonnenheit*). В других местах немецкий философ отмечает, что не только у гениев, но и «у всех людей, исключая разве совершенно неспособных к эстетическому наслаждению, есть некоторый дар познавать в вещах их идеи и тем самым отрешаться на мгновение от собственной личности» [3, с. 172]. Альтернативное объяснение нашей способности познавать красоту состоит в констатации онтологического тождества субъекта и объекта познания: «То, что мы все узнаем человеческую красоту, когда встречаем её... возможно лишь оттого, что та воля, чья адекватная объективация на её высшей ступени должна быть здесь оценена и найдена, эта воля есть мы сами. Только поэтому мы действительно имеем антиципацию того, что старается изобразить природа. <...> Ибо, как говорит Эмпедокл, только подобным познаётся подобное» [3, с. 195]. Это чистое познание можно называть метафизическим в том смысле, что и гений (чистый субъект), и философ верно схватывают сущность мира, однако первый передаёт её образно, второй же – абстрактно, в понятиях: «Поэта можно уподобить тому, кто приносит цветы, философа же – тому, кто даёт их квинт-эссенцию» [7, с. 5]. В более поздних текстах Шопенгауэр осторожнее высказывается относительно эстетического познания, чем в первом томе главного труда, и во многом дезавуирует собственно эстетический компонент эстетического опыта, делая содержание познания идей зависимым от метафизического познания воли: «Постигнутая таким образом [в чистом созерцании] идея ещё не есть, правда, сама сущность вещи в себе, – потому что она, эта идея, возникла из познания одних только отношений, но всё же, как результат суммы всех отношений, она представляет собою истинный характер вещи, а следовательно, и полное выражение названной сущности... <...> Идеи раскрывают ещё не сущность саму по себе, а только объективный характер вещей, т. е. всё ещё только явление, и даже этот характер был бы нам непонятен, если бы внутренняя сущность вещей не была нам известна, по крайней мере в виде смутного чувства, из другого источника» [4, с. 305]. Полученное в результате этого познание имеет тот же характер правдоподобной гер-

меневтики мира, что и метафизика вообще: «Если весь мир как представление есть лишь видимость воли, то искусство – это уяснение этой видимости, *camera obscura*, которая отчётливо показывает вещи и позволяет лучше обозреть и схватывать их» [3, с. 232].

Философия искусства. Искусство в не меньшей, чем философия, степени «стремится к тому, чтобы разрешить проблему бытия» [4, с. 339] и действительно разрешает её в «каждом произведении искусства, каждой картине, каждой статуе, каждом стихотворении, каждой сцене в театре» [4, с. 339]. Объектом искусства выступает «идея в платоновском смысле и решительно ничто иное, не отдельная вещь... и не понятие» [3, с. 204], поэтому основная версия иерархии искусств находится в зависимости от иерархии идей: «У всех искусств цель только одна – изображение идей, и существенное различие между искусствами заключается лишь в том, какую ступень объективации воли представляет изображаемая идея» [3, с. 219]. Созерцанию идей, соответствующих низшим объектностям воли, соответствует чисто отрицательное удовольствие (освобождение от воли и закона основания, следовательно, от страданий); восхождение вверх по лестнице объективаций в нарастающей степени предполагает наслаждение, связанное с созерцанием как таковым.

Низшие ступени (парковое искусство и архитектура) выражают элементарные силы природы – «тяжесть, сцепление, инерцию, твёрдость, эти общие свойства камня, эти первые, самые простые, самые приглушённые зримые явления воли, генерал-басы природы, а затем, наряду с ними, свет» [3, с. 188]; это характерно для гидравлики, которая, впрочем, показывает ту же материю не в статике, а в динамике; эти искусства способствуют созерцанию не идеи, а сущности вещи, которая непосредственно раскрывается самой вещью (как здание выражает тяжесть и т. п.). То же касается артефактов: «Придерживаясь нашего взгляда, мы не можем, однако, принять утверждение Платона... что стол и стул выражают идеи стола и стула: нет, мы говорим, что они выражают те идеи, которые проявляются уже в самом материале как таковом» [3, с. 186]. Ландшафтное искусство и живописное и скульптурное изображение животных выражают их характер, соответственно присущий каждому роду. Высшая позиция в иерархии искусств – изображение родового характера человека, или *красоты*: «Человеческая красота есть объективное выражение, которое обозначает совершеннейшую объективацию воли на высшей ступени её познаваемости, идею человека вообще, полностью выраженную в созерцаемой форме» [3, с. 194]. Идею человека выражают скульптура, историческая живопись, поэзия (включая лирические песни, роман, эпос и трагедию). Искусство каждого уровня отражает противостояние воли с самой собой в соответствующей объектности.

«Особняком» по отношению к иерархии искусств и, скорее, выше неё, чем в ней, стоит музыка. Все остальные искусства «объективируют волю лишь косвенно – при посредстве идей; и так как наш мир есть не что иное,

как явление идей во множественности... то музыка, не касаясь идей, будучи совершенно независима и от мира явлений, совершенно игнорируя его, могла бы до известной степени существовать, даже если бы мира не было вовсе, чего о других искусствах сказать нельзя. Музыка – это *непосредственная* объективация и отпечаток всей воли, подобно самому миру, подобно идеям, множественное явление которых составляет мир отдельных вещей. Музыка, следовательно, в противоположность другим искусствам, есть не отпечаток идей, а *отпечаток самой воли*... вот почему действие музыки настолько мощнее и глубже действия других искусств: ведь последние говорят только о тени, она же – о существе» [3, с. 224]. Структура музыкальных произведений повторяет лестницу объективаций мира (соответственно от басов до высоких тонов), а «неисчерпаемость возможных мелодий соответствует неисчерпаемости природы в разнообразии индивидов, физиономий и жизненных путей» [3, с. 227]. По причине особенной близости музыки к вещи самой по себе метафизический характер эстетического познания именно в музыке находит своё высшее выражение: «Если бы удалось найти совершенно правильное, полное и простирающееся до мельчайших деталей объяснение музыки, т. е. если бы удалось обстоятельно воспроизвести в понятиях то, что она выражает собою, то это оказалось бы одновременно достаточным воспроизведением и объяснением мира в понятиях или было бы с ним совершенно согласно, т. е. было бы истинной философией» [3, с. 230].

Стоицизм, страдание и счастье. Эстетический опыт освобождает индивида только на краткий миг, тогда как логика системы А. Шопенгауэра требует длительного избавления от ига воли. Поиском последнего занимается практическая философия; она «представляет как самая серьёзная, потому что речь в ней идёт о человеческих поступках – предмете, который непосредственно затрагивает каждого и никому не может быть чужд и безразличен» [3, с. 233]. Этика в этом отношении – дескриптивная, а не нормативная наука: «Всякая философия всегда теоретична, потому что, каков бы ни был непосредственный предмет её исследования, она по существу своему только размышляет и изучает, а не предписывает» [3, с. 233]. Кроме того, характер неизменен, и невозможно научить желать определённым образом: «Ведь это явное противоречие – называть волю свободной и тем не менее предписывать ей законы, по которым она должна желать: “должна желать” – деревянное железо!» [3, с. 234]. Наконец, «мотивами можно вынудить к легальности, но не к *моральности*, можно преобразовать *поведение*, но не собственно *хотение*, которое одно только и имеет моральную ценность. Нельзя изменить цель, к которой стремится воля; можно только изменить путь, какому она при этом следует» [5, с. 482]. «Поэтому с нашей стороны было бы так же нелепо ожидать, чтобы наши моральные системы и этики создали доблестных, благородных и святых людей, как думать, будто наши эстетические пробудят поэтов, скульпторов и музыкантов» [3, с. 233–234].

Несмотря на это и на то, что страдание и несчастье существенны для мира, а значит, неизбежны, можно выделить четыре стратегии, предлагаемые Шопенгауэром для разрешения экзистенциальных и этических вопросов, каждая из которых в той или иной степени зависит от познания и разума. Именно благодаря разумному познанию человек «так относится к животному, как капитан, хорошо знающий свой путь и любое место на море с помощью морской карты, компаса и квадранта, к невежественным матросам, которые видят только волны да небо» [3, с. 87]. Именно дискурсивное познание позволяет примирить детерминизм и убеждение в возможности и осмысленности этики и сотериологии; ключевое понятие этой концепции – «приобретённый характер», который «есть не что иное, как возможно совершенное познание собственной индивидуальности – абстрактное, следовательно, отчётливое знание неизменных свойств нашего собственного эмпирического характера... Оно даёт нам возможность исполнять, уже сознательно и методически, ту раз и навсегда неизменную роль собственной личности, которую мы прежде осуществляли бессистемно, и под руководством незыблемых понятий восполнять в ней пробелы, созданные прихотью и слабостями» [3, с. 261]. Вместе с тем познание, составляющее приобретённый характер, достигается в пространстве и времени и, следовательно, должно быть детерминировано, но Шопенгауэр не предлагает решения этой проблемы.

Именно абстрактное познание лежит в основе первой стратегии, которая почти не имеет отношения к практике в собственном смысле, зато всецело сосредоточена на теоретическом познании, необходимом для устранения личных страхов и страданий. По существу, эта стратегия представляет собой стоическую этику, т. е. «некую диететику духа, в соответствии с которой – подобно тому как мы закаляем своё тело против действия ветра и непогоды, против всяческих неудобств и напряжений – мы должны закалить и свой дух против несчастья и опасности, против утраты и несправедливости, против коварства, измены, высокомерия и глупости людей» [4, с. 131]. Однако эвдемонизм стоицизма ложен: «Существует только одно врождённое заблуждение, и состоит оно в том, будто мы живём для того, чтобы быть счастливыми» [4, с. 534]. Устранение этой иллюзии и страха смерти достигается несколькими путями; прежде всего посредством метафизики воли, и как раз рациональное постижение последней приносит стоическое утешение, к которому и должны быть направлены помыслы: «Нельзя указать иной цели нашего бытия, кроме осознания того, что лучше бы нас не было вовсе. Это – самая важная из всех истин» [4, с. 509]. Кроме того, при смене перспективы философский пессимизм придаёт уму мудрое спокойствие, поскольку демонстрирует иллюзорность не только жизни, но и смерти и указывает на неразрушимость нашего подлинного существа – воли: «Смерть поражает только наше *познающее* сознание, между тем как

воля, поскольку она – та вещь в себе, которая лежит в основе каждого индивидуального явления, – воля свободна от всего, что основано на определённости во времени, т. е. она *непреходяща*» [4, с. 416]. По этой причине «только мелкие умы, ограниченные люди могут совершенно серьёзно бояться смерти как своего уничтожения» [4, с. 396], а индивид «столь же мало должен бояться смерти, как солнце – ночи» [3, с. 244]. Наконец, А. Шопенгауэр призывает учиться у природы той истине, что «смерть или жизнь индивида ничего не значат» [4, с. 394], а у философии – детерминизму. Соответственно, в некоторых местах немецкий философ близок к элиминации вообще всякой этики: «И так как человек сам – это природа, и притом на высшей ступени её самосознания, а природа – это только объективированная воля к жизни, то человек, если только он воспринял эту точку зрения и остановился на ней, имеет несомненное право находить себе утешение в своей смерти и смерти своих друзей – в зрелище бессмертной жизни природы, которой является он сам» [3, с. 237–238]; «индивиды сменяются, как вода в ручье, идеи же неизменны, как сам его поток, и лишь тогда они исчезнут, когда иссякнет вода» [4, с. 296].

Вторая стратегия заключается, вопреки основным установкам А. Шопенгауэра, в положительном счастье или удовлетворении, «рецепты» которого описаны с «Афоризмах житейской мудрости». Счастью и довольству способствуют финансовое, политическое и телесное благополучие, а «самый ближайший путь к счастью – весёлое настроение, ибо это прекрасное свойство немедленно вознаграждает само себя» [6, с. 237]. Не проповедуя мрачность духа, Шопенгауэр, напротив, заявляет: «Мы должны широко раскрывать свои двери веселью, когда бы оно ни являлось, ибо оно никогда не приходит не вовремя. Весёлость представляет собою прямую выгоду. Только в ней мы имеем как бы наличную монету счастья, а не банковские билеты, как во всём остальном; только она даёт немедленное счастье в настоящем и потому есть высшее благо для существ, по отношению к которым действительность облечена в форму нераздельного настоящего между двумя бесконечными временами. Поэтому приобретение и охрану этого блага мы должны ставить впереди всех других забот» [6, с. 238]. Толпа, не способная к достижению стоической мудрости и весёлости духа, также может довольствоваться неким суррогатом счастья: «Если желание и удовлетворение чередуются не слишком скоро и не слишком медленно, то это предельно уменьшает причиняемое ими страдание и делает жизнь счастливой» [3, с. 268].

Третья стратегия также связана с практически ориентированной этикой. Двумя критериями моральности поступка являются отсутствие эгоистического мотива и столь же непосредственное желание блага другому существу, сколь непосредственно наше желание блага самим себе. Шопенгауэр утверждает, что существуют только три «пружины человеческих поступков»: эгоизм, злоба и сострадание, притом первые два

импульса действуют от природы: «Исконно мы все склонны к несправедливости и насилию, так как наши потребности, наши вожделения, наш гнев и ненависть являются в сознании непосредственно» [5, с. 452]. Соответственно, всякая «подлинная, свободная добродетель имеет своё начало в сострадании» [5, с. 454] и только в нём: «Сострадание, будучи единственным неэгоистичным, есть в то же время и единственный истинно моральный импульс» [5, с. 465]. Именно в сострадании коренятся две главные человеческие добродетели – справедливости и человеколюбия, или «дух любви»: «Эгоизм и добродетель никогда не подадут друг другу руки: они составляют полную противоположность. Зато глубокую основу имеет под собою непосредственное убеждение, какое рождается у нас при созерцании благородных поступков, – убеждение, что никогда не иссякнет и не обратится в ничто тот дух любви, который побуждает одного щадить своих врагов, другого – с опасностью для жизни заступаться за человека, которого никогда раньше не видел» [4, с. 411].

Сострадание как чувство покоится на осознании индивидом тождества своей внутренней сущности с внутренней сущностью страдающего. А. Шопенгауэр считал своим величайшим открытием в истории философии ту истину, что сущность человека составляет не познание, а воля. Поэтому «думать, что познание действительно и коренным образом определяет волю, – это всё равно что думать, будто фонарь, который носит с собой ночной пешеход, является *primum mobile* [перводвигателем (лат.)] его шагов» [4, с. 184–185]. Более того, «поступать разумно и поступать добродетельно – две вполне различные вещи», «разум так же соединим с великой злобой, как и с великой добротой» [3, с. 88]. Соответственно познание тождества сущности, фундирующее сострадание, имеет не дискурсивный, а интуитивный или даже мистический характер: «Мораль и абстрактное познание вообще не в силах создать истинной добродетели: она должна вытекать из интуитивного познания, видящего в чужом индивиде то же существо, что и в собственном» [3, с. 313]; «это – познание не абстрактное, выражаемое в словах, а живое, оно находит себе выражение только в делах и жизни и остаётся независимым от догматов, занимающих при этом, в качестве абстрактного познания, разум» [3, с. 245]. Непосредственный характер этического «познания» ставит добродетельного и доброго индивида выше гения: «Глубоко благородный характер, при полном отсутствии интеллектуальных достоинств и образования, представляет собой нечто совершенное и самодовлеющее, тогда как величайший ум, отягощённый моральными пороками, неизбежно вызовет порицание. Ибо как факелы и фейерверки бледнеют и меркнут перед солнцем, так ум, даже гений, равно как и красота, тонут и темнеют в лучах сердечной доброты. <...> Ибо доброта сердца – это трансцендентное качество; она относится к порядку вещей, выходящему за пределы этой жизни, и несоизмерима ни с каким другим совершенством» [4, с. 192].

Отрицание воли к жизни. Четвёртая стратегия разрешения экзистенциальных и этических вопросов – сотериология, или учение о полном освобождении индивида от воли, приводящем к её уничтожению. Это освобождение-уничтожение называется «отрицанием воли» и противоположно её «утверждению» (т. е. действиям, способствующим проявлению воли): «[О]т^{ри}цание воли к жизни наступает в том случае, если вслед за... познанием прекращается желание, так что познанные отдельные явления уже не воздействуют тогда как мотивы, а всё выросшее из восприятия идей познание сущности мира, отражающего волю, становится *квиетивом* воли, и она таким образом свободно сама себя отвергает» [3, с. 244–245]. Если воля, посредством интеллекта познавшая предмет своего желания, продолжает стремиться к нему, то он становится для неё мотивом; если её желание в результате этого познания прекращается, то, «наоборот, это познание становится для неё *квиетивом*, который укрощает и упраздняет всякое желание» [3, с. 263]. Отрицание воли – единственный случай, когда в мире явлений проявляется свобода воли, поскольку оно влечёт за собой даже не изменение эмпирических характера и воли, а их полное упразднение и уничтожение.

Отрицание воли, или «резиньяция», происходит в результате того, что воля, в лице человека пришедшая к самосознанию и самопознанию, «ужасается» своей сущности и отрицает её: «Воля отворачивается от жизни; теперь она содрогается перед её радостями, в которых видит её утверждение. Человек доходит до состояния добровольного отречения, резиньяции, истинной безмятежности и совершенного отсутствия желаний. <...> В нём возникает отвращение к той сущности, которая выражается в его собственном явлении, его отталкивает воля к жизни, ядро и сущность этого злосчастного мира» [3, с. 323]. Большую проблему для толкования представляет характер соответствующего познания, которое, с одной стороны, является развитием того же рода познания, которое составляет сущность гения, с другой стороны, принципиально иным типом познания, описать и постичь который мы не можем, поскольку он характерен только для того, что находится за границами всякого опыта, помимо мистического. Так или иначе, отрицание воли «уничтожает лежащую в основе явления сущность (в то время как само это явление продолжает ещё пребывать во времени), создаёт противоречие явления с самим собою и именно этим вызывает феномены святости и самоотрицания» [3, с. 247].

Однако аскеза – не единственный способ достичь состояния резиньяции: к нему приводит также «второй путь», ведущий к отрицанию воли через вынужденное, но «спасительное страдание, эту панацею от наших скорбей» [4, с. 537]; подобное страдание может быть лично испытано или, благодаря состраданию, глубоко прочувствовано. Во многих местах более поздних текстов А. Шопенгауэр близок к элиминации «первого

пути» в пользу «второго»: «Я охарактеризовал страдание как некоторого рода суррогат добродетели и святости, но здесь я должен сказать решительно: по зрелому обсуждению, наше благо и спасение больше зависит от того, что мы терпим, нежели от того, что мы делаем» [4, с. 536]; «жизнь представляется... как процесс очищения, и очищающей кислотой является боль. Когда процесс этот свершится, то предшествовавшие ему безнравственность и злоба остаются в виде шлаков» [4, с. 538–539]. Наконец, Шопенгауэр в действительности предлагает и своего рода «третий путь», а именно уже описанные выше добродетели справедливости и человеколюбия, или «чистой любви», лишённой эгоизма, поскольку они сами по себе всегда сопряжены со всевозможными страданиями и лишениями, представляют собой «постоянный пост»: «Всякая истинная и чистая любовь, даже всякая свободная справедливость вытекает уже из постижения *principii individuationis* [начала индивидуации (лат.)], и если оно выступает во всей своей силе, то влечёт за собой полное освящение и освобождение, феноменом которого служат описанное выше состояние резиньяции, сопутствующий ей невозмутимый мир и высокая радость перед лицом смерти» [3, с. 338].

Отрицание воли понимается А. Шопенгауэром и в смысле процесса, и в смысле результата. В качестве результата отрицание воли представляет собой то, что принято называть «экстазом, благодатью, восхищением, озарением, единением с Богом и т. п.» [3, с. 348]. В той мере, в которой при этом исчезает познающий субъект и вместе с ним – познаваемый объект, т. е. мир, итог отрицания воли можно также назвать «Ничто». Неразрешимым остаётся вопрос о том, действительно ли отрицание воли является более длительным и надёжным освобождением от её пут, чем эстетическое созерцание. С одной стороны, это так: «Каждое исполненное желание, отвоёванное у мира, всё-таки подобно милостыне, сохраняющей нищему жизнь сегодня, чтобы завтра он голодал снова; отречение же подобно родовому поместью: оно освобождает владельца от всяких забот навсегда» [3, с. 332]; с другой стороны, явление воли, т. е. тело, сохраняется даже после резиньяции, «поэтому в жизни святых покой и блаженство составляют лишь цвет, вырастающий из постоянной победы над волей; а почвой, его питающей, является постоянная борьба с волей к жизни, ибо долговечного покоя никто не может иметь на земле» [3, с. 333]. Последнее обстоятельство также противоречит приписываемой святым «светлой грусти».

Влияние. Учение А. Шопенгауэра оказало влияние на многих художников и писателей (Р. Вагнер, А. Стриндбург, Л.Н. Толстой, А. Фет, И. Тургенев, Г. Гессе, Т. Манн, С. Беккет, Ш. Бодлер, Х.Л. Борхес, Т. Бернхард, Х. фон Гофмансталь, Дж. Конрад, А. Жид, С. Малларме, Р. Музиль, У.Б. Йейтс и др.) и мыслителей (Ф. Ницше, Ю. Банзен, О. Дюринг, Э. Гартман, П. Дойссен, Я. Бурхард, А. Бергсон, Л. Витгенштейн, Г. Файхингер, М. Хоркхаймер, Э. Юнгер и др.).

Список литературы

1. Саттар А.С. Истоки и генезис философии Шопенгауэра. М.: Прогресс-Традиция, 2018. 452 с.
2. Сафрански Р. Шопенгауэр и бурные годы философии. М.: Роузбад Интерэктив, 2014. 592 с.
3. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 1 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 495 с.
4. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 2 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 560 с.
5. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 3 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 528 с.
6. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 4 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 400 с.
7. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 5 (1, 2) / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 527 с.
8. Шопенгауэр А. Собр. соч.: в 6 т. Т. 6 / Под ред. А. Чанышева. М.: Республика; Дмитрий Сечин, 2015. 383 с.
9. App U. Schopenhauers Kompass. Rorschach/Kyoto: University Media, 2011. 351 S.
10. Atwell J. Schopenhauer on the Character of the World. Berkeley: University of California Press, 1995. 225 p.
11. Birnbacher D. Schopenhauer. Stuttgart: Reclam, 2009. 140 S.
12. Cartwright D.E. A. Schopenhauer: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 575 p.
13. Cartwright D.E. Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2016. 339 p.
14. Hallich O, Kofler M. (Hrsg.) Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung (Klassiker Auslegen). Berlin: De Gruyter, 2014. 221 S.
15. Hübscher A. Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen. Bonn: Bouvier, 1988. 356 S.
16. Hübscher A. Schopenhauer-Bibliographie. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann-G. Holzboog, 1981. 331 S.
17. Janaway Chr. (ed.) The Cambridge Companion to Schopenhauer. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 470 p.
18. Janaway Chr. Schopenhauer: A Very Short Introduction. New Delhi: Oxford Univ. Pr., 2006. 137 p.
19. Janaway Chr. Self and World in Schopenhauer's Philosophy. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007. 378 p.
20. Magee B. The Philosophy of Schopenhauer. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2009. 465 p.
21. Malter R. Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1991. 476 p.
22. Malter R. Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers. Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. 149 S.
23. Philonenko A. Schopenhauer: Une Philosophie de la Tragédie. Paris: Vrin, 1999. 271 p.

24. *Schopenhauer A.* Der Handschriftliche Nachlaß / Hrsg. v. A. Hübscher. 5 Bände. Frankfurt a/M., 1966–1975.
25. *Schopenhauer A.* Gesammelte Briefe / Hrsg. v. Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987. 732 S.
26. *Schopenhauer A.* Gespräche / Hrsg. v. A. Hübscher. 2. stark erweiterte Auflage. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann; Günther Holzboog, 1971. 432 S.
27. *Schopenhauer A.* Philosophische Vorlesungen / Hrsg. v. V. Spierling. München: Piper Ver., 1986–1988.
28. *Schopenhauer A.* Sämtliche Werke / Hrsg. v. A. Hübscher. 7 Bände. Wiesbaden, 3. Aufl., 1972.
29. *Schopenhauer A.* Sämtliche Werke / Hrsg. v. P. Deussen. München: R. Piper, 1911–1942.
30. *Schopenhauer A.* Reisetagebücher aus den Jahren 1803–1804 / Hrsg. v. Ch. von Gwinner. Leipzig: F.A. Brockhaus, 1923. 316 S.
31. *Schubbe D, Koßler M.* (Hrsg.) Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Stuttgart: J.B. Metzler, 2018. 478 S.
32. *Shapshay S.* (ed.) The Palgrave Schopenhauer Handbook. Palgrave Macmillan, 2017. 520 p.
33. *Spierling V.* (Hrsg.) Materialien zu Schopenhauers “Die Welt als Wille und Vorstellung”. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1989. 442 S.
34. *Spierling V.* Arthur Schopenhauer zur Einführung. Hamburg: Junius, 2015. 159 S.
35. *Spierling V.* Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk. Leipzig: Reclam, 1998. 272 S.
36. *Vandenabeele B.* (ed.) A Companion to Schopenhauer. Malden, Mass.; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2016. 414 p.
37. *Young J.* Schopenhauer. Florence: Taylor and Francis, 2013. 271 p.
38. *Zimmer R.* Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger. München: Dtv, 2012. 298 S.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Alexander SATTAR

Ph.D. in Philosophy, Research Fellow.
RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: sattar@iph.ras.ru, sattar.alexander@gmail.com

THE FOUNDATIONS OF SCHOPENHAUER'S CRITICAL METAPHYSICS

The article deals with the main elements of Arthur Schopenhauer's philosophy and his brief biography. His theory of cognition in its connection with his metaphysics, views on the lack of human freedom and freedom of will, metaphysics of will and related philosophy of nature are revealed. The author analyzes the interrelation of Schopenhauer's natural philosophy and metaphysics of will with his ethical views: philosophical pessimism, moral philosophy and the doctrine of salvation. The aesthetics, philosophy of art and the doctrine of "Platonic ideas" are considered separately. The article is based on the latest foreign literature on the philosophy of Schopenhauer and reflects the point of view on the main provisions of his concept, which in recent years has become common in Schopenhauer studies.

Keywords: Schopenhauer, German Idealism, 19th century philosophy, epistemology, metaphysics, transcendentalism, aesthetics, ethics, pessimism, voluntarism

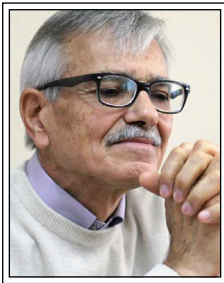
References

1. App, U. *Schopenhauers Kompass*. Rorschach/Kyoto: University Media, 2011. 351 S. (In Deutsch)
2. Atwell, J. *Schopenhauer on the Character of the World*. Berkeley: University of California Press, 1995. 225 pp.
3. Birnbacher, D. *Schopenhauer*. Stuttgart: Reclam, 2009. 140 S. (In Deutsch)
4. Cartwright, D. E. A. *Schopenhauer: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 575 pp.
5. Cartwright, D. E. *Historical Dictionary of Schopenhauer's Philosophy*. Lanham, Maryland: Rowman & Littlefield, 2016. 339 pp.
6. Hallich, O. & Koßler, M. (Hrsg.) *Arthur Schopenhauer: Die Welt als Wille und Vorstellung (Klassiker Auslegen)*. Berlin: De Gruyter, 2014. 221 S. (In Deutsch)

7. Hübscher, A. *Denker gegen den Strom. Schopenhauer: Gestern – Heute – Morgen*. Bonn: Bouvier, 1988. 356 S. (In Deutsch)
8. Hübscher, A. *Schopenhauer-Bibliographie*. Stuttgart-Bad Cannstatt: F. Frommann-G. Holzboog, 1981. 331 S. (In Deutsch)
9. Janaway, Chr. (ed.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. 470 pp.
10. Janaway, Chr. *Schopenhauer: A Very Short Introduction*. New Delhi: Oxford Univ. Pr., 2006. 137 pp.
11. Janaway, Chr. *Self and World in Schopenhauer's Philosophy*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2007. 378 pp.
12. Magee, B. *The Philosophy of Schopenhauer*. Oxford: Clarendon Press; New York: Oxford University Press, 2009. 465 pp.
13. Malter, R. *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog, 1991. 476 pp.
14. Malter, R. *Der eine Gedanke. Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*. Darmstadt: WBG, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010. 149 S. (In Deutsch)
15. Philonenko, A. *Schopenhauer: Une Philosophie de la Tragédie*. Paris: Vrin, 1999. 271 pp.
16. Safranski, R. *Shopengauer i burnye gody filosofii* [Schopenhauer and the Turbulent Years of Philosophy]. Moscow: Rouzbad Interektiv Publ., 2014. 592 pp. (In Russian)
17. Sattar, A. *Istoki i genezis filosofii Shopengauera* [Origins and Genesis of Schopenhauer's Philosophy]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2018. 452 pp. (In Russian)
18. Schopenhauer, A. *Der Handschriftliche Nachlaß*, Hrsg. v. A. Hübscher, 5 Bände. Frankfurt a/M., 1966-1975. (In Deutsch)
19. Schopenhauer, A. *Gesammelte Briefe*, Hrsg. v. Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987. 732 S. (In Deutsch)
20. Schopenhauer, A. *Gespräche*, Hrsg. v. A. Hübscher, 2. stark erweiterte Auflage. Stuttgart-Bad Cannstatt: Friedrich Frommann; Günther Holzboog, 1971. 432 S. (In Deutsch)
21. Schopenhauer, A. *Philosophische Vorlesungen*, Hrsg. v. V. Spierling. München: Piper Ver., 1986-1988. (In Deutsch)
22. Schopenhauer, A. *Reisetagebücher aus den Jahren 1803–1804*, Hrsg. v. Ch. von Gwinner. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1923. 316 S. (In Deutsch)
23. Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke*, Hrsg. v. A. Hübscher. 7 Bände. Wiesbaden, 3. Aufl., 1972. (In Deutsch)
24. Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke*, Hrsg. v. P. Deussen. München: R. Piper, 1911-1942. (In Deutsch)
25. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 1, ed. A. Chanyshhev. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 495 pp. (In Russian)
26. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 2, ed. A. Chanyshhev. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 560 pp. (In Russian)
27. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 3, ed. A. Chanyshhev. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 528 pp. (In Russian)
28. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 4, ed. A. Chanyshhev. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 400 pp. (In Russian)

29. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 5 (1, 2), ed. A. Chanyshv. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 527 pp. (In Russian)
30. Schopenhauer, A. *Sobranie sochinenii* [Selected works], Vol. 6, ed. A. Chanyshv. Moscow: Respublika Publ., Dmitrii Sechin Publ., 2015. 383 pp. (In Russian)
31. Schubbe, D, Koßler, M. (Hrsg.) *Schopenhauer-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*. Stuttgart: J. B. Metzler, 2018. 478 S. (In Deutsch)
32. Shapshay, S. (ed.) *The Palgrave Schopenhauer Handbook*. Palgrave Macmillan, 2017. 520 pp.
33. Spierling, V. (Hrsg.) *Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1989. 442 S. (In Deutsch)
34. Spierling, V. *Arthur Schopenhauer zur Einführung*. Hamburg: Junius, 2015. 159 S. (In Deutsch)
35. Spierling, V. *Arthur Schopenhauer. Eine Einführung in Leben und Werk*. Leipzig: Reclam, 1998. 272 S. (In Deutsch)
36. Vandenabeele, B. (ed.) *A Companion to Schopenhauer*. Malden, Mass.; Oxford; Chichester: Wiley-Blackwell, 2016. 414 pp.
37. Young, J. *Schopenhauer*. Florence: Taylor and Francis, 2013. 271 pp.
38. Zimmer, R. *Arthur Schopenhauer. Ein philosophischer Weltbürger*. München: Dtv, 2012. 298 S. (In Deutsch)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Аслан ГАДЖИКУРБАНОВ

Доктор философских наук, доцент,
Московский государственный университет имени
М.В. Ломоносова.
119234, Российская Федерация, Москва, Ленинские горы,
МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский»;
e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

СПИНОЗА

В статье речь идёт о Спинозе, его жизни, учении и духовном наследии, об истории русского спинозизма, о современных исследованиях его творчества. Особое внимание уделено анализу его главного произведения – «Этики», представляющего всеобъемлющую систему идей и включающего в себя теологию, метафизику, натурфилософию и этику. Рассматривается роль геометрического метода в построении им картины мира и отмечается, что геометрическая модель у Спинозы выражает объективный порядок построения универсума. Наряду со схематикой разделения реальности на *природу порождающую* и *природу порождённую*, важным для метафизики Спинозы является различие двух форм представления бытия – *реальной* и *модальной* (realiter / modaliter). Говорится об определённой коллизии внутри самой методологии Спинозы при истолковании им порядка универсума, где наряду с *геометрическим* и *каузальным сценарием* присутствуют ещё два других – *теологически-религиозный* и *метафизический*. Касаясь натуралистического принципа, автор утверждает, что «натурализм» Спинозы должен всегда рассматриваться с серьёзными поправками на теологический, метафизический, геометрический, этический, утилитаристский и другие контексты его приложения. Автор утверждает идею первичности метафизической модели бытия относительно моральной стратификации универсума. Иерархичность субстанциального пространства в универсуме Спинозы создаёт предпосылки для формирования в нём определённой *телеологической идеи*, где в качестве высшего блага и цели стремлений морального субъекта выступает сам субстанциальный порядок устроения мира.

Ключевые слова: Спиноза, русский спинозизм, геометрический метод, натур-философия, натуралистический принцип, метафизика, телеология, этика, моральный субъект, высшее благо

Спиноза Бенедикт (Барух) (1632–1677) – голландско-еврейский мыслитель. Родился в Амстердаме в семье евреев-сефардов, выходцев с Перинейского полуострова. С детства знал португальский, испанский, древнееврейский языки, затем в совершенстве освоил голландский и латынь. Посещал начальную религиозную школу, изучал древнееврейский язык и основы Торы, позже учился в талмудической школе у Мортейры, где ознакомился с Талмудом и идеями многих еврейских и арабских философов – Авраама ибн Эзры, Маймонида, Иегуды Абарбанеля, Аль-Фараби, Авиценны, Аверроэса. Возможно, в это же время он соприкоснулся и с каббалистической традицией. В 1656 г. руководители еврейской общины подвергли Спинозу отлучению («херем») за еретические и оскорбительные, с их точки зрения, высказывания и действия. Сам Спиноза отказался от возможности покаяния и примирения, принял имя Бенедикт и уже не возвращался в общину. Он стал человеком свободной профессии, посещал латинскую школу иезуита Франциска ван ден Эндена, где освоил латынь, постигал классическую литературу, основы античной и средневековой философии, ознакомился с сочинениями Гоббса, Макиавелли, Бруно, естественнонаучными трудами европейских учёных. Позже Спиноза начал посещать занятия в Лейденском университете и погрузился в философию Декарта. Вокруг него постепенно сложился кружок учеников и почитателей, среди которых он выделялся глубиной понимания картезианства и способностью к самостоятельному мышлению. В 1658–1660 гг. появилось самое раннее произведение Спинозы – «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье», написанный на латыни, а затем переведённый на голландский язык. В 1663 г. в Амстердаме вышли «Основы философии Декарта» – единственное произведение Спинозы, изданное при его жизни и под его именем, оно сопровождалось важным для представления о формировании философии Спинозы «Приложением, содержащим метафизические мысли». Кроме того, ещё в 1661 г. Спиноза начал работу над сочинением «Трактат об усовершенствовании разума». На протяжении жизни он многократно сменял место жительства и зарабатывал на жизнь шлифованием стёкол. В этом ремесле Спиноза преуспел настолько, что был отмечен Гюйгенсом, который завёл с ним знакомство, а затем рекомендовал его как мастера линз Лейбницу. Лейбниц дважды посетил Спинозу и вёл с ним беседы на разные темы, и прежде всего касающиеся идеи Бога и устройства мира. Правда, Лейбниц оказался в числе тех, кто резко отрицательно отнёсся к идеям «Богословско-по-

литического трактата». Эта книга Спинозы вышла в 1773 г. без указания автора и с ложным местом издания (Гамбург вместо Амстердама). Прибегнув к такого рода предосторожностям, Спиноза хотел избежать преследования по обвинению в безбожии или ереси; он даже не разрешил печатать перевод этого трактата с латинского на голландский язык. Тем не менее трактат был осуждён многими голландскими синодами и даже светскими властями голландских провинций. К ним присоединились образованные круги, и к сформировавшейся ещё во время херема печальной славе богоотступника присоединилось определение Спинозы чуть ли не как Антихриста. Образ безнравственного атеиста сопровождал его при жизни и долгое время после смерти. Сильнейший удар по мироощущению Спинозы нанесли события, связанные с убийством братьев де Витте, которые были известны своей толерантностью. По свидетельству современников, Спиноза хотел воспрепятствовать этой трагедии. Хозяин, боясь за его жизнь, запер его в доме, а после всего Спиноза думал выставить на площади плакат, обличающий убийц, с надписью “*Ultimi barbarorum*” («Худшие из варваров»). Через некоторое время Спиноза получил официальное приглашение от курфюрства Пфальцского занять должность профессора в Гейдельбергском университете. Это обеспечило бы ему надёжное существование и устойчивый социальный статус, но он отказался, поскольку это, по его словам, не позволило бы ему свободно излагать свои мысли, особенно по религиозным вопросам. Спиноза мог бы стать придворным философом при короле-солнце Людовике XIV, получив высочайшее приглашение через принца Конде, когда французы вторглись в Голландию. Но и от этого предложения он тоже отказался. Спиноза продолжил жизнь частного гражданина и свободного мыслителя, состоял в переписке со многими известными людьми его времени. Он умер от туберкулёза, ускорив свою кончину вдыханием стекольной пыли и курением табака. Сразу же после смерти Спинозы его друзья и почитатели издали посмертное собрание его сочинений (*Opera posthuma*), содержащее его неизданные труды, в частности «Этику» и письма, которые сразу же были переведены и изданы на голландском языке (*Nagelate Schriften*).

«Этика» – главное сочинение Спинозы, системное изложение его метафизики, натурфилософии, теологии, этики, гносеологии и психологии.

Субстанция, Бог, природа. В основании системы мира у Спинозы лежат понятия Бога, субстанции и природы. Эти термины не являются синонимами, скорее, их можно считать однозначными понятиями, обозначающими начало всего сущего. «Этика» начинается с определения субстанции – субстанция есть то, «что существует само в себе и представляется через себя» (ч. I, определ. 3) [5, с. 253]. Она также обозначается как «причина самой себя». Бог тоже есть субстанция (ч. I, теорема 11) [5, с. 259–262], но он отличается от идеи субстанции своей единственностью и бесконечностью своих атрибутов (ч. I, теорема 14) [5, с. 263].

Понятие же природы (*natura*) чрезвычайно оказывается чрезвычайно многообразным, приближаясь к определению сущности. Сущность субстанции выражается в понятии *атрибута*, который иногда отождествляется с ней самой. Латинское слово *modus* у Спинозы описывает то или иное *состояние* субстанции (*affectio*)¹ (ч. I, определ. 4 и 5) [5, с. 253], это некоторый *образ* субстанции, или определённый способ её существования и представления.

Для метафизического и этического дискурса Спинозы определяющим оказывается различие двух типов *природы* – природы порождающей (*natura naturans*) и природы порождённой (*natura naturata*) (ч. I, теорема 29, схолия) [5, с. 276]. В *метафизическом* плане *природа порождающая* обозначает всё, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. субстанцию. В *этическом* же контексте природа порождающая представляет Бога, поскольку Он рассматривается как *свободная причина* (*causa libera*). В отличие от неё, *природа порождённая* включает в себя всё, что следует из необходимости божественной природы, т. е. все *модусы* атрибутов Бога. Человек тоже рассматривается в качестве определённого модуса субстанции. Таким образом, Спиноза разделяет всю действительность на две сферы, обладающие разными приоритетами.

Первая из них – это сама субстанция, Бог и ли природа, она являет собой начало и исток всего сущего и отмечена всеми метафизическими совершенствами первичной природы. Ей присуща *свобода*, совершенство морального порядка, т. е. способность «существовать по одной только необходимости своей собственной природы и определяться к действию только самой собой» (ч. I, определ. 7) [5, с. 253–254]. *Второй уровень реальности* – это модальное пространство, Спиноза называет его «обычным порядком природы» (*communis naturæ ordo*) (ч. II, теорема 29, схолия) [5, с. 314]. Это сфера профанического бытия, зависимая по способу своего существования от высших начал (Бога, субстанции и природы) и подчинённая порядку причин. В *метафизическом* измерении субстанция, или природа, выступает в качестве *причины* существования человека как мыслящего и протяжённого модуса субстанции, в то же время в *моральной* практике человека субстанция (Бог) наделяется высшими ценностными реквизитами и предстаёт как Высшее благо, или как конечная *цель* моральных устремлений человека.

Сам Спиноза радикально решает проблему существования, редуцируя всё многообразие возможных форм сущего к их первичному метафизическому основанию: «кроме субстанций и модусов не существует ничего» (ч. I, теорема 15) [5, с. 263].

¹ Здесь и далее все соответствующие латинские термины и фрагменты из «Этики» и других сочинений Спинозы приводятся по изданию [6]. (Переводы даются в нашей редакции.)

Существование субстанции необходимо вытекает из её определения. Что же на самом деле можно считать *действительно* существующим, если сравнивать существование субстанции с существованием модусов? *Субстанцию без модусов*. Такую возможность логически исключить нельзя. Кроме того, она в полной мере соответствует онтологическому статусу геометрических объектов у Спинозы. Существование же эмпирических вещей (модусов) не следует из их понятия, или природы, а выводится из порядка всей телесной природы, определяемой последовательностью причин (ч. I, теорема 11, доказат. 2) [5, с. 260]. Всякий конечный и ограниченный модус не только является основанием, или причиной отдельной вещи, но и сам должен определяться другой причиной (т. е. другим модусом), также конечной и ограниченной в своём существовании; та, в свою очередь – третьей и так до бесконечности. В этом описании процесса порождения отдельных вещей из абсолютной природы Бога (субстанции) у Спинозы скрадывается самый важный *первичный шаг* – переход от атрибута субстанции, находящегося в состоянии вечной и бесконечной модификации, к его ограниченному в своём временном существовании модусу. Можно предположить, что этот изъян в последовательности дедуктивного движения от вечного к временному является частным случаем более фундаментального онтологического разрыва в самой структуре субстанциального бытия, который определяется Спинозой как различие между *natura naturans* и *natura naturata*. В этом можно видеть и рефлекс платонизма, который не позволяет Спинозе протянуть непрерывную «золотую цепь» бытия между двумя мирами, несоизмеримыми по своей природе.

Факт существования каждой отдельной вещи не может быть легитимизирован одним геометрическим устройением универсума и порядком физических причин. Только Бог, будучи бесконечной сущностью, имеет абсолютно бесконечную способность к существованию (ч. I, теорема 11, схолия) [5, с. 261]. Поэтому, чтобы вещь могла существовать, необходимо ещё участие *Божественной силы и мощи* (гл. II, § 2) [2, с. 252]. В метафизике Спинозы вряд ли есть возможность говорить об «ограничении» или «определении» субстанции в процессе продуцирования ею модусов как единичных вещей. Речь идёт скорее о следовании модусов из бесконечности божественной природы в каузальном и геометрическом порядке (*sequi* ч. I, теорема 16) [5, с. 267], о порождении их субстанцией (*natura naturans* в ч. I, теореме 29, схолии) [5, с. 276] или об их производстве (продуцировании) Богом (*res a Deo productae* в ч. I, теореме 24) [5, с. 273].

Есть ещё одно свидетельство наличия названной дихотомии субстанциального и модального порядков построения универсума у Спинозы – это различие, даже противопоставление *реальной* (*realiter*) и *модальной* (*modaliter*) **формы представления его природы** (ч. I, теорема 15, схолия) [5, с. 264–267]. Он настаивает на том, что все видимые

нами части того или иного атрибута субстанции (модусы) *на самом деле*, или *реально*, неразличимы между собой. Как же тогда они различаются? Только *по видимости* или в воображении (*in imaginatione*). Итак, существуют две формы созерцания природы: или мы смотрим на вещи «абстрактно и поверхностно, именно как мы их воображаем», – тогда они представляются нам конечными, делимыми и состоящими из частей, или же мы созерцаем их посредством разума (*in intellectu*), представляя саму сущность субстанции, и тогда мы открываем её бесконечность, единство и неделимость (ч. I, теорема 15, схолия) [5, с. 264–267]. Подтверждением этому служит тот факт, что высший род познания (*интуитивное знание*), о котором Спиноза говорит в схолии 2 теоремы 40 части II, предполагает *атрибутивный* взгляд на сущность всякой вещи: «Этот род познания ведёт от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей». Ярким примером платонизма в доктрине Спинозы является фрагмент из Политического трактата (гл. II, § 2) [2, с. 252], где речь идёт об идеальной сущности (*essentia idealis*) вещей. Можно говорить об определённой коллизии внутри самой методологии Спинозы при истолковании (реконструкции) им порядка универсума, и её можно представить как «конфликт интересов», ведь верховный субъект его системы выступает сразу в трёх ипостасях – Бога, субстанции и природы – и их точки зрения не всегда могут совпадать. В этом случае Спиноза допускает, наряду с геометрическим и каузальным сценарием устройства мира, ещё два других – теологически-религиозный и метафизический. Нельзя исключать из его миропонимания и древнееврейскую составляющую, поэтому во многих контекстах его учения факт участия «живого» Бога Авраама, Исаака и Иакова в жизни человеческого субъекта является далеко не случайным и не метафорическим. В частности, речь идёт о смысле употребляемого Спинозой термина «могущество»: это могущество Бога или природы (*potentia Dei* (ч. II, теорема 7, королларий) [5, с. 292–293]; *potentia naturae* (ч. IV, теорема 4) [5, с. 399–400]), служащее для человека источником его силы (*vis*), с которой тот пребывает в своём существовании. Всё это не исключает того, что упоминаемая Спинозой «божественная потенция» может также питаться исключительно из ресурсов «духа геометрии» (*l'esprit géométrique* Паскаля), полагаясь на безличную мощь математики и отождествляя её с «необходимостью Божественной природы».

Натурализм Спинозы. Понятие природы (*natura*) относится к числу наиболее употребительных в философском дискурсе Спинозы; особое место, занимаемое понятием природы в универсуме Спинозы, наделяет его теоретическую систему качествами, позволяющими многим исследователям говорить о свойственном ему *натуралистическом подходе*. Природа представляет собой однообразное и однородное пространство приложения некоторых общих законов и правил – они «везде и всегда

одни и те же», поэтому «способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познание из универсальных законов и правил природы (*Naturae leges et regulae*)» (ч. III, Предисловие) [5, с. 335]. Между тем так называемый «натурализм» Спинозы должен всегда рассматриваться с серьёзными поправками на теологический, метафизический, геометрический, этический, утилитаристский и другие контексты его приложения. Такого рода корреляции всякий раз вынуждали самого Спинозу вносить соответствующие, иногда кардинальные изменения в первоначально задуманный им натуралистический проект.

Натурализм и геометрический метод. Если следовать программным тезисам самого Спинозы, общие предпосылки свойственного ему натуралистического мировосприятия дополняются более убедительными свидетельствами его приверженности к естественнонаучному, математическому, и прежде всего *геометрическому*, инструментарию при описании природы человеческих аффектов. Сам Спиноза в том же Предисловии к части III трактата «Этика» однозначно утверждает: «я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путём». Антикартезианский пафос этого тезиса несомненен – весь домен природного бытия выстраивается здесь по образцу геометрического пространства, где существуют только объекты одного, двух и трёх измерений, а человеческая природа утрачивает свою качественную исключительность и наделяется измеряемыми свойствами. Заключает это Предисловие известное положение, ставшее своего рода девизом этического натурализма: «я буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шёл о линиях, поверхностях и телах». «Один и тот же способ познания природы», о котором у Спинозы идёт речь, предполагает, что «природа всегда и везде остаётся одной и той же» (ч. III, Предисловие) [5, с. 335]. Другими словами, природное пространство представляет для него некоторую качественно однородную или гомогенную среду, в пределах которой возникают различные модальные модификации, не изменяющие субстанциального, или природного, тождества её субстрата. В этом случае Спиноза не придаёт значения *качественному* многообразию разных слоёв бытия. Между тем смысловая полисемия обнаруживается уже в фундаментальных основаниях его «Этики», ведь начало всего сущего он обозначает тремя именами – субстанция, Бог и природа, каждое из которых предлагает свой способ идентификации бытия и выстраивает соответствующую себе модель универсума. Поэтому при более внимательном рассмотрении система Спинозы обнаруживает серьёзные изъяны в своей конструкции, в частности участие Бога в метафизической картине мира часто не согласуется с объективной динамикой бытия, а тайна перехода от сущности к существованию бросает вызов «естественному» выражению природы вещей.

Некоторые исследователи полагают, что используемый Спинозой геометрический сценарий представляет только *формальный способ* (mos) изложения уже известных ему истин, не выражая сам *объективный порядок* (ordo) конструирования универсума. Тяготение Спинозы к математическим и геометрическим моделям можно рассматривать как наследие неоплатонизма и каббалистики, с которыми он хорошо был знаком. Особенно отчётливо несовместимость разных стратегий (методов) построения картины мира у Спинозы проявляется в тех случаях, которые демонстрируют неприменимость натуралистического инструментария к метафизической стратификации всего сущего. Другими словами, усвоенные онтологией Спинозы реликты платонизма, т. е. разделения реальности на две качественно различающиеся сферы – истинно сущего бытия и профанической реальности, – разрушают тождество бытия, необходимое для актуализации названных выше Спинозой универсальных и единых «правил и законов Природы». Они лишают натуралистическую идею её базисных принципов – аналогии бытия, тождества или однородности оперативного пространства. Т. е. в этом случае платонизм Спинозы вступает в противоречие с пропагандируемым им геометрическим методом. Самый яркий пример названной коллизии – это различие, внесённое Спинозой в само понятие природы, которую он разделил на *natura naturans* (природа производящая, или природа рождающая) и *natura naturata* (**природа произведённая, или порождённая**) (ч. I, теорема 29, схолия) [5, с. 276]. Можно сказать, что в этом случае в само по себе достаточно смутное понятие природы вносятся разнопорядковые онтологические реквизиты, которые расщепляют его семантическое тождество. Продолжением этой темы, где сталкиваются разные стратегии Спинозы в понимании природы вещей, связанные с тремя основными первоначалами бытия – субстанцией, Богом и природой, – это раздел из его «Политического трактата»: «мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют, а следовательно, и действуют, не может быть ничем другим, как самой вечной мощью (могуществом – *potentia*) Бога» (гл. II, § 2) [2, с. 252]. Это рассуждение ставит под сомнение многие фундаментальные, иногда программные положения доктрины Спинозы, в которых находил своё отчётливое выражение присущий ему дух *секуляризма, научности* и, наконец, *натурализма*. Этот фрагмент из незавершённого сочинения Спинозы содержит чёткую формулировку одной из главных идей схоластической метафизики, присутствие которой можно обнаружить во множестве теорем «Этики», – роль Божественной мощи (*potentia*) или силы (*vis*) в наделении всякой единичной вещи бытием, или в придании каждой отдельной сущности статуса существования. Если рассматривать доктрину Спинозы в культурно-исторической ретроспективе, то эта постоянно воспроизводящаяся в разнообразных его сочинениях тема участия Бога в устройении мира свидетельствует об определённом напряжении, суще-

ствовавшем в его мышлении между приверженностью к библейской традиции, с одной стороны, и секулярными, сциентистскими мотивами – с другой.

Каузальный порядок и моральная телеология. Императив онтологической фундированности и рациональной удостоверимости всякого единичного феномена субстанциальной жизни, предполагающий необходимость его каузального обоснования, составляет фундамент миропонимания Спинозы. Обеспечивая каждому отдельному элементу универсума надёжную, метафизическую опору, он в то же время неизбежно вовлекает познающий человеческий разум в необозримую цепь каузальных опосредований, где каждый единичный модус субстанции предстаёт в качестве следствия, или результата действия предшествующего ему модуса, который выступает как его причина, которая, в свою очередь, является следствием другой и т. д. С точки зрения Спинозы, человеческий разум в силу частного характера своего бытия обладает только доступной ему долей истины, постигая её всегда фрагментарно, но никогда не созерцая её во всей полноте, или в совокупности всех причин. Между тем именно такого рода каузальная архитектоника универсума, обеспечивающая ему устойчивую структуру и внутреннюю связность всех элементов, включает в себе опасность диффузии онтологического тождества и суверенности каждого отдельного элемента субстанциального целого. Все *конечные* по своей природе модусы субстанции умножают бесконечную природу Бога посредством её дробления на конечные формы, из которых она складывается. Таким образом, при всём конструктивном характере идеи причинности, представленной в концепции Спинозы, господствующий в ней детерминизм, будучи проявлением *обычного порядка* природы, становится носителем *принципа отчуждения*, ведущего к неадекватному, т. е. частному, восприятию и познанию отдельным человеческим умом тотальности субстанциального бытия. Как говорит Спиноза, идея каждого состояния человеческого существа будет представлять собой идею смутную, т. е. «как бы заключение без посылок» (ч. II, теорема 28) [5, с. 313].

Между тем эта в некотором смысле избыточная каузальная регламентация жизни универсума, опирающаяся на порядок *действующих* причин, не исчерпывает для Спинозы всей полноты метафизических оснований существования каждого отдельного явления бытия. Декларируемая им необходимость адекватного постижения причин вещей, или идея тотальности нашего познания, требует, чтобы такого рода односторонняя определённость человеческого ума была дополнена ещё одним важнейшим качеством, особенно значимым для моральной практики субъекта, – способностью к целесообразным действиям. Вопреки утверждениям самого автора «Этики» о том, что «природа не предназначает для себя никаких целей и все конечные причины составляют только человеческие вымыслы» (ч. I, Прибавление) [5, с. 284], метафизика и

особенно этика Спинозы необходимым образом включает в себя определённую телеологию. Важно и то, что целевая причина соответствует вводимому самим Спинозой критерию рациональности (объяснимости) всякого явления – «знание действия зависит от знания причины и заключает в себе последнее» (ч. I, аксиома 4) [5, с. 254]. В этом смысле полнота наших знаний о природе каждого морального деяния предполагает учёт ещё одного порядка причин, обуславливающих всякий моральный поступок, – *целевой причинности*. Именно поэтому, возможно, моральная телеология и является важнейшим связующим звеном между метафизикой и этикой в доктрине Спинозы. Она и обеспечивает внутреннюю цельность каузальной системы, дополняя нисходящий порядок (механических) причин встречным движением, заключённым в целесообразном моральном действии человека.

Аксиология и телеология метафизической системы. Метафизическое пространство у Спинозы обнаруживает существенные аксиологические измерения и предстаёт как ценностно маркированное смысловое поле, обладающее совершенно определённой избирательностью и известными приоритетами в различении своих объектов. В нём все сущие реальности выступают в меру своей необходимости и законосообразности, но, как выясняется, не все они оказываются равными друг другу по своей онтологической мощи. В самих аксиоматических основаниях «Этики» (ч. I, определ. 3–5) [5, с. 253] уже заложено различение всех элементов такой субстанциальной системы в соответствие со степенью их значимости в порядке природы. Для Спинозы субстанция обладает фундаментальным метафизическим, а вместе с тем – логическим и аксиологическим превосходством над своими модусами. Два домена универсального бытия – субстанциальная сфера и модальное пространство – не тождественны друг другу как возможные цели устремлений морального субъекта, поскольку, как полагает Спиноза, они обладают неравным метафизическим статусом, отсюда – неодинаковой ценностью и, наконец, – разной степенью предпочтительности в его моральном выборе. Исключительная значимость причины по сравнению со следствием в системе природы приводит к тому, что именно понятие *причины* становится у Спинозы носителем качества *активности* (действия – *agere*), обозначающей для него высшую степень свободы, в противоположность *пассивности* (претерпеванию – *pati*), вносящей в действие человека оттенок страдания (*passio*) и даже болезни (*pathema*) (ч. III, Общее определение аффектов) [5, с. 391–392]. Различение этических качеств всех элементов этой конфигурации в соответствии с указанной оппозицией *agree / pati* является для этики Спинозы принципиальным и кардинальным, поскольку именно здесь проходит моральная граница между свободой и принуждением. Отсюда следует, что каузальное пространство представляет собой не индифферентное поле предметных взаимодействий, а *иерархию* разного

рода причинений, в которую включены все персонажи субстанциальной драмы. Они маркируют характер участвующих в ней лиц как активных или пассивных агентов происходящего действия (ч. III, определ. 1 и 2) [5, с. 335]:

– *первые* из них могут быть обозначены как субъекты *действия*, т. е. те, чьи деяния вытекают из самой их природы и могут быть ясно и отчётливо поняты через неё одну; они могут быть названы людьми добродетельными (им присуща *vera virtus*), поскольку выступают как *причина* тех действий, которые они совершают; таких людей он считает *свободными* (*liberus*) (ч. IV, теорема 66, схолия) [5, с. 440];

– *вторые* характеризуются как субъекты *претерпевания* (*pati*), т. е. как такие, которые действуют под влиянием факторов, внешних их природе, будучи только *частной* причиной совершаемых ими поступков; они считаются бессильными (*impotentia*), поскольку они сами и их деяния представляют собой *следствие* воздействия на них внешних им сил (ч. IV, теорема 37, схолия 1) [5, с. 419–420]; их Спиноза называет *рабами* (*servus*).

Одна из особенностей онтологии Спинозы (это можно считать наследием классической, античной и средневековой, метафизики) состоит в том, что в ней каузальная субординация, сложившаяся между самой субстанцией (атрибутами) и модусами субстанции, предстаёт как прообраз своего рода *морального*, или *практического отношения* модуса к своему атрибуту (к субстанции). Спиноза не ограничился формальным определением морального закона как принципа всеобщности, а представил в качестве его прообраза систему отношений, сложившуюся между субстанцией и продуктами её действия – модусами. В своей видимой части они выстраиваются по каузальной схеме и выражаются в понятиях причины и следствия, активности и пассивности, действия и претерпевания, свободы и принуждения. Можно сказать, что для моральной философии Спинозы субстанция в единстве с её атрибутами и зависимыми от неё модусами выступает в качестве *модели бытия*, *нормативного принципа* и даже *моральной максимы*, задающей норму существования, вектор устремлений (целей) морального субъекта и определяющий его волю. В любом событии *морального долженствования*, в стремлении человека к совершенству мы будем иметь дело с превращением каузального (механического) порядка в свою противоположность, предполагающий вектор движения от модуса субстанции – к субстанции как таковой. Этот вид причинного истолкования можно будет обозначить как *целевую каузальность*, или *телеологию* природы. Таким образом, иерархичность субстанциального пространства в универсуме Спинозы создаёт предпосылки для формирования в нём определённой *телеологической модели*, где в качестве высшего блага и цели стремлений каждого модуса субстанции выступает порождающая его причина – сама субстанция.

В этической доктрине Спинозы моральная интенция человеческого субъекта сама вписана в более широкий контекст, в котором разумная любовь, свойственная человеческому уму (*amor Die intellectualis*), выступает как «часть бесконечной любви, с которой Бог любит самого себя» (ч. V, теорема 36) [5, с. 472]. Стремление человеческого существа (человеческого ума) как единичного модуса субстанции встраивается в универсальную телеологию бытия – в любовь Бога к самому себе. В данном случае понимание Спинозой любви как некоего аффекта получает своеобразное преломление – любовь Бога к самому себе оказывается действием отдельного человеческого ума, через которое Бог созерцает самого себя (ч. V, теорема 36) [5, с. 472–473]. Метафизической транскрипцией этой любви Бога к самому себе будет стремление субстанции к самосохранению, свойственное любому существу, что означает – к тождеству субстанции с самой собой. Тогда и идея субстанции как причины самой себя (*causa sui*) также обретает телеологическое толкование, поскольку субстанция как причина самой себя будет содержать в себе основание (причину) своего собственного существования, составляя тем самым *цель* собственных стремлений.

«Не будь модусом, стань субстанцией!» Но именно на этой основе и выстраивается *телеология* субстанциального мироустройства у Спинозы. Она однозначно вписывается в каузальную схему универсума, но при этом предполагает существенную смысловую инверсию господствующего в нём порядка причин, поскольку побуждает человеческий ум двигаться «*вверх по лестнице, ведущей вниз*». В этом смысле моральная установка субъекта в определённом отношении дополняет одностороннюю (несимметричную) диспозицию каузальной структуры: она возвращает причинному порядку универсума полноту его самовыражения, не нарушая при этом иерархического устройства бытия и не задевая существующих в нём метафизических приоритетов. На первый взгляд, метафизика Спинозы выстраивает собственный порядок вещей, не допускающий их ценностной дифференциации. Но, как выясняется, в её стилистику незаметно (неявно) и изначально включается мотив аксиологической иерархичности, предполагающей наличие ценностных различий и предпочтений, касающихся базисных элементов субстанциальной структуры – атрибутов и модусов, причин и следствий, посылок и выводов. Такого рода *онтологическая приоритетность* одних сущих перед другими и создаёт элементарные предпосылки для вторжения моральных (ценностных) мотиваций в сферу метафизики. Кроме того, для Спинозы первичность метафизической позиции, занимаемой высшими началами бытия, имеет характер моделирующего принципа, или нормативного образца для всего вторичного и производного. В таком случае высшее нравственное требование этики Спинозы, имеющее характер идеальной *максимы поведения* для морального субъекта, обрело бы здесь бы форму *онтологического императива* – «Не будь модусом, стань субстанцией!».

Вместе с тем способ существования субстанции воплощает в себе идею *свободы* – высшую цель нравственных усилий человека. В этом смысле субстанция выступает для него как *идеальный нравственный тип*, т. е. как *высшее благо*. Более того, человек как моральный субъект, будучи модусом субстанции, руководствуется здесь не только *этическими*, но и *онтологическими* мотивами – им движет не только желание *уподобиться* субстанции, т. е. быть адекватным отображением первичной причины своего существования, но и стремление самому *стать субстанциальным* в тождестве своего атрибута, перейти в новое качественное состояние, или обрести иной, более высокий, онтологический статус.

Этически значимым моделирующим признаком субстанции для морального субъекта оказывается её *свобода*, которая и выступает как высшая цель нравственной деятельности человека, совершенное состояние его природы, или как его высшее Благо. Абсолютная свобода субстанции предстаёт в высшей форме нравственного достоинства, достижимой для человека, – в *человеческой свободе* (*libertas humana*), о которой Спиноза говорит в Предисловии к части V «Этики», «предмет которой составляет *способ или путь, ведущий к свободе*» [5, с. 452]. В наибольшей мере свобода воплощается у него в идеальном образе *свободного человека* (*liber homo*), который совпадает с понятием *мудреца* (*vir sapiens*) (ч. IV, теоремы 67–73) [5, с. 440–445].

О силе и праве природы. В контексте представления законов природы раскрывается ещё одна сторона натурализма Спинозы. Способность, или мощь, природы (*potentia*), о которой идёт речь, определяется Спинозой как сила (*vis*) природы, благодаря которой вещь существует и действует, т. е. стремится пребывать в своём существовании. Это стремление составляет подлинное основание добродетели. Кроме того, Спиноза наделяет это понятие ещё и юридическим смыслом, когда говорит о *праве природы* [2, с. 252; 1, с. 176–188]. При этом он утверждает, что каждая естественная вещь имеет от природы столько права, сколько имеет потенции для существования и действия. Всё, совершаемое человеком, совершается исключительно на основании естественного права, или права природы, а поскольку *добродетель* (*virtus*) есть способность (*potentia*) человека производить то, что может быть понято из одних только законов его природы (ч. IV, определ. 8) [5, с. 397], всякий человек добродетелен, но степень его добродетели определена границами его *естественных* возможностей. Натурализация духовных (моральных) аспектов человеческой природы приводит Спинозу к выводу, согласно которому «невежда и немощный духом не более обязаны по естественному праву разумно устроить жизнь, чем больной обязан быть здоровым» (гл. II, § 18) [2, с. 258]. Но тогда возникает вопрос: по какому праву невежда и немощный духом обязан разумно устраивать свою жизнь? Тем более что любой его выбор будет вполне легитимным по праву заложенной в нём *природы*. Ответ заключается

в том, что всякий человек, независимо от своего наличного статуса, *естественным образом* стремится к изначально заложенному в нём благу, а благо для всякой вещи – сохранять своё бытие и стремиться к этому. Для человека это не в последнюю очередь означает желание быть существом разумным, т. е. добродетельным, так же как для больного *естественно* желать быть здоровым. Способность к самореализации, т. е. актуализации своих природных задатков, можно определить как добродетель (*virtus*) или *метафизическую мощь (силу) отдельного индивидуума*, и она совпадает с границами естественных возможностей всякого существа. Эти возможности распределяются неравномерно, поэтому недостаток природной силы того или индивидуума можно определить как проявление некоторого бессилия (немощности – *impotentia*) человека в реализации его *естественного* предназначения как разумного существа. Очевидно, что производимая в данном случае Спинозой натурализация человеческих возможностей (отождествление их с природными свойствами) имеет тенденцию к стиранию собственно этических начал в человеческой жизни, поскольку сама добродетель обретает у него естественные черты стремления (*conatus*) индивидуума сохранять свою природу (существование). Т. е. если речь идёт о натурализме, то натурализм Спинозы говорит *против этики Спинозы* или же он *безразличен к ней*.

Два состояния человеческого рода. Спиноза приходит к выводу, согласно которому право или строй природы, под которым все люди рождаются и большею частью живут, *не запрещает ничего, кроме того, чего никто не хочет и никто не может* (гл. II, § 8) [2, с. 254–255]. Он разделяет сферу природы на две неравные части – царство *всеобщей* природы, где всё совершается по высшему праву природы и на основе её совокупной мощи, и *человеческое* царство, где превалируют интересы людей, основанные на принципах человеческого разума. В первом царстве только мера природных способностей составляет единственное различие между людьми. Здесь нет ни преступления, ни греха, ни воздаяния: «в естественном состоянии нет ничего, что можно было бы называть справедливым или несправедливым» (ч. IV, теорема 37, схолия 2) [5, с. 421]. Между тем в этом *естественном* состоянии люди не могут жить в соответствии с предписаниями разума и попадают во власть аффектов, они начинают притеснять друг друга и испытывать взаимный страх. Как мы знаем, эту эпоху в истории человечества Т. Гоббс обозначил как «войну всех против всех». Чтобы обороняться от врагов и обеспечивать свои земные интересы, люди начинают объединяться. На этом основании человек и становится животным общественным. Появляется государство, люди поступаются своим естественным правом и заменяют его новыми правовыми нормами, в соответствии с которыми уже живёт социальный человек. Он обретает гражданский статус (*status civilis*). Именно здесь обретают смысл все перечисленные выше мораль-

ные и правовые понятия, которые создаются людьми, при том что они обладают вторичной природой и, с точки зрения Спинозы, лишены естественной основы (ч. IV, теорема 37, схолия 2) [5, с. 421–422].

Добро и зло. Коллизия естественного и социального состояний человека ставит под вопрос статус основных моральных категорий, в частности определений добра и зла. В теореме 8 части IV «Этики» Спиноза даёт определение добра и зла: «Мы называем добром или злом то, что способствует сохранению нашего бытия (*nostrum esse*) или препятствует ему, т. е. то, что увеличивает нашу способность к действию или уменьшает её, способствует ей или ограничивает её» [5, с. 401]. Как считает Спиноза, внешние, социальные, связи человеческого индивидуума с другими людьми являются источником высшего для человека *блага* (ч. IV, Прибавления 7 и 12) [5, с. 446, 447]. Кроме того, теодицея, или космодицея, Спинозы предполагает, что все вещи произведены Богом в высочайшем совершенстве, поскольку являются следствием Его совершенной природы и не могли быть созданы Им никаким иным образом (ч. I, теорема 33, схолия 2) [5, с. 279]. Видимо, не в общем порядке природы следует искать источник возможного несовершенства вещей и зла, которое они могут нам причинять. В то же время Спиноза утверждает, что *зло* для человека может возникать только из внешних причин, поскольку человек составляет часть всей природы и подчинён известному нам *обычному порядку* вещей, к которому мы вынуждены приспособляться (ч. IV, Прибавление 6) [5, с. 446]. В этом случае у Спинозы возникает некоторая неоднозначность в этиологии моральных определений, хотя в его системе эта проблема вполне разрешима. В основание этических категорий добра и зла (*bonum et malum*) в их *объективном выражении* у Спинозы положен *метафизический абсолют* – бытие (*esse*). В этом случае добро и зло как первичные понятия морали выступают в роли операциональных инструментариев субстанции в реализации её базового принципа – сохранения бытия порождаемых ею модусов. Таким образом, в основание *добра* у Спинозы положена *метафизическая мотивация: добро (благо) для любой вещи* – это сохранение себя и стремление пребывать в своём бытии (существовании).

Добро и зло как аффекты. Более интересной для понимания природы добра и зла представляется субъективная сфера актуализации моральных начал. Здесь добро и зло мыслятся как *аффективные состояния* нашего тела и ума. Это телесные изменения, с которыми связаны особые переживания (*passiones*), или аффекты ума, – радость и печаль. Аффект радости увеличивают способность нашего ума к мышлению и способствуют ему (это *благо*), аффект печали уменьшает эту способность к мышлению (это *зло*) (ч. III, теорема 39, схолия) [5, с. 363].

Добро и зло как объекты влечения. Поскольку всякое наше стремление является выражением свойственного человеку первичного онтологического интереса, связанного с его желанием пребывать в своём су-

ществовании, или с его волей к бытию, то само определение морального добра и зла в моральной доктрине Спинозы оказывается производным от характера человеческих влечений. Сама человеческая природа обладает собственной избирательностью относительно добра и зла – «всякий по законам своей природы необходимо чувствует влечение к тому, что считает добром, или отвращается от того, что считает злом» (ч. IV, теорема 19) [5, с. 408]. Спиноза утверждает, что подобного рода влечение (*appetitus*) составляет саму *сущность* или *природу* человека. Если принять за аксиому тот факт, что человек стремится к благу и желает избежать зла, то само его стремление к чему-то или, наоборот, избегание чего-то обретает знаковый, ценностный и определяющий смысл – мы стремимся к чему-либо, желаем или хотим его не потому, что считаем это добром. Наоборот, мы потому считаем его добром, что стремимся к нему, желаем его и хотим (ч. III, теорема 9, схолия) [5, с. 343].

Для выражения высших моральных приоритетов в своей системе Спиноза использует понятие *добродетель* (*virtus*), которое становится у него синонимом термина *благо* (*bonum*) – добродетель есть способность (*potentia*) человека, выражающая саму его сущность, или природу, заключающуюся в стремлении человека пребывать в своём существовании (ч. IV, теорема 20) [5, с. 409]. Опираясь на это понятие, Спиноза делает своеобразный шаг в сторону *утилитаристского* понимания моральной природы человека: «первой и единственной основой добродетели или правильного образа жизни есть искание собственной пользы» (*utile*) (ч. V, теорема 41) [5, с. 476]. Польза, в свою очередь, состоит в стремлении человека к самосохранению, которое он также определяет как «первое и единственное основание добродетели» (ч. IV, теорема 22, королларий) [5, с. 410]. Как утверждает Спиноза, *добродетель* (*virtus*) есть способность (*potentia*) человека производить то, что может быть понято из одних только законов его природы (ч. IV, определ. 8) [5, с. 397]. Речь идёт об автономии добродетельного действия и о суверенности субъекта морального поступка – в конечном счёте таким субъектом может быть только субстанция. Как и у древних римлян, добродетель (*virtus*) в понимании Спинозы представляет собой манифестацию бытийной мощи субъекта, его силы (*vis*) и способности к действию. Между тем эта добродетель человека обладает не только и не столько витальным и социальным смыслом, сколько имеет своей целью достижение адекватного познания. Ведь именно познание составляет у Спинозы первое и единственное основание добродетели человека (ч. IV, теорема 26) [5, с. 411], а добродетель есть способность человека жить по одному только руководству разума (ч. IV, теорема 37, схолия 1) [5, с. 419–420]. Наряду с этим Спиноза утверждал, что первое и единственное основание добродетели составляет стремление к сохранению себя (ч. IV, теорема 22, королларий) [5, с. 410]. В конечном счёте моральные предпочтения Спинозы, несомненно, склоняются в сторону когнитивных ценностей человеческой жизни.

В схолии к теореме 41 части V Спиноза отчётливо выразил своё неприятие концепции загробного воздаяния. Спиноза предстаёт здесь как убеждённый сторонник автономии моральных мотивов в человеческой практике, их самоценности и самодостаточности. В теореме, завершающей его «Этику», он говорит об этом так: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» (ч. V, теорема 42) [5, с. 477]. В качестве высшей цели нравственной деятельности для него выступает само моральное бытие, которое представляется как лучший и совершенный из всех возможных способов существования человека. Здесь же Спиноза называет добродетель интеллектуальной любви к Богу, дарующую человеку высшее блаженство, *самой добродетелью (ipsa virtus)*, тем самым наделяя её качествами *высшего блага*. В данном случае моральный смысл добродетели познания (её самоценность) вновь соединяется с её прагматической функцией – способностью приводить человека в единство с самим собой – «(мудрый) всегда обладает истинным душевным удовлетворением». Более того, причастный к познанию себя самого, Бога и мира, он реализует высшую цель нравственной жизни – способность пребывать в своём бытии. Мудрец у Спинозы достигает жизни вечной – *он никогда не перестает существовать (nunquam esse desinit)* (ч. V, теорема 42, схолия) [5, с. 477–478].

Натурализм Спинозы включает в себе существенные социальные идеи. Самым полезным для человека оказывается то, что не противоречит его природе и тем самым не ограничивает её способность к действию (ч. IV, теорема 31) [5, с. 413–414]. Отсюда следует, что «в природе вещей нет ничего единичного, что было бы для человека полезнее человека, живущего по руководству разума» (ч. IV, теорема 35, королларий 1) [5, с. 417]. В этом случае натуралистический утилитаризм Спинозы выступает в облике *разумного эгоизма* и *онтологического консерватизма* – чем более каждый человек ищет собственный пользы и стремится сохранять своё бытие, тем он добродетельнее. Люди, живущие по руководству разума, будут на этом основании обладать общностью своей природы и станут самыми полезными друг для друга именно тогда, когда будут искать для себя своей собственной пользы (*suum utile*) (ч. IV, теорема 35, королларий 2) [5, с. 417]. Примеры человеческой истории подтверждают это в такой степени, что у людей сложилась пословица: человек человеку Бог.

Воля. Термином “*voluntas*” Спиноза обозначает само *стремление* (*conatus*) человеческого ума пребывать в своём бытии (*esse*) в течение неопределённого времени (ч. III, теорема 9, схолия) [5, с. 343]. При этом воля наделяется Спинозой качествами метафизического порядка – инерцией каждой вещи к сохранению своего бытия. Человек живёт далеко не в идеальном мире и подвергается разного рода воздействиям внешней среды, одни из которых могут способствовать продолжению его существования, другие – угрожать ему. Как человеку сориентиро-

ваться в мире или выбрать то, к чему нужно стремиться и чего следует избегать? Эту функцию избирательного порядка и выполняет аффект *желания* как проявления *воли*, которая домогается чего-то и чего-то избегает. В теореме 19 части IV Спиноза называет влечение (*appetitus*) к добру сущностью или природой человека. Именно волевое усилие определяет моральное качество наших поступков.

Апология наличного бытия, к которой тяготеет натурфилософия Спинозы, могла бы затмить в человеческой душе малейшие признаки высшей реальности (*natura naturans*), т. е. лишила бы человеческую природу её важнейшей составляющей. Между тем высшие стремления человеческой природы свидетельствуют о наличии в ней объективного ценностного смысла, когда целями её стремлений становится Бог, Субстанция или Природа, часть которых она сама составляет. Именно с ними связаны способности человека к адекватному (интуитивному) познанию сущности вещей (ч. II, теорема 40, схолия 2) [5, с. 321] и та высшая форма отношения человека к Богу, которая характеризуется Спинозой как *интеллектуальная любовь к Богу* (ч. V, теорема 32, королларий) [5, с. 471]. Будучи аффектом и выражая познавательное стремление человеческого ума, она может рассматриваться как проявление *воли* к высшей форме человеческого бытия. Правда, это стремление человеческой природы к абсолютной реальности лишается привычной для нас (в «обычном» порядке вещей) моральной артикуляции – в своём идеальном образе свободный от аффектов ум преодолевает различие добра и зла (ч. IV, теорема 68) [5, с. 441].

Пределы человеческой свободы. Свободное определение воли и природная необходимость осуществляются у Спинозы в одном субстанциальном пространстве и подчиняются общей для них *необходимости божественной природы*. В то же время Спиноза, будучи в определённом смысле платоником, укореняет человеческий разум в некоторой высшей умопостигаемой природе, поскольку для него отдельный человеческий ум составляет часть бесконечного разума Бога (ч. II, теорема 11, королларий) [5, с. 298]. Но и в этом случае человек оказывается включённым в порядок зависимостей, пусть и отличный от эмпирического, когда ум наш «составляет вечный модус мышления, определяющийся другим вечным модусом мышления, этот третьим» и так до бесконечности (ч. V, теорема 40, схолия) [5, с. 476]. Поэтому, пока он остаётся модусом, он несвободен. Эту безнадёжную цепь зависимостей можно только продолжить. Несомненно, что, оставаясь в пределах своей модальной природы, т. е. являясь единичным индивидуумом, вещь мыслящей и протяжённой, человек никогда не сможет считаться свободным в том смысле, какой вкладывает в понятие свободы сам Спиноза: «*Свободной* называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» (ч. I, определ. 7) [5, с. 253–254]. Для него всякое действие

человеческой воли, составляющей всего лишь единичный модус субстанции, совершается исключительно по внешней необходимости, оно не вытекает из природы самой этой воли и потому является принуждённым, т. е. несвободным (ч. I, теорема 32) [5, с. 277–278]. В моральной доктрине Спинозы человек, совершивший тот или иной поступок, не может действовать *по-другому (по-иному)*. Если судить об этом, полагаясь на классическую, в частности аристотелевскую, модель моральной вменяемости, то отдельный человек за своё действие моральной ответственности не несёт – *у него не было иного выбора*. Каузальная доктрина у Спинозы во многом воспроизводит стоическую модель универсального детерминизма, которая часто рассматривается как фаталистическая, поскольку она исключает из человеческой жизни всякий элемент случайного (контингентного). В этом мире нет ничего случайного, а существование случайности является видимостью для незрелого ума. Точно так о природе вещей, называемых *не-необходимыми (contingens)*, рассуждает и Спиноза в схолии 1 к теореме 33 части I «Этики». И всё-таки, может ли человек обрести качества свободного существа как свободной причины (*libera causa*)? **Может, но при одном условии – единичный индивидуум должен полностью изменить свою модальную природу, или поменять свой исходный онтологический статус.** Будучи модусом, он должен обрести атрибутивные качества, т. е. стать субстанцией. Это и составляет тайну интуитивного Богопознания, о котором говорит Спиноза (ч. V, теорема 29, схолия) [5, с. 469–470].

Необходимость и вседозволенность. Между тем в сфере человеческого существования обратной стороной такого рода необходимости является *вседозволенность*, точно так же, как в этическом плане безграничная детерминация всех элементов универсума таит в себе опасность *морального нигилизма*. Ведь абсолютизация законосообразности и необходимости всякого человеческого деяния парадоксальным образом превращает универсум в пространство всеобщей и безграничной легальности. В самом деле, если все без исключения события в субстанциальном пространстве определены высшим законом, или необходимостью божественной природы, то может ли в нём произойти какое-либо событие, выходящее за границы применения такого закона? Разве этот законосообразный порядок оставляет для человека какую-либо возможность хоть в чём-то преступить границы необходимости? Если такой возможности для человека не остаётся, то любой его поступок, в том числе и моральный *проступок*, всегда будет вписан в неотвратимый порядок вещей и потому окажется закономерным и дозволенным.

Вместе с тем Спиноза допускал возможность примирения неотвратимой обусловленности всякого действия человека с представлением о моральной вменяемости его поступков. Эта многообещающая идея была изложена им в письмах 75 и 78 к Г. Ольденбургу. Объективный (естественный) порядок вещей и всеобщий детерминизм в универсуме

Спинозы не исключают возможности моральной квалификации происходящих в нём событий. Согласно мировому сценарию, каждый индивидуум в нём играет свою роль в тех или иных моральных репризах, и другой роли у него быть не может. Горшок не станет человеком, а злодей совершает порочные деяния и получает наказание. Спиноза оценивает любые проявления активности природы, в том числе и поступки людей, в соответствии с канонами натурализма. Добродетель и порок входят в саму природу человека как единичного модуса субстанции, или в его определение, и в этом смысле никто не может превзойти свою природу. Порочный человек наказуем не за моральную вину, определяющим является соответствие его деяний тому природному (метафизическому) статусу, которым этот человек обладает (ч. I, теорема 36) [5, с. 282]. Осуждение неотделимо от его природы, подобно цвету кожи и физической конституции.

Свободный человек, или мудрец. Образцом моральной добродетели, связанной с познанием и выражающей активное состояние человеческого ума, у Спинозы является «человек мужественный», или «твёрдый духом» (*vir fortis*) (ч. III, теорема 59, схолия) [5, с. 379]. Кроме того, определение *свободного человека* (*liber homo*), который воплощает в себе добродетель, совпадает с понятием *мудреца* (*sapiens*) (ч. IV, теоремы 67–73) [5, с. 440–445]. Он наделён *твёрдостью духа, мужеством и великодушием*. Как полагает Спиноза, именно подобный человек имеет возможность познавать вещи такими, какими они являются *сами по себе* (*in se*), а не такими, какими они кажутся большинству людей, не обладающих истинным (адекватным) познанием и живущих в соответствии с «обычным» порядком природы. Им свойственно радоваться или печалиться, любить или ненавидеть, т. е. быть *рабом* своих аффектов (*servus*) (ч. IV, теорема 66, схолия) [5, с. 440]. **Наоборот, человек, которого** Спиноза называет *свободным*, руководствуется разумом, поэтому он не будет осмеивать человеческие поступки, испытывать от них огорчение или проклинать их – он попытается их понять (гл. I, § 4) [2, с. 250]. В своей моральной философии Спиноза различал два типа *морального совершенства человека* – *чувственное*, остающееся в пределах «позитивных» аффектов: «дело мудреца пользоваться (*uti*) вещами и, насколько возможно, наслаждаться (*delectari*) ими», и *интеллектуальное*, связанное с познанием Бога и обращённое к вечности. *Первое* требует интереса к жизни и её реальностям (гедонизм своего рода), *второе* устремляет взгляд за границы эмпирической природы человека и связано с высшими познавательными способностями человека, относящимися ко *второму* (рассудочному) и *третьему* (интуитивному) роду познания, о которых идёт речь в схолии 2 к теореме 40 части II «Этики». Они создают условия, при которых наш ум становится нечувствительным к аффектам и получает способность к вечному существованию (ч. V, теорема 23; ч. V, теорема 29; ч. V, теорема 38) [5, с. 467, 469–470, 474]. Но третий, *ин-*

туитивный, вид познания обладает ещё одним преимуществом – в нём мы непосредственно приближаемся к Богу, поскольку наш ум прямо вытекает из божественной природы, всегда зависит от Бога и привязан к Богу (ч. V, теорема 36, схолия) [5, с. 473]. Интуитивное познание, представляя собой *высшую добродетель* ума (*summa Mentis virtus*), сопровождается особым рода аффектом – *блаженством* (*beatitudo*), которое выражается в интеллектуальной любви ума к Богу. Ещё оно обозначается как спасение (*salus*) и свобода (*libertas*).

Ум и тело. Ум и тело, из которых складывается человеческий индивидуум, рассматриваются Спинозой на основании отношения между идеей и её объектом, поскольку актуальное бытие человеческого ума составляет идея отдельно существующего *тела* (ч. II, теорема 11) [5, с. 297–298]. Соответственно, объектом идеи (*ideatum*), составляющей человеческий ум, служит тело (ч. II, теорема 13; ч. II, теорема 21) [5, с. 299–300, 310]. Доктрина Спинозы выстраивает весьма своеобразный порядок отношений ума и тела:

– *идея взаимной референтности, корреляции или соотнесённости состояний ума и тела.* Спиноза решительно отвергает какое-либо их взаимодействие или взаимовлияние: ни тело не может определять ум к мышлению, ни ум не может определять тело к движению или к покою (ч. III, теорема 2) [5, с. 337]. Скорее, речь идёт у него об их взаимной референтности, корреляции или соотнесённости, определяемой двойственной природой субстанции, в которой «всякий атрибут познаётся сам через себя независимо от всякого другого» (ч. II, теорема 6) [5, с. 293];

– *зависимость деятельности ума от состояний тела.* Одной из отличительных черт эпистемологии Спинозы, принципиально отделяющей её от картезианской, является то, что в ней телесная компонента человеческого существа рассматривается в качестве базиса познавательной деятельности ума. Как утверждает автор «Этики», этот его тезис представляет собой откровенный вызов фундаментальным принципам самопознания ума у Декарта: «Человек познаёт самого себя только через состояния своего тела и их идеи» (ч. III, теорема 53) [5, с. 373]. Кроме того, по мнению Спинозы, способность человеческого ума к восприятию реальности возрастает тем в большей степени, чем в большее число различных состояний может приходить его тело (ч. II, теорема 14) [5, с. 305]. В то же время он говорит о способности человеческого ума собственными разумными усилиями управлять модификациями его тела (ч. V, теорема 10) [5, с. 459–460].

Бессмертие ума и тела. По-своему решает Спиноза и проблему бессмертия. Поскольку смерть отдельного тела означает исчезновение лишь его темпорального состава, или его конечной модальной формы, это не означает, что от тела ничего не остаётся. Ведь оно не полностью принадлежит времени, поскольку в Боге существует идея, выражающая сущность того или иного человеческого тела под формой вечности. Эта идея

как часть ума уже не привязана к идеям воображения и причастна к разуму. Поэтому можно сказать, что разумная часть ума бессмертна (ч. V, теорема 23, схолия) [5, с. 467] и имеет своим протяжённым коррелятом часть тела, выражающую его *бессмертную сущность*. При этом Спиноза не допускает возможности достижения *личного* бессмертия для каждого отдельного субъекта с присущим ему умом и телом – ведь с утратой тела он лишается способности воображения и памяти, составляющих базис эмпирического индивидуума.

Безразличие телесного действия. Спиноза утверждает, что человек обладает способностью совершать *одни и те же* предметные (телесные) действия по двум противоположным основаниям – руководствуясь разумом или будучи подверженным дурному аффекту. Отсюда следует, что «никакое действие, рассматриваемое исключительно само в себе, ни хорошо, ни дурно». Никакой праведный (благий) мотив (аффект) не наделяет поступок (действие) какими-либо специфическими отличительными признаками объективного порядка, которые позволяли бы по видимости отличить его от поступка, мотивированного несправедным (злым) мотивом (аффектом) (ч. IV, теорема 59) [5, с. 435]. Другими словами, все желания и влечения, которыми мы определяемся к какому-либо действию, могут возникнуть как из адекватных идей, так и из неадекватных (ч. V, теорема 4, схолия) [5, с. 456–457]. В то же время такого рода когнитивная неразличимость не дезавуирует качества моральной мотивации, сопровождающей всякое нравственное деяние: ценностная квалификация поступка в *каждом конкретном случае* оказывается связанной с характером аффекта, который его сопровождает. В то же время в соответствии с корреляцией, существующей между порядком идей и порядком вещей, доктрина Спинозы исключает возможность того, что телесное действие может быть движимо, побуждаемо или обусловлено тем или иным мотивом (аффектом). Кроме того, можно сказать, что у Спинозы любое действие тела обладает своего рода адиафорией относительно представлений ума (моральных мотивов), т. е. в предметном действии человека нет *объективно удостоверяемых* свидетельств его моральной определённости, или отсутствуют *отличительные этические признаки* той или иной нравственной позиции морального субъекта. Все телесные действия позитивны, поскольку выражают способность вещи к действию, т. е. обнаруживают *стремление* вещи пребывать в своём существовании, её *метафизическое* достоинство, или её добродетель (*virtus*). Таким образом, для Спинозы ценностные характеристики всякого морального деяния (поступка) имеют *ситуационную значимость, исключительно персональны и не обладают специфической формой проявления*. Поэтому моральная квалификация всякого поступка предполагает постоянное обращение к ситуационному контексту, к соответствующему порядку идей или мотивам, сопровождающим такого рода телесное действие.

Аффекты. Самое общее определение аффектов даёт Спинозой в начале книги III «Этики»: «Под *аффектом* я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию (*agendi potentia*), благоприятствуют ей или ограничивают её, а вместе с тем и идеи этих состояний. Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное (*actio*), в противном случае – пассивное (*passio*)» (ч. III, определ. 3) [5, с. 335–336]. На основании этого определения можно заключить, что аффект представляет собой:

1. *Динамическую* характеристику человеческого существа, т. е. в нём выражаются определённые *изменения* в состояниях ума и тела человека, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела и ума к *действию*.

2. Аффекты разделяются на *активные* и *пассивные*. *Активные* аффекты обозначают возможность человека быть *адекватной* причиной тех или иных состояний своего тела – как тех, которые увеличивают способность самого тела к действию, так и тех, которые его уменьшают (ч. III, определ. 1-2) [5, с. 335]. *Пассивные* же аффекты лишают человека способности действовать в соответствии со своей собственной природой и свидетельствуют о его зависимости от внешних причин. В этом случае человеческое тело представляет собой неадекватную причину происходящих в нём изменений (ч. III, определ. 1 и 2) [5, с. 335], а для человеческого ума пассивность обозначает подверженность его неадекватным идеям (ч. III, теорема 1) [5, с. 336–337].

3. В *когнитивном* плане аффект представляет собой смутную идею (*confusa idea*), или разновидность неадекватного познания реальности: «Аффект, называемый *страстью души* (*animi Pathema*), есть смутная идея...» (ч. III, Общее определ. аффектов) [5, с. 391].

Положение человека в мире. Модальный статус каждой отдельной природы, в частности человеческого ума, лишает его возможности адекватного познания, делает его склонным к неадекватным идеям и подверженным *аффектам*, поскольку, как замечает Спиноза, в этом случае «она рассматривается как часть природы, которая сама через себя, без помощи других частей, ясно и отчётливо воспринята быть не может» (ч. III, теорема 3, схолия) [5, с. 341]. Единичность человека как отдельного модуса субстанции наделяет его пассивным статусом: он составляет только частную причину вытекающих из него действий, и, соответственно, эти действия не могут быть выведены из одной только его природы (ч. IV, теорема 2) [5, с. 398]. Спиноза подчёркивает в связи с этим, что именно вследствие такого обстоятельства человек не может составлять адекватную причину *всех* происходящих в нём изменений, поскольку они в определяющей мере обусловлены не им самим, а «общим порядком природы» – он повинуетея ему и приспосабливается к нему, насколько того требует природа вещей (ч. IV, теорема 4, королларий)

[5, с. 400]. Это означает также, что мы не обладаем автономией собственной воли и не можем представлять самих себя без участия других, внешних нам элементов реальности. Для Спинозы это означает рабство (*servitus*) (ч. IV, Предисловие) [5, с. 391].

Основные аффекты. Аффект есть *идея* определённого состояния тела и, следовательно, имеет прямое отношение к человеческому уму. Спиноза выделяет три основных аффекта ума – *радость, печаль и желание*. Самое важное для понимания природы этих аффектов – это то, что каждый из них, не исключая и аффект радости, представляет собой *пассивное состояние* ума и тела. Аффекты радости и печали различаются между собой тем, что радость увеличивает способность или стремление человека пребывать в своём существовании, а печаль – уменьшает (ч. III, теорема 57) [5, с. 376–377]. На этом основании можно заключить, что в этической доктрине Спинозы аффект радости *в целом* обладает свойством усиливать *активные состояния* ума и тела, в отличие от аффекта печали, который, безусловно, представляет их пассивные состояния. Это касается и тех аффектов, которые связаны исключительно с активными состояниями ума, усиливающими его познавательные возможности. Их можно считать моральными добродетелями, они вытекают из аффекта *желания* в его активной версии.

В онтологическом плане аффекты представляют собой синдромы *частного* порядка бытия, или *дифференцирующие принципы* внутри единой человеческой природы. Отличительной характеристикой человека, выделяющей его на фоне общей природы вещей, является наличие в нём *разума*. Вместе с тем этот специфический признак составляет и ту основу, которая объединяет всех людей: обладая общей для них *разумной природой*, они сходны друг с другом как разумные существа (ч. IV, теорема 35, королларии 1 и 2) [5, с. 417]. Категории, выражающие общность, единство и сходство человеческого рода (к ним можно прибавить также такие социальные качества, как солидарность и дружба), определяют высшие нравственные приоритеты человеческого существования (ч. IV, теорема 36; ч. IV, теорема 37, схолии 1 и 2) [5, с. 418, 419–422]. Именно аффективные состояния, выражающие пассивные расположения тела и ума, приводят к разобщённости людей и делают их враждебными друг другу, поскольку природа одного становится противоположной природе другого (ч. IV, теорема 34, схолия) [5, с. 416]. Таким образом, несходство людей между собой Спиноза связывает исключительно с их пассивным статусом, или подверженностью аффектам, соответственно, аффект выражает некоторый дефект разумной природы. Таким образом, всякий аффект человеческого ума, или страсть души, сопровождающийся соответствующим состоянием тела, является синдромом *частного бытия и отчуждённого существования* человека.

Как считает Спиноза, исключить пассивные состояния человеческой природы человеку удастся лишь тогда, когда ум научится действовать только на разумных основаниях, ясно и отчётливо представлять

себе характер своих действий, т. е. быть их *адекватной причиной* (ч. III, определ. 1) [5, с. 335]. Но, как нам представляется, в этической и метафизической доктрине Спинозы сам статус человеческого ума как модуса субстанции становится непреодолимым препятствием для определения его как адекватной причины его действий. В то же время такое состояние человеческого разума допускает единственно доступную человеку форму *свободы*, заключающуюся в возможности существовать исключительно в силу необходимости собственной природы и определяться к действию самим собой (ч. I, определ. 7) [5, с. 253–254].

Желание составляет особый компонент аффективной жизни. Оно является выражением некоего экзистенциального факта, или первичного метафизического *стремления* (*conatus*) человеческого существа пребывать в своём бытии (*in suo esse perseverare*) (ч. III, теорема 6; ч. III, теорема 7) [5, с. 341–342]. Названное *стремление* человеческого индивидуума получает более выразительную артикуляцию в понятиях воли (*voluntas*), влечения (*appetitus*) и желания (*cupiditas*): «*желание есть влечение с сознанием его*» (ч. III, теорема 9, схолия) [5, с. 343]. Таким образом, *стремление* пребывать в своём существовании может быть бессознательным (как *влечение* оно в равной мере относится к уму и к телу), или оно может стать фактом сознательной жизни (в уме человеческого субъекта) – как *желание*. Спиноза объединяет всякие стремления человека, в том числе побуждения, влечения, хотения (*volitiones*), под именем *желания*. Они могут серьёзно варьироваться в соответствии с изменениями в состояниях (*affectiones*) человеческой сущности, которые представляют собой то или иное расположение (*constitutio*) названной сущности (ч. III, Определ. аффектов, Объяснение) [5, с. 380–391]. Характерно, что к числу «активных» состояний ума, связанных с аффектом желания, Спиноза относит такую традиционную добродетель, как *твёрдость духа* (*fortitudo*), состоящую из мужества (*animositas*) и великодушия (*generositas*).

О преодолении аффектов. В Предисловии к части IV «Этики» Спиноза называет рабством (*servitus*) человеческое бессилие в укрощении и преодолении аффектов, поскольку человек, подверженный аффектам, уже не владеет собой, но находится в руках фортуны. В схолии к теореме 20 части V «Этики» он излагает основные способы преодоления аффектов. Правда, Спиноза ограничивает возможности человеческого ума, находящегося в ординарных условиях существования, утверждая, что ясно и отчётливо постигать характер собственных аффектов человек может не в абсолютном выражении, а только *отчасти* (*ex parte*), т. е. именно в пределах границ своей частной природы. К числу этих лекарственных средств (*remedia*) по излечению ума от аффектов он относит следующие:

1. *Познание аффектов.* Сила каждого аффекта определяется соотношением могущества внешней причины с человеческой способностью, способность же ума определяется только познанием. Аффект, являющийся страстью (*passio*), перестаёт быть им, как скоро мы образуем ясную и отчётливую идею его (ч. V, теорема 3) [5, с. 455–456].

2. *Вытеснение одного аффекта другим.* Смутные идеи воображения уничтожаются не с появлением истинной идеи – истинная идея может преодолеть ошибки нашего познания, основанные на способности воображения, но не способна упразднить само воображение. Для того чтобы упразднить ложное представление, созданное нашим воображением, нужно, чтобы его сменил в уме (вытеснил) другой образ, противоположный первому (ч. II, теорема 17, схолия; ч. IV, теорема 1, схолия) [5, с. 307, 397–398]. Здесь Спиноза выражает мысль, не вполне вписывающуюся в идеологию Просвещения, выразителем идей которого он был. Аффект не может быть упразднён одной силой мысли, поскольку модус мышления не имеет прямого влияния на модусы атрибута протяжения (тела), продуктами взаимодействия которых являются идеи воображения, подчиняющие себе ум. Поэтому всякая смутная идея ума может быть вытеснена только истинной идеей, сопровождаемой правильными состояниями его тела, т. е. познание должно стать аффектом более сильным, чем аффект незнания (ч. IV, теорема 14) [5, с. 404–405].

3. *Отделение аффекта от представления внешней причины.* Возможность правильно постигать природу того или иного аффекта основана на том, что наш ум способен не только составлять идеи о состояниях тела (это и есть аффекты), которые всегда смутны и не могут быть адекватными, но и идеи об аффектах (идеи идей), которые отделены от представления тела. В этом случае аффект становится объектом целенаправленного воздействия разума (ч. IV, теорема 23) [5, с. 410].

4. *Познание как аффект.* Есть особая форма истинного познания, которая превосходит обычный порядок вещей. Она описана Спинозой в теореме 29 части V «Этики», где говорится о том, что ум способен представлять вещи не только во времени, но и под формой вечности. В уме существует особый модус мышления, составляющий саму природу ума и причастный к вечности (ч. V, теорема 23, схолия) [5, с. 467]. Об этом удивительном даре человеческого ума – возможности непосредственного постижения самой сущности Бога – Спиноза говорит очень простыми словами: «...бесконечная сущность Бога и его вечность всем известны» (ч. II, теорема 47, схолия) [5, с. 326]. **Новый аффект, превосходящий по силе обычные аффекты, возникает на основании третьего рода познания.** Высшая добродетель ума состоит в познании Бога, а такой род познания придаёт человеческому уму свойственное его природе совершенство и сопровождается *радостью* – одним из главных и даже приоритетных *аффектов* ума и тела. Познание Бога под формой вечности определяется Спинозой как *интеллектуальная любовь к Богу* (*amor Dei intellectualis*).

«Богословско-политический трактат». В этом сочинении Спиноза высказал множество идей, в значительной мере противоречащих не только иудейской религиозной традиции, но и христианскому представлению о характере книг Священного Писания. По его мнению, пророки

Ветхого Завета воспринимали божественное в Откровении исключительно при помощи воображения, слов и образов, они были наделены не душою более совершенной, но более живым воображением, а потому были менее способны к отвлечённому мышлению, поэтому «те, кто старается искать мудрость и познания о материальных и духовных предметах в пророческих книгах, идут всецело по ложному пути» (гл. II) [1, с. 29]. Отсюда он делает вывод, что пророчество и откровение – дело весьма сомнительное. Спиноза проводит важное для его дальнейшей методологии различие моральной и математической необходимости. Последняя не была свойственна пророкам, хотя они от чистого сердца учили, что люди делаются счастливыми благодаря послушанию и вере. Далее, он делает важный шаг по пути натурализации божественного закона и даже природы Бога: «всеобщие законы природы, по которым всё совершается и определяется, суть только вечные решения Бога, заключающие всегда в себе вечную истину и необходимость. Следовательно, говорим ли мы, что всё происходит по законам природы, или что всё устраивается по решению и управлению Божьему, – мы говорим одно и то же» (гл. III) [1, с. 43–44]. Спиноза различает два понимания закона – закон, зависящий от естественной необходимости, который необходимо следует из самой природы или определения вещи, и закон, зависящий от людского соизволения и называемый удачнее правом. Человек же составляет часть мощи природы и действует в соответствии с её законами. Высшим благом для человека («блаженством») он объявляет познание Бога и любовь к нему (мысль, ставшая определяющей для его «Этики»). По его мнению, библейская священная история («исторические рассказы») и религиозные обряды оправданы только в отношении земных благ, получаемых посредством них, благополучия государства и нужд гражданской жизни; они не дают нам познания Бога и любви к нему, в то время как основанное на разуме следование «естественному божественному закону» является единственным средством для достижения блаженства. В то же время именно такой образный, описательный стиль изложения истин, необходимых для спасения, он считает оправданным, когда речь идёт о возможности воздействия на неподготовленные массы людей (plebs). При этом «естественный свет» разума не может служить критерием для оценки догматических положений богословия, которое учит людей спасению: «не должно приспосабливать ни Писание к разуму, ни разум к Писанию» (гл. XV) [1, с. 168]. Спиноза не принимает идеи метафорического толкования событий священной истории, иначе Писание было бы доступным только «для весьма учёных людей и преимущественно для философов», в то время как священные книги говорят сообразно с понятием толпы, которую Писание старается сделать не учёной, но послушной (гл. XIII) [1, с. 160–161]. Он настолько обмирщает библейскую веру, что фактически лишает её всякой трансцендентности, видя главную её задачу исключительно в формировании чувства неко-

торых моральных правил и чувства повиновения, важного для устройства гражданской жизни человека и для внушения людям уверенности в спасении. Спиноза выражает сомнение, что автором Пятикнижия мог быть Моисей: скорее всего, формирование Писания представляет собой продукт исторически длительного процесса, в котором участвовало множество авторов.

Принимая идею общественного договора, Спиноза абсолютизирует не только гражданские, но и сакральные prerogatives государственной власти – она имеет право выносить определяющие решения даже по религиозным вопросам. Речь идёт о демократическом устройстве общества, которое, как полагает Спиноза, должно предоставить возможность каждому гражданину свободно выражать своё мнение, если, конечно, его действия не приводят к подрыву устоев государства и морали: «Если же, наконец, мы обратим внимание и на то, что преданность каждого государству, равно и Богу, может быть познана только из дел, именно: из любви к ближнему, то нам никоим образом нельзя будет сомневаться в том, что наилучшее государство представляет каждому ту же свободу философствования, какую, как мы показали, каждому даёт вера» (гл. XX) [1, с. 228]. Цель государства в действительности есть свобода.

Наследие Спинозы. После смерти Спинозы его произведения в значительной мере были преданы забвению, а его имя если и упоминалось, то только в полемических целях как обозначение безбожника и врага всякой веры. Подлинный интерес к философскому наследию Спинозы пробуждается в Германии в начале XIX в. у Якоби, Гердера, романтиков и Гёте. Высочайшую оценку философия Спинозы получила у Шеллинга и Гегеля. В начале XX в. ярким пропагандистом учения Спинозы стал Карл Гебхардт, возглавивший спинозовское общество и осуществивший в 1925 г. образцовое издание его сочинений (*Spinoza Opera*). В наши дни важное значение имеют труды международного общества *Studia Spinozana*. Свидетельством плодотворности философского учения Спинозы для нашего времени является, в частности, так называемый «спинозовский Ренессанс» во Франции, представленный такими значительными фигурами в современном спинозоведении, как М. Геру, А. Матерон, П. Машрэ, Ж. Делёз, А. Негри, П.-Ф. Моро, Ф. Алке. Огромную роль в поддержании интереса к творчеству Спинозы имеет англоязычная научная традиция, представленная такими именами, как Х. Вольфсон, Дж. Беннетт, Аарон и Дон Гарретт, С. Надлер, М. Киснер, Делла Рокка, Э. Кёрли, Д. Карриеро, К. Хюнеман, М. Вартофский. Среди немецких спинозоведов нужно выделить В. Бартушата. Отметим также итальянское однотомное двуязычное издание полного собрания сочинений и писем Спинозы: *Spinoza Baruch. Tutte le opere. A cura di Andrea Sangiacomo. Milano, 2010.*

Русскоязычная традиция изучения творчества Спинозы имеет глубокие корни, возраст русского спинозизма – не менее двух веков. Тем не менее монографические и, соответственно, систематические иссле-

дования творчества Спинозы на русском языке стали выходить только в начале XX в. К числу самых серьёзных исследователей наследия Спинозы можно отнести В.Н. Половцову. Она осуществила перевод «Трактата об усовершенствовании разума» и составила к нему обширный комментарий. В 1912 г. вышла книга С.Ф. Кечекьяна «Этическое мирозерцание Спинозы», где утверждается, что, будучи крайним выражением натурализма, этика Спинозы должна быть вместе с тем и крайним *иммориализмом*. Появившаяся в 1913 г. книга Льва Робинсона «Метафизика Спинозы» до сих пор остаётся в русскоязычном спинозоведении непревзойдённой по тщательности анализа метафизики Спинозы, масштабности взгляда и эрудиции её автора. Робинсон настаивает на пантеистическом характере системы Спинозы, подчёркивая такое её свойство, как «реалистический монизм». В.Ф. Асмус в своей работе «Очерки истории диалектики в новой философии» (1929) утверждает, что в основании этики Спинозы лежит *натуралистическая антропология*, центральным пунктом которой является учение о самосохранении. В изданной в 1940 г. монографии Я.А. Мильнера «Бенедикт Спиноза» говорится, что Спиноза не был пантеистом, и именно в силу этого можно считать его атеистом. Книга И.А. Коникова «Материализм Спинозы» (1971) представляет масштабный и более современный взгляд на философскую систему Спинозы, хотя над ним всё ещё довлеют некоторые стереотипные определения характера мировоззрения великого голландского мыслителя, в частности автор отрицает всякий *теологический* смысл в понимании Спинозой Бога. В нашей исследовательской литературе наиболее развёрнутое и систематическое представление о мировоззрении Спинозы, о своеобразии его философского метода и его вкладе в европейскую философскую традицию дают труды профессора В.В. Соколова. В них философское учение Спинозы характеризуется как *натуралистический пантеизм*. Как полагает В.В. Соколов, натурализм Спинозы весьма близок, а во многом и просто тождествен материализму. Одна из центральных идей В.В. Соколова – это *панлогизм* Спинозы, «согласно которому интеллигибельная, умопостигаемая сторона природы, всех её вещей и явлений существует не менее объективно, чем сами эти вещи и явления». Значение творчества Спинозы для истории свободомыслия в Европе подчёркивается в религиозных трудах М.С. Беленького. Глубиной и масштабностью отмечены размышления об особенностях миропонимания Спинозы у Э.В. Ильенкова. Историки философии Н.В. Мотрошилова, Ю.К. Мельвиль и Б.Г. Кузнецов рассматривают философскую доктрину Спинозы в широком историко-философском контексте. У О.Г. Дробницкого в его известном труде «Понятие морали» этика Спинозы подвергается острому критическому анализу с позиций марксистской социологии. Из новейших российских исследователей философии Спинозы можно выделить А.Г. Гаджикурбанова, И.С. Кауфмана, А.Д. Майданского.

Литература: Спиноза Б. Избр. произв.: в 2 т. Т. 1–2. М., 1957; Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. 1–2. СПб., 1999; Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы // Асмус В.Ф. Избр. филос. труды: в 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 33–58; Вартофский М. Действие и страсть: конструкция научной психологии у Спинозы // Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание / Пер. с англ. В.Г. Юдиной. М., 1988. С. 239–269; Вартофский М. Природа, число и единичные вещи: мотивация и метод философии Спинозы // Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. М., 1988. С. 269–296; Гаджикурбанов А.Г. Этика Спинозы как метафизика морали. М., 2014; Гусейнов А.А. «Этика» // Этика: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М., 2001. С. 584–586; Дробницкий О.Г. Понятие морали. М., 1974; Майданский А.Д. Старейшее жизнеописание Спинозы // Вопросы философии. 2006. № 10. С. 116–119; Жизнь покойного господина Спинозы / Пер. с фр. А.Д. Майданского // Вопросы философии. 2006. № 10. С. 119–129; Ильенков Э.В. Спиноза (материалы к книге) // Э.В. Ильенков: личность и творчество. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 201–244; Сергеев К.А., Кауфман И.С. Спиноза: пантеизм как система // Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. I. СПб., 1999. С. V–LXXV; Кауфман И.С. Порядок бытия и мышления в системе Спинозы // Метафизические исследования. Вып. 15. СПб.: Лаборатория метафизических исследований, 2000. С. 317–327; Кауфман И.С. Геометрический метод и геометрический объект в философии Спинозы // История философии: проблемы и темы. К 60-летию проф. Ю.В. Перова. СПб., 2001. С. 114–134; Коников И.А. Материализм Спинозы. М., 1971; Кузнецов Б.Г. Спиноза // Природа. 1985. № 11. С. 97–101; Майданский А.Д. Геометрический порядок доказательства и логический метод в «Этике» Спинозы // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 172–180; Майданский А.Д. Категория существования в «Этике» Спинозы // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 161–174; Майданский А.Д. Объективная телеология Спинозы // Историко-философский ежегодник-2003. М., 2004. С. 136–146; Мотрошилова Н.В. Бенедикт Спиноза // История философии: Запад – Россия – Восток. Книга вторая: Философия XV–XIX вв. М., 1996. С. 141–153; Переписка Бенедикта де Спинозы с приложением жизнеописания Спинозы Колеруса / Пер. с лат. Л.Я. Гуревич, под ред. и с примеч. А.Л. Волынского. СПб., 1891; Перов Ю. Метафизика и этика Спинозы // Спиноза Б. Этика. СПб., 2007. С. 5–28; Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы. М., 1913; Робинсон Л. Метафизика Спинозы. СПб., 1913; Логос. 2007. № 2 (59). (Тема номера: Современность Спинозы во Франции и в России); Соколов В.В. Философия Спинозы и современность. М., 1964; Соколов В.В., Азарх Л. Спиноза // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5 / Под ред. Ф.В. Константинова. М., 1970. С. 112–115; Соколов В.В. Спиноза. М., 1973. (Серия: «Мыслители прошлого»); Соколов В.В. Введение в классическую философию. М., 1999;

Соколов В.В. Спиноза // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4 / Под ред. В.С. Степина. М., 2001. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01beef74c272acbdba82e9dbe> (дата обращения: 12.11.2018); Соколов В.В. Философия как история философии: учебник для вузов. М., 2010; Spinoza Opera, 5 vol. / Ed. C. Gebhardt. Heidelberg, 1925; *Spinoza Benedict de*. A Spinoza Reader: The Ethics and other works / Ed. and trans. E. Curley. Princeton, 1994; *Alquié F*. Le rationalisme de Spinoza. P., 1981; *Bartuschat W*. Spinozas Theorie vom Menschen. Hamburg, 1992; *Spinoza Baruch*. Tutte le opere. A cura di Andrea Sangiacomo. Bompiani il pensiero occidentale. Milano, 2010; *Spinoza Benedictus de*. The Collected Works of Spinoza / Ed. E. Curley. Princeton, 2016; *Bennett J*. A Study of Spinoza's Ethics. Indiana, 1984; *Curley E*. Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation. Cambridge, Mass., 1969; *Curley E*. On Bennett's Spinoza: the Issue of Teleology // *Spinoza*. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference. Chicago, 1986; *Curley E*. Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics. Princeton, 1988; *Deleuze G*. La Philosophie critique de Kant: doctrine des facultés. P., 1963; *Deleuze G*. Spinoza et le problème de l'expression. P., 1968; *Della Rocca M*. Spinoza. London; N. Y., 2008; *Ramond Ch*. Dictionnaire Spinoza. P., 2007; *Garrett A*. Meaning in Spinoza's Method. Cambridge, 2003; *Gueroult M*. Spinoza: Dieu. Aubier-Montaigne P., 1968; *Gueroult M*. Spinoza: L'ame. Aubier-Montaigne. P., 1974; *Interpreting Spinoza* / Ed. C. Huenemann. Cambridge, 2008; *Huenemann C*. Spinoza's Radical Theology. The Metaphysics of the Infinite. Durham, 2014; *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* / Ed. Heidi M. Ravven and Lenn E. Goodman. Albany 2002; *Kisner M*. Spinoza on Human Freedom. Cambridge, 2011; *Kisner M., Youpa A*. Essays on Spinoza's Ethical Theory. Oxford, 2014; *Koistinen O*. On the Metaphysics of Spinoza's Ethics. Turku, 1991; *Manning R.N*. Spinoza, Thoughtful Teleology, and the Causal Significance of Content // *Spinoza*. Metaphysical Themes / Ed. O. Koistinen and J. Biro. Oxford; N. Y., 2002; *Marshall E*. The Spiritual Automaton: Spinoza's Science of the Mind. Oxford, 2013; *Masherey P*. Introduction à l'Éthique de Spinoza, 5 vol. P., 1994–1998; *Matheron A*. Individu et Communauté chez Spinoza. P., 1969; *Moreau P.-Fr*. Spinoza et le spinozisme. P., 2003; *Nadler St*. Spinoza: A Life. Cambridge, 1999; *Nadler St*. Spinoza's 'Ethics': An Introduction. Cambridge, 2006; *Negri A*. L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza, trad. fr. de F. Matheron. P., 1982; *Scruton R*. Spinoza. Oxford; N. Y., 1986; *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy* / Ed. S. Nadler. Cambridge, 2014; *Spinoza*. Lebensbeschreibungen und Gespräche / Hrsrg. von C. Gebhardt. Leipzig, 1914; *Bunge Wiep van*. Spinoza Past and Present: Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship. Leiden-Boston, 2012; *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, 1996; *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics* / Ed. O. Koistinen. Cambridge, 2009; *The Continuum Companion to Spinoza*. London, 2011; *The Young Spinoza: A Metaphysician in the Making* / Ed. Y. Melamed. Oxford, 2015; *Viljanen V*. Spinoza's Dynamics of Being. The

Concept of Power and Its Role in Spinoza's Metaphysics. Turku, 2007; Viljanen V. Spinoza's Geometry of Power. Cambridge, 2011; Wolfson H.A. The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. Vols. I–II. Cambridge, Mass.: Harvard, 1934; Zourabichvili F. Spinoza. Une physique de la pensée. P., 2002.

Список литературы

1. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Пер. с лат. М. Лопаткина // Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. II. СПб.: Наука, 1999. С. 5–246.
2. Спиноза Б. Политический трактат / Пер. с лат. С. Роговина и Б. Чрединой // Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. II. СПб.: Наука, 1999. С. 247–330.
3. Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. I. СПб.: Наука, 1999. 489 с.
4. Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. II. СПб.: Наука, 1999. 629 с.
5. Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. Н. Иваницова // Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. I. СПб.: Наука, 1999. С. 251–478.
6. Spinoza Opera. Vol. 4 / Ed. C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925. 446 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Aslan GADZHIKURBANOV

DSc in Philosophy, Assistant Professor.
Lomonosov Moscow State University.
119234, Moscow, Leninskiye Gory, Moscow State University,
educational and scientific building “Shuvalovsky”;
e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

SPINOZA

We are talking about Spinoza, his life, his doctrine and his spiritual heritage, the history of Russian spinozism, and the contemporary research of his work. Particular attention is paid to the analysis of his main work – “Ethics”, representing a comprehensive system of ideas and including theology, metaphysics, natural philosophy and ethics. The role of the geometric method in constructing his picture of the world is considered, and it is noted that Spinoza’s geometric model expresses the objective order of building the universe. Along with the schematics of the division of reality on the *generative nature* and *generated nature*, the distinction between two forms of representation of being – *real* and *modal* (realiter / modaliter) is important for the metaphysics of Spinoza. It speaks of a certain conflict within Spinoza’s methodology in interpreting the order of the universum, where, along with the geometric and causal scenario, there are two others, *theological-religious* and *metaphysical*. Referring to the naturalistic principle, the author asserts that the “naturalism” of Spinoza should always be considered with serious adjustment for the theological, metaphysical, geometric, ethical, utilitarian, and other contexts of his application. The author affirms the idea of the primacy of the metaphysical model of being relative to the moral stratification of the universe. The hierarchy of substantial space in the universum of Spinoza creates the prerequisites for the formation of a definite *teleological idea* in it, in which the substantial order of world-making acts as the supreme value and purpose of the aspirations of the moral subject.

Keywords: Spinoza, Russian spinozism, natural philosophy, geometric method, naturalistic principle, metaphysics, teleology, Ethics, moral subject, supreme value

References

1. Gebhardt C. (ed.) *Spinoza Opera*, Vol. 4. Heidelberg: Carl Winter, 1925. 446 pp.
2. Spinoza, B. "Bogoslovsko-politicheskii traktat" [Theological-political treatise], trans. M. Lopatkin, in: B. Spinoza, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], Vol. 2. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999, pp. 5–246. (In Russian)
3. Spinoza, B. "Etika" [Ethics], trans. N. Ivantsov, in: B. Spinoza, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], Vol. 1. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999, pp. 251–478. (In Russian)
4. Spinoza, B. "Politicheskii traktat" [Political treatise], trans. S. Rogovin & B. Chredin, in: B. Spinoza, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], Vol. 2. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999, pp. 247–330. (In Russian)
5. Spinoza, B. *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], Vol. 1. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999. 489 pp. (In Russian)
6. Spinoza, B. *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], Vol. 2. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999. 629 pp. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Давид ДУБРОВСКИЙ

Доктор философских наук, профессор,
главный научный сотрудник. Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: ddi29@mail.ru

СУБЪЕКТИВНАЯ РЕАЛЬНОСТЬ

Проведён анализ понятия субъективной реальности (как специфического и неотъемлемого качества сознания) и его соотношения с понятиями физической реальности и информационной реальности. Выясняется информационная динамическая структура субъективной реальности, её способность самоорганизации, феномен волеизъявления. В центре внимания автора – вопросы исследования субъективной реальности, использование интроспективных методов и коммуникативного подхода, проблема «Другого» сознания. Субъективная реальность рассматривается в четырёх взаимосвязанных категориальных планах: онтологическом, эпистемологическом, аксиологическом и праксеологическом.

Ключевые слова: субъективная реальность, физическая реальность, сознание, информация, интроспекция, динамическая структура субъективной реальности, самопознание, онтологические, эпистемологические, аксиологические, праксеологические аспекты субъективной реальности

Понятие субъективной реальности. Основные теоретические вопросы

Субъективная реальность (далее сокращённо – СР) представляет осознаваемые психические состояния (в отличие от бессознательных психических процессов, которые существуют одновременно с ними и служат их необходимой основой). Состояние СР персонально, оно удостоверяет для личности её существование, временно теряется в глубоком сне без сновидений, при наркозе, обмороке, в других случаях потери сознания и навсегда пресекается смертью.

СР – специфическое и неотъемлемое качество сознания. Оно обозначается в философской литературе различными, но близкими по значению терминами: «субъективный опыт», «интроспективное», «ментальное», «феноменальное», «квалиа» и др. В последнее время термин «СР» стал использоваться гораздо шире для описания специфики сознания, в том числе и представителями аналитической философии (Дж. Сёрл, Д. Чалмерс и др.).

Понятие СР охватывает как отдельные осознаваемые явления и их виды (ощущения, восприятия, чувства, мысли, намерения, желания, волевые усилия и т. д.), так и их целостное персональное образование, объединяемое нашим Я. Это целостное образование представляет собой исторически развёртывающийся континуум, временно прерываемый глубоким сном или случаями потери сознания; оно всегда дано индивиду как определённое «содержание» в форме *«текущего настоящего»*, т. е. *сейчас*, хотя это «содержание» может относиться к прошлому и будущему.

Всё множество явлений СР, протекающих в данном интервале, всегда связано с нашим Я, которое, в свою очередь, в том или ином отношении проникнуто их «содержанием». Лишь в патологии у индивида возникает состояние чуждости, независимости от Я переживаемых явлений СР (состояние деперсонализации и т. п.).

Качество СР – центральное звено проблемы сознания. Объяснение СР ставит одну из наиболее сложных проблем перед философией и наукой. Основательное философское исследование СР предполагает её рассмотрение по меньшей мере в четырёх основных планах: онтологическом, гносеологическом, аксиологическом и праксеологическом, учитывая их связи друг с другом. Это означает, что сознание как СР (особая реальность) необходимо включает параметры знания, ценности и активности, взятые в их взаимосвязях. Учёт этого предохраняет от упрощённых концепций сознания, в которых гипертрофируется какой-то один из параметров, оставляют другие в тени или попросту их игнорируют. Основательная многоплановая разработка проблемы сознания становится непременным условием перехода эпистемологии на новый этап развития в условиях информационного общества (см.: [18]).

В аналитической философии проблема сознания, взятого в качестве СР, именуется «Трудной проблемой сознания» Здесь два главных вопроса. Явлениям СР нельзя приписывать физические свойства (массу, энергию, пространственные характеристики). Каким образом в таком случае их можно связать с телесными, физическими процессами, объяснить их способность управлять органами тела и теоретически корректно включить в научную картину мира? Особенно остро этот вопрос стоит перед нейронаукой, стремящейся объяснить зависимость сознания от мозговых процессов.

Не менее сложным является и второй вопрос. СР представляет «внутренний» индивидуально-субъективный опыт, присущий только данному индивиду (выражаемый в отчётах от первого лица). Как перейти от этого индивидуально-субъективного опыта, непосредственно открытого только его обладателю, к интересубъективным, общезначимым утверждениям (от третьего лица) и к обоснованию истинного знания?

Эти вопросы в том или ином отношении ставились со времён Платона, Аристотеля, обсуждались в истории философии с классических позиций объективного идеализма, дуализма, субъективного идеализма и материализма. Постулаты, определяющие каждое из указанных направлений, образуют *основные метафизические координаты* понимания и объяснения сознания. Нет, пожалуй, ни одного крупного философа, который бы не касался этих вопросов. Крайне актуальны специальные исследования, ставящие своей задачей анализ всего огромного классического наследия под углом вычленения, сопоставления, систематизации, обобщения тех материалов, которые касаются именно существенных свойств, системных и структурных характеристик сознания и его специфического качества СР. Много из этого ценного наследия как бы «распылено», не актуализуется в современных публикациях, предаётся забвению, а потом нередко всплывает в виде открытий новомодных авторов.

Необходимо подчеркнуть, что проблема сознания широко разрабатывалась с позиций материализма («диалектического материализма») в советской философии. При этом в центре внимания находилось качество СР и ставилась задача его объяснения с учётом основательной критики концепций идеализма, дуализма, вульгарного материализма; широко использовались в этих целях данные науки и общественной практики (см.: [10; 13; 14; 15; 24; 33; 34 и др.]). Существовали разные концептуальные подходы, происходили острые дискуссии, особенно по проблеме идеального. Эти материалы во многом сохраняют своё значение и служат для современных разработок проблемы сознания в российской философии.

Онтологический статус субъективной реальности

Примерно с середины XX века в аналитической философии центральное место стала занимать разработка психофизической проблемы, а тем самым и вопросов онтологического статуса СР. В фокусе внимания здесь оказалась связь явлений СР с мозговыми процессами (Mind-Brain Problem). Большинство представителей этого направления стремилось решить указанную проблему путём редукции ментального к физическому. С их позиции, «феноменальный реализм» требует обоснования в качестве «натурального реализма», а последний должен удовлетворять стандартам физического объяснения. До сих пор в аналитической философии преобладает редукционистский способ объяснения сознания в двух его вариантах: *физикалистском* (когда явления СР редуцируются к физическим процессам) и *функционалистском* (когда они редуцируются к функциональным отношениям).

В последние десятилетия, однако, среди представителей аналитической философии растёт число противников редукционистских способов объяснения, они убедительно показывают несостоятельность редукции сознания к мозговым физиологическим процессам, к поведению или языку (Т. Нагель, Дж. Сёрл, Д. Чалмерс и др.). Однако никем из них пока не предложена основательная концепция, противопоставляемая редукционизму; у Д. Чалмерса же в последние годы начинает преобладать точка зрения, согласно которой материалистическое решение проблемы духовного и телесного невозможно, и остаётся искать его на пути панпсихизма.

За последние 60 лет в русле этого направления опубликован поистине огромный объём литературы (сотни книг, многие тысячи статей)¹. Несмотря на столь большие интеллектуальные усилия, трудно говорить о каких-либо существенных достижениях в решении основных теоретических вопросов «Трудной проблемы сознания». Это отмечают не только российские философы [2; 8; 26 и др.], но и некоторые ведущие представители аналитической философии (см., напр.: [25]). Тем не менее опыт аналитической философии, безусловно, весьма важен для дальнейшей разработки проблемы сознания.

СР в своём специфическом качестве присуща не только сознанию человека, но и психике животных, о чём свидетельствует опыт общения с ними и данные зоопсихологии (например, выдающиеся результаты ис-

¹ Репрезентативная сводка основополагающих работ, которые представляют разные подходы к данной проблеме и дискуссии вокруг неё, содержится в антологии [48]; см. также публикации, в которых отражены результаты более поздних исследований [8; 11; 38]. Наиболее обширная библиография по этой проблеме имеется в книге [2].

следований К. Лоренца [20; 21]. Это отчётливо подтверждается опытами с воздействием галлюциногенов на животных (вызванные галлюцинации у собак сходны с теми, которые демонстрируют люди при определённых психических нарушениях.)

СР – находка биологической эволюции. У первых одноклеточных организмов носителем информации и регулятором поведения служили химические процессы. Это был *допсихический уровень информационной реальности*. Следующим этапом её развития стало возникновение психики с её качеством СР у **многоклеточных животных**, способных активно передвигаться во внешней среде.

Эволюционный подход позволяет предположительно установить первичные формы психики, специфику начальных проявлений СР. Интересно отметить, что существенные данные на этот счёт были представлены в результате анализа так называемого «околосмертного опыта», «терминальных состояний сознания», связанных с явлениями клинической смерти. Известный психиатр и невролог Л.М. Литвак, который сам находился 26 дней в коме, на основе анализа собственного опыта и изучения многочисленных случаев клинической смерти проследил и описал фазы патологического регресса психики вплоть до «филогенетического нуля» и затем её последующее восстановление, воспроизводящее в главных чертах этапы развития психики в филогенезе. В этом плане им рассматриваются обширные материалы, касающиеся психики животных и развития её у ребёнка. Это позволяет уяснить роль древних, глубинных пластов психики в структуре сознания, прежде всего *протопатической чувствительности*, которая, выступая в качестве первичной формы СР, объединяет в себе *чувства боли и страха*, в отличие от более поздней гностической чувствительности, в которой на первый план уже выходит не аффективная, а когнитивная функция [19]. Основательное рассмотрение феноменологических особенностей СР в ситуации «околосмертного опыта», имеющее важное значение для современных разработок проблемы сознания, содержится в работах Ю.М. Сердюкова (см.: [31; 53]).

Психика ознаменовала возникновение нового типа информационного управления, регуляции поведения. Она позволила решить проблему самоорганизации многоклеточного организма. Ведь её элементами являются отдельные клетки, которые также представляют собой самоорганизующиеся системы со своими весьма жёсткими программами, «отработанными» эволюцией в течение сотен миллионов лет. Но теперь последние должны были согласовываться с общеорганизменной программой, как и наоборот. Это – весьма сложная задача, решение которой предполагало *нахождение оптимальной меры централизации и автономизации контуров управления*, меры, способной обеспечить сохранение и укрепление *целостности* сложной живой системы, вынужденной постоянно передвигаться в изменяющейся внешней среде

и приспосабливаться к ней. Имеется в виду такая мера централизации управления, которая не нарушает фундаментальные программы отдельных клеток, и такая мера автономности их функционирования, которая, наряду с кооперативными и конкурентными способами их взаимодействия между собой, не препятствует их содружественному участию в реализации программ целостного организма. Эта мера централизации была достигнута благодаря возникновению психического управления.

Психика с присущим ей качеством СР – чрезвычайно экономичный, высококооперативный способ получения, переработки и использования информации в целях управления многосложным организмом, постоянно передвигающимся во внешней среде (у многоклеточных организмов, прикрепленных к одному месту, например у растений, психика не развивалась). Состояние СР как способ непосредственной данности (представленности) информации живой системе создаёт возможность ёмкого и эффективного синтеза многоплановой информации о внешнем окружении биологической системы и о существенных изменениях в ней самой. Это видно уже на примере простого чувственного образа, в котором интегрировано множество свойств объекта, включая его динамические состояния, а также, как показывают современные исследования, множество статических и динамических свойств самого субъекта восприятия и, что особенно важно, способность *немедленного включения действия* (органическая связь перцептивных и моторных функций хорошо показана в последнее время в ходе изучения «зеркальных» нейронов [30]).

Возникновение у животных СР было исторически первой формой **виртуальной реальности**, открывавшей по мере развития всё более широкий диапазон таких способностей, как прогнозирование, планирование, пробные действия в виртуальном плане и другие подобные операции, повышавшие приспособляемость к среде.

В ходе антропогенеза произошло качественное развитие СР, возникает сознание, а вместе с ним язык. Особенностью сознания по сравнению с животной психикой является то, что психическое отображение и управление сами становятся объектом отображения и управления. Возникает способность по существу неограниченного производства информации об информации, возможность абстрагирования и высокой степени свободы «движения» в сфере СР – мысленных действий, моделирования ситуаций, проектирования, фантазирования, творческих решений, способов целеполагания и волеизъявления.

Всякое явление СР есть некоторое «содержание», т. е. информация, воплощённая (закодированная) в определённой мозговой нейродинамической системе. Но эта **информация дана нам в «чистом» виде** – в том смысле, что её мозговой носитель для нас элиминирован: когда я переживаю образ дерева, мне дана информация об этом предмете и отображение мной этой информации, т. е. знание о том, что именно я вижу

это дерево; но я ничего не знаю, не чувствую, что при этом происходит в моём головном мозгу. Вместе с тем в явлениях СР нам дана наряду с информацией в «чистом» виде также **способность произвольно оперировать этой информацией** в довольно широком диапазоне (переключать внимание, направлять движение своей мысли, давать волю своему воображению и т. п.). Именно *данность информации в «чистом» виде и способность управлять ею* выражают *специфические черты СР*.

Но способность управлять информацией в «чистом» виде означает не что иное, как нашу **способность управлять её носителем, т. е. соответствующим классом собственных мозговых нейродинамических систем**, – ведь информация необходимо воплощена в своём носителе, и если я могу по своей воле управлять информацией, то это равнозначно тому, что я могу управлять её мозговым носителем, её кодовым воплощением. Здесь налицо особый тип самоорганизации и самодетерминации, присущий нашему Я, нашей мозговой Эго-системе как особому, высшему уровню мозговой самоорганизации, представляющему наше Я (см.: [22; 40]).

Это связано со спецификой **психической причинности**, которая является видом **информационной причинности**. Она отличается от физической причинности тем, что в силу принципа инвариантности информации по отношению к физическим свойствам её носителя причинный эффект определяется тут именно информацией, а не самими по себе физическими свойствами её носителя, т. е. определяется на основе сложившейся в филогенезе или онтогенезе *кодовой зависимости* (одно и то же следствие может быть вызвано совершенно разными по своим физическим свойствам причинами). При этом понятие информационной причинности нисколько не противоречит понятию физической причинности, расширяя теоретический базис описания, объяснения и предсказания процессов функционирования самоорганизующихся информационных систем (биологических и социальных).

Всё это позволяет ответить на часто цитируемый вопрос известного философа Д. Чалмерса, касающийся природы СР: «почему информационные процессы не идут в темноте?», почему они сопровождаются «ментальной добавкой», «субъективным опытом»? [37]. Потому что явления СР вовсе не «добавка», не пресловутый «эпифеномен», некий ничтожный дублер мозговых процессов, но актуализованная мозговой системой информация, выполняющая функцию управления другими информационными процессами и телесными органами, целостным самоотображением и поведением живой системы. Этим определяется онтологический статус СР.

При таком подходе СР (сознание) естественным образом вписывается в научную картину мира в качестве **информационной реальности**. Это позволяет решать и столь актуальные для нейронауки теоретические вопросы о характере связи явлений сознания с мозговыми процес-

сами и развивать методологию решения задач расшифровки мозговых кодов явлений СР. В решении этих задач за последнее десятилетие достигнуты существенные результаты в таком направлении нейронауки, которое именуется «Чтением мозга» (обозначенный круг вопросов, включая развиваемый мной информационный подход к проблеме «Сознание и мозг», подробно изложен в моей книге [8]).

Динамическая структура субъективной реальности

Рассмотрение СР в онтологическом плане предполагает наряду с определением её связей с физическими процессами феноменологическое осмысление её динамической системы, ценностно-смысловой и деятельно-волевой структуры как персональной целостности и способов её функционирования (здесь возможны разные концептуальные подходы, один из которых излагается ниже).

Несмотря на чрезвычайное многообразие явлений СР и их взаимоотношений, можно в первом приближении выделить следующие общие свойства этой структуры СР.

Она является:

1) *динамической* (образующие её компоненты и их связи пребывают в постоянном изменении, присущие ей формы упорядоченности и её стабильность реализуются лишь путём непрестанно совершающихся локальных и глобальных изменений);

2) *многомерной* (она не является линейно упорядоченной, представляет собой единство ряда различных динамических «измерений», каждое из которых хотя и связано теснейшим образом с другими, несводимо к другим, обладает своим способом организации и функционирования);

3) *биполярной* (основные её интросубъективные отношения представляют единство противоположных модальностей «Я» и «не-Я»);

4) *самоорганизующейся* (её целостность и идентичность постоянно поддерживаются внутренними факторами, специальными регистрами, которые контролируют и обеспечивают меру автономности локальных изменений и реконструкций, позволяющих сохранять целостность и идентичность; нарушение этих регистров способно приводить к тяжелейшей психопатологии в виде «раздвоения личности» и т. п.).

Выделенные общие признаки структуры СР взаимосвязаны, могут определяться друг через друга (это означает, что динамичность многомерна, биполярна и выражает процесс самоорганизации, что многомерность, в свою очередь, динамична, биполярна, включает процесс самоорганизации и т. д.). При этом следует учитывать такие регистры функционирования СР, как *арефлексивность* и *диспозициональность*, которые постоянно «останавливают» и «включают» функции рефлекс-

сивности и актуальности, что особенно ярко проявляется при «уходе» актуально протекающего и рефлекслируемого «содержания» СР в память и возврате его из памяти в том же или изменённом виде или при актуализации вместо него другого «содержания».

Диспозициональность большей частью выражает весьма устойчивые, ценностно-смысловые образования в структуре СР, которые задают направленность желаний, мыслей и действий; в ряде же случаев такая направленность становится для личности непреодолимой (как при наркотической зависимости). Отношения диспозиционального и актуального, рефлексивного и арефлексивного весьма сложны, многоплановы, имеют важное значение для понимания функционирования СР, возникновения в ней стойких новообразований и, что особенно важно, для нахождения способов и средств преодоления устойчивых негативных качеств сознания (см. подробный анализ этих вопросов: [9, с. 92–96]).

Перейдём теперь к рассмотрению того, что можно назвать **базисной динамической структурой СР**. Она представляет собой *единство и временное соотношение противоположных модальностей «Я» и «не-Я»*. Это единство представлено в каждом наличном интервале СР, оно формирует его ценностно-смысловой каркас и деятельно-волевые векторы. В динамическом биполярном контуре «Я» – «не-Я» совершается движение «содержания» СР. Это «содержание» способно переходить из модальности «Я» в модальность «не-Я» и наоборот (например, когда «содержание», относящееся к модальности «Я», мои личностные свойства, мои оценки себя становятся для меня объектом внимания, анализа, оценки, а значит, выступают в данном интервале уже в модальности «не-Я» и т. п.).

Такого рода взаимопреобразования, перемена модальности переживаемого «содержания» – механизм эффективного отображения действительности, в том числе самой СР, её саморегуляции, а вместе с тем освоения социального опыта и осуществления творческой деятельности. Взаимопереходы модальностей «Я» и «не-Я» постоянно сохраняют биполярную структуру СР в любом её интервале, не нарушая идентичности персонального Я. Каждая из модальностей определяется лишь через противопоставление другой и соотношение с ней. Поэтому в самом общем виде «Я» есть то, что противопоставляется «не-Я» и соотносится с ним; и, наоборот, «не-Я» есть то, что противопоставляется «Я» и соотносится с ним.

Базисная динамическая структура СР раскрывается конкретнее, когда выясняются основные виды противопоставления и соотношения «Я» с «не-Я». Если взять за систему отсчёта модальность «Я», то в первом приближении «Я» выступает по отношению к «не-Я» как отношение «Я»: 1) к внешним объектам, процессам; 2) к собственному телу; 3) к самому себе; 4) к другому «Я» (другому человеку); 5) к «Мы» (той социальной общности, группе, с которой «Я» себя идентифицирует, к которой оно себя в том или ином отношении причисляет); 6) к «Они» (той общности,

социальной группе, которой «Я» себя противопоставляет или, по крайней мере, от которой оно себя отделяет); 7) к «Абсолютному» («Мир», «Бог», «Космос», «Природа» и т. п.).

Таков один из мыслимых способов выделения основных видов «содержания» «не-Я», а следовательно, самого «Я», ибо оно полагает и раскрывает себя лишь посредством *своего* «не-Я». Иными словами, таковы основные смысловые (когнитивные и ценностные) измерения нашего «Я». И чтобы сравнительно полно раскрыть одно из выделенных отношений «Я», нужно рассмотреть его не только само по себе, но и сквозь призму всех остальных. Так, нельзя основательно понять отношения «Я» к самому себе, если оставить в стороне отношение «Я» к предметному миру, к собственной телесности, к другому «Я», к «Мы», к «Они» и к «Абсолютному». В этой многомерности «Я» и полагает себя как *своё* «не-Я», которое выступает в форме «знания», «оценки» и «действия».

В биполярном и многомерном динамическом контуре «Я» – «не Я» непрестанно совершаются процессы самоотображения и самоорганизации структуры СР. В этом контуре формируется и реализуется *активность* СР, её деятельно-волевые функции.

Субъективная реальность и соотношение индивидуального и общественного сознания

Рассматривая феноменологические и онтологические аспекты СР, необходимо учесть, что понятие сознания охватывает не только индивидуальное сознание, но и общественное сознание (в таких его разновидностях, как массовое сознание, национальное, групповое, институциональное сознание и др.). Какова роль в таких случаях СР? Сохраняет ли СР свою необходимую принадлежность к этим формам сознания?

Для ответа на этот вопрос важно иметь в виду, что общественное сознание предполагает два плана описания: 1) по *содержанию* (каковы конкретные представления, идеи, учения, убеждения, стремления и т. д., присущие разным формам общественного сознания) и 2) по *способу существования* (каким социальным субъектам они принадлежат; как функционируют в общественной жизни; каково соотношение между их воплощённостью в объективированных, надличностных формах культуры, идеологии, правовых, государственных установлений и существованием в умах множества реальных деятелей; как возникают новые общественные идеи и как они становятся достоянием широкой массы, чем определяется их действенность, периоды активности и увядания и т. п.).

Эти два подхода, конечно, тесно связанные, позволяют лучше осмыслить соотношения индивидуального сознания с общественным. Последнее не существует вне и помимо индивидуальных сознаний. Всякое же индивидуальное сознание проникнуто определённым со-

держанием общественного сознания, составляющим его ценностно-смысловой каркас. Это содержание, представленное в форме знаний, убеждений, ценностных ориентаций и целей деятельности, переживается в качестве СР.

Вместе с этим всякая разновидность общественного сознания, взятая в её специфических свойствах, определяется инвариантами соответствующих свойств множества индивидуальных сознаний. Скажем, такое свойство, как неуёмное потребление, которое приписывается массовому сознанию, присуще ему потому, что оно в той или иной степени присуще сознанию подавляющего большинства людей.

Таким образом, можно считать, что **качество СР является необходимой принадлежностью не только индивидуального, но и общественного сознания**. Более того, СР удостоверяет реальную «жизнь» идей в общественном сознании, их организующую и действенную силу, но также столь знакомую нам из истории постепенную утрату этой силы, пройденный этап их реальной «жизни», сохранение лишь в опредмеченной форме различных описаний и архивных текстов. Вместе с тем СР является инициатором всех новообразований в индивидуальном сознании, а тем самым и в общественном сознании. Отсюда – высокая актуальность разработки эпистемологии СР.

Субъективная реальность как специфический объект познания

Задача познания СР, как в её отдельных проявлениях, так и в виде целостного субъективного мира личности – это широкая междисциплинарная проблема. В её разработке принимают ведущее участие не только философия и психология, но используются данные многих научных дисциплин [см.: 28]. Среди них результаты когнитивных исследований, психолингвистики, психофизики, психофизиологии, психогенетики, психофармакологии, значительного числа медицинских дисциплин, особенно ценны для указанной задачи достижения психиатрии, психотерапии, психоневрологии, психогенетики, позволившие глубже раскрыть системные и структурные свойства СР². Важное значение приобрели новейшие исследования в области искусственного интеллекта [35].

Разумеется, первостепенная роль в разработке проблемы сознания принадлежит комплексу социогуманитарных дисциплин. Особая актуальность и многоплановость социокультурных подходов к этой проблеме основательно раскрывается В.А. Лекторским (см.: [17]).

² Следует особо отметить значение для разработки структуры СР и для анализа проблемы сознания в целом работы таких выдающихся учёных, как: [19; 23; 27; 29; 36].

Следует отметить также значение той области обыденного знания, именуемой «народной психологией», которая содержит обобщённый исторический опыт практического самопознания человечества и создаёт своего рода первичную основу знаний о психической деятельности, на которую так или иначе опирается научное знание о ней. Наконец, надо подчеркнуть исключительную ценность художественного познания субъективного мира личности в произведениях великих поэтов и писателей. Пушкин, Толстой, Чехов, многие другие выдающиеся деятели литературы и искусства рассказали нам о природе человека, о его душевном и духовном мире гораздо больше, чем современная наука, и это знание о СР используется ею пока весьма слабо.

СР есть исходная форма всякого знания, ибо любое знание первично возникает лишь в качестве содержательно определённых явлений СР отдельных индивидуумов (иного не бывает, если в мире нет божественных существ). В то же время СР, как уже отмечалось, является формой «живого» знания, актуально реализуемого процесса познания. Знание, объективированное в письменных текстах и других материальных носителях, является «мёртвым», по крайней мере, пребывает в состоянии анабиоза, если оно никем не распремечивается, не приобретает качества СР (разумеется, познание, рассматриваемое в процессуальном плане, осуществляется в динамическом контуре опредмечивания-распремечивания, но это уже другой аспект проблемы, требующий специального анализа).

Всякое явление **СР – двумерно: является отображением не только некоторого явления, но и самого себя, представляет единство иноотображения и самоотображения**. В любых поддающихся дискретизации проявлениях, в любых её интервалах СР обладает в той или иной степени способностью самоотображения (на уровне нашего «Я»). Эта **фундаментальная** способность проявляется в многообразных формах – от развитой рефлексии до элементарного чувства принадлежности мне переживаемого мной в данный момент состояния СР. Обычно чувство принадлежности находится вне фокуса осознания, слабо актуализовано; оно остро переживается лишь в экстремальных случаях (см.: [19; 23]).

Данные психопатологии предоставляют исключительно ценный материал для исследования самоотображения, демонстрируют различные варианты и стадии его нарушения, убедительно раскрывают **взаимозависимость иноотображения и самоотображения**, особенно ярко в тех случаях, когда нарушение самоотображения влечёт нарушение адекватности отображения внешних объектов; феномены деперсонализации вызывают обычно феномены дереализации, и наоборот. Факты такого рода имеют принципиальное значение для гносеологии. Они указывают как раз на **необходимую зависимость адекватности отображения внешнего объекта от адекватности самоотображения**, и, если ставить вопрос более широко, – на **зависимость процесса и результатов позна-**

ния внешнего мира от процесса и результатов самопознания. Эта зависимость исследуется в современной эпистемологии недостаточно, а нередко и вовсе остаётся в тени.

Как возможно, **как осуществляется познание явлений СР?** Этот вопрос связан с классической тематикой самосознания и самопознания и служит предметом пристального внимания и дискуссий уже в античной философии. В новые времена, у Декарта, Локка, Юма, Канта, а затем и в XIX столетии его обсуждение привело к формированию развитых, но во многом противоположных или, по крайней мере, существенно отличающихся друг от друга концепций. Начиная с первых десятилетий прошлого века и по сей день этот вопрос рассматривался большей частью в рамках проблемы интроспекции. Можно считать, что главные различия между сторонниками противоположных концепций самопознания определялись признанием или отрицанием ими значения интроспекции (самонаблюдения).

Проблема «Другой» субъективной реальности

Познание СР имеет два принципиально разных плана: 1) *познание собственной СР* и 2) *познание СР другого человека* (это называют проблемой «другого сознания»). Безусловно, результаты первого плана имеют существенное значение для второго, как и наоборот; но способы и средства познания в каждом плане принципиально различаются, что, собственно, и создаёт одну из главных трудностей в исследовании и объяснении сознания. Однако следует иметь в виду, что весьма многие представители аналитической философии при обсуждении проблемы «другого сознания», несмотря даже на свои редуccionистские установки, опираются на **«аргумент от аналогии»**. Суть его в том, что *знание о сознании (СР) другого обусловлено знанием о собственном сознании*. Мои субъективные состояния даны мне непосредственно, а другого – лишь посредством их внешних проявлений. Я знаю типичные корреляции между состояниями своей СР и их внешними проявлениями у себя (реакциями, поведением, речевыми актами и пр.). Наблюдая подобные внешние проявления у другого, я могу судить о состояниях его СР.

Слабость этого аргумента признаётся всеми, он, по выражению Н. Малкольма, «постоянно находится в ремонте», допускает разные интерпретации; он заслуженно подвергался резкой критике (со стороны Стросона, Шумейкера и многих других). Основные контраргументы состоят в том, что для многих субъективных состояний связь между ними и их внешними проявлениями многозначна; вместе с этим в большинстве случаев мы описываем свои состояния СР для себя таким образом, что при этом вообще отсутствуют ссылки на бихевиоральные проявления. К тому же оценка собственных ментальных состояний бывает ошибочной.

Однако, несмотря на всё это, «аргумент от аналогии» используется многими крупными философами, за неимением лучшего. Предлагая свою интерпретацию, к нему прибегал Рассел [49]. Э. Гуссерль, как известно, конструируя трансцендентальное Эго, опирался на аналогизирующую апперцепцию смысла собственного сознания, аналоговую проекцию его смысла на другую телесность. Широкое использование «аргумента от аналогии» – свидетельство отсутствия теоретического решения проблемы «другого сознания», но вместе с тем и неустранимости «первичности» знания о собственном сознании от первого лица (что тоже вызывает дискуссии). И это возвращает нас к эпистемологическим вопросам о роли интроспекции в познавательной деятельности.

Интроспекция является способом и процессом отображения, познания собственного сознания, состояний и «содержания» СР, а тем самым представляет необходимый аспект осмысления самопознания и всякого акта познания вообще. Это – *знание от первого лица*, которое дано в форме явлений СР и обычно характеризуется следующими свойствами: 1) является «*непосредственно данным*», т. е. осуществляется путём «прямого доступа», «*привилегированного доступа*» (например, знание о моей боли в правой руке, которое я сейчас испытываю, дано мне сразу, непосредственно, в том интервале, в каком я переживаю это состояние; другим же такое знание может быть доступно только опосредствованно); 2) оно является «*некорректируемым*», «*непоправимым*», в том смысле, что независимо от характера переживаемого «содержания» это конкретное «содержание» не может быть кем-то «исправлено» или оспорено, ибо оно принадлежит исключительно мне; другие же не обладают никакими средствами для его подтверждения или опровержения. Эти свойства, как и процесс интроспекции в целом, подлежат специальному анализу и требуют дополнительной интерпретации³. Но вначале следует обратить внимание на концепции, в которых интроспекция категорически отрицается.

Критика концепций, отрицающих эпистемологическое значение интроспекции

Решительными противниками интроспекции были и остаются не только философы бихевиористского и редукционистского толка, но, как ни странно на первый взгляд, и некоторые их рьяные критики. Жёсткую

³ Подробное рассмотрение различных концептуальных подходов к анализу и эпистемологическим оценкам интроспекции, острых дискуссий по многим общим и частным вопросам этой темы содержится в обширной обзорной статье [51] и в сборниках работ, специально посвящённых данной проблематике [39; 54].

позицию в этом вопросе занимали представители логического позитивизма (К. Гемпель, М. Шлик, Р. Карнап и др.). Как утверждал К. Гемпель: «Психология является составной частью физики» [45, р. 378]. Ментальные явления должны быть сведены без остатка к физическим процессам. Таким путём преодолевается «картезианский софизм».

Разложение логического позитивизма привело, как известно, к развитию так называемого постпозитивистского движения, которое реабилитировало онтологическую проблематику, но в большинстве случаев сохранило установки радикального физикализма и редукционизма. Уже на первом этапе это направление аналитической философии под именем «научного материализма» и «научного реализма» подвергало резкой критике эпистемологическое значение высказываний от первого лица и разрабатывало различные способы концептуального отождествления ментального и физического, а вместе с тем редукции «личного», интроспективного к «публичному», intersubъективному (У. Плэйс, Дж. Сمارт, Д. Армстронг, Г. Фейгл, У. Селларс, П. Фейерабенд, Р. Рорти и мн. др. Подробное рассмотрение различных версий «научного материализма» и их критический анализ содержится в моей книге [9, с. 13–95]).

С этих позиций, например, У. Селларс отвергает «миф непосредственно данного» как несовместимый с принципами «научного реализма», необоснованно разрывая при этом органическую связь непосредственного и опосредствованного знания [52]. А Фейерабенд утверждает, что если бы «непосредственно данное» действительно существовало и играло бы какую-то существенную роль в познавательных процессах, то это означало бы конец рационального знания и превратило бы нашу речь в «кошачью серенаду». Ментальные термины должны получить подлинное научное содержание, а это означает их элиминацию, создание «чисто материалистического языка» [42, р. 93].

Начиная с 50-х гг. прошлого века и до нашего времени в рамках аналитической философии наряду с физикалистским редукционизмом широкое распространение получили концепции, редуцирующие ментальное (СР) к функциональным отношениям. Они имели свои корни в установках бихевиоризма. Значительное влияние здесь оказала известная работа Г. Райла [50], в которой автор стремился доказать, что ментальные явления не представляют собой некоего специфического качества, что для их описания и объяснения вполне достаточна категория поведения. При этом Г. Райл расширяет категорию поведения, включая в неё не только актуальные действия, но и диспозиции, т. е. «возможности, тенденции и склонности к какому-либо действию». Такой подход связан с позицией логического бихевиоризма, представителями которой выступали поздний Витгенштейн, Гудмэн, а в значительной степени и Куайн.

Ярким примером последовательного функционалистского редукционизма и его парадоксальных заключений может служить позиция Д. Деннета, который продолжает указанную традицию, объявляет ин-

троспективные данные, квалиа, все явления СР, в том числе и само наше Я (Самость), не более чем «кажимостями». Не существует никакого «непосредственно данного», «привилегированного доступа». Всё это «иллюзии картезианского театра». Нет якобы никакого различия между переживаемым в опыте субъективным феноменом и лингвистически оформленной мыслью об этом феномене. «В норме достаточным условием для того, чтобы иметь опыт, является последующий вербальный отчёт» [41, р. 140]. Таким способом «кажимость» феноменов нашего субъективного мира редуцируется к тому, что полагается подлинной реальностью – словесным отчётам, и это считается научным объяснением субъективного опыта и сознания, от которого теперь не остаётся и следа. Заметим, что своё личное Я Деннет не считает иллюзией, более того, оно у него способно судить о всех остальных Я и считать их иллюзорными (многие другие разительные противоречия в концепции Деннета подробно рассмотрены мной в специальной статье [4]).

Как уже говорилось выше, против признания эпистемологического значения интроспекции, «привилегированного доступа» резко выступает ряд философов, которые отстаивают нередуцируемость сознания, решительно отвергают концепции физикализма и функционализма. Типичным представителем этой группы философов является Дж. Сёрл. Его концепция заслуживает особого внимания, так как стремится «реабилитировать» субъективную реальность в глазах аналитической философии и даёт повод для рассмотрения существенных вопросов проблематики СР.

Сёрл считает, что утверждение «реальность объективна» – «очевидно ложно» [32, с. 36–37]. «Не вся реальность объективна, некоторая её часть субъективна» [32, с. 39]. Таким образом, наряду с объективной реальностью признаётся субъективная реальность. Онтология сознания «в сущности, есть онтология от первого лица» [32, с. 40]. Ментальные состояния всегда принадлежат лишь «первому лицу», данному «Я», а отсюда вытекает **«признание первичности точки зрения от первого лица»** [32, с. 40] (выделено мной. – Д.Д.). И потому несостоятельно «бегство от субъективности», стремление во что бы то ни стало «переопределить» онтологию субъективного в «терминах третьего лица» [32, с. 41].

Эти положения Сёрла можно приветствовать. Но посмотрим, как они конкретизируются, как раскрывается содержание понятия «онтологии от первого лица» и её «первичности». Ведь для основательной разработки онтологии СР необходима столь же основательная специальная разработка гносеологии СР. Иначе приведённые общие положения не будут иметь чёткого смысла. Необходим анализ тех познавательных средств, которые используются для определений специфики СР, познавательных ситуаций «от первого лица», связанных с интроспективными данными.

Сёрл явно игнорирует такого рода эпистемологический анализ, он с порога отбрасывает интроспекцию, «привилегированный доступ», «некорректируемость», выражая в этом полную солидарность со сво-

ими главными философскими противниками (редукционистами). По его словам, метафора «привилегированного доступа» является «даже более путанной, нежели метафора здравого смысла об интроспекции», ибо она наводит на мысль, что «сознание подобно изолированной комнате, войти в которую позволено только нам» [32, с. 105]. Эти положения «не имеют никакого отношения к существенным свойствам сознания. Они всего лишь элементы ошибочных философских теорий о нём» [32, с. 146]. Источник ошибок Сёрл видит в картезианстве и сводит суть вопроса к тому, что мы способны часто заблуждаться относительно собственных субъективных переживаний. Он приводит пример: Салли думала, что любит Джимми, но потом поняла, что ошибалась. О какой же «некорректируемости» тут можно вести речь? Такое утверждение является «очевидно ложным» (см.: [32, с. 143]).

Но довод о возможных заблуждениях и метафора «изолированной комнаты» (весьма примитивная и неадекватная, на мой взгляд) не имеют значения контраргумента. Общеизвестно, что наши оценки собственных состояний СР могут быть ошибочными, факты такого рода повсеместны. Однако суть дела состоит в другом: в анализе и объяснении той специфической черты СР, которая выражает её способность **непосредственного самовосприятия** в системе нашего Я (соответственно, в способности «привилегированного доступа»), а это предполагает, в свою очередь, также анализ и объяснение **опосредованного самовосприятия**. Последнее относится к различным уровням интерпретации и оценки «содержания» собственных субъективных состояний, которые могут быть и неадекватными. *Однако подобные интерпретации и оценки представляют собой тоже явления СР и неизбежно включают аспект непосредственного знания.*

Таким образом, всякое явление СР несёт в своём «содержании» **единство непосредственного и опосредованного знания**. В этом «содержании» **аспект непосредственного знания («непосредственно данного»)** **устранить невозможно**, что и выражает суть «привилегированного доступа», а во многом и того, что именуют «некорректируемостью». «Корректировка» наличного переживания СР совершается постоянно – одновременно и последовательно, – но как бы в другом «измерении»; она выступает в разных оперативных формах (в принятии, в непринятии, в сомнении; в интуитивной и рассудочной оценке, в интерпретации в связи с прошлым опытом и т. д.). Естественно, что *всякий акт «корректировки», будучи тоже явлением СР, неизбежно включает аспект «некорректируемости»*. Попытки устранить аспекты «привилегированного доступа» и «некорректируемости» ведут к чрезмерно упрощённой модели явлений СР и не позволяют адекватно выразить «онтологию ментального», **«онтологию от первого лица»**.

Остаётся загадкой, как может Сёрл совместить в своей концепции признание «первичности онтологии от первого лица» с категорическим отрицанием «привилегированного доступа», отрицанием

того, что «нам присущ определённого рода авторитет от первого лица» [32, с. 143]. Поскольку автор в своей книге постоянно говорит: «Я считаю...», «Я полагаю...», «На мой взгляд...», т. е. говорит от своего первого лица, но в то же время отрицает какой-либо «авторитет от первого лица», то как он может верить себе и как мы можем верить ему. Эти столь удивительные противоречия в концепции Дж. Сёрла являются следствием игнорирования фундаментальной способности самоотображения, присущей СР (см. подробный критический анализ концепции Дж. Сёрла [5]).

Среди представителей аналитической философии и когнитивных наук получила широкое распространение так называемая «Теория Теории» (в текстах, где о ней ведётся речь, она сокращённо именуется ТТ). Её предметом является процесс и результат самоосознания (self-awareness). Суть ТТ в том, что знание о собственных ментальных состояниях достигается теми же средствами, что и знание о ментальных состояниях другого; создана якобы теория, объясняющая познание ментальных состояний других людей (обозначается кратко ТоМ), она прилагается к познанию собственных ментальных состояний и даёт их объяснение, является их теорией (т. е. теорией теории – ТТ). Активные сторонники ТТ (А. Гопник, А. Мельцофф, Х. Веллман и др.) объявляют иллюзией феномены «непосредственно данного» и «привилегированного доступа», сводят ментальное лишь к его когнитивному содержанию, используют другой редукционистский репертуар [44].

В последние два десятилетия, однако, в аналитической философии и когнитивной науке усилились антиредукционистские тенденции, что проявляется в жёсткой критике, которой подвергается ТТ. Основные контраргументы против ТТ связаны с опровержением ТоМ и доказательством зависимости теоретических построений о познании другого сознания от понимания специфических процессов самоосознания. Примером этого может служить обстоятельное исследование Ш. Николс и Ст. Стич, которые наряду с теоретическим анализом используют обширный эмпирический материал из области психологии и психопатологии, свидетельствующий о несостоятельности ТТ [47]. Они показывают, что отображение («чтение») ментальных состояний другого невозможно без адекватного отображения собственных ментальных состояний и что между последним и первым нет необходимой связи. ТТ противоречит феноменологическим данным и не объясняет нашей способности самоосознания, которая связана со специальным когнитивным механизмом самоотображения (именуемым «механизмом мониторинга»). Они приходят к выводу, что этот механизм предзадан психике (“mind”), т. е. носит фундаментальный характер, действует во всяком ментальном акте и, что важно, не имеет логически необходимой связи со словесным отчётом. Как видим, это подтверждает общую теоретическую установку, что всякое явление СР необходимо включает самоотображе-

ние, является, как подчёркивалось выше, единством иноотображения и самоотображения, наиболее отчётливо проявляющегося в бимодальной структуре СР.

Субъективная реальность и «квалиа»

В аналитической философии проблема СР широко обсуждается под углом анализа **квалиа**. Этому посвящена труднообозримая литература. Обычно квалиа связываются с феноменальным опытом: ощущениями и восприятиями. Но нередко в него включаются эмоциональные состояния, в том числе интегрального уровня (типа переживания радости, тревоги и т. п.). Существуют различные интерпретации понятия «квалиа». Одна группа авторов считает квалиа репрезентациями, интенциональными явлениями (А. Тай, В. Лайкан, Т. Крейн и др.); вторая группа (Н. Блок, Дж. Фодор и др.) считает, что квалиа нерепрезентативны, неинтенциональны: они представляют собой не «данность сознанию» определённого «содержания», а само его состояние (сомнительное, на мой взгляд, разграничение). Квалиа рассматривается как неотъемлемая характеристика ментального и ключевой вопрос проблемы сознания.

Однако квалиа представляют собой лишь одну из разновидностей СР. Когда я произвожу в уме абстрактные математические операции, то их нельзя относить к понятию квалиа. Поэтому неправомерно замещать посредством квалиа весь объём разнообразных явлений сознания (СР), отождествлять ментальное и квалиа. Вместе с тем квалиа действительно выражают специфические свойства СР – все те особенности интроспективного знания, от первого лица, о которых шла речь выше («непосредственно данное», «привилегированный доступ» и др.). Позитивное значение исследований квалиа в аналитической философии состоит в акценте внимания на специфике ощущений, чувственных образов – этих, так сказать, первичных звеньях познавательного процесса, которые продолжают вызывать острые эпистемологические вопросы. На первом плане здесь дискуссии о соотношении квалиа с «физическим» и «функциональным», «приватным» и «публичным», всё те же редукционистские и антиредукционистские подходы к объяснению квалиа, использование широко известных мысленных экспериментов «инвертированного спектра», «инвертированной Земли», «аргумента знания» (со всезнающей о физических свойствах цвета Мэри), «китайской нации», «мыслимости зомби». Эти мысленные эксперименты, призванные доказать невозможность физической или функциональной редукции, представляются мне избыточными (если учесть тот огромный объём литературы, который им посвящён); к тому же они весьма уязвимы в теоретическом плане, что показано их многочисленными критиками.

Разумеется, опыт исследования квалиа в аналитической философии важно учитывать. Особенно это касается вопросов об их «приватности» и о выразимости для другого своего уникального переживания, например «вкуса сигары» или «картины заката над морем». «Каково это быть» в состоянии человека или другого существа, переживающего данное квалиа? Такие вопросы были остро поставлены Т. Нагелем в его знаменитой статье «Что значит быть летучей мышью?» [46]. Действительно, можем ли мы каким-то образом узнать, прочувствовать состояния СР летучей мыши, которые у неё, несомненно, имеются. Не говоря уже о том, что у нас нет теоретически обоснованных критериев определения наличия СР реальности у другого существа, даже в тех случаях, когда мы знаем, что она у него есть и он общается с нами, у нас нет точных способов определения «содержания» его наличного переживания. «Каково это быть» означает быть этим другим. Однако на практике мы в большинстве случаев всё же достигаем понимания «содержания» СР другого человека и некоторых животных (например, собаки, с которой постоянно общаемся).

Мы способны решать такого рода герменевтические задачи. Это обусловлено тем, что в мире не существует абсолютно уникального, всякое единичное явление несёт в себе некоторые общие черты с другими; всякий стимул, вызывающий данное «уникальное» ощущение или восприятия, как свидетельствует нейронаука, автоматически проходит категоризацию, связывается с уже знакомым классом явлений. Мы располагаем широким набором коммуникативных инвариантов, которые формируются на основе опыта общения с людьми и животными. Здесь, конечно, остаются существенные вопросы, требующие специального анализа.

Коммуникативный подход к исследованию субъективной реальности

Рассмотренные выше вопросы указывают на первостепенное значение коммуникативного подхода к исследованию СР, на необходимость выяснения особенностей аутокоммуникации и внешних, межличностных коммуникаций, сложных связей между ними. Уже элементарный анализ показывает, что всякий познавательный акт непременно включает в той или иной форме *отчёт от первого лица для себя* и лишь потом – для другого. Если речь идёт, скажем, о научном размышлении данного уникального лица, оно нередко начинает формироваться на довербальном уровне, но далее требует адекватной вербализации. Она проходит обработку в его внутренней речи и достигает стадии, которую можно назвать **интроинтерсубъективностью**. На этой стадии в процессе аутокоммуникации наступает уверенное «принятие» для себя данного «со-

держания» СР, согласия с собой после сомнений, колебаний в определении формулировки данного «содержания», чтобы затем вынести его во внешнюю коммуникацию, сообщить его своим коллегам для обсуждения и возможного обретения им статуса **интерсубъективности** (принятой в данном сообществе формы отчёта от третьего лица).

Коммуникативный подход к проблеме СР предполагает исследование феномена «**закрытости**» субъективного мира личности. Она открывает определённое «содержание» своей СР другому *по своей воле*, причём избирательно и лишь в той или иной степени, дозируя свою *искренность*; некоторое же «содержание» она старательно закрывает, искусно камуфлирует. Конечно, «закрытость» относительна, и её степень выражена у разных людей по-разному. Как уже отмечалось выше, существуют средства и способы межличностных коммуникаций, позволяющие независимо выяснить, понять существенную часть «содержания» СР другого человека, даже если он не желает открыто общаться с нами. Важную роль при этом играют разнообразные формы нелингвистических коммуникаций, особенно такие, как взгляд, произвольные телодвижения, жесты, эмоциональные восклицания и т. п., которые часто выражают внутренние состояния человека более непосредственно, более откровенно, чем его речевые сообщения. Тем не менее «закрытость» есть проявление относительной автономии личности, связанной с её самополаганием, свободой выбора, защитой интересов, личной тайной, «сокровенным», и это служит важнейшим фактором социальной самоорганизации.

С феноменом «закрытости» тесно связан ещё один коммуникативный аспект проблемы СР. В отличие от **истинности** (ключевой проблемы эпистемологии СР) это вопрос о **подлинности** «содержания» СР, которое открывается другому, а также самому себе. Он включает ряд уровней рассмотрения. Качество подлинности выражает *искренность* в общении, исключает намеренный обман, всевозможные «дипломатические» ухищрения, полуправдивые конструкции и т. п. Неподлинность для себя выражается в **самообмане**, который выступает в феноменах вытеснения, принятия желаемого за действительное, в различных формах компенсаторных объяснений и оправданий (самообман присущ не только личностям, но и институциональным субъектам).

Диагностика подлинности мыслей, чувств, намерений имеет жизненно важное значение, которое в информационную эпоху быстро возрастает в связи с выдающимися достижениями технологий дезинформации и обмана и *изошрённым творчеством в области самообмана*. Следует, однако, признать, что на нынешнем этапе развития нашей цивилизации, как и на всех прошлых этапах, обман (не только злонамеренный, но также добродетельный и защитный) и самообман остаются фундаментальными факторами социальных коммуникаций и аутокоммуникации, выполняют необходимую функцию в социальной самоор-

ганизации. Это становится понятным, если провести мысленный эксперимент и представить себе, имея в виду природу современного человека, что больше никто никого не обманывает – ни люди, ни социальные субъекты. Что произойдёт в жизни общества? (См. о проблеме обмана подробнее: [6].)

Эпистемологические вопросы о соотношении субъективного и интерсубъективного, личностного и надличностного в процессах познания составляют важнейший аспект проблематики СР. Это касается и многолетних дискуссий в западной философии вокруг интроспекции, проблем соотношения и взаимозависимости познания собственного сознания и познания сознания «другого», темы самосознания и самопознания в целом (см. широкий и детальный обзор в [43]). И здесь важно обратить внимание на разработку этой проблематики в восточной философии (особенно индийской и китайской), в которой вектор самопознания (и самопреобразования) выражен в большинстве случаев гораздо сильнее, чем в западной философии и культуре, где направленность познания и преобразующей деятельности обращена по преимуществу во внешний мир.

В последние годы представители западных научных центров проявляют большой интерес к феноменологии буддизма и методам самонаблюдения (интроспекции), разработанным на основе тысячелетнего опыта развития медитативных практик, проводят совместные исследования с буддийскими специалистами (см.: [1; 12]).

Лидер буддизма Далай-лама XIV всемерно поддерживает развитие такого сотрудничества, более того, выступает его активным инициатором, организатором и покровителем⁴. Будучи сам крупнейшим мастером медитативных практик, он подробно описывает в своих книгах особенности буддистских методов самонаблюдения, сопоставляя их с обычными научными методами наблюдения. Эти методы предполагают укрепление «дисциплины ума», стабильности и ясности внимания, умения регулировать «фокусировку сознания на выбранном объекте» [3]. Так же, как в науке, здесь имеются протоколы самонаблюдения и особые процедуры, которые должен выполнять наблюдатель (см.: [3, с. 142–143]). «С научной точки зрения, – говорит Далай-лама, – это можно сравнить со строгим эмпирическим наблюдением» [3, с. 145]. Использование таких методов поддерживается постоянными усердными тре-

⁴ По инициативе Далай-ламы и под его руководством в августе 2017 г. (Нью-Дели, Индия) и в мае 2018 г. (Дхарамсала, Индия) были проведены две научные конференции под общим названием «Фундаментальное знание. Диалоги между российскими и буддистскими учеными по проблеме сознания». В них по личному приглашению Далай-ламы приняли участие ряд ведущих российских специалистов в области нейронауки и философии. Конференции прошли весьма успешно и положили начало совместному сотрудничеству в разработке проблемы сознания. Подробный отчёт о первой конференции опубликован в журнале «Философские науки» (2018, № 3).

нировками и строгой проверкой достоверности полученных результатов (см.: [3, с. 140–143]). Они разрабатывались и совершенствовались на протяжении многих столетий; их результативность была подтверждена множеством мастеров медитации, прежде чем соответствующие техники стали рекомендовать для общего употребления (см.: [3, с. 160]).

Овладение этими методами открывает возможность чёткого выделения и описания определённого явления СР как воспроизводимого объекта исследования, что имеет принципиальное значение для многих отраслей науки, изучающих сознание. Наряду с этим исключительную ценность представляют тщательно разработанные в буддизме *методы эффективного управления сознанием*. Они позволяют добиваться целенаправленного *изменения сознания*, особенно тех стойких диспозиционных структур, которые определяют его негативные свойства. Это способно привести в действие обширные ресурсы самопознания, саморегуляции, самосовершенствования, которые таятся в каждом из нас, но, как правило, остаются неиспользованными. Главная цель философии и практики буддизма, которая столь активно и последовательно выражена в многолетней подвижнической деятельности Далай-ламы, состоит в формировании у человека высоких, благородных ценностей, в развитии способности сочувствия и сострадания. Ведь действия людей зависят от их ценностных установок.

Аксиологические и праксеологические аспекты субъективной реальности. Вера, воля, творческая активность

В современных условиях особенно актуально специальное рассмотрение аксиологической структуры СР под углом многообразия ценностных интенций Я. В первом приближении допустимо говорить о двумерной организации ценностной структуры СР – *иерархической* и *рядоположенной* (когда ценности чётко не различаются по рангу, выступают как одноуровневые). Иерархическую организацию ценностных интенций Я можно образно представить в виде усечённого конуса. Чем выше ранг ценностей, тем их меньше.

В данном случае рассматривается чисто формальный аспект этой организации, в отвлечении от конкретного «содержания» ценностей и того, какова их подлинная социальная значимость. В этом должен состоять следующий шаг анализа, ибо высшими, доминирующими ценностными интенциями данного «Я» могут выступать и ничтожные по своему содержанию, низменные и даже злонамеренные, преступные интенции. Как правило, верхний уровень «конуса» более стабилен. Чем ниже уровень, тем он более динамичен, переменчив по конкретному

содержанию ценностей. В условиях резкого увеличения числа ценностных интенций низшего уровня (столь характерного для нынешнего потребительского общества) вершина «конуса» как бы проседает, высшие ценностные интенции «снижаются», их управляющая функция по отношению к интенциям низшего ранга сильно ослабевает, нарушается динамическое единство процессов центрации и децентрации «Я», что приводит к феномену *децентрированного «Я»* (блуждающего в себе и вне себя в джунглях неподлинных потребностей и коммуникаций). При этом «Я» всё же сохраняет своё, пусть и ослабленное, единство за счёт ситуативного возвышения ранга каких-то низших ценностей. Это отличает его от патологически децентрированного «Я».

Антиподом указанного феномена является *суперцентрированное «Я»*, которое определяется содержанием конкретной *сверхценной идеи* (термин, принятый в психиатрии, но употребляемый также для обозначения «нормальной» одержимости поэта, учёного, политического борца и т. д.). Она обуславливает напряжённую целеустремлённость и высокую энергетику. Таковы особенности *фанатичного сознания*. Отмеченные черты суперцентрированного «Я» особенно резко проявляются в патологических случаях, когда сверхценная идея носит бредовый характер, не поддаётся никаким коррекциям и приобретает безраздельное господство над мышлением и поведением больного.

Между приведёнными двумя крайними вариантами находятся различные градации центрированности и децентрированности «Я», которые выражают множество реальных способов организации ценностных интенций личности. К этому надо добавить, что помимо иерархического и рядоположенного надо учитывать также *конкурентный* вид отношений и *амбивалентные отношения*, которые занимают весьма существенное место в динамической структуре ценностных интенций «Я».

Помимо сверхценных идей существуют и *сверхценные состояния*, переживаемые в определённом интервале СР. Они представляют чрезвычайную экзистенциальную полноту и значимость субъективного переживания, могут возникать в апогее творческого вдохновения, иметь религиозно-мистический или чисто гедонистический характер. Такие состояния в противоположность будничному, «серому» сознанию образуют витальные пункты истории нашей СР (личности), которые «святят» из прошлого всю жизнь, поддерживая чувства её оправданности и единства, несмотря на многочисленные удручающие пустоты прожитого времени. В этой связи надо сказать и об экстремальных по своей значимости переживаниях с отрицательным знаком, которые также имеют глубокий экзистенциальный смысл.

При рассмотрении аксиологического плана СР центральным остаётся вопрос о *способе существования ценностей*. Где и как существуют честность, верность, мужество, патриотизм и т. п.? Их «содержание» объективировано в культурных и социальных нормах. Но одно дело –

лишь *знаемая* ценность, другое – *действенная*. В обоих случаях соответствующее «содержание» представлено в СР индивида. Но говорить о реальном существовании ценности можно лишь во втором случае. Она действительно существует лишь тогда, когда побуждает к соответствующему поступку, к определённой форме поведения и способствует его реализации. Поэтому вопросы о природе ценности требуют не только гносеологического, аксиологического, но и праксеологического анализа, в плане активности сознания (СР), о чём уже коротко речь шла выше.

Сознание интенционально, а это означает, что каждый его акт содержит определённый вектор активности. Она выступает в разнообразных проявлениях. Одним из них является *феномен веры*, понимаемый в широком смысле как санкционирующий механизм «принятия» (или «непринятия») определённого когнитивного содержания СР и ценностного выбора. Это связано с целеполаганием, целеустремлённостью и целереализацией. На первом плане тут процесс *целереализации*, ибо слишком часто человеку свойственно производить многие целеполагания, которые быстро рассеиваются или обновляются, а затем постепенно увядают при попытках достижения цели. Определяющим фактором здесь выступает *воля*, дефицит которой всегда служил камнем преткновения на пути к достижению высоких целей. Как обрести необходимую силу воли, силу духа для реализации высших ценностей – вот кардинальный вопрос нашего времени. Есть основания полагать, что, подобно творчеству новых смыслов и ценностей, можно говорить и о *творчестве новых ресурсов воли, новых духовных сил*. В этом – жизненно значимый для будущего аспект проблемы сознания.

Обсуждение проблемы воли обычно включает классические вопросы о *свободе воли и свободе*, вокруг которых постоянно шли и продолжают дискуссии. Не вдаваясь в эти дискуссии за неимением места, необходимо подчеркнуть, что свобода воли – наиболее яркое выражение активности сознания. Но она характеризует не все действия личности. Некоторые из них являются вынужденными, не могут быть названы произвольными. Отсюда следует, что свобода воли должна мыслиться не в общем, а в частном виде. Но этого вполне достаточно для признания её существования и её чрезвычайно важной роли в поведении личности и в социальной самоорганизации. Отрицание свободы воли означает отрицание творческой способности, превращает личность в марионетку, лишённую ответственности за свои решения и действия (что относится, кстати, и к решениям и писаниям авторов, отрицающих свободу воли!).

Особо следует выделить творчество как высшее проявление активности сознания. Творчество, однако, не является самоценным, оно бывает лишено подлинно человеческого смысла, способно нести угрозу человеку и обществу. Судьбоносной задачей развития творческой активности сознания является существенная переориентация её основного вектора с внешнего мира на самого себя, на самопознание и самопре-

образование. Здесь главной целью выступает преобразование стойких диспозициональных структур СР массового человека, таких его негативных свойств, как неуёмное потребительство, чрезмерное эгоистическое своеволие, агрессивность по отношению к себе подобным и живой природе, а тем самым к самому себе. Именно эти негативные свойства массового сознания определяют доминирующую направленность человеческой деятельности, породившей неуклонно нарастающий глобальный кризис земной цивилизации. Если эти свойства не удастся изменить, судьба нашей цивилизации плачевна. Поэтому современная постановка и разработка проблемы сознания обязана ставить во главу угла этот жизненно значимый контекст. Его суть сейчас определяют экзистенциальные вопросы о подлинных смыслах жизни и деятельности человека и всей земной цивилизации. В этом состоит главная философская проблема нашей эпохи.

Список литературы

1. Буддизм и феноменология // Вопросы философии. 2018. № 1. С. 142–169.
2. Васильев В.В. Трудная проблема сознания. М.: Прогресс-Традиция, 2009. 271 с.
3. Далай-лама XIV Тензин Гьяцо. Вселенная в одном атоме. Наука и духовность на служении миру. Элиста: Океан Мудрости, 2012. 208 с.
4. Дубровский Д.И. В «Театре» Дэниэла Деннета (по поводу одной популярной концепции сознания) // Философия сознания: история и современность. М.: Современные тетради, 2003. С. 196–208.
5. Дубровский Д.И. Новое открытие сознания? (По поводу книги Джона Сёрла «Открывая сознание заново») // Вопросы философии. 2003. № 7. С. 92–111.
6. Дубровский Д.И. Обман: философско-психологический анализ. Изд. 2-е, доп. М.: Канон+, 2010. 336 с.
7. Дубровский Д.И. Проблема «Другого сознания» // Вопросы философии. 2008. № 1. С. 19–28.
8. Дубровский Д.И. Проблема «Сознание и мозг»: Теоретическое решение. М.: Канон+, 2015. 208 с.
9. Дубровский Д.И. Проблема идеального. Субъективная реальность. 2-е изд., доп. М.: Канон+, 2002. 368 с.
10. Дубровский Д.И. Психические явления и мозг: философский анализ проблемы в связи с некоторыми актуальными задачами нейрофизиологии, психологии и кибернетики. М.: Наука, 1971. 386 с. URL: www.dubrovsky.dialog21.ru (дата обращения: 17.09.2018).
11. Дубровский Д.И. Сознание, мозг, искусственный интеллект. М.: Стратегия-Центр, 2007. 272 с.
12. Дэвидсон Р., Лутц А., Ринар М. Мозг и медитация // В мире науки. 2015. № 1. С. 24–33.
13. Коришунов А.М. Теория отражения и современная наука. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1968. 108 с.

14. Лекторский В.А. Проблема субъекта и объекта в классической и современной буржуазной философии. М.: Высшая школа, 1965. 121 с.
15. Лекторский В.А. Субъект, объект, познание. М.: Наука, 1980. 355 с.
16. Лекторский В.А. Философия, познание, культура. М.: Канон+, 2012. 383 с.
17. Лекторский В.А. Человек и культура. СПб.: СПбГУП, 2018. 610 с.
18. Лекторский В.А. Эпистемология классическая и неклассическая. М.: УРСС, 2001. 255 с.
19. Литвак Л.М. «Жизнь после смерти»: предсмертные переживания и природа психоза. Опыт самонаблюдения и психоневрологического исследования. Изд. 2-е, перераб. и доп. / Под ред., вступит. статья Д.И. Дубровского. М.: Канон+, 2007. 672 с.
20. Лоренц К. Кольцо царя Соломона. М.: Римис, 2011. 237 с.
21. Лоренц К. Человек находит друга. М.: Римис, 2010. 237 с.
22. Матюшкин Д.П. О возможных нейрофизиологических основах природы внутреннего «Я» человека // Физиология человека. 2007. Т. 33. № 6. С. 50–59.
23. Меграбян А.А. Деперсонализация. Ереван: Армянское гос. изд-во, 1962. 355 с.
24. Михайлов Ф.Т. Загадка человеческого Я. М.: Прогресс, 1981. 285 с.
25. Нагель Т. Мыслимость невозможного и проблема духа и тела // Вопросы философии. 2001. № 8. С. 101–112.
26. Нагуманова С.Ф. Материализм и сознание: Анализ дискуссии о природе сознания в современной аналитической философии. Казань: Изд-во Казанского ун-та, 2011. 222 с.
27. Назлоян Г.М. Концептуальная психотерапия. Портретный метод. М.: ПЕР СЭ, 2002. 239 с.
28. Проблема сознания в философии и науке / Под ред. Д.И. Дубровского. М.: Канон+, 2009. 472 с.
29. Рамачандран В.С. Мозг рассказывает. Что делает нас людьми. М.: Карьера Пресс, 2014. 422 с.
30. Риццолатти Джакомо, Синигалья Коррадо. Зеркала в мозге. О механизмах совместного действия и переживания. М.: Языки славянских культур, 2012. 205 с.
31. Сердюков Ю.М. Контурсы трансцендентального опыта. М.: Канон+, 2015. С. 173–219.
32. Сёрл Дж. Открывая сознание заново. М.: Идея-Пресс, 2002. 240 с.
33. Спиркин А.Г. Сознание и самосознание. М.: Политиздат, 1972. 303 с.
34. Тюхтин В.С. О природе образа. М.: Высшая школа, 1963. 123 с.
35. Философия искусственного интеллекта: Труды Всероссийской междисциплинарной конференции, посвящённой шестидесятилетию исследований искусственного интеллекта / Под ред. В.А. Лекторского, Д.И. Дубровского, А.Ю. Алексеева. М.: ИИнтелл, 2017. 340 с.
36. Эфроимсон В.П. Гениальность и генетика. М.: Русский мир, 1998. 544 с.
37. Chalmers D.J. Facing up to the problem of consciousness // Journal of Consciousness Studies. 1995. No. 2 (3). P. 200–219.
38. Chalmers D.J. The Character of Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2010. 625 p.
39. Coliva A. (ed.) The Self and Self-Knowledge. Oxford: Oxford University Press, 2012. 286 p.

40. *Damasio A.* Self comes to Mind. Constructing the Conscious Brain. London: Vintage Books, 2012. 367 p.
41. *Dennett D.* Consciousness Explained. Boston: Back Bay books, 1991. 527 p.
42. *Feyerabend P.K.* Materialism and the Mind-Body Problem // The Review of Metaphysics. 1963. Vol. 17. No. 1. P. 49–66.
43. *Gertler B.* Self-Knowledge // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall, 2017) / Ed. Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-knowledge/> (дата обращения: 05.09.2018).
44. *Gopnik A. & Wellman H.* The Theory Theory // Mapping the Mind: Domain specificity in cognition and culture / Eds. L. Hirschfeld & S. Gelman. New York: Cambridge University Press, 1994. P. 257–293.
45. *Hempel K.G.* The Logical Analysis of Psychology // Readings in Philosophical Analysis. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949. P. 373–384.
46. *Nagel T.* What is it like to be a bat? // Philosophical Review, LXXXIII. October, 1974. P. 435–450.
47. *Nichols Sh. & Stich St.* How to Read Your Own Mind: A Cognitive Theory of Self-Consciousness // Consciousness: New philosophical perspectives / Ed. Q. Smith & A. Jokic. Oxford: Oxford University Press, 2003. P. 157–200.
48. *Rosenthal D.M.* (ed.) The Nature of Mind. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. 642 p.
49. *Russell B.* Analogy // The Nature of Mind / Ed. D.M. Rosenthal. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. P. 89–91.
50. *Ryle G.* The Concept of Mind. New York: Barnes & Noble books, 1949. 334 p.
51. *Schwitzgebel E.* Introspection // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter, 2016) / Ed. Edward N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/introspection/> (дата обращения: 14.09.2018).
52. *Sellars W.* Science, Perception and Reality. London, New York: Humanities press, Routledge & Kegan Paul, 1963. 366 p.
53. *Serdyukov Y.M.* Near Death Experience and Subjective Immortality of Man // Dialogue and Universalism. 2014. Vol. XXIV. No 2. P. 97–104.
54. *Smithies D. & Stoljar D.* (eds.) Introspection and Consciousness. Oxford: Oxford University Press, 2012. 448 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

David DUBROVSKY

DSc in Philosophy, Professor,
Chief Researcher. RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: ddi29@mail.ru

SUBJECTIVE REALITY

The author analyses the concept of subjective reality (as a specific and inherent quality of consciousness) and its relationship with the concepts of physical reality and informational reality. The informational dynamic structure of subjective reality, its ability of self-organization, a phenomenon of will are revealed. The author focuses on the study of subjective reality, the use of introspective methods and a communicative approach, the problem of “Other” consciousness. Subjective reality is considered in four interrelated categorical plans: ontological, epistemological, axiological and praxeological.

Keywords: subjective reality, physical reality, consciousness, information, introspection, dynamic structure of subjective reality, self-knowledge, ontological, epistemological, axiological, praxeological aspects of subjective reality

References

1. “Buddizm i fenomenologiya” [Buddhism and Phenomenology], *Voprosy filosofii*, 2018, No 1, pp. 142–169. (In Russian)
2. Chalmers, D. J. “Facing up to the problem of consciousness”, *Journal of Consciousness Studies*, 1995, No. 2 (3), pp. 200–219.
3. Chalmers, D. J. *The Character of Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 625 pp.
4. Coliva, A. (ed.) *The Self and Self-Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 286 pp.
5. Dalai Lama XIV Tenzin Gyatso. *Vselennaya v odnom atome. Nauka i dukhovnost’ na sluzhenii miru* [The Universe in One Atom. Science and Spirituality in the Service of the World]. Elista: Okean Mudrosti Publ., 2012. 208 pp. (In Russian)
6. Damasio, A. *Self comes to Mind. Constructing the Conscious Brain*. London: Vintage Books, 2012. 367 pp.
7. Davidson, R., Lutz, A., Rinar, M. “Mozg i meditatsiya” [Brain and Meditation], *V mire nauki*, 2015, No 1, pp. 24–33. (In Russian)

8. Dennett, D. *Consciousness Explained*. Boston: Back Bay books, 1991. 527 pp.
9. Dubrovsky, D. "Novoe otkrytie soznaniya? (Po povodu knigi Dzhona Serla "Otkryvaya soznanie zanovo")" [New Discovery of Consciousness? (About the Book of John Searle "Opening the Conscious Again")], *Voprosy filosofii*, 2003, No 7, pp. 92-111. (In Russian)
10. Dubrovsky, D. "Problema "Drugogo soznaniya"" [The Problem of "Other Consciousness"], *Voprosy filosofii*, 2008, No 1, pp. 19-28. (In Russian)
11. Dubrovsky, D. "V "Teatre" Deniela Denneta (po povodu odnoi populyarnoi kontseptsii soznaniya)" [In "Theater" of Danielle Dennett (About One Popular Concept of Consciousness)], *Filosofiya soznaniya. Istoriya i sovremennost'* [Philosophy of Consciousness. History and Modernity]. Moscow: Sovremennye tetradi Publ., 2003, pp. 196-208. (In Russian)
12. Dubrovsky, D. *Obman: filosofsko-psikhologicheskii analiz* [Deception: Philosophical and Psychological Analysis]. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. 336 pp. (In Russian)
13. Dubrovsky, D. *Problema "Soznanie i mozg": teoreticheskoe reshenie* [The Problem of "Consciousness and Brain": Theoretical Solution]. Moscow: Kanon+ Publ., 2015. 208 pp. (In Russian)
14. Dubrovsky, D. *Problema ideal'nogo. Sub'ektivnaya real'nost'* [The Problem of Ideal. Subjective Reality]. Moscow: Kanon+ Publ., 2002. 368 pp. (In Russian)
15. Dubrovsky, D. *Psikhicheskie yavleniya i mozg: filosofskii analiz problemy v svyazi s nekotorymi aktual'nymi zadachami neirofiziologii, psikhologii i kibernetiki* [Mental Phenomena and Brain: Philosophical Analysis of the Problem in Connection with Some Urgent Tasks of Neurophysiology, Psychology and Cybernetics]. Moscow: Nauka Publ., 1971. 386 pp. [www.dubrovsky.dialog21.ru, accessed on: 17.09.2018]. (In Russian)
16. Dubrovsky, D. *Soznanie, mozg, iskusstvennyi intellekt* [Consciousness, Brain and Artificial Intelligence]. Moscow: Strategiya-Tsentr Publ., 2007. 272 pp. (In Russian)
17. Efroimson, V. *Genial'nost' i genetika* [Genius and Genetics]. Moscow: Russkii mir Publ., 1998. 544 pp. (In Russian)
18. Feyerabend, P. K. "Materialism and the Mind-Body Problem", *The Review of Metaphysics*, 1963, Vol. 17, No. 1, pp. 49-66.
19. *Filosofiya iskusstvennogo intellekta* [Philosophy of Artificial Intelligence], Proceedings of all-Russian Interdisciplinary Conference Dedicated to Sixtieth Anniversary of Artificial Intelligence Research, ed. V. Lectorsky, D. Dubrovsky, A. Alekseev. Moscow: IIntell Publ., 2017. 340 pp. (In Russian)
20. Gertler, B. "Self-Knowledge", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall, 2017), ed. Edward N. Zalta [https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-knowledge/, accessed on: 05.09.2018].
21. Gopnik, A. & Wellman, H. "The Theory Theory", in: S. Gelman & L. Hirschfeld (eds.), *Mapping the Mind: Domain specificity in cognition and culture*. New York: Cambridge University Press, 1994, pp. 257-293.
22. Hempel, K. G. "The Logical Analysis of Psychology", *Readings in Philosophical Analysis*. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, pp. 373-384.
23. Korshunov, A. *Teoriya otrazheniya i sovremennaya nauka* [The Theory of Reflection and Modern Science]. Moscow: Moscow University Publ., 1968. 108 pp. (In Russian)

24. Lectorsky, V. *Chelovek i kul'tura* [Man and Culture]. St. Petersburg: University of the Humanities and Social Sciences Publ., 2018. 610 pp. (In Russian)
25. Lectorsky, V. *Epistemologiya klassicheskaya i neklassicheskaya* [Epistemology: classical and non-classical]. Moscow: URSS Publ., 2001. 255 pp. (In Russian)
26. Lectorsky, V. *Filosofiya. Poznanie. Kul'tura* [Philosophy, Knowledge, Culture]. Moscow: Kanon+ Publ., 2012. 383 pp. (In Russian)
27. Lectorsky, V. *Problema sub'ekta i ob'ekta v klassicheskoi i sovremennoi burzhuaaznoi filosofii* [The Problem of Subject and Object in Classical and Modern Bourgeois Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1965. 121 pp. (In Russian)
28. Lectorsky, V. *Sub'ekt, ob'ekt, poznanie* [Subject, Object, Cognition]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 355 pp. (In Russian)
29. Litvak, L. *"Zhizn' posle smerti": predsmertnye perezhivaniya i priroda psikhooz. Opyt samonablyudeniya i psikhonevrologicheskogo issledovaniya* ["Life after Death": Dying Experience and the Nature of Psychosis. Experience of Self-Observation and Psycho-neurological Examination], ed. D. Dubrovsky. Moscow: Kanon+ Publ., 2007. 672 pp. (In Russian)
30. Lorenz, K. *Chelovek nakhodit druga* [A Man Finds a Friend]. Moscow: Rimis Publ., 2010. 237 pp. (In Russian)
31. Lorenz, K. *Kol'tso tsarya Solomona* [King Solomon's Ring]. Moscow: Rimis Publ., 2011. 237 pp. (In Russian)
32. Matyushkin, D. "O vozmozhnykh neirofiziologicheskikh osnovakh prirody vnutrennego „Ya“ cheloveka" [About Possible Neurophysiological Fundamentals of Nature of Human Inner Self], *Fiziologiya cheloveka*, 2007, Vol. 33, No 6, pp. 50–59. (In Russian)
33. Megrabyan, A. *Depersonalizatsiya* [Depersonalization]. Yerevan: Armenian State Publishing House, 1962. 355 pp. (In Russian)
34. Mikhailov, F. *Zagadka chelovecheskogo Ya* [Mystery of the Human Self]. Moscow: Progress Publ., 1981. 285 pp. (In Russian)
35. Nagel, T. "Myslimost' nevozmozhnogo i problema dukha i tela" [Thinkability of Impossible and Problems of Spirit and Body], *Voprosy filosofii*, 2001, No 8, pp. 101–102. (In Russian)
36. Nagel, T. "What is it like to be a bat?", *Philosophical Review*, LXXXIII, October, 1974, pp. 435–450.
37. Nagumanova, S. *Materializm i soznanie: Analiz diskussii o prirode soznaniya v sovremennoi analiticheskoi filosofii* [Materialism and Consciousness: Analysis of the Debate on the Nature of Consciousness in Modern Analytical Philosophy]. Kazan: Kazan University Publ., 2011. 222 pp. (In Russian)
38. Nazloyan, G. *Kontseptual'naya psikhoterapiya. Portretnyi metod* [Conceptual Psychotherapy: Portrait Method]. Moscow: PER SE Publ., 2002. 239 pp. (In Russian)
39. Nichols, Sh. & Stich, St. "How to Read Your Own Mind: A Cognitive Theory of Self-Consciousness", *Consciousness: New Philosophical Essays*, eds. Q. Smith & A. Jokic. Oxford: Oxford University Press, 2003, pp. 157–200.
40. *Problema soznaniya v filosofii i nauke* [Problem of Consciousness in Philosophy and Science], ed. D. Dubrovsky. Moscow: Kanon+ Publ., 2009. 472 pp. (In Russian)
41. Ramachandran, V. *Mozg rasskazyvaet. Chto delaet nas lyud'mi* [The Brain Tells. What Makes Us Human]. Moscow: Kar'era Press Publ., 2014. 422 pp. (In Russian)

42. Rizzolatti, G., Sinigaglia, C. *Zerkala v mozge. O mekhanizmaxh sovmestnogo deistviya i perezhivaniya* [Mirrors in Brain. On the Mechanisms of Joint Action and Experience]. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2012. 205 pp. (In Russian)
43. Rosenthal, D. M. (ed.) *The Nature of Mind*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991. 642 pp.
44. Russell, B. "Analogy", in: D. Rosenthal (ed.), *The Nature of Mind*. New York, Oxford: Oxford University Press, 1991, pp. 89-91.
45. Ryle, G. *The Concept of Mind*. New York: Barnes & Noble books, 1949. 334 pp.
46. Schwitzgebel, E. "Introspection", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter, 2016), ed. Edward N. Zalta [plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/introspection/], accessed on: 14.09.2018].
47. Searle, J. *Otkryvaya soznanie zanovo* [Discovering the Consciousness Again]. Moscow: Ideya-Press Publ., 2002. 240 pp. (In Russian)
48. Sellars, W. *Science, Perception and Reality*. London, New York: Humanities press, Routledge & Kegan Paul, 1963. 366 pp.
49. Serdyukov, Y. M. "Near Death Experience and Subjective Immortality of Man", *Dialogue and Universalism*, 2014, Vol. XXIV, No 2, pp. 97-104.
50. Serdyukov, Yu. *Kontury transtsendental'nogo opyta* [The Contours of Transcendental Experience]. Moscow: Kanon+ Publ., 2015, pp. 173-219. (In Russian)
51. Smithies, D. & Stoljar, D. (eds.) *Introspection and Consciousness*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 448 pp.
52. Spirkin, A. *Soznanie i samosoznanie* [Consciousness and Self-Consciousness]. Moscow: Politizdat Publ., 1972. 303 pp. (In Russian)
53. Tyukhtin, V. *O prirode obraza* [On the Nature of Image]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1963. 123 pp. (In Russian)
54. Vasilyev, V. *Trudnaya problema soznaniya* [Difficult Problem of Consciousness]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2009. 271 pp. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Дмитрий ИВАНОВ

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

ФИЛОСОФИЯ СОЗНАНИЯ

Статья нацелена на обоснование такого определения понятия «философия сознания», которое позволило бы вычленить философию сознания из ряда естественнонаучных исследований психического. Также данное определение призвано показать место философии сознания в контексте других философских дисциплин. В статье демонстрируется, что спецификой философии сознания является нацеленность на исследование психического в его отношении к телу и миру. Основная задача этой дисциплины заключается в прояснении онтологических и теоретико-познавательных отношений между психическими и физическими феноменами. Такое понимание философии сознания позволяет вычленить два основных раздела данной дисциплины: метафизику сознания и эпистемологию сознания. Основная проблема метафизики сознания – это проблема соотношения сознания и тела. В современной философии сознания данная проблема представлена прежде всего проблемой сознания, которая заключается в необходимости предложить натуралистическое объяснение феноменальных аспектов сознания. В центре же эпистемологии сознания находится проблема перцептивного знания, требующая прояснения характера познавательных отношений, в которых сознание находится к миру. Ядром данной проблемы является проблема восприятия, решение которой предполагает объяснение кажущегося подобия, имеющегося между достоверным и иллюзорным (галлюцинаторным) восприятием какого-либо объекта.

Ключевые слова: философия сознания, метафизика сознания, эпистемология сознания, психофизическая проблема, проблема перцептивного знания, сознание, восприятие

Философия сознания – философская дисциплина, изучающая природу психического в его отношении к телу и миру в целом. Основная задача этой дисциплины заключается в прояснении онтологических и теоретико-познавательных отношений между психическими и физическими феноменами. Помимо онтологических и эпистемологических проблем в философии сознания также обсуждаются методологические основания когнитивной науки, этические темы, возникающие в контексте моральной психологии, и вопросы философии действия. Однако именно онтологические и эпистемологические вопросы составляют ядро данной дисциплины. В центре онтологических или, правильнее сказать, метафизических исследований сознания лежит проблема соотношения сознания и тела (психофизическая проблема). В современной философии сознания она представлена прежде всего проблемой сознания – проблемой натуралистического объяснения феноменальных аспектов сознательного опыта. В основе же эпистемологии сознания находится проблема перцептивного знания, требующая прояснения характера познавательных отношений, в которых сознание находится к миру. Решение этой проблемы предполагает прояснение природы восприятия. Таким образом, для того чтобы выявить особенности исследований психического в философии сознания, необходимо осветить специфику дискуссий, ведущихся как в метафизике сознания, так и в эпистемологии сознания. Поскольку на протяжении своего развития исследователи сферы психического по-разному относились к другим философским дисциплинам, постольку требуется показать, каким именно образом формировалась современная философия сознания.

1. Формирование философии сознания

Обсуждение вопросов, касающихся природы психического, велось уже в древнегреческой философии. Представления о психическом, выработанные в античной философии, продолжали оказывать влияние на философов и учёных вплоть до XVII века. По мнению В.В. Васильева, это препятствовало формированию дисциплины, исследующей психическое как таковое, поскольку «психическое не вполне дифференцировали от физического. Душу часто рассматривали как особое тонкое тело, а психические способности нередко смешивали с соматическими функциями. В том же аристотелевском трактате “О душе” гораздо больше биологии и физики, чем психологии. Популярное определение души как формы или энтелехии тела лишь подчёркивало эту тенденцию» [2, с. 7]. До XVII в. статус дисциплины, исследующей психическое (для её обозначения уже в Средние века использовался термин «пневматология»), постоянно менялся. Васильев так пишет об этом: «Одни вводили пневматологию в метафизику, другие (порой в усечённом виде) – в физику,

третьи – в учение о “философских тайнах”, где рассмотрение человеческой души как “частная пневматология” оказывалось в одном ряду с учениями о демонах, привидениях, необычных свойствах тел и т. п.» [2, с. 27]. Такое положение дел трансформируется в XVII в. благодаря работам Декарта, Локка, Лейбница. Основной вклад в переосмысление природы психического был сделан прежде всего Декартом, который связал сущность психического с феноменальными аспектами сознательного опыта, а не со способностью анимировать организм, как это мыслилось предшествующей традицией. Используя процедуру методологического сомнения, Декарт продемонстрировал, что психическое, понятое как сфера феноменальных состояний, в своём существовании не зависит необходимым образом от физических объектов. Сомневаясь в существовании своего тела и обогревающего его камина, мы тем не менее не можем поставить под сомнение феноменальную данность присутствующего ощущения тепла. Подобный методологический шаг действительно позволил заложить основания философской дисциплины, исследующей психическое как таковое, – философской психологии.

Если философия XVII века подготовила почву для возникновения данной дисциплины, то «подлинные истоки философской психологии находятся в XVIII веке» [2, с. 7]. Васильев так пишет о её возникновении: «Философская психология была создана Хр. Вольфом в Германии и, независимо от него, чуть позже Д. Юмом в Шотландии, причём юмовский вариант этой науки существенно отличался от вольфовского. И.Н. Тетенс синтезировал идеи Вольфа и Юма и далеко продвинулся в реализации вольфовского проекта философского учения о душе» [2, с. 8]. Важной особенностью философской психологии Вольфа было то, что она рассматривалась как часть метафизики. Сама же метафизика начинает пониматься как состоящая из общей метафизики, обозначаемой также термином «онтология», и специальной метафизики. Специальная метафизика же включает в себя три раздела: космология, психология и естественная теология. Философская психология Вольфа состояла из эмпирической и рациональной психологии. Оба эти раздела исследовали свойства души и характеристики психофизического взаимодействия.

Понятие «философская психология» до сих пор используется в современной психологии и философии, фигурируя в названиях научных центров и журналов. Хотя часто оно понимается скорее как философия психологии, т. е. как философское исследование тех эмпирических проблем, с которыми сталкивается современная психология. Классическое понимание философской психологии как метафизического исследования природы психического и психофизических взаимодействий также сохранилось. Однако в настоящий момент для обозначения подобного рода исследований чаще используется термин «философия сознания». Важно обратить внимание на то, что философия сознания и философская психология не тождественны. Проблемное поле философии со-

знания шире, чем метафизическая проблематика философской психологии. Помимо метафизической проблематики в философию сознания включаются также эпистемологические, методологические и даже этические вопросы (например, вопросы моральной психологии). Нужно также отметить, что и в целом логика формирования философии сознания в XX веке отличалась от логики развития философской психологии. Для того чтобы понять специфику философии сознания в XX веке необходимо рассмотреть, какого рода проблемы возникают в связи с пониманием психического, предложенным Декартом. Открытие Декартом феноменального измерения сознательного опыта не только позволило сложиться отдельной философской дисциплине, исследующей природу психического как такового, но и породило две проблемы, занимающие центральное место в современной философии сознания.

Во-первых, проясняя природу сознательного опыта, мы сталкиваемся с психофизической проблемой. Эта проблема требует прояснения того, как психическое, представленное прежде всего феноменальными характеристиками, обнаруживаемыми в сознательном опыте, связано с телом, с физическими процессами, происходящими в живом организме. Как известно, решение данной проблемы, предлагаемое Декартом, является вариантом дуализма сознания и тела. Действительно, если, как отмечает Декарт, сущность сознательных состояний зависит *только* от феноменальных качеств, то существование данных состояний не зависит от существования каких-либо физических объектов. В философии Декарта сознание мыслится как особая духовная субстанция, вещь мыслящая (*res cogitans*), **противопоставленная материальной субстанции**, вещи протяженной (*res extensa*). Однако такое решение сталкивается с проблемой ментальной каузации, с необходимостью объяснить, каким образом ментальные и физические состояния организма могут быть причинами друг друга. Именно поскольку решение психофизической проблемы предполагает не просто объяснение феноменальных аспектов сознательного опыта, но также и решение проблемы ментальной каузации, постольку можно говорить о том, что психофизическая проблема является метафизической проблемой. Иначе говоря, решение данной проблемы подразумевает принятие определённого взгляда на устройство универсума в целом, характер каузальных взаимодействий в нём и место психического в этих каузальных связях.

Во-вторых, понимание психического, предложенное Декартом, сталкивает нас с эпистемологической проблемой объяснения того, как сознание связано с миром, в каких познавательных отношениях оно находится к нему. Эта проблема оказывается актуальной именно в силу интерпретации сознания как сферы феноменальных данностей, которая в определённом смысле не зависит от внешнего мира. Отталкиваясь от такого понимания сознания, мы можем сформулировать аргументы в поддержку скептической позиции, согласно которой объективное

познание внешнего мира невозможно. Часто эти аргументы называют аргументами от иллюзии или галлюцинации. Суть их заключается в демонстрации того, что, воспринимая объекты внешнего мира, мы на самом деле воспринимаем лишь некие феноменальные данности, но не сами объекты. Этот вывод делается из положений о том, что в случаях иллюзорного восприятия или галлюцинации мы не воспринимаем реально существующий объект, но при этом можем иметь сознательный опыт, неотличимый в феноменальных аспектах от сознательного опыта восприятия реально существующих объектов. Отмеченную эпистемологическую проблему можно обозначить как проблему перцептивного знания. Она заключается в необходимости ответить на вопрос, как мы должны мыслить феноменальные характеристики восприятия, чтобы показать возможность перцептивного знания о мире. Таким образом, для понимания специфики современной философии сознания важно учитывать как метафизический, так и эпистемологический аспекты обоснования природы сознательного опыта.

Как отмечает Т. Крейн, философы в начале и в конце XX века были одержимы проблемой сознания, проблемой прояснения природы сознательного опыта, характеризующегося прежде всего наличием феноменальных качеств [23]. Однако проблема по-разному понималась в эти периоды. В начале XX века исследования сознания направлялись скорее эпистемологическими вопросами, а не вопросами метафизики. Данную тенденцию рассмотрения психического мы обнаруживаем уже в трудах таких философов, как Ф. Brentano и Э. Мах. Работы этих философов оказали сильнейшее влияние на развитие философии сознания в следующем столетии.

В начале XX века к обсуждению природы сознательного опыта обращались ведущие представители основных течений современной философии, среди которых можно выделить таких философов, как Дж. Мур и Б. Рассел – основатели аналитической философии; Э. Гуссерль – основатель феноменологии, главного философского направления в континентальной мысли; У. Джеймс, К.И. Льюис – представители американского прагматизма.

Крейн полагает, что общим моментом для всех этих подходов к исследованию сознания была ориентация на прояснение прежде всего реляционной структуры ментальных актов. Сознание мыслилось как отношение, связывающее субъекта с объектами. Важно отметить, что данное отношение не обязательно должно было интерпретироваться как интенциональное, и объект сознания мог рассматриваться по-разному. Он мог пониматься либо в духе прямого реализма как действительно существующая вещь, либо как чувственные данные, либо как интенциональный предмет. Такой подход можно обозначить как антисубстанциалистский и реляционистский. Он вполне укладывался в русло антиметафизических исследований конца XIX – начала XX века.

Мы сталкиваемся с ним уже в работе Brentano, который так писал о предмете психологии: «Если кто-то говорит, что психология – это наука о душе, а словом “душа” обозначает субстанционального носителя психологических состояний, то тем самым он высказывает убеждение в том, что психические явления должны рассматриваться как свойства субстанции» [1, с. 20]. Однако, как отмечает Brentano, продолжая обсуждать психические явления, «сущности, которой они подобали бы как свойства, мы не находим». Из этого он делает вывод: «Следовательно, предметом науки она, очевидно, не является». Поэтому мы не можем определить психологию как науку о душе. Однако при этом мы можем исследовать психические состояния, их структуру, не принимая на себя каких-либо онтологических обязательств. Как пишет Brentano, «ведь имеется душа или нет, психические феномены, во всяком случае, налично всегда» [1, с. 20]. Согласно антисубстанциалистскому, реляционистскому пониманию природы психических феноменов, предлагаемому Brentano, сознание всегда мыслится как соотнесённое с неким предметом, оно обладает имманентной предметностью, т. е. является интенциональным: «Всякий психический феномен характеризуется посредством того, что средневековые схоласты называли интенциональным (или же ментальным) внутренним существованием предмета и что мы, хотя и в несколько двусмысленных выражениях, назвали бы отношением к содержанию, направленностью на объект (под которым здесь не должна пониматься реальность), или имманентной предметностью. Любой психический феномен содержит в себе нечто в качестве объекта, хотя и не одинаковым образом. В представлении нечто представляется, в суждении нечто утверждается или отрицается, в любви – любитесь, в ненависти – ненавидится и т. д.» [1, с. 33].

Воспользовавшись понятиями Дж. Сёрла, мы можем сказать, что антисубстанциалистские, реляционистские исследования сознания начала XX века были нацелены на выявление скорее логических свойств сознательных состояний, нежели их онтологического статуса. Скажем, как отмечает Дж. Сёрл, выявление логических свойств интенциональности не подразумевает решение онтологического вопроса о том, как реализуются данные состояния: «Вопрос относительно логической природы Интенциональности вообще не является онтологической проблемой. Чем, например, реально является вера? Традиционные ответы на этот вопрос исходят из предположения о том, что он относится к онтологической категории веры, однако что касается Интенциональности веры, то важна не её онтологическая категория, а её логические свойства. <...> Если вопрос “Чем реально является вера?” истолковывается так: что репрезентирует вера *как вера*, то ответ на него, по крайней мере частично, должен быть дан в терминах логических свойств веры: вера есть пропозициональное содержание, выраженное в определённом психологическом модусе, его модус детерминирует направление соответствия

от мышления к миру, а пропозициональное содержание детерминирует множество условий выполнимости. <...> Если же вопрос поставлен так: “Каков способ существования веры и других Интенциональных состояний?”, то на основе наших современных знаний мы можем ответить на него так: Интенциональные состояния и вызываются, и реализуются в структуре мозга» [5, с. 111]. Прояснение логической природы сознательных состояний не предполагает с необходимостью ответа на метафизический вопрос о том, какого рода субстанция реализует эти состояния.

К середине XX века зачарованность учёных и философов сознанием постепенно проходит и сознание исчезает из их поля зрения. Во многом это связано с неудовлетворительностью интроспективной психологии и успехами бихевиоризма, нацеленного на исследование психических феноменов посредством анализа поведенческих и физиологических реакций организма. Лишь в последней четверти XX века философы и учёные вновь обращаются к изучению сознания. Однако в этот период проблема сознания рассматривается философами прежде всего как часть психофизической проблемы в контексте метафизики сознания. Изучение сознания с точки зрения познавательных отношений, в которых оно находится к миру, отходит на второй план.

2. Метафизика сознания

Во второй половине XX века развитие метафизики сознания происходит в первую очередь в контексте аналитической философии. В ядро современной метафизики сознания входят такие проблемы классической метафизики Нового времени, как психофизическая проблема, проблема свободы воли и проблема тождества личности. Хотя в настоящее время многие философы обращаются к обсуждению проблемы свободы воли и проблемы тождества личности, именно проблема соотношения сознания и тела определила развитие философии сознания во второй половине XX века. Важно отметить, что психофизическая проблема является комплексной проблемой, включающей в себя проблему ментальной каузации и проблему сознания. С необходимостью решения проблемы ментальной каузации сталкиваются прежде всего дуалистические теории сознания, хотя данная проблема также активно обсуждается и в контексте монистических подходов. Проблема сознания же выступает на первый план, если мы занимаем монистическую, натуралистическую позицию. Эта проблема заключается в необходимости предложить натуралистическое объяснение феноменальным аспектам сознания.

2.1. Бихевиоризм

Появление аналитической метафизики – удивительное событие, поскольку аналитическая философия на раннем этапе своей эволюции характеризовалась антиметафизической направленностью, которая проявлялась в стремлении переводить обсуждение метафизических проблем в плоскость логико-лингвистического анализа. В философии сознания примером такой работы с метафизическими проблемами был логический, или аналитический, бихевиоризм.

Бихевиоризм как подход к исследованию психического по-разному понимался в психологии и философии. В психологии он выполнял методологическую роль, ограничивая исследования психических феноменов сферой поведенческих реакций организма. Философский бихевиоризм же был нацелен на демонстрацию того, что термины, используемые нами для обозначения ментальных свойств и состояний, указывают на сложные физиологические и поведенческие реакции организма, а не на внутренние, приватные эпизоды психической жизни субъекта, как это представляется в картезианской традиции рассмотрения сознания. В эксплицитном виде бихевиористские идеи в философии были представлены в работах Г. Райла [71] и К. Гемпеля [40]. С определёнными оговорками к этому философскому направлению может быть причислен и Л. Витгенштейн [80], чьи идеи оказались созвучными с основными положениям логического бихевиоризма.

Концептуальный анализ ментальных терминов, предлагаемый Райлом или Витгенштейном, представляет собой анализ обыденного языка – способов употребления в повседневной жизни слов, которыми мы обозначаем ментальные процессы. Например, Райл, обсуждая картезианский взгляд на природу сознания с позиции философии обыденного языка, указывает на то, что этот взгляд возникает в результате совершения категориальной ошибки – рассмотрения понятий, принадлежащих к одной категории, так, как если бы они принадлежали к другой категории. Скажем, ментальные понятия анализируются таким образом, будто они представляют объекты, подобные физическим, но обладающие особыми ментальными свойствами. Витгенштейн же, отталкиваясь от теории значения как употребления, предлагает аргумент против приватного языка, демонстрирующий, что ментальные термины, для того чтобы обладать значением, должны употребляться в контекстах, доступных для интересубъективного наблюдения. Они не могут отсылать к скрытым эпизодам ментальной жизни, доступным только одному субъекту.

Подход к концептуальному анализу ментальных терминов, используемый Гемпелем, зависит от верификационистской теории значения, согласно которой значением любого осмысленного высказывания являются условия его верификации, т. е. условия, при которых данное выска-

зывание становится истинным. Гемпель опирается на следующего рода рассуждение. Если высказывание обладает значением, которое понимается одинаковым образом различными людьми, то условия верификации данного высказывания должны быть интерсубъективно наблюдаемы. Поскольку только поведенческие и физиологические состояния являются интерсубъективно наблюдаемыми, постольку высказывание с ментальными терминами должно описывать поведенческие и физиологические состояния.

Несмотря на антиметафизический характер этих рассуждений, результаты концептуального анализа ментальных терминов, представленные логическими бихевиористами, были проинтерпретированы философами в онтологическом ключе как поддерживающие метафизический тезис о том, что ментальные состояния – это поведенческие состояния организма (поведенческие диспозиции). По-видимому, за подобной интерпретацией стояло принятие простого положения. Д. Армстронг так пишет о нём: «Те, кто думал, что они отказываются от онтологических и других сущностных вопросов в пользу простого исследования понятий, на самом деле занимались контрабандой взглядов по сущностным вопросам. Они не признавали того, что придерживались этих взглядов, хотя эти взгляды присутствовали, и что хуже всего, эти взгляды придавали форму ответам на концептуальные вопросы» [6, р. 20]. Возможно, именно подобного рода размышления привели аналитических философов во второй половине XX века к отказу от антиметафизических установок, которых придерживались некоторые представители ранней аналитической философии, например позитивисты.

Очевидно, что идеи бихевиоризма, проинтерпретированные в онтологическом ключе, не могли быть поддержаны. Как теория сознания бихевиоризм игнорировал внутренние содержательные аспекты психики, сводя психические феномены к сложному комплексу поведенческих и физиологических реакций. Против данного подхода в середине XX века было выдвинуто достаточно возражений, убедивших учёных пересмотреть методологические основания исследования психики. Эмпирические свидетельства демонстрировали, что апеллаций к поведенческим реакциям недостаточно для объяснения когнитивных функций живого существа. Например, казалось, что успешное прохождение крысами лабиринтов лучше объясняется не ссылкой на закрепление поведенческих реакций, а предположением, что в психике животных имеются какие-то репрезентации (ментальные карты) окружающей их реальности, которые помогают им выполнять задание наилучшим образом. Также, как отмечал Н. Хомский, апеллации к поведенческим реакциям недостаточно для того, чтобы объяснить скорость и эффективность освоения детьми языка [20]. Теоретические же аргументы против бихевиоризма показывали, что ментальные состояния следует рассматривать скорее как причины определённого поведения, а не как само поведение. Мы плачем

и кричим по причине того, что испытываем боль. Не совокупность поведенческих реакций порождает в качестве эффекта болевое состояние, а сама боль способствует их появлению.

Все эти соображения убедили философов отказаться от данной теории сознания. Однако, хотя бихевиористское понимание психических феноменов и было отброшено, тем не менее влияние бихевиоризма по-прежнему может быть обнаружено в работах некоторых современных философов. Например, такие теории, критикующие репрезентационализм, как инструментализм Д. Деннета [27; 28] и энактивистские теории А. Ноэ [60], Д. Хутто, Э. Минна [42], вполне могут быть рассмотрены как близкие по духу бихевиоризму [10; 11].

2.2. Физикалистская теория типового тождества

Критика бихевиоризма и отказ от положения о том, что философское исследование сводится только к концептуальному анализу, способствовали возрождению метафизики сознания в середине XX века. Полемизируя с бихевиоризмом, философы пытались не просто прояснить наши понятия психических феноменов. Они стремились сказать нечто существенное о природе самих ментальных состояний, которые понимались бы как внутренние состояния психики, находящиеся в системе каузальных связей с физическими состояниями и с другими ментальными состояниями. Решение этой задачи предполагало принятие определённой метафизической картины мира, объясняющей природу каузальных отношений. В середине прошлого века такой метафизической парадигмой стал физикализм.

Термин «физикализм» был введён О. Нейратом [58], и означал он доктрину о языке науки, а именно о языке физики. Основной тезис этой доктрины заключался в том, что «физический язык является универсальным языком, то есть языком, на который переводимо любое предложение» [17, р. 39]. Во второй половине XX века этот термин обозначал уже метафизическую теорию, представляющую собой такую разновидность онтологического монизма, как материализм. Однако физикализм является специфической версией материализма. Основное отличие физикализма от материализма заключается в том, что физикализм является, по словам Крейна, «доктриной о каузации», а не о характере субстанции, лежащей в основе универсума. Как пишет Крейн: «Согласно физикализму, любое физическое событие, любой физический эффект, должно быть результатом только физических причин, согласующихся с физическим законом» [24, р. 45].

Наилучшим способом объяснения с позиции физикализма природы ментальных состояний как внутренних состояний психики, обладающих каузальной силой, является их отождествление с физическими состояниями мозга. Именно этой стратегии придерживались пред-

ставители теории типового психофизического тождества, такие как Ю. Плейс [62], Г. Фейгель [36], Дж. Смарт [75] и др. С точки зрения данной теории каждый тип ментальных состояний тождественен определённому типу физических состояний. По сути, данная теория тождества представляет собой редукционистский вариант объяснения природы ментальных состояний. Она не отвергает подобно бихевиоризму существование ментальных состояний как особых внутренних состояний психики, но сводит их к физическим состояниям мозга.

Несмотря на естественность подобного решения психофизической проблемы, позиция теории типового тождества является нестабильной, готовой коллапсировать к позиции функционализма. Дело в том, что, пытаясь обосновать теорию типового тождества ментального и физического, Смарт отталкивался от аргумента о дуализме свойств, предложенного М. Блэком. Суть аргумента заключается в том, что, даже если теория тождества является верной, у нас по-прежнему остаётся возможность утверждать, что ментальные и физические свойства являются различными свойствами одного и того же физического состояния. Ведь если мы не можем априори установить, что два термина с разными смыслами указывают на один и тот же объект, то это значит, что объект обладает двумя различными, несводимыми друг к другу свойствами, выражая которые эти термины осуществляют референцию к данному объекту. Поскольку мы не можем априори установить, что ментальные термины и физические термины, обладающие разными смыслами, указывают на одно и то же состояние, постольку мы можем заключить, что состояния, на которые указывают кореференциальные ментальные и физические термины, обладают различными, несводимыми друг к другу свойствами двух типов – ментальными и физическими свойствами.

Для того чтобы обойти данный аргумент, Смарт предлагал анализировать ментальные состояния в терминах их причин и эффектов. Такой анализ является тематически нейтральным (*topic-neutral*). Он не заставляет нас с самого начала рассматривать какое-либо ментальное состояние как физическое или феноменальное [75]. Вместо этого он помогает нам выявить его каузальную роль, и лишь затем мы можем отождествить это состояние с тем физическим состоянием мозга, которое ответственно за реализацию этой каузальной роли. Опираясь на подобного рода рассуждения, Д. Льюис предложил аргумент в поддержку теории тождества. Этот аргумент можно обозначить как аргумент от каузальности. Он базируется на двух посылах. Первая утверждает, что ментальные состояния характеризуются своей каузальной ролью. Они являются причинами и следствиями определённых событий. Вторая посылка апеллирует к принципу объяснительной адекватности физики. Согласно этому принципу, в каузально замкнутом универсуме не существует взаимодействий, процессов, которые не могли бы быть предме-

том исследования физики. Соответственно, если ментальные состояния играют определённую каузальную роль, то они являются физическими состояниями [48].

2.3. Функционализм

Представляя ментальные состояния в терминах их каузальных ролей, сторонники теории тождества сближаются с функционалистами. Делая акцент на каузальных ролях, которые играют ментальные состояния, они, по сути, рассматривают эти состояния как функциональные. Основное отличие между представителями этих подходов заключается в том, что функционалисты не отождествляют ментальные состояния с физическими состояниями мозга. Одним из оснований отказа от подобного рода отождествления является аргумент множественной реализации Х. Патнэма, демонстрирующий, что ментальные состояния, понятые как функциональные состояния, могут реализовываться разными носителями, например машинами [66; 67].

Существуют разные варианты функционализма. Прежде всего мы можем выделить каузальный функционализм и машинный функционализм. Первый вид функционализма делает особый акцент на каузальных ролях ментальных состояний. Разновидностью этой теории является аналитический функционализм. Согласно ему, ментальные состояния отождествляются с функциональными состояниями относительно не научной теории, а обыденного знания, или, можно сказать, народной психологии. Ментальные термины являются сокращениями для описаний каузальных ролей, которыми, согласно обыденным представлениям, характеризуются ментальные состояния. Ещё одной разновидностью каузального функционализма является психофункционализм. В нём отождествление ментальных состояний с функциональными происходит относительно научной теории. Это значит, что функциональные состояния специфицируются теориями, выработанными в рамках таких естественнонаучных дисциплин, как когнитивная психология, нейропсихология и др. Несмотря на популярность каузального функционализма среди философов, именно идеи машинного функционализма оказали наибольшее влияние на развитие исследований в области искусственного интеллекта.

Именно данная область исследований оказалась тем катализатором, который способствовал формированию когнитивной науки как новой междисциплинарной области исследования сферы психических феноменов. Объяснение природы ментальных состояний, выработанное в процессе решения проблем искусственного интеллекта, является функционалистским, поскольку ментальные состояния было предложено рассматривать как состояния, характеризующиеся прежде всего не физическими параметрами, а их отношениями к сигналам входа, выхода

и другим ментальным состояниям. Эти отношения являются синтаксическими, своего рода вычислениями. Именно поэтому ранний вариант функционализма также обозначали понятиями «компьютеционизм», «машинный функционализм», «функционализм машины Тьюринга». Очевидно, что на компьютеризацию оказала влияние прежде всего теоретическая демонстрация А. Тьюрингом возможности машины, которая, следуя простым синтаксическим правилам, способна решить любую чётко специфицированную интеллектуальную задачу [79].

По мнению представителей этого вида функционализма, выполнения системой определённых синтаксических правил достаточно для того, чтобы считать, что система обладает также семантикой. Семантика следует из синтаксиса. Пионеры исследований искусственного интеллекта, А. Ньюэлл и Г. Саймон, например, полагали, что когнитивное поведение основывается на физико-символьных системах. Определяя физико-символьные системы, они писали: «Физико-символьная система состоит из множества сущностей, называемых символами, являющихся физическими паттернами, которые могут входить в качестве компонентов в другой тип сущности, называемой выражением (или символической структурой). Таким образом, символическая структура состоит из ряда образцов (или экземпляров) символов, которые связаны физическим образом друг с другом (таким образом, что один экземпляр находится рядом с другим). В любой момент времени система содержит набор таких символических структур. Помимо этих структур, система также содержит набор процессов, которые оперируют выражениями, чтобы произвести другие выражения: это – процессы создания, модификации, воспроизведения и уничтожения. Физико-символьная система является машиной, которая производит во времени эволюционирующий набор символических структур. Такая система существует в мире объектов, более широком, чем сами эти символические выражения» [59, р. 116]. Размещение физико-символьной системы в мире объектов, выходящем за пределы самой системы, является необходимым условием наличия значения у символов. Символические выражения находятся к этим объектам в отношении десигнации, т. е. «система может либо воздействовать на объект сама, либо её поведение зависит от объекта» [59, р. 116]. Гипотеза Ньюэлла и Саймона заключается в том, что «физико-символьная система обладает необходимыми и достаточными средствами для обеспечения общей интеллектуальной деятельности» [59, р. 116].

Против подобного взгляда на природу когнитивных процессов выдвигались разные аргументы. Одним из первых атаку на понимание интеллектуальной деятельности, предлагаемое исследователями искусственного интеллекта, предпринял Х. Дрейфус. Опираясь на идеи Л. Витгенштейна, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, он отмечал принципиальную зависимость когнитивных процессов не от неких абстрактных функциональных процессов, а от телесной организации существа

и его деятельности в конкретном контексте окружающей среды [34]. Против тезиса о том, что семантика следует из синтаксиса, направлен аргумент китайской комнаты, разработанный Дж. Сёрлом [72]. Этот аргумент демонстрирует, что содержательные аспекты интенциональных состояний невозможно объяснить ссылкой на функциональные связи. И, главное, уже в семидесятых годах прошлого века начали появляться аргументы, указывающие на неспособность функционализма объяснить природу феноменальных качеств сознательного опыта [13; 14]. По сути, это означало, что попытка Смарта обойти аргумент от дуализма свойств Блэка посредством тематически нейтрального анализа ментальных состояний в терминах их каузальных ролей провалилась. Более того, появившиеся впоследствии аргументы демонстрировали, что любая редукционистская физикалистская программа объяснения сознательного опыта обречена на провал.

2.4. Нередуктивный физикализм

Все эти аргументы можно разделить на две группы: эпистемологические и метафизические аргументы. Эпистемологические аргументы [46; 57] делают акцент на познавательной ситуации, в которой мы оказываемся, пытаясь объяснить сознание. Например, суть аргумента Т. Нагеля можно представить следующим образом. Знание о данностях сознания, которое доступно субъекту сознания, является знанием, полученным из уникальной перспективы – перспективы первого лица. Только субъект определённого сознательного состояния знает, каково это пребывать в данном состоянии. Наличие этой перспективы является существенным свойством сознания. Именно она конституирует нашу субъективность, феноменальное измерение нашего сознательного опыта. Знание о сознании, которое лежит в основе любой естественнонаучной теории, является знанием, полученным из перспективы третьего лица. Это – знание объективных, intersubjectively наблюдаемых фактов (поведенческих, физических, функциональных). Пытаясь редукционистски объяснить сознание, мы прежде всего опираемся на последний тип знания. Однако, стремясь редуцировать субъективные, феноменальные характеристики сознания к каким-либо объективным фактам, мы неизбежно упускаем наиболее существенные аспекты сознательного опыта. От нас ускользают те аспекты опыта, которые являются объектом знания из перспективы первого лица. Как отмечает Дж. Левин, в нашем объяснении сознательного опыта другого существа всегда будет наличествовать провал (*explanatory gap*).

Все современные метафизические аргументы, по сути, являются вариациями картезианского аргумента в пользу различия души и тела. В них из некоторой мыслимой ситуации делаются выводы об онтологической природе феноменальных аспектов сознания. Например, наиболее

обсуждаемым аргументом в последние два десятилетия был аргумент о мыслимости зомби, используемый Д. Чалмерсом [18]. Если Декарт пытался представить сознание без тела, то Чалмерс, напротив, предлагает нам помыслить существование тел без феноменального сознания. Он просит нас представить существование зомби, наших полных физических и функциональных двойников, обладающих всеми психическими процессами, которые есть у нас, но лишённых феноменальных качеств, которыми окрашивается наша психическая жизнь. Подобно Декарту, из мыслимости такой ситуации Чалмерс делает вывод о её логической возможности и о нетождественности феноменальных качеств каким-либо физическим или функциональным характеристикам организма.

Отдельно стоит выделить аргумент знания Ф. Джексона [45], совмещающего в себе черты эпистемологического и метафизического аргументов. В нём из анализа эпистемологической ситуации, связанной с познанием природы сознательного опыта, делаются не эпистемологические выводы о провале в объяснении сознания, а метафизические выводы о существовании особых ментальных свойств – квалиа (qualia), которые нередуцируемы к физическим свойствам.

Эпистемологические и метафизические аргументы, в которых демонстрируется нередуцируемость феноменальных качеств сознательного опыта к физическим или функциональным свойствам, убедили многих философов занять не просто антиредукционистскую позицию по вопросу о природе сознания. Многие философы под влиянием этих аргументов сместились в сторону антинатурализма. По сути, эти аргументы способствовали возрождению дуализма в философии сознания. Например, Чалмерс обозначает свою позицию как натуралистический дуализм, а Джексон – как эпифеноменализм. Современный дуализм отличается от классического дуализма субстанций. Этот вид дуализма является дуализмом свойств. Представители данного вида дуализма принимают единую физикалистскую онтологию, однако эта онтология допускает, что в мире помимо физических свойств и объектов существуют особые ментальные качества, квалиа, нередуцируемые к физическим свойствам. Такой взгляд можно обозначить также термином «нередуктивный физикализм». Наиболее популярными вариантами нередуктивного физикализма являются эпифеноменализм и панпсихизм. С точки зрения эпифеноменализма хотя возникновение ментальных качеств каузально обусловлено физическими процессами, однако сами эти качества каузально не воздействуют на физические объекты. Согласно панпсихизму, ментальные свойства следует рассматривать не как возникающие на каком-то этапе развития физических систем, а как фундаментальные свойства всех объектов, существующих в универсуме.

Таким образом, в настоящий момент основные дискуссии в контексте метафизики сознания касаются вопросов о границах физикализма и о возможности натуралистического объяснения таких объектов, как

квалиа – феноменальных качеств, связанных с сознательным опытом. Однако, как уже было отмечено выше, обсуждение природы феноменальных качеств сознательного опыта может вестись не только с позиции метафизики, в контексте решения психофизической проблемы. Феноменальные аспекты сознательного опыта могут также анализироваться в контексте решения теоретико-познавательной проблемы соотношения сознания и мира.

3. Эпистемология сознания

Основные проблемы, которые обсуждаются в этом подразделе философии сознания, – это проблема других сознаний, проблема самопознания и проблема перцептивного знания. Проблема других сознаний представляет собой необходимость ответить на вызов скептицизма относительно возможности познания содержания сознания других людей. Проблема самопознания затрагивает вопросы интроспективного доступа к содержанию собственного сознания. Однако в центре эпистемологии сознания, безусловно, размещается проблема перцептивного знания – проблема объяснения познавательных отношений между сознанием и миром. В теоретико-познавательном ключе эта проблема решалась в начале XX века. Во второй половине XX века обсуждение этой проблемы продолжалось, но оно, несомненно, было заслонено метафизическими дискуссиями о природе феноменальных качеств.

Ядром проблемы соотношения сознания и мира является проблема восприятия, поскольку решение проблемы перцептивного знания предполагает прояснение феноменального характера сознательного опыта взаимодействия с окружающим миром. Как отмечают Крейн и Крейг [26], в XX веке активно обсуждались четыре базовые стратегии понимания феноменальной природы восприятия: теория чувственных данных, адвербиализм, интенционализм и наивный реализм.

3.1. Теория чувственных данных

В первой половине XX века в англоязычной философии наиболее популярной теорией восприятия была теория чувственных данных (*sense data*). Её придерживались такие философы, как Дж. Мур [55; 56], Б. Рассел [70], Ч.Д. Брод [15], Г.Х. Прайс [63], А.Дж. Айер [8], и многие другие. Эта теория является результатом принятия выводов, которые делаются из аргументов от иллюзии или галлюцинации. Эти аргументы опираются на принцип, согласно которому, воспринимая свойство *F*, мы воспринимаем объект, которому принадлежит данное свойство. Поскольку в случаях иллюзии или галлюцинации физические объекты, которым могли бы принадлежать соответствующие свойства, отсут-

ствуют, постольку делается вывод о том, что эти свойства принадлежат каким-то нефизическим объектам, которые обозначаются термином «чувственные данные». Поскольку случаи искажённого и достоверного восприятия неразличимы с точки зрения своих феноменальных качеств, постольку делается вывод о том, что и в случаях достоверного восприятия мы также имеем дело прежде всего с чувственными данными, а не с физическими объектами. Таким образом, теория чувственных данных может быть совмещена как с непрямым реализмом, так и с феноменализмом, согласно которому мы не имеем дело ни прямым, ни опосредованным образом с какой-либо реальностью, выходящей за пределы данностей сознания.

В нейтральном ключе Мур следующим образом представляет чувственные данные: «Чтобы разъяснить читателю, какого рода вещи я имею в виду под чувственно-данными, мне потребуется просто попросить его взглянуть на собственную его правую руку. Сделав это, он сможет разглядеть нечто такое (и если у него не двоится в глазах, это будет только один предмет), относительно чего ему будет с ходу понятно, что совершенно естественно считать его тождественным, правда, не всей руке, но той части её поверхности, какую он действительно видит. Однако поразмыслив немного, он поймёт также, что есть основание усомниться в том, можно ли отождествить чувственно-данное с частью поверхности его руки. *Такого рода* (в определённом отношении) вещи, к которым принадлежит та, какую он видит, глядя на свою руку, и относительно которой он способен понять, почему одни философы считают её действительной частью поверхности его руки, а другие не считают, я и имею в виду под “чувственно-данными”. Следовательно, я определяю этот термин таким образом, что оставляю открытым вопрос о том, является ли чувственно-данное, которое я вижу, глядя на свою руку и которое есть чувственно-данное моей руки, тождественным той части её поверхности, которую я сейчас действительно вижу» [4, с. 149]. Как видно из этого описания, чувственные данные, понятия в нейтральном смысле, предстают просто как данности сознания. Мы можем сомневаться, существует ли рука, но не можем сомневаться, что существует то, что мы сейчас воспринимаем. Сталкиваясь с подобной сущностью, мы можем уже дальше спорить, является ли то, что мы воспринимаем, рукой или нет (если рука не существует). Однако, чтобы мы могли вести эти споры, уже должно быть дано то, относительно чего мы будем спорить. Именно это Мур и называет чувственными данными.

Теория чувственных данных по многим параметрам была неудовлетворительным решением проблемы восприятия. Как отмечал У. Селларс [74], она поддерживала миф о данном, который был препятствием на пути к пониманию нормативной природы познавательных отношений, в которых находятся сознание и реальность. Суть этого мифа заключается в представлении о дуалистическом характере процесса по-

знания. Согласно сторонникам этого мифа, познание состоит из двух частей: сферы «сырых», неконцептуальных феноменальных данных, получаемых в опыте, и сферы понятий, в которой эти данные обрабатываются и получают концептуальное выражение.

Анализируя миф о данном, Дж. Макдауэл [54] отмечает следующую проблему, с которой сталкивается такое представление о процессе познания. Познавательное отношение субъекта к миру является нормативным. Это значит, что наша концептуальная деятельность существенным образом зависит от процедур обоснования, предписания, корректировки в свете опыта. Однако, поддерживая миф о данном, мы допускаем, что обоснование концептуальной деятельности может исходить из неконцептуальной сферы эмпирических данных, но такое расширение лишь каузально объясняет концептуальную деятельность. Это означает, что мы можем лишь оправдывать наши рациональные решения, ссылаясь на соответствующую каузальную историю их принятия, но не обосновывать их. Иначе говоря, сталкиваясь с чувственными данными, мы не можем говорить о верном или неверном их восприятии или познании, поскольку здесь отсутствует возможность ошибки. Однако если невозможно говорить об ошибочном восприятии собственных субъективных, феноменальных данностей, то невозможно говорить и о наличии в данной ситуации какого-либо знания. Здесь есть лишь история каузального воздействия.

Данное следствие является результатом попытки уйти от скептицизма относительно познания внешнего мира, постулируя существование особых феноменальных данных, в познании которых мы не можем ошибиться. Однако попытки найти подобного рода несомненные основания не только теряют нормативный характер нашего знания о мире, но и возвращают нас к скептицизму. По сути, основной недостаток теории чувственных данных заключался в том, что она оказывалась совместимой со скептицизмом относительно возможности познания внешнего мира. С точки зрения этой теории сознание представлялось в картезианском смысле как некая сфера частных феноменальных данностей, отрезанная от мира. Против теории чувственных данных и подобного понимания сознательного опыта было выдвинуто множество иных аргументов [7; 9; 80], которые убедили философов отказаться от неё. В настоящий момент она поддерживается в основном сторонниками различных вариантов дуализма ментального и физического [44; 61; 69].

3.2. Адвербиализм

Несмотря на то, что большинство философов отказалось от теории чувственных данных, одно из ключевых понятий этого подхода – понятие «квалиа» – сохранилось в философии сознания. Дело в том, что проблема объяснения сознания, активно обсуждаемая в современной

метафизике сознания, по сути, является проблемой объяснения квалиа. Как отмечает Крейн, термин «квалиа» впервые появляется в работах американских философов [25]. Первым его употребил Ч. Пирс при обсуждении особенностей сознательного опыта. Позднее это слово использовалось в трудах Уильяма Джеймса. Однако лишь К.И. Льюис начинает использовать «квалиа» как технический термин, обозначающий феноменальные качества чувственных данных [47]. После ухода теории чувственных данных с философской сцены термин «квалиа» стал употребляться для указания на феноменальные характеристики ментальных актов. Такой подход к пониманию феноменальных качеств, присутствующих в сознательном опыте, получил название «адвербиализм» (adverbialism) [19; 35]. С точки зрения адвербиализма феноменальные характеристики ментальных актов следовало бы выражать в языке наречиями (отсюда происходит название подхода), например о сознательном опыте восприятия оранжевого апельсина нужно было бы сказать так: «Я оранжево воспринимаю этот апельсин». Достоинством адвербиализма является то, что мы не допускаем в нашу онтологию такие объекты, как чувственные данные. Однако в этой теории сознательный опыт по-прежнему понимается в картезианском ключе как отделённый от мира, что позволяет критиковать адвербиализм. Если квалиа являются приватными свойствами сознательного опыта, то любые попытки охарактеризовать их в терминах внешних объектов и их свойств, а также отличить друг от друга ментальные состояния, обладающие разными феноменальными качествами, будут неудачными [43].

Несмотря на то, что адвербиализм был предложен в середине XX века, эта позиция по-прежнему активно обсуждается в современной философии сознания. Фактически проблема натуралистического объяснения сознания, которая интенсивно дискутируется в метафизике сознания, порождена именно принятием адвербиалистской интерпретации феноменальной природы сознательного опыта. Одна из попыток решить проблему сознания заключается в отказе от адвербиализма и в принятии интенционалистской стратегии понимания феноменальных качеств. Например, выбирая стратегию интенционализации квалиа, Г. Харман критикует аргумент от иллюзии, который является доводом в пользу принятия адвербиализма. Харман отмечает, что те, кто поддерживает этот аргумент, путают свойства репрезентируемого объекта со свойствами самого опыта. Харман так пишет об этом: «Когда вы видите дерево, вы не воспринимаете какие-то характеристики, внутренне присущие опыту. Взгляните на дерево, а затем направьте ваше внимание на характеристики, внутренне присущие вашему визуальному опыту. Я предсказываю, вы обнаружите, что единственные характеристики, на которые вы направляете внимание, будут характеристики представленного дерева, включая реляционные характеристики дерева, как оно видится “отсюда”» [39, р. 39]. Такое смешение характеристик происходит,

по мнению Хармана, из-за ошибочного убеждения, что когда репрезентируемый объект отсутствует, как в случаях иллюзорного восприятия, то качества этого объекта должны приписываться самим ментальным состояниям. Однако, как отмечает Харман, это не так. Например, из факта, что некто ищет какой-либо объект, который не существует в действительности, – Харман приводит в пример поиски испанским конкистадором Понсе де Леоном фонтана вечной молодости – не следует, что этот человек нацелен найти нечто ментальное. То же самое мы можем сказать и о человеке, который воспринимает несуществующее дерево. Даже если это дерево не существует, «содержанием его визуального опыта является то, что перед ним находится дерево, но не идея дерева» [39, р. 36]. С точки зрения Хармана, квалиа следует рассматривать не как свойства сознательного опыта, а как свойства репрезентируемых объектов. Против попыток Хармана интенционализировать квалиа выступает Н. Блок, чей аргумент «Инвертированная Земля» призван отстоять адвербиалистское понимание феноменальных качеств [12].

3.3. Репрезентационализм

Как отмечают Крейн и Крейг, одним из наиболее популярных решений проблемы восприятия в XX веке был интенционализм [26]. Однако важно отметить, что эти авторы говорят о репрезентационалистской версии интенционализма. Именно репрезентационализм представляет собой отдельный целостный подход к пониманию восприятия, являющийся альтернативой теории чувственных данных, адвербиализму и прямому реализму. Термин «интенционализм» же, скорее, обозначает совокупность интерпретаций интенциональности. В настоящий момент в англоязычной философии репрезентационализм является наиболее распространённым пониманием интенциональности. Однако существуют и такие подходы к объяснению интенциональности, которые оказываются несовместимыми с репрезентационализмом.

Интенционализм был наиболее популярным подходом к пониманию сознательного опыта в XX веке. Идея интенционального существования как критерия ментальных феноменов была введена Brentano во второй половине XIX века. В первой половине XX века понятие интенциональности использовалось Гуссерлем и его последователями. В 50-х годах прошлого века Р. Чизолм ввёл это понятие в контекст аналитической философии [19].

С точки зрения интенционализма, любое ментальное состояние является интенциональным состоянием. Понятие «интенциональность» обозначает способность ментального состояния быть направленным на некий объект (положение дел), представлять его в определённых аспектах. Существенной характеристикой интенционального состояния является наличие содержания, благодаря которому интенциональное

состояние оказывается направленным на объект. Часто содержание мыслится как пропозиция, которая, в свою очередь, понимается как ментальная репрезентация. Именно поэтому многие отождествляют понятия интенциональности и ментальной репрезентации. Понятие же интенционального объекта является достаточно широким, включая в себя всё, что фиксируется содержанием ментального состояния.

Как полагают репрезентационалисты, понимание природы феноменальных аспектов сознательного опыта не подразумевает введения особого понятия «квалиа». Согласно их подходу, феноменальные качества могут мыслиться как свойства репрезентируемого объекта, представленные в содержании интенционального состояния. Таким образом, на вызов, исходящий от аргумента от иллюзии/галлюцинации, репрезентационалисты ответят следующим образом: то общее, что присутствует в искажённом и достоверном актах восприятия, является их содержанием, а не особыми феноменальными качествами, присущими либо чувственному данному, либо самим ментальным актам. По мнению некоторых репрезентационалистов, преимущество такого понимания феноменальных аспектов сознательного опыта заключается в том, что феномен содержания или ментальной репрезентации поддаётся натуралистическому объяснению. Как правило, философы пытаются натуралистически объяснить природу ментальных репрезентаций из перспективы функционалистской парадигмы, согласно которой ментальные репрезентации реализуются структурами мозга, находящимися в функциональных (компьютеционистских) отношениях друг к другу, при этом, объясняя содержание интенциональных состояний, они используют нейтральное понятие «информация». Натуралистическое объяснение природы содержания, ментальных репрезентаций мы находим в теории языка мыслей Дж. Фодора [37; 38] и информационном телефункционализме Ф. Дретске [31; 32] (в отечественной философии информационный подход к пониманию природы сознания отстаивается Д. Дубровским [3]).

Существуют разные возражения против подобных попыток натуралистически объяснить природу интенциональных состояний. Согласно элиминативному материализму [21], ментальные репрезентации как особые объекты, чья онтология задаётся нашим обыденным языком, народной психологией, попросту не существуют. С точки зрения такого варианта элиминативизма, как коннекционизм, понимание процессов обработки информации, имеющих в нейронных структурах мозга, не должно осуществляться в терминах, навязываемых нам повседневным языком. Представители радикального энактивизма вообще полагают, что никакого натуралистического объяснения содержания не может быть. Содержание ментальных состояний, как оно мыслится в репрезентационализме, должно обладать нормативным аспектом (оно верно или неверно фиксирует соответствующее положение дел), который не

ухватывается понятием информации, используемым для натуралистического объяснения сознания [42]. Инструментализм Д. Деннета позволяет нам сохранить понятие интенциональности, но только лишь как инструмент, используемый для предсказания поведения живых организмов [28].

Представляется, что отмеченные возражения были вызваны тем, что репрезентационалистская версия интенционализма в целом является картезианским подходом к пониманию феноменальных аспектов сознания. Подобно теории чувственных данных или адвербиализму, репрезентационализм рассматривает ментальные состояния как отделённые от мира. Действительно, если содержание искажённого (галлюцинаторного) и достоверного восприятия является одним и тем же, то это означает, что объект и мир в целом не играют существенной роли в конституировании содержания. Один из способов избежать картезианских представлений о сознании как сфере частных феноменальных данностей, отделённой от мира, заключается в принятии экстерналистского понимания содержания ментальных состояний.

3.4. Экстернализм и прямой реализм

Можно выделить три вида экстернализма в философии сознания. Экстернализм относительно носителя (vehicle) предлагает рассматривать ментальные состояния как конституируемые окружающей средой, а не только мозгом [22]. Экстернализм относительно феноменальных качеств предлагает интерпретировать квалиа не как внутренние свойства ментальных состояний, а как свойства тех объектов, на которые направлены эти ментальные состояния [33; 39]. Самым же популярным вариантом экстернализма является экстернализм относительно содержания ментальных состояний, отстаиваемый Х. Патнэмом [65; 68] и Т. Бёрджем [16]. Мысленные эксперименты, разработанные этими философами, убедили многих, что содержание ментальных состояний определяется не внутренними (физическими, функциональными) факторами организма, а положениями дел окружающей среды, в которую включён организм. В этих экспериментах нам предлагается представить некоторую контрфактическую ситуацию, при которой внутренние состояния субъекта остаются теми же самыми, а какой-нибудь элемент внешней среды изменяется. Например, изменяется вода на планетедвойнике Земли из мысленного эксперимента Патнэма, или изменяется употребление понятия «артрит» в контрфактической ситуации, представленной Бёрджем. Попадая в эти ситуации, субъект сохраняет все свои физические, функциональные характеристики, все свои предшествующие убеждения, однако из-за того, что окружающая его ситуация изменилась, меняется и содержание его убеждений. Если убеждения субъекта о природе артрита были ложными в нашем мире, то они ста-

нут истинными в сообществе, где понятие артрит функционирует так, как изначально предполагал субъект. Убеждения нашего физического и функционального двойника о воде на своей планете будут иными только потому, что они будут об ином объекте, который внешне неотличим от воды с нашей планеты.

Существенным недостатком подходов Патнэма и Бёрджа является то, что данный вариант экстернализма совместим с двухкомпонентной теорией содержания, согласно которой мысль состоит из референта, внешнего объекта, и внутреннего содержания, обозначаемого часто термином «ограниченное содержание» (*narrow content*). В случае с двойниками из мысленного эксперимента Патнэма мы можем сказать, что у обоих наличествует одинаковое ограниченное содержание, т. е. их система дескрипций, смыслов тождественна, но их мысли о воде отличаются друг от друга, поскольку зависят от разных внешних объектов. Такое понимание природы ментальных состояний может привести нас к заключению, что в конечном итоге мир не играет существенной роли в конституировании их содержания. С точки зрения этой концепции ограниченное содержание является тем общим моментом, который я разделяю с моим двойником, когда мы оба высказываем мысль «Это – вода», указывая при этом на разные жидкости. Однако если наши ментальные состояния обладают одним и тем же содержанием, хотя мы и говорим о разных объектах, то это значит, что объект оказывается исключённым из процесса конституирования содержания ментального состояния. Такое представление о ментальных состояниях возвращает нас к интерналистской, картезианской парадигме понимания сознания.

По-видимому, для того чтобы выйти за рамки интерналистской парадигмы, недостаточно занять экстерналистскую позицию. Нам необходимо также отказаться от концепции ограниченного содержания. Экстерналистская теория содержания ментальных состояний должна быть не двухкомпонентной, а однокомпонентной. Именно такой вариант экстернализма предлагает в своих работах Дж. Макдауэл [54]. Особенностью всех теорий, которые условно можно представить как относящиеся к интерналистской, картезианской парадигме, является противопоставление содержания мышления и мира, с которым мы имеем дело в опыте. Такое противопоставление, по мнению Макдауэла, сталкивает нас с мифом о данном, с представлением о том, что концептуальному содержанию нашего опыта противостоит неконцептуальная реальность «сырых» данных. Однако такое понимание базируется на натуралистической ошибке. По мнению Макдауэла, существует лишь один способ избежать мифа о данном. Он заключается в признании того, что сфера концептуального содержания не ограничена чем-то внешним, неконцептуальным. Наш опыт не является восприятием неконцептуальных данных, которые потом должны быть обработаны в концептуальной сфере. Опыт изначально является концептуальным. Рассматривая опыт

подобным образом, Макдауэл отмечает, что содержание, по сути, должно мыслиться как «то, что вещи такие-то и такие»: «То, что вещи такие-то и такие, есть концептуальное содержание опыта, но... этот же самый момент, то, что вещи такие-то и такие, также является воспринимаемым фактом, аспектом воспринимаемого мира» [54, р. 26]. Таким образом, если классический экстернализм может быть обозначен как двухкомпонентная теория ментальных состояний, т. е. предполагающая наличие ограниченного содержания и некой реальности, выходящей за сферу концептуального содержания, то экстернализм, предлагаемый Макдауэлом, является однокомпонентным. В нём содержание не мыслится как некая внутренняя ментальная сущность, отделённая от внешних объектов. Оно вынесено вовне, являясь определённым положением дел в мире. Такое понимание содержания приводит нас к позиции прямого реализма.

Многие отождествляют понятия «прямой реализм» и «наивный реализм», однако корректнее говорить о том, что наивный реализм – лишь вариант прямого реализма. Вариантом прямого реализма может быть особая форма интенционализма, например предлагаемая Сёрлом [73]. Другим вариантом прямого реализма является дизъюнктивизм, который представляет собой альтернативу уже рассмотренным теориям восприятия. Согласно дизъюнктивизму, феноменальные характеристики сознательного опыта следует связывать с воспринимаемыми нами свойствами реально существующих вещей и положений дел. Ответ дизъюнктивизма на вызов, исходящий от аргумента от иллюзии/галлюцинации, радикально отличается от тех ответов, которые давали иные теории восприятия. Все эти теории искали общий элемент, присутствующий якобы в достоверном и искажённом восприятии. С точки зрения же дизъюнктивизма такой элемент отсутствует. Соответственно, тот общий момент, который мы хотели бы выделить, анализируя эти два акта восприятия, может быть представлен только в качестве дизъюнкции: либо мы воспринимаем реальный объект, либо мы находимся в состоянии, как если бы мы воспринимали подобный объект. Несмотря на то, что дизъюнктивистские идеи были представлены достаточно давно [7; 41; 49; 50; 51; 52; 53; 76; 77], философы только начинают активное обсуждение этой позиции [29; 30; 64; 78]. Таким образом, раскрытие потенциала и выявление недостатков дизъюнктивизма – дело будущих дискуссий.

Список литературы

1. Брентано Ф. Психология с эмпирической точки зрения // Брентано Ф. Избранные работы / Пер. с нем. В. Анашвили. М.: Дом интеллектуальной книги, 1996. С. 9–91.

2. Васильев В.В. Философская психология в эпоху просвещения. М.: Канон+, 2010. 518 с.
3. Дубровский Д.И. Информация, сознание, мозг. М.: Высшая школа, 1980. 286 с.
4. Мур Дж.Э. Защита здравого смысла / Пер. с англ. И.В. Борисовой // Аналитическая философия: становление и развитие / Под ред. А.Ф. Грязнова. М.: Дом интеллектуальной книги, 1998. С. 130–154.
5. Серль Дж. Природа Интенциональных состояний / Пер. с англ. А.Л. Никифорова // Философия, логика, язык. М.: Прогресс, 1987. С. 96–126.
6. Armstrong D.M. The Causal Theory of Mind // Mind and Cognition / Ed. W. Lycan. Oxford: Blackwell, 1990. P. 20–27.
7. Austin J.L. Sense and Sensibilia. Oxford: Oxford University Press, 1962. 144 p.
8. Ayer A.J. The Foundations of Empirical Knowledge. London: Macmillan, 1940. 277 p.
9. Barnes W.H.F. The Myth of Sense-Data // Proceedings of the Aristotelian Society. 1944. Vol. 45. No 1. P. 89–118.
10. Block N. Action in Perception by Alva Noë // The Journal of Philosophy. 2005. Vol. 102. No. 5. P. 259–272.
11. Block N. Behaviorism Revisited // Behavioral and Brain Sciences. 2001. Vol. 24. No 5. P. 977–978.
12. Block N. Inverted earth // Philosophical Perspectives. 1990. No. 4. P. 53–79.
13. Block N. Troubles with functionalism // Minnesota Studies in the Philosophy of Science. 1978. Vol. 9. P. 261–325.
14. Block N. & Fodor J. What psychological states are not // Philosophical Review. 1972. Vol. 81 (April). P. 159–181.
15. Broad C.D. The Mind and Its Place in Nature. London: Routledge And Kegan Paul Ltd., 1925. 702 p.
16. Burge T. Individualism and the Mental // Midwest Studies in Philosophy. 1979. No. 4. P. 73–121.
17. Carnap R. Psychology in Physical Language // Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings / Ed. D. Chalmers. New York: Oxford University Press, 2002. P. 39–44.
18. Chalmers D. The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory. Oxford & New York: Oxford University Press, 1996. 432 p.
19. Chisholm R. Perceiving: A Philosophical Study. Ithaca: Cornell University Press, 1957. 203 p.
20. Chomsky N. A review of B.F. Skinner's Verbal Behavior // Language. 1959. Vol. 35. No. 1. P. 26–58.
21. Churchland P. Eliminative materialism and the propositional attitudes // Journal of Philosophy. 1981. Vol. 78 (February). P. 67–90.
22. Clark A. & Chalmers D. The extended mind // Analysis. 1998. Vol. 58. No. 1. P. 7–19.
23. Crane T. A Short History of the Philosophy of Consciousness in the Twentieth Century // Philosophy of Mind in the Twentieth and Twenty-First Centuries: The History of the Philosophy of Mind. Vol. 6 / Ed. Amy Kind. London: Routledge, 2018. P. 78–103.
24. Crane T. The Elements of Mind. Oxford: Oxford University Press, 2001. 181 p.

25. Crane T. The Origins of Qualia // The History of the Mind-Body Problem / Ed. T. Crane, S. Patterson. London: Routledge, 2000. P. 169–194.
26. Crane T., Craig F. The Problem of Perception // The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition) / Ed. E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/perception-problem/> (дата обращения: 15.09.2018).
27. Dennett D. Real patterns // Journal of Philosophy. 1991. Vol. 88. No. 1. P. 27–51.
28. Dennett D. True believers: The intentional strategy and why it works // Scientific Explanation: Papers Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford / Ed. A.F. Heath. Oxford: Clarendon Press, 1981. P. 150–167.
29. Disjunctivism: Contemporary Readings / Eds. A. Byrne & H. Logue. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009. 368 p.
30. Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge / Eds. A. Haddock & F. Macpherson. Oxford: Oxford University Press, 2008. 422 p.
31. Dretske F. Knowledge and the Flow of Information. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981. 273 p.
32. Dretske F. Naturalizing the Mind. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995. 208 p.
33. Dretske F. Phenomenal Externalism or If Meaning Ain't in the Head, Where Are Qualia? // Philosophical Issues. 1996. Vol. 7, Perception. P. 143–158.
34. Dreyfus H. What Computers Can't Do. New York: Harper & Row, 1972. 259 p.
35. Ducasse C.J. Moore's Refutation of Idealism // The Philosophy of G.E. Moore / Ed. P. Schilpp. Chicago: Northwestern University, 1942. P. 223–252.
36. Feigl H. The "Mental" and the "Physical" // Concepts, Theories and the Mind-Body Problem (Minnesota Studies in the Philosophy of Science. Vol. 2) / Ed. H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958. P. 370–497.
37. Fodor J. Psychosemantics. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987. 187 p.
38. Fodor J. The Language of Thought. New York: Thomas Crowell, 1975. 214 p.
39. Harman G. The Intrinsic Quality of Experience // Philosophical Perspectives. 1990. Vol. 4, Action Theory and Philosophy of Mind. P. 31–52.
40. Hempel C. The Logical Analysis of Psychology // Readings in Philosophical Analysis / Ed. H. Feigl & W. Sellars. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949. P. 373–384.
41. Hinton J.M. Experiences. Oxford: Clarendon Press, 1973. 151 p.
42. Hutto D. & Myin E. Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2013. 233 p.
43. Jackson F. On the adverbial analysis of visual experience // Metaphilosophy. 1975. No. 6. P. 127–135.
44. Jackson F. Perception: A Representative Theory. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. 200 p.
45. Jackson F. Epiphenomenal qualia // Philosophical Quarterly. 1982. Vol. 32 (April). P. 127–136.
46. Levine J. Materialism and qualia: The explanatory gap // Pacific Philosophical Quarterly. 1983. Vol. 64 (October). P. 354–361.
47. Lewis C.I. Mind and the World Order. London: Charles Scribner's Sons, 1929. 446 p.
48. Lewis D. An Argument for the Identity Theory // Journal of Philosophy. 1966. Vol. 63. No. 1. P. 17–25.
49. Martin M.G.F. On Being Alienated // Perceptual Experience / Ed. T.S. Gendler & J. Hawthorne. Oxford: Clarendon Press, 2006. P. 354–410.

50. *Martin M.G.F.* The Limits of Self-Awareness // *Philosophical Studies*. 2004. Vol. 120. P. 37–89.
51. *Martin M.G.F.* The Transparency of Experience // *Mind and Language*. 2002. Vol. 17. P. 376–425.
52. *McDowell J.* Criteria, defeasibility, and knowledge // *Proceedings of the British Academy*. 1982. Vol. 68. P. 455–479.
53. *McDowell J.* Singular Thought and the Extent of Inner Space // *Subject, Thought and Context* / Ed. J. McDowell & P. Pettit. Oxford: Clarendon Press, 1987. P. 137–168.
54. *McDowell J.* *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 191 p.
55. *Moore G.E.* Sense-data // *Some Main Problems of Philosophy*. London: Routledge, 1953. P. 28–40.
56. *Moore G.E.* The refutation of idealism // *Mind*. 1903. Vol. 12. P. 433–453.
57. *Nagel T.* What is it like to be a bat? // *Philosophical Review*. 1974. Vol. 83 (October). P. 435–450.
58. *Neurath O.* Physicalism: The Philosophy of the Viennese Circle // *The Monist*. 1931. Vol. 41. No. 4. P. 618–623.
59. *Newell A. & Simon H.* Computer science as empirical inquiry: Symbols and search // *Communications of the Association for Computing Machinery*. 1976. Vol. 19. No. 3. P. 113–126.
60. *Noë A.* *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press, 2004. 296 p.
61. *O'Shaughnessy B.* Sense Data // *John Searle* / Ed. B. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. P. 169–188.
62. *Place U.T.* Is Consciousness a Brain Process? // *British Journal of Psychology*. 1956. Vol. 47. No. 1. P. 44–50.
63. *Price H.H.* *Perception*. London: Methuen & Co, 1932. 348 p.
64. *Pritchard D.* *Epistemological Disjunctivism*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 192 p.
65. *Putnam H.* Meaning and Reference // *The Journal of Philosophy*. 1973. Vol. 70. No. 19. P. 699–711.
66. *Putnam H.* Minds and Machines // *Dimensions of Mind* / Ed. S. Hook. New York: New York University Press, 1960. P. 148–179.
67. *Putnam H.* Psychological predicates // *Art, Mind, and Religion* / Ed. W.H. Capitan & D.D. Merrill. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967. P. 37–48.
68. *Putnam H.* *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 236 p.
69. *Robinson H.* *Perception*. London: Routledge, 1994. 272 p.
70. *Russell B.* *The Problems of Philosophy*. London: Williams & Norgate, 1912. 276 p.
71. *Ryle G.* *The Concept of Mind*. London: Hutchinson & Co., 1949. 343 p.
72. *Searle J.* Minds, brains and programs // *Behavioral and Brain Sciences*. 1980. No. 3. P. 417–457.
73. *Searle J.* *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 256 p.
74. *Sellars W.* Empiricism and the philosophy of mind // *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* / Ed. H. Feigl & M. Scriven. Vol. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956. P. 253–329.

75. *Smart J.J.C.* Sensations and Brain Processes // *Philosophical Review*. 1959. Vol. 68 (April). P. 141–156.
76. *Snowdon P.* Perception, vision, and causation // *Proceedings of the Aristotelian Society*. 1980. Vol. 81. P. 175–192.
77. *Snowdon P.* The Objects of Perceptual Experience // *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*. 1990. Vol. 64. P. 121–150.
78. *Soteriou M.* *Disjunctivism*. Abingdon: Routledge, 2016. 238 p.
79. *Turing A.M.* Computing machinery and intelligence // *Mind*. 1950. Vol. 59 (October). P. 433–460.
80. *Wittgenstein L.* *Philosophical Investigations* / Trans. G.E.M. Anscombe. Oxford: Wiley-Blackwell, 1953. 256 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Dmitry IVANOV

DSc in Philosophy,
Leading Research Fellow. RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: ivdmitry@mail.ru

PHILOSOPHY OF MIND

The paper is aimed to substantiate the definition of the notion “philosophy of mind”, which would allow us to differentiate philosophy of mind from a number of natural sciences studying the mental. Also, this definition is intended to show the place of the philosophy of mind in the context of other philosophical disciplines. The paper demonstrates that the characteristic feature of the philosophy of mind is the focus on the study of the mental in its relation to the body and the world. The main task of this discipline is to clarify the ontological and epistemological relations between mental and physical phenomena. Such an understanding of the philosophy of mind allows us to distil two main sections of this discipline: metaphysics of mind and epistemology of mind. The main problem of the metaphysics of mind is the mind-body problem. In contemporary philosophy of mind, this problem is most notably represented by the problem of consciousness, that is the problem of providing a naturalistic explanation of the phenomenal aspects of consciousness. At the centre of the epistemology of mind is the problem of perceptual knowledge, which requires clarification of the nature of the cognitive relationship between mind and world. The core of this problem is the problem of perception, to solve it means to explain the apparent similarity between veridical and illusory (hallucinatory) perception of some object.

Keywords: philosophy of mind, metaphysics of mind, epistemology of mind, the mind-body problem, the problem of perceptual knowledge, consciousness, perception

References

1. Armstrong, D. M. “The Causal Theory of Mind”, *Mind and Cognition*, ed. W. Lycan. Oxford: Blackwell, 1990, pp. 20–27.
2. Austin, J. L. *Sense and Sensibilia*. Oxford: Oxford University Press, 1962. 144 pp.
3. Ayer, A. J. *The Foundations of Empirical Knowledge*. London: Macmillan, 1940. 277 pp.

4. Barnes, W.H.F. "The Myth of Sense-Data", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1944, Vol. 45, No 1, pp. 89–118.
5. Block, N. "Action in Perception by Alva Noë", *The Journal of Philosophy*, 2005, Vol. 102, No 5, pp. 259–272.
6. Block, N. "Behaviorism Revisited", *Behavioral and Brain Sciences*, 2001, Vol. 24, No 5, pp. 977–978.
7. Block, N. "Inverted earth", *Philosophical Perspectives*, 1990, No 4, pp. 53–79.
8. Block, N. "Troubles with functionalism", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 1978, Vol. 9, pp. 261–325.
9. Block, N. & Fodor, J. "What psychological states are not", *Philosophical Review*, 1972, Vol. 81 (April), pp. 159–181.
10. Brentano F. "Psikhologiya s empiricheskoi tochki zreniya" [Psychology from an Empirical Standpoint], in: F. Brentano, *Izbrannye raboty* [Selected Papers], trans. V. Anashvili. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 1996, pp. 9–91. (In Russian)
11. Broad, C. D. *The Mind and Its Place in Nature*. London: Routledge And Kegan Paul Ltd., 1925. 702 pp.
12. Burge, T. "Individualism and the Mental", *Midwest Studies in Philosophy*, 1979, No 4, pp. 73–121.
13. Byrne, A. & Logue, H. (eds.) *Disjunctivism: Contemporary Readings*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2009. 368 pp.
14. Carnap, R. "Psychology in Physical Language", *Philosophy of Mind: Classical and Contemporary Readings*, ed. D. Chalmers. New York: Oxford University Press, 2002, pp. 39–44.
15. Chalmers, D. *The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory*. Oxford & New York: Oxford University Press, 1996. 432 pp.
16. Chisholm, R. *Perceiving: A Philosophical Study*. Ithaca: Cornell University Press, 1957. 203 pp.
17. Chomsky, N. "A review of B. F. Skinner's Verbal Behavior", *Language*, 1959, Vol. 35, No 1, pp. 26–58.
18. Churchland, P. "Eliminative materialism and the propositional attitudes", *Journal of Philosophy*, 1981, Vol. 78 (February), pp. 67–90.
19. Clark, A. & Chalmers, D. "The extended mind", *Analysis*, 1998, Vol. 58, No 1, pp. 7–19.
20. Crane, T. "The Origins of Qualia", *The History of the Mind-Body Problem*, ed. T. Crane & S. Patterson. London: Routledge, 2000, pp. 169–194.
21. Crane, T. A "Short History of the Philosophy of Consciousness in the Twentieth Century", *Philosophy of Mind in the Twentieth and Twenty-First Centuries: The History of the Philosophy of Mind*, Vol. 6, ed. Amy Kind. London: Routledge, 2018, pp. 78–103.
22. Crane, T. *The Elements of Mind*. Oxford: Oxford University Press, 2001. 181 pp.
23. Crane, T. & Craig, F. "The Problem of Perception", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017 Edition), ed. E. N. Zalta [<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/perception-problem/>], accessed on: 15.09.2018].
24. Dennett, D. "Real patterns", *Journal of Philosophy*, 1991, Vol. 88, No 1, pp. 27–51.
25. Dennett, D. "True believers: The intentional strategy and why it works", *Scientific Explanation: Papers Based on Herbert Spencer Lectures Given in the University of Oxford*, ed. A. F. Heath. Oxford: Clarendon Press, 1981, pp. 150–167.

26. Dretske, F. "Phenomenal Externalism or If Meaning Ain't in the Head, Where Are Qualia?," *Philosophical Issues*, 1996, Vol. 7, Perception, pp. 143–158.
27. Dretske, F. *Knowledge and the Flow of Information*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1981. 273 pp.
28. Dretske, F. *Naturalizing the Mind*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1995. 208 pp.
29. Dreyfus, H. *What Computers Can't Do*. New York: Harper & Row, 1972. 259 pp.
30. Dubrovskii, D. *Informatsiya, soznanie, mozg* [Information, Mind, Brain]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1980. 286 pp. (In Russian)
31. Ducasse, C. J. "Moore's Refutation of Idealism," *The Philosophy of G. E. Moore*, ed. P. Schilpp. Chicago: Northwestern University, 1942, pp. 223–252.
32. Feigl, H. "The 'Mental' and the 'Physical'", *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem* (Minnesota Studies in the Philosophy of Science, Vol. 2), ed. H. Feigl, M. Scriven, G. Maxwell. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1958, pp. 370–497.
33. Fodor, J. *Psychosemantics*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987. 187 pp.
34. Fodor, J. *The Language of Thought*. New York: Thomas Crowell, 1975. 214 pp.
35. Haddock, A. & Macpherson, F. (eds.) *Disjunctivism: Perception, Action, Knowledge*. Oxford: Oxford University Press, 2008. 422 pp.
36. Harman, G. "The Intrinsic Quality of Experience", *Philosophical Perspectives*, 1990, Vol. 4, Action Theory and Philosophy of Mind, pp. 31–52.
37. Hempel, C. "The Logical Analysis of Psychology", *Readings in Philosophical Analysis*, ed. H. Feigl & W. Sellars. New York: Appleton-Century-Crofts, 1949, pp. 373–384.
38. Hinton, J. M. *Experiences*. Oxford: Clarendon Press, 1973. 151 pp.
39. Hutto, D. & Myin, E. *Radicalizing Enactivism: Basic Minds without Content*. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2013. 233 pp.
40. Jackson, F. "Epiphenomenal qualia", *Philosophical Quarterly*, 1982, Vol. 32 (April), pp. 127–136.
41. Jackson, F. "On the adverbial analysis of visual experience", *Metaphilosophy*, 1975, No 6, pp. 127–135.
42. Jackson, F. *Perception: A Representative Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977. 200 pp.
43. Levine, J. "Materialism and qualia: The explanatory gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 1983, Vol. 64 (October), pp. 354–361.
44. Lewis, C. I. *Mind and the World Order*. London: Charles Scribner's Sons, 1929. 446 pp.
45. Lewis, D. "An Argument for the Identity Theory", *Journal of Philosophy*, 1966, Vol. 63, No 1, pp. 17–25.
46. Martin, M. G. F. "On Being Alienated", *Perceptual Experience*, ed. T. S. Gendler & J. Hawthorne. Oxford: Clarendon Press, 2006, pp. 354–410.
47. Martin, M. G. F. "The Limits of Self-Awareness", *Philosophical Studies*, 2004, Vol. 120, pp. 37–89.
48. Martin, M. G. F. "The Transparency of Experience", *Mind and Language*, 2002, Vol. 17, pp. 376–425.
49. McDowell, J. "Criteria, defeasibility, and knowledge", *Proceedings of the British Academy*, 1982, Vol. 68, pp. 455–479.
50. McDowell, J. "Singular Thought and the Extent of Inner Space", *Subject, Thought and Context*, ed. J. McDowell & P. Pettit. Oxford: Clarendon Press, 1987, pp. 137–168.

51. McDowell, J. *Mind and World*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 191 pp.
52. Moore, G. E. "Sense-data", *Some Main Problems of Philosophy*. London: Routledge, 1953, pp. 28–40.
53. Moore, G. E. "The refutation of idealism", *Mind*, 1903, Vol. 12, pp. 433–453.
54. Moore, G. E. "Zashchita zdravogo smysla" [A Defence of Common Sense], trans. I. Borisova, *Analiticheskaya filosofiya: stanovlenie i razvitie* [Analytical Philosophy: the Formation and Development], ed. A. Gryaznov. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 1998, pp. 130–154. (In Russian)
55. Nagel, T. "What is it like to be a bat?", *Philosophical Review*, 1974, Vol. 83 (October), pp. 435–450.
56. Neurath, O. "Physicalism: The Philosophy of the Viennese Circle", *The Monist*, 1931, Vol. 41, No 4, pp. 618–623.
57. Newell, A. & Simon, H. "Computer science as empirical inquiry: Symbols and search", *Communications of the Association for Computing Machinery*, 1976, Vol. 19, No 3, pp. 113–126.
58. Noë, A. *Action in Perception*. Cambridge: MIT Press, 2004. 296 pp.
59. O'Shaughnessy, B. "Sense Data", *John Searle*, ed. B. Smith. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, pp. 169–188.
60. Place, U. T. "Is Consciousness a Brain Process?", *British Journal of Psychology*, 1956, Vol. 47, No 1, pp. 44–50.
61. Price, H. H. *Perception*. London: Methuen & Co, 1932. 348 pp.
62. Pritchard, D. *Epistemological Disjunctivism*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 192 pp.
63. Putnam, H. "Meaning and Reference", *The Journal of Philosophy*, 1973, Vol. 70, No 19, pp. 699–711.
64. Putnam, H. "Minds and Machines", *Dimensions of Mind*, ed. S. Hook. New York: New York University Press, 1960, pp. 148–179.
65. Putnam, H. "Psychological predicates", *Art, Mind, and Religion*, ed. W. H. Capitan & D. D. Merrill. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1967, pp. 37–48.
66. Putnam, H. *Reason, Truth, and History*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981. 236 pp.
67. Robinson, H. *Perception*. London: Routledge, 1994. 272 pp.
68. Russell, B. *The Problems of Philosophy*. London: Williams & Norgate, 1912. 276 pp.
69. Ryle, G. *The Concept of Mind*. London: Hutchinson & Co., 1949. 343 pp.
70. Searle, J. "Minds, brains and programs", *Behavioral and Brain Sciences*, 1980, No 3, pp. 417–457.
71. Searle, J. "Priroda Intentsional'nykh sostoyanii" [The Nature of Intentional States], trans. A. Nikiforov, *Filosofiya, logika, yazyk* [Philosophy, Logic, Language]. Moscow: Progress Publ., 1987, pp. 96–126. (In Russian)
72. Searle, J. *Seeing Things as They Are: A Theory of Perception*. Oxford: Oxford University Press, 2015. 256 pp.
73. Sellars, W. "Empiricism and the philosophy of mind", *Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, ed. H. Feigl & M. Scriven, Vol. 1. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1956, pp. 253–329.
74. Smart, J. J. C. "Sensations and Brain Processes", *Philosophical Review*, 1959, Vol. 68 (April), pp. 141–156.

75. Snowdon, P. "Perception, vision, and causation", *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1980, Vol. 81, pp. 175–192.
76. Snowdon, P. "The Objects of Perceptual Experience", *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary*, 1990, Vol. 64, pp. 121–150.
77. Soteriou, M. *Disjunctivism*. Abingdon: Routledge, 2016. 238 pp.
78. Turing, A. M. "Computing machinery and intelligence", *Mind*, 1950, Vol. 59 (October), pp. 433–460.
79. Vasilev, V. *Filosofskaya psikhologiya v epokhu prosveshcheniya* [Philosophical Psychology in the Age of Enlightenment]. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. 518 pp. (In Russian)
80. Wittgenstein, L. *Philosophical Investigations*, trans. G. E. M. Anscombe. Oxford: Wiley-Blackwell, 1953. 256 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Станислав РЫКОВ

кандидат философских наук, старший научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная,
д. 12, стр. 1;
e-mail: stasrykov@mail.ru

ЭТИКО-ПОЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ МОИСТОВ

Настоящая статья представляет собой обзор этико-политической философии моизма – одной из ключевых для изучения древнекитайской рациональной аргументации школ древнекитайской философии периода «Борющихся царств» (V–III вв. до н. э.). Статья специально подготовлена для проекта Электронной Философской Энциклопедии Института философии РАН. В статье рассматриваются классические 10 моистских доктрин, критика альтернативных доктрин оппозиционных школ, а также критерии, которые моисты выделяют для обоснования и критики.

Ключевые слова: китайская философия, этика, политика, моизм, Мо-цзы, моисты, польза, консеквенциализм, общественный договор, Небо, религия

Введение

Моисты (мо-чжэ 墨者, досл.: «те, кто [следуют пути Учителя] Мо) – это фигурирующее уже в доханьских текстах название (и возможное самоназвание) организованных в сообщество последователей учёного-философа, учителя, дипломата и политического

деятеля Мо Ди 墨翟 (490/478/468–403/392/376) [6, p. 2, fn. 5]. Философию моистов типологически можно было бы назвать древнекитайским аналитическим консеквенциализмом. Собрание текстов, традиционно атрибутируемых моистским или околomoистским кругам, носящее название по имени основателя – *Мо-цзы* 墨子 «[Трактаты] Учителя Мо» (далее МЦ), – это древнекитайский шедевр скрупулёзного различения понятий, рациональной аргументации и критики (местами доходящей до схоластической), а также гносеопротологической теории. Если под философией понимать деятельность, связанную с рациональной аргументацией, можно сказать, что моисты фактически положили начало философии в Китае. Моистская философия – также весьма важный контрпример для любых редукционистских теорий, видящих в древнекитайской мысли не философию, а лишь околорациональную «мудрость» [см., напр.: 1; 5]. Предлагаемый далее обзор моистской этико-политической философии (предмета основного их внимания) призван проиллюстрировать рационально-аргументативные достижения моистов на этом поприще.

«Три критерия» (*сань фа* 三法) и десять доктрин

Моистская философия изначально полемична, поэтому она сознательно и неоднократно задумывается над критериями, по которым можно убедить целевую аудиторию «принимать/утверждать/считать правильной» (*ши* 是) или «отвергать/считать неправильной» (*фэй* 非) ту или иную этико-политическую концепцию.

Желаемые оппонентом и общезначимые критерии. В основных доктринальных главах 8–37, критической гл. 39 и диалогических главах 47–50 МЦ¹ можно выделить две аргументативные тактики, которыми моисты пользуются, чтобы убедить целевую аудиторию в правильности своих концепций. Согласно первой, моист говорит примерно следующее: «Если целевая аудитория желает X, то она должна принять нашу доктрину Y», и далее пытается показать, что его доктрина Y прямо влечёт X. Согласно второй тактике, моист выбирает явление X, относительно которого у оппонента нет сомнения в том, что оно – хорошо и правильно (как правило, это какой-либо положительный термин оппозиционной философии или важный общефилософский положительный термин), и пытается показать, что воплощение этого явления напрямую связано с моистской доктриной Y. Иногда моист пытается показать, что

¹ Здесь и далее выдержки из текста *Мо-цзы* (кроме гл. 40–45) даны в редакции, нумерации и разбивке на абзацы в [2]. Гл. 40–45 даны по [7]. (Здесь и далее перевод с китайского мой. – С.Р.)

его концепция У логически необходима и тем самым просто не оставляет целевой аудитории возможности её отвергнуть. Эти стратегии сознательно отрефлексированы².

Три основных моистских критерия. Если критерий Х не является общеполитическим термином или термином оппозиционной философии, то он сводится к одному или нескольким так называемым моистским «трём критериям» (*сань фа/бяо* 三法/表, [см.: 2, гл. 35–37] (варианты критериев К1 и К3 также в [2, гл. 47, фр. 3], см. *Таблицу 1*).

Таблица 1. «Три критерия»
(по [2, гл. 35, фр. 2; гл. 36, фр. 1; гл. 37, фр. 1])

		Отрывки		
		[2, гл. 36, фр. 1]	[2, гл. 35, фр. 2]	[2, гл. 37, фр. 1]
Критерии	K1	А) «дела совершенномудрых царей древности » (<i>шэн ван чжи ши</i> 聖王之事) (также в гл. 47, фр. 3)		
		В) «воля духов Неба » (<i>тянь гуй чжи чжи</i> 天鬼之志)		
	K2	В) «документы прежних царей » (<i>сянь ван чжи шу</i> 先王之書)	А) « объективное положение дел , наблюдаемое народом» (<i>бай син эр му чжи ши/цин</i> 百姓耳目之實/情)	
	K3	А) применимость в « законодательстве и политике » (<i>син чжэн</i> 刑政)		
			В) « польза людям любого социального класса в государствах и семьях» (<i>го цзя бай-син жэнь мин чжи ли</i> 國家百姓人民之利)	

Совершенномудрые – не авторитет! Критерий «совершенномудрых царей древности» (K1A, K2B) следует отличать от ссылок на авторитет древности и традиции, а также вообще на авторитет, потому что он не самодостаточен. Моист детально осмысляет, что делает этот критерий критерием. Это не традиционность (*шу* 述, *сюнь* 循) или «древность» (*гу* 古). Моист критикует две приписываемые конфуцианцам (*жу* 儒) идеи о следовании традиции и древности. Согласно первой идее, «благородный муж не начинает, а передаёт» (*цзюнь-цзы бу цзо, шу эр и* 君子不作, 術而已). Она критикуется за то, что те, кто только следует древно-

² В обобщённом виде в теории аргументации в гл. 45. Также они выражены в формализованных началах и окончаниях ко многим главам из основного раздела (гл. 8–37).

сти (а также те, кто только пытаются всегда вводить всё заново просто так, без каких-либо особых оснований или на основании собственного корыстолюбивого тщеславия), не могут реализовать всё хорошее (*шань* 善) в мире, что могло бы быть реализовано [2, гл. 46, фр. 16]. Вторая идея, что «благородному мужу необходимо говорить и одеваться по-древнему, [и] только тогда [он сможет стать] человеколюбивым» (*цзюнь-цзы би гу янь фу жань хоу жэнь* 君子必古言服然後仁) – плоха, поскольку история (K2A) показывает, что поступки и гуманность не зависят от одежды или речей – первое может быть одинаковым при различном втором и наоборот [2, гл. 48, фр. 3–4]. Обе идеи также критикуются за самопротиворечивость: нельзя следовать самой ранней традиции или древности, поскольку, когда они начались, они не были традицией и древностью [2, гл. 39, фр. 5–6]; нельзя следовать и какой-либо не самой ранней древности – поскольку, если есть более древнее, тогда то, чему ты следуешь, автоматически перестаёт считаться древностью [2, гл. 48, фр. 4].

В диалектических главах 40–45 МЦ проводится идея неавторитетности «совершенномудрых», взятых самих по себе: их суждения можно использовать, но нельзя считать необходимыми (*би* 必), т. е. допустимыми без сомнения [7, фр. A84], какие-то их суждения вполне можно отрицать [7, фр. A99] – поскольку методы их действия зависели от времени, и ныне какие-то из этих методов могут быть непригодны [ср.: 7, фр. B16]³.

Подлинная причина, почему моист почитает «совершенномудрых царей древности», – в том, что их учение «неизменно истинно» (*дан эр бу кэ и* 當而不可易) [2, гл. 48, фр. 15] способствует продлению жизни Поднебесной (*тянь-ся чжи со и шэн* 天下之所以生) [2, гл. 46, фр. 8]⁴ и её пользе (в почитании Неба, служении духам, любви к людям и умеренности в потреблении (K3C, K3D1–2)) – но никак не в том, что совершенномудрые были специалистами в традиции [2, гл. 48, фр. 5]. Поэтому если кто-то другой имеет подобное учение, например тот же Конфуций [2, гл. 48, фр. 15] или человек низкого происхождения [2, гл. 47, фр. 2], то его слова также можно заимствовать и использовать. Основатель учения, Мо-цзы, также почитается за всеохватность и несокрушимость своего учения [2, гл. 47, фр. 18]. Таким образом, первый критерий (K1A, K2B) обосновывается третьим (K3, K1B) и частично вторым (K2A).

Ценность гуманитарного знания. В диалоге, который построен как спор деревенщины-фермера⁵ с Мо-цзы, оппонент резонно критикует моиста: коль скоро в пути совершенномудрых важна прежде всего практическая полезность, в чём практическая полезность изучения это-

³ Видимо, моист пытается совместить своё учение с популярной легистско-даосской идеей конца периода Борющихся царств о вариативности путей управления государством во времени. Впрочем, у моиста есть на что опираться и в собственном учении, см. далее.

⁴ Здесь можно видеть критику янизма.

⁵ Возможно, представляющего воззрения школы аграриев.

го пути и теоретизирования над ним (= в чём польза гуманитарного знания) – не правильнее ли просто пахать землю?! Моист отвечает, что коль скоро долг связан с делением своих сил и ресурсов с другими людьми (вариант критерия К3D3, см. ниже; моист добивается явного признания оппонентом этого критерия), один человек, глубоко и теоретически изучающий пути прежних царей, способен помочь наладить среди людей порядок и научить многих ремесленников и аграриев совершенствовать свои поступки, т. е. принести достижений много больше, чем если бы он занимался хозяйственной деятельностью. Да и для самого агрария это было бы более продуктивно, поскольку учащий и ведущий за собой достигает большего, чем просто делающий и идущий (ибо он и сам идёт, и других ведёт), что особенно актуально в век упадка долга [2, гл. 49, фр. 12; ср.: 2, гл. 46, фр. 3], где фундаментальное разнообразие людских дел, в том числе и учёных обсуждений, сравнивается с кирпичами, закладываемыми в стену долга при её общем строительстве).

Польза всем, во всём (почти). Третий критерий («политическая/практическая полезность», К3) является особенно задействованным в философии моистов [ср.: 2, гл. 46, фр. 11; гл. 47, фр. 4]; где говорится, что только те речи, которые ведут к поступкам (*син* 行), достойны (*цзу* 足) возвышения), в связи с чем получает особую детализацию и конкретизацию в виде двух вариантов:

К3С. Тройная «польза **Небу** (*тянь* 天), **духам** (*гуй* 鬼) и **людям** (*жэнь* 人)»;

К3D. «**Богатство** (*фу* 富) государств и семей, **умножение** (*чжун* 眾) людей и народа, **порядок** (*чжи* 治) в законодательстве и политике, **устойчивость** (*дин* 定) алтарей земли и зерна».

Критерий 3С можно считать детализацией критерия 3В, а критерий 3D можно считать конкретизацией критерия 3С («устойчивость алтарей земли и зерна» – это одновременно и указание на продолжение существования государства как независимого (К3С3), и указание на продолжение жертвоприношений в правильное время (К3С2)).

Критерий 3D1 («богатство») в ряде случаев уточняется через наличие («достаточного» (*цзу* 足)) количества «еды» (*ши* 食) и одежды (*и* 衣).

Критерий 3D3 («порядок») в ряде случаев уточняется через устойчивые клише: а) когда имеющие «силы» (*ли* 力) «помогают / трудятся ради / пекутся о» (*чжу* 助 / *лао* 勞 / *ин* 營) других, имеющие ресурсы (*цай* 財) «делятся» (*фэнь* 分) с другими, имеющие «учённость» (*дао* 道, досл.: «Путь») «учат» (*цзяо* 教) других с некоторыми вариациями; когда верхи прилагают силы к «госделам» (*тин чжи* 聽治, досл.: «слушают [и] распоряжаются»), низы – «выполняют свои дела/служения» (*цун ши* 從事); когда отсутствует «вражда», «вред», «ущемление» и т. п. (*гун* 攻, *хай* 害, *куй* 虧 и т. п.) между людьми разных социальных уровней

в разных социальных ролях, разных физических и интеллектуальных качеств и разного количества – и, как результат, добродетельное поведение между людьми в рамках своих социальных ролей (хуй цзюнь 惠君 «милостивые государи», чжун чэнь 忠臣 «преданные слуги», цы фу 慈父 «любящие отцы», сяо цзы 孝子 «почтительные сыны», ю сюн 友兄 «дружественные старшие братья», ти ди 悌弟 «почтительные младшие братья» и т. п.); внешнеполитическая дружественная атмосфера. В диалектических главах МЦ «порядок» получает более абстрактное теоретическое определение как «[когда] поиск [оканчивается] получением» (цю дэ 求得) [7, фр. A28].

Польза как долг. Критерий «политической/практической полезности» (К3) для моиста много более самодостаточен, но всё же видно, что и его он пытается обосновать – показав его взаимозаменяемость с положительными критериями других философских школ. Важнее всего для моиста связать «пользу» (ли ли 利) и общекитайское понятие «должного» (и 義), в конфуцианской философии прямо противопоставленные со знаком минус (польза – негативное понятие, должное – положительное), в янистской – со знаком плюс (польза – положительное понятие, должное – негативное).

В диалектических главах МЦ, критикуя конфуцианцев, понимающих «пользу» в основном либо как личную выгоду, либо почти в кантианском смысле как гетерономный, привходящий мотив к чистому моральному поведению благородного мужа, могущий склонить его сделать что-то, когда это нельзя делать, моист переопределяет «должное» как «полезность» (ли ли 利) **для Поднебесной** [7, фр. A8⁶]: если альтернативы (со цюй 所取) (в том числе своя жизнь и смерть, но не чужие жизнь и смерть) одинаково полезны Поднебесной, между ними нет реального выбора (цзэ 擇) [2, гл. 44, фр. 3]. Также моист вводит устранение от дурного в контекст полезного-вредного – как и простое избавление от того, что уже имеется, это выбор меньшего вреда, который в ситуации неизбежности (бу дэ и 不得已) приравнивается к выбору большей пользы (обычно выбор большой пользы – это выбор между вещами, которых ещё нет, и он не от неизбежности) [2, гл. 44, фр. 3; гл. 44, фр. 5]⁷. Кроме этого моист подчёркивает, что должное поведение не оценивается по отсутствию или наличию реального плода пользы (который может быть нивелирован внешними обстоятельствами), важно приложение воли [7, фр. A8, A13, A20, A81, B5], [2, гл. 44, фр. 9; гл. 44, фр. 12; гл. 46, фр. 4–6]. В отличие от обычных действий по минимизации вреда и максимизации пользы в приобретениях, в которых мы ищем «правильного» (чжэн 正) выбора с помощью «взвешивания» (цюань 權), должное поведение

⁶ Потенциальность пользы следует из разъяснения к этому канону.

⁷ Впрочем, это гипотетическая реконструкция [2, гл. 44, фр. 3; гл. 44, фр. 5], из-за сильных повреждений кажется противоречивой сама в себе.

связано с процедурой «поиска» (цю 求, в [7, фр. A4] связанного с льюй 慮 «размышлением») «действия/служения» (ши 事), т. е. правильных средств, а не результатов [2, гл. 44, фр. 3]⁸.

Критикуя янистов, моист показывает, что никакая из вещей не ценнее «должного», даже польза для собственной жизни (главная янистская ценность), поскольку опытное наблюдение (K2A) свидетельствует, что хотя мы не готовы умереть ради владения всей Поднебесной, мы готовы умирать за речи, т. е. доктрины о должном поведении [2, гл. 47, фр. 1]. Кроме того, «должное» – самая драгоценная вещь в Поднебесной, потому что оно может принести ей пользу (K3D), а по дефиниции (с которой, видимо, будет согласен оппонент) драгоценное – то, что приносит пользу [2, гл. 46, фр. 8]. Польза же для Поднебесной может быть одинаковой и у того, кто жил долго, и у того, кто умер преждевременно [2, гл. 44, фр. 21].

Польза как желательное. В диалогических главах МЦ есть высказывание, вложенное в уста Мо-цзы, призванное согласовать даосскую⁹ концепцию избавления от желаний и неприязней, а также любых эмоциональных проявлений ради сохранения полноты жизни с моистским учением: чтобы стать совершенномудрым, нужно отбросить шесть односторонностей (би 辟) – радость, гнев, удовольствие, скорбь, любовь и ненависть – и использовать вместо них гуманность и долг (жэнь-и 仁義, и это уже чисто моистское добавление) [2, гл. 47, фр. 5], по [7, фр. A25] это состояние «покоя» (пин 平)). В диалектических главах МЦ моист развивает альтернативную концепцию, критикуя критику желаний (отсутствие желаний и неприязней могут как «убавлять» (сунь 損), так и «прибавлять» (и 益), например, долголетие [7, фр. B43]¹⁰, в то же время «убавление» как таковое не всегда вредит или даже приносит пользу («прибавление»), например, в случае умеренности в пище или создании иммунитета от болезни только после самой болезни [7, фр. B44]) и определяя «полезное» и «вредное» как раз через сохранение эмоциональных состояний. «Полезное» – это то, получив что, радуешься (си 喜)¹¹ [7, фр. A26], «вредное» – то, получив что, ты испытываешь непри-

⁸ Впрочем, текст испорчен. У А. Грэма несколько другая интерпретация: он выделяет у моистов два вида поведения – чжэн 正 «прямое», т. е. непосредственное, когда для нас очевидна большая польза без какого-либо вреда или явно что-то неправильное, что нужно отвергнуть, и цюань 權 «взвешенное», когда мы вынуждены высчитывать большую пользу и меньший вред [см.: 4, р. 254].

⁹ При всей условности этого термина.

¹⁰ К сожалению, аргументативная часть фрагмента испорчена. А. Грэм реконструирует её так: моист упрекает яниста или даоса в отсутствии любви к себе, коль скоро он избавляется от желаний и неприязней; кроме того, избавление от них тоже предполагает желание; также есть желание неистребимое – желание пользы (себе или другим), т. е. любовь [см.: 4, р. 414].

¹¹ А. Грэм считает «радость» здесь функциональным эквивалентом «желания» (юй 欲) (оно стоит вместо «желания», поскольку желание, в отличие от неприязни, необходимо предшествоует достижению) [см.: 4, р. 47].

язнь (у 惡) [7, фр. А27]. Есть реконструкции этих определений в том ключе, что «полезное» и «вредное» для тебя зависят и от того, насколько они «полезны/вредны» для другого.

Незнание или нежелание как причины неприятия оппонентами. Связь «пользы» и «вреда» с понятиями «желаний» и «неприятней», возможно, позволила моисту в диалектических главах разработать лучшую теорию объяснения постоянного неприятия оппонентами моистских этико-политических доктрин¹². Обычное его объяснение отвержения учёно-политической элитой моистского учения – недостаточно глубокое осознание морально-политических механизмов ([ср.: 2, гл. 47, фр. 8]; где благородные мужи Поднебесной в своём непонимании гуманного и должного сравниваются со слепцами, которые могут прекрасно говорить о цвете, но не могут правильно выбрать между цветными вещами, также [см.: 2, гл. 9, 10, 15, 16, 17, 19, 26–28]). В некотором числе поздних глав появляется обоснование неприятия правящей элитой моистских доктрин её неудовольствием от них [2, гл. 16, фр. 11], жаждой личной наживы [2, гл. 49, фр. 15], гордостью [2, гл. 1], психической болезнью [2, гл. 46, фр. 18]. Моист разрабатывает концепцию детально: при исчерпании знания (т. е. при незнании или сомнении) наши действия начинают всецело зависеть от наших полаганий на наши желания, а не от нашей глупости или мудрости [7, фр. А76]. Желание же по определению всегда должно быть свободно [2, гл. 44, фр. 11¹³, ср.: связь отказа от дурного по своей воле, а не из-за обстоятельств (*цзао ши* 遭勢) с «подлинными проявлениями» (*цин* 情) человека [2, гл. 44, фр. 17]).

Система моральных категорий. Многие этические категории в диалектических главах МЦ моист переопределяет через понятие «полезного» или «вредного»: «должное» (*и* 義) – «полезное» [7, фр. А8]; «преданность» (*чжун* 忠) – с целью пользы укрепление низкого [7, фр. А12]; «сыновняя почтительность» (*сяо* 孝) – полезность родным [7, фр. А13]; «достижения» (*гун* 功) – «полезное народу» [7, фр. А35].

Общефилософские критерии. Положительные термины оппозиционных философий и просто общефилософские положительные термины, к которым моисты тоже апеллируют для защиты своих концепций, можно выделить такие:

К4А. «царствование (*ван* 王) над Поднебесной, управление (*чжэн* 正) всеми князьями, слава (*мин* 名) в последующих поколениях»;

К4В. умение «получать/сохранять» (*дэ/бао* 得/保) и не терять (*у ши* 勿失)» в контексте политических достижений или просто своих желаний;

К4С. желание стать «гуманным и исполняющим долг (*жэнь* и 仁 義) / благородным мужем (*цзюнь-цзы* 君子) / госслужащим (высшего ранга) (*шан* и 士 上)»;

¹² При обсуждении многих из них моиста будет весьма интересоваться этот вопрос (см. ниже).

¹³ Впрочем, фрагмент испорчен и может не значить этого.

К4D. «покой/расцвет/жизнь» и т. п. (ань/чан/шэн 安/昌/生), обычно для государства;

К4Е «Естество» (цин 情) человека, вещей.

Критика непоследовательности и противоречивости. В критике концепций оппонентов моист кроме первых двух прибегает к третьей распространённой аргументативной тактике: показывает противоречивость (несочетаемость) (бэй 悖, ни 逆) или непоследовательность (бу цзинь 不進) критикуемой концепции либо внутри себя самой и в связи с другими теориями, которых придерживается оппонент, либо в связи с реальными действиями или поступками оппонента (фань 反 «обратность», вэй 偽 «искусственность», цзянь 姦 «лукавство» и др.). Эта стратегия тоже отрефлексирована [ср.: 2, гл. 16, фр. 4], где в ходе критики оппонента прямо проговаривается необходимость согласия речей и действий).

Учение для учёных-госслужащих и владык. Целевая аудитория моиста – это «цари, князья, большие люди, госслужащие и благородные мужи» (ван гун да жэнь ши цзюнь-цзы 王公大人士君子, с незначительными вариациями или пропусками в разных главах), а также, имплицитно, оппоненты из конкурирующих школ (прежде всего конфуцианцы).

Десять доктрин. Имеются достаточно ясные свидетельства наличия у моистов эксплицитно и сознательно сформулированного этико-политического учения, состоящего из так называемых десяти шо 說 «разъяснений/доктрин»¹⁴ [2, гл. 13, фр. 11; гл. 19, фр. 6]¹⁵. Согласно 49, фр. 14 они связаны друг с другом в пять пар и представлены как частные методы, призванные нейтрализовать пять неблагоприятных для «стран и семей» состояний. Большая часть МЦ посвящена обоснованиям того, что эти доктрины действительно нейтрализуют те неблагоприятные состояния, на которые они нацелены, и влекут к противоположным благоприятным, а также критике альтернативных концепций враждебных школ. В Таблице 2 представлена суммирующая информация о названии этих доктрин, конкретных типах пользы, ими приносимых (и, соответственно, вреда, который они нейтрализуют по [2, гл. 49, фр. 14]), и теорий оппонентов, заменой которых они выступают.

¹⁴ Хотя у исследователей есть сомнения в том, что они были известны в самой школе и за её пределами в такой-то последовательности и связи, с самого начала и от самого Мо-цзы [см.: 3].

¹⁵ Другие варианты квалификации: янь 言 «речи/слова [о]» [2, гл. 37, фр. 4], чжэн 政 «политики» [2, гл. 25, фр. 13], дао 道 «пути/методы» [2, гл. 13, фр. 7].

Таблица 2. Десять доктрин моистов

№	Доктрина	Главная польза	Избавление от вреда (по [2, гл. 49, фр. 14])	Критикуемая теория оппонента
1	А) «возвышение достойных» (<i>шан сян</i> 尚賢 ¹⁶)	порядок	смута	
	В) «возвышение единства» (<i>шан тун</i> 尚同)			«благородный муж как колокол» (<i>цзюнь-цзы жо чжун</i> 君子若鍾)
2	А) «умеренность в потреблении» (<i>цзе юн</i> 節用)	богатство, многочисленность, порядок	бедность	«музыка и ритуал» (<i>юэ ли</i> 樂禮)
	В) «умеренность в похоронах» (<i>цзе цзан</i> 節葬)			«щедрые похороны и долгий траур» (<i>хоу цзан цзю сан</i> 厚葬久喪)
3	А) «отрицание музыки» (<i>фэй юэ</i> 非樂)		праздность	«музыка и ритуал» (<i>юэ ли</i> 樂禮)
	В) «отрицание предопределения» (<i>фэй мин</i> 非命)			«наличие предопределения» (<i>ю мин</i> 有命)
4	А) «почитание Неба» (<i>цзун тянь</i> 尊天 ¹⁷)	порядок	безнравственность	«Небо не заботливо» (<i>тянь у хоу</i> 天無厚)
	В) «служение духам» (<i>ши гуй</i> 事鬼 ¹⁸)			«отсутствие духов» (<i>у гуй</i> 無鬼), «Небо не видит ясно, духи не имеют божественного влияния» (<i>тянь бу мин гуй бу шэнь</i> 天不明鬼不神)
5	А) «любовь к каждому» (<i>цзянь ай</i> 兼愛)		милитаризм	«в отношении к родственникам по-родственному есть [свои] различия, в почитании достойных есть [свои] степени» (<i>цин цин ю шу, цзунь сян</i> 親親有術, <i>ю дэн</i> 尊賢有等)
	В) «отрицание нападений» (<i>фэй гун</i> 非攻)	польза Небу, людям и духам		

¹⁶ Альтернативное название: «продвижение достойных» (*цзинь сян* 進賢) [см.: 2, гл. 9, фр. 1].

¹⁷ В другом варианте «воля Неба» (*тянь чжи/и* 天志/意) [см.: 2, гл. 26–28].

¹⁸ В другом варианте «ясное [узрение] духов» (*мин гуй* 明鬼) [см.: 2, гл. 31].

«Возвышение достойных» (*шан сянь* 尚賢)

Доктрина «возвышения достойных» мыслится моистами как отраженная в учении древних совершенномудрых царей (K1A, K2B) (гл. 8, 9, 10 везде), согласная с волей Неба (K1B) [2, гл. 9, фр. 7] и способствующая увеличению социального порядка (K3D3) [2, гл. 8, фр. 2; гл. 9, фр. 1]. В поздних главах добавляется указание, что они – верный способ обеспечить правителю хорошую репутацию (K4A3) [2, гл. 1, фр. 5; гл. 3, фр. 2].

Способные, добродетельные, знающие. «Достойные» (*сянь* 賢) для моистов – синонимичны «способным» (*ю нэн* 有能) [2, гл. 8, фр. 2], «хорошим» (*лян* 良) [2, гл. 8, фр. 2] в моральном смысле и исполняющим «долг» (*и* 義) [2, гл. 8, фр. 5], а также в вариантах ещё и «разумным» (*чжи чжэ* 智者) [2, гл. 9, фр. 1]. Им свойственны усердие и альтруизм (при лишнем силах помощь другим, при лишнем богатстве стремление разделить его с другими, при учёности стремление учить других) [2, гл. 10, фр. 4]. В поздних главах МЦ акцентируется способность «достойных» открыто указывать правителю на его ошибки [2, гл. 1, фр. 3].

Отсечение привходящих оснований назначения на должность как механизм морального усовершенствования общества. Политика, нацеленная на привлечение на государственную службу по «достоинству», а не по (или не только по [см.: 2, гл. 10, фр. 3]) «безосновательному» (*у гу* 無故) богатству, влиятельности, родству близкому знакомству [2, гл. 8, фр. 5], а также сексуальной привлекательности [2, гл. 9, фр. 1] повлечёт за собой то, что люди, желая для себя пользы от занятия госдолжности, будут изменять своё поведение в сторону соблюдения «долга» [2, гл. 8, фр. 5; гл. 10, фр. 1], либо же они будут делать это, боясь наказаний и желая награды [2, гл. 9, фр. 1]¹⁹. В поздних главах добавляется психологический аргумент: «достойные» сравниваются с красками – как краски окрашивают белый шёлк в любой цвет, так советник государя или твой друг могут повлиять на тебя в хорошую или плохую сторону [2, гл. 3, фр. 2; гл. 3, фр. 3].

Усердие «достойных» и их альтруизм на разных уровнях в стране поспособствуют исполнению правильных законов, наполнению сокровищниц и амбаров, т. е. достатку в еде для людей и подношений для духов, а также подарков для соседей. Поэтому духи будут благоволить, люди внутри страны будут лояльными, вовне – союзниками. Это и есть порядок [2, гл. 9, фр. 2]. Это же и способ продления жизни человека и государства [2, гл. 10, фр. 4; ср.: 1, фр. 1]²⁰. Назначение же на должности не

¹⁹ Здесь можно видеть скрытую полемику с конфуцианской концепцией исправления народа влиянием добродетели «благородного мужа», который харизмой своей безупречности воодушевляет народ брать с себя пример. У моистов исправляющее влияние обеспечивается более механическими средствами ограничения назначения на должность и движется в конечном счёте интересами к пользе народа.

²⁰ Здесь можно видеть попытку поставить янистский принцип «ценности жизни» на службу моистской аргументации.

по достоинству плохо тем, что тогда тот, кто будет занимать должность, не обязательно будет «разумным» [2, гл. 9, фр. 5; гл. 10, фр. 5], а также, поскольку богатству, влиятельности и т. п. нельзя научиться, действительно талантливые и умные, но не обладающие богатством, влиятельностью и т. д., не всегда смогут получить назначение, а бездарные и злые, которые ничего не делают для обеспечения порядка, не смогут вылететь с должности [2, гл. 10, фр. 5].

Необходимость для порядка душевно-материального обеспечения «достойных». Чтобы увеличить количество «достойных» при дворе, их надо «обогащать» (*фу* 富) (т. е. назначать достойное жалование (*люй* 祿) сообразно достижениям), наделять «влиянием» (*зуй* 貴) (т. е. давать важное служение и право приказывать), «уважать» (*цзунь* 尊) (т. е. наделять высоким рангом и позицией, что влечёт соответствующие должностные привилегии) и «награждать» (*юй* 譽) по усердию. Без этого (особенно жалования) такая должность не будет привлекательна для потенциальных «достойных» [2, гл. 8, фр. 4; гл. 8, фр. 6; гл. 9, фр. 3; гл. 1, фр. 5] и даже может вызвать отчуждение народа от верхов на основании того, что их «лишь используют» [2, гл. 9, фр. 4]. Специально подчёркивается, что это делается не ради того, чтобы воздать достойным по их достоинству²¹, но чтобы способствовать совершению дел в государственной машине [2, гл. 8, фр. 6; гл. 10, фр. 1]. В поздних главах МЦ добавляется психологическое измерение: правителей призывают «породниться» (*цин* 親) с достойными, т. е. не забывать и не пренебрегать ими, устраивать им аудиенции и обсуждать с ними дела [2, гл. 1, фр. 1], а также не вредить им из-за того, что они в чём-то талантливее государя или перечат ему [2, гл. 1, фр. 4]. Чтобы назначить «достойного» на правильную должность, моист советует проверять его [2, гл. 9, фр. 1]. Если человек на государственном посту потерял своё «достоинство», его следует уволить или даже довести до бедности и рабства [2, гл. 9, фр. 1].

Невежество или гордость как причины неприятия этой доктрины. Современные правители не применяют этот принцип, потому что, желая власти и богатства, недостаточно ясно представляют себе его пользу именно для этих дел и непоследовательны и нерациональны в своих мыслях и поступках (при болезни или личных хозяйственных делах используют профессионалов, но в государственных делах – почему-то нет) [2, гл. 9, фр. 4; гл. 9, фр. 5; гл. 10, фр. 2]. В поздних главах неявно указывается более психологическая причина: гордость правителей, которые не могут мириться с талантами своих подданных и их острым языком (вся гл. 1). Моист призывает правителей вспомнить путь «благородного мужа» (K4C1), который выбирает трудное (управление своим сердцем), а не лёгкое (изгнание неугодного служилого) [2, гл. 1, фр. 3], то, что талантливыми служилыми трудно управлять, но они оку-

²¹ Возможно, это скрытая полемика с конфуцианством.

пают себя эффективностью и славой для государя (K4A3), и то, что в госуправлении правитель просто не может не использовать не только угождающих ему, но и других, и лучше всех [2, гл. 1, фр. 5]²².

«Возвышение единства» (*шан тун* 尚同)

Доктрина «возвышения единства» мыслится моистами как отражённая в учении древних совершенномудрых царей (K1A, K2B) [2, гл. 11, 12, 13 везде], согласная с волей Неба (K1B) [2, гл. 12, фр. 7; гл. 12, фр. 9] и способствующая увеличению социального порядка (K3D3) [2, гл. 11, фр. 2; гл. 12, фр. 2; гл. 13, фр. 1].

Моистская теория (общественного?) договора. Для обоснования доктрины возвышения единства моист строит теорию возникновения социально-политической иерархии. До всяких законов [2, гл. 11, фр. 1] и какого-либо «старшинства в госуправлении» (*чжэн чжан* 政/正長) [2, гл. 12, фр. 1; гл. 13, фр. 2] (а также, видимо, в «современном» для моистов состоянии Поднебесной [ср.: 2, гл. 12, фр. 10–11]) каждый человек, когда был рожден Небом (только в [2, гл. 13, фр. 2]), изначально имел своё представление о «должном» (*и* 義) [2, гл. 11, фр. 1], т. е. правильном, поведении, и все отвергали чужое представление [2, гл. 12, фр. 1], будучи сами себе «[единственным] человеком» [2, гл. 13, фр. 1]. Поэтому все воевали со всеми любыми средствами на всех социальных уровнях от государства до семьи, т. е. была смута. Потом в Поднебесной [2, гл. 13, фр. 2] ясно осознали, что причина беспорядка кроется в отсутствии единства в представлениях о «должном» [2, гл. 12, фр. 2] и, соответственно, старшинства в госуправлении [2, гл. 11, фр. 1]. И самого «добродетельного» (*сянь* 賢) и «способного» (*кэ* 可) и «гуманного» (*жэнь* 仁) [ср.: 2, гл. 11, фр. 4; гл. 13, фр. 2], или в вариантах ещё и «мудрого, знающего, с аналитическим умом» (*шэн чжи бянь хуй* 聖知辯慧) [2, гл. 12, фр. 2; ср.: гл. 13, фр. 1] в Поднебесной сделали Сыном Неба. Кто сделал его Сыном Неба или не указывается [2, гл. 11], или указывается, что это сделали «Верховный Господь, духи и божества» (*Шан-Ди гуй шэнь* 上帝鬼神) ([2, гл. 12, фр. 7], особо прямо [см.: 2, гл. 12, фр. 9], в [2, гл. 13, фр. 2] пассаж о создании иерархии начинается с рождения людей Небом как главным подлежащим всего отрывка [ср. также: 2, гл. 27, фр. 6])²³. Но его силы и умений оказалось недостаточно, и он взял достойных, способных и гуманных (возможно, вторых после него в этих качествах [ср.: 2, гл. 13, фр. 2]), и сделал их «тремя князьями».

²² Здесь моист заимствует распространённую в конце периода Борющихся царств в политической философии концепцию «использования множества».

²³ И это не позволяет нам видеть в данной моистской концепции вариант теории договора (во всяком случае у тех моистов, которые её явно выражали). Если при утверждении иерархии и был договор, то духов, а не людей.

Но поскольку людей много и обычаев много и т. п., иерархия дальше стала дробиться вплоть до отдельных государств и отдельных глав органов [2, гл. 11, фр. 2].

Когда иерархия была установлена, Сын Неба издал указ, на котором верхи должны были основывать политику наград и наказаний. Это и есть идея «возвышения единства». Она заключается в том, что верхи должны награждать, а низы одобрять следующее:

- 1) сообщение наверх о хорошем и дурном²⁴;
- 2) принятие и отвержение того, что принимают и отвергают верхи;
- 3) если верхи в чём-то ошибаются, исправление и увещание их, если низы в чём-то хороши, продвижение их²⁵;
- 4) солидарность с верхами и не образование клик с низами [2, гл. 11, фр. 3; гл. 12, фр. 3].

Наказания же были придуманы, чтобы контролировать тех, кто не выполняет этот принцип [2, гл. 11, фр. 8]. Главы более низких уровней социально-политической иерархии (главы семей, старейшины в сёлах, старшие в уездах, правители государств) также выпустили свои прокламации, где повторяются пункты 1) и 2) указа Сына Неба и вариант пункта 4) по отношению к более высокому уровню иерархии (старейшина села призывает к единству с старшему в уезде и т. п.) из-за их добродетельности [2, гл. 11, фр. 4–6; гл. 12, фр. 4–6; гл. 13, фр. 4–6] (или отношению только к своему уровню иерархии [ср.: 2, гл. 13, фр. 4]). Специально указывается, что уровень выше Сына Неба – это Небо, и если не солидаризироваться с Небом, а только с Сыном Неба, то Небо стихийными бедствиями накажет народ [2, гл. 11, фр. 7; гл. 12, фр. 7]. Впрочем, моисты колебались по этому поводу (поскольку в формулировке 11, фр. 7 это может быть истолковано как разрешение на бунт) и разработали идею Сына Неба как «концентрирующего» (*цзун* 總) в себе всё «должное» в Поднебесной и тем самым солидаризирующегося с Небом [2, гл. 13, фр. 7].

Унификация представлений о должном и взаимопроникающая искренность как основа порядка. Порядок в Поднебесной наступает в результате того, что такая система взаимодействия с иерархией позволяет ей заставить, с одной стороны, народ поверить в действенность наград и наказаний [2, гл. 12, фр. 3–4] (соответственно, желать первого и страшиться второго, ищущие наград у верхов не будут опасаться неодобрения низов, наказанные верхами не смогут снискать похвалу в низах и не будут колебаться в своих мотивах [ср.: 2, гл. 12, фр. 11]). С другой стороны, подобная политика позволит правителю приобрести

²⁴ В [7, фр. А37] указывается, что, если был вред, но не было предварительного запрета, с ним связанного, это не преступление. В [7, фр. А35] поднимается вопрос зависимости ценности заслуг от правильного времени, но текст испорчен и допускает противоположные интерпретации.

²⁵ Конфуцианская концепция хэ 和 «гармонии» благородного мужа развивалась, видимо, как критика узко понятой моистской доктрины «возвышения единства».

«божественные» (*шэнь* 神) зрение и слух, не становясь божеством – через «использование множества» народа, конкретно, через доносящих наверх о хорошем и плохом, и мочь, таким образом, правильно распределять награды и наказания сверху [2, гл. 12, фр. 12]. Всё это приведёт к тому, что верхи и низы будут «[взаимо]проникающе искренни» (*цин тун* 情通) (K4E) [2, гл. 12, фр. 12; гл. 13, фр. 1; ср.: 7, фр. A34]²⁶. Таким образом происходит унификация представления о «должном» в Поднебесной и уничтожается главная причина смуты.

Властная иерархия должна использоваться с правильными целями. При обсуждении доктрины «возвышения единства» даётся ответ на критику оппонента: почему сейчас тоже имеется иерархия власти, но всё равно в Поднебесной смута? Моист (через ссылку на Мо-цзы) отвечает, что «старшинство» в древности было другое. Сама по себе иерархия не плоха, плохими могут быть её использования (как рот может производить распри) [2, гл. 12, фр. 8; ср.: 2, гл. 13, фр. 3] – всё зависит от целей её использования. Цели использования иерархии подсказывает воля Неба, которое иерархию и основало и которое при этом желало пользы Поднебесной (в варианте K3B и K4D1 в [2, гл. 12] и K3A в [2, гл. 13]), а не приводящих ценностей типа престижа, ранга, большого жалования, богатства-знатности, удобства, радости и т. п. [2, гл. 12, фр. 7; гл. 12, фр. 9; гл. 13, фр. 2].

Критика пассивного конформизма. Доктрина «возвышения единства», видимо, мыслилась моистами как альтернативная относимой ими к конфуцианцам (см.: [2, гл. 39, фр. 6; гл. 48, фр. 1]) идее «благородного мужа как колокола» (*цзюнь-цзы жо чжун* 君子若鍾) – он должен подавать звук, только если его ударить, т. е. не быть инициативным. Моист указывает, что данная идея противоречит самим же конфуцианским представлениям о гуманности и всем добродетелям, связанным с отношением с разными категориями людей (преданности, сыновней почтительности, братской любви, доброте (*лян* 良)), поскольку из-за пассивности он будет склоняться и к хорошему, и к плохому и не сообщать о пользе или надвигающемся вреде другому, даже если видит их. Что уж говорить о том, что сами конфуцианцы так не поступают [2, гл. 39, фр. 7; гл. 48, фр. 1; гл. 49, фр. 9].

В диалектических главах МЦ моист разбирает крайности и другой позиции – всегда быть ведущим: если всегда стремиться вести, не будешь учиться, а без знания заслуги будут маленькие. Если же только откликаться, то не сможешь учить, хотя бы знание было и большое, а это тоже ведёт к малым достижениям (потому что уметь и научить очевидно больше, чем просто уметь) [7, фр. B68].

²⁶ Здесь моист привлекает популярную к концу периода Борющихся царств разделяемую многими школами концепцию о взаимопроникновении *цин* 情 «подлинных естественных проявлений» верхов и низов как необходимом условии их скоординированности и порядка.

«Умеренность в потреблении» (*цзе юн* 節用)

Доктрина «умеренности в потреблении» мыслится моистами как отражённая в учении древних совершенномудрых царей (K1A, K2B) [2, гл. 20, 21 везде] и способствующая обогащению и умножению народа в государствах и семьях (K3D1–2) [2, гл. 20, 21 везде].

Умеренность как механизм увеличения ресурсов в стране. Как удвоить ресурсы страны? Моист предлагает ориентироваться на пример древних совершенномудрых государей, которые руководствовались принципом «не делать ничего, если оно не прибавляет [того, что можно] потребить (на пользу)» (*у бу цзя юн эр вэй чжэ* 無不加用/利而為者) и без всякого прибавления извне и неизбежной внешне-политической агрессии, а только лишь из-за повышения эффективности потребления (*цюй у юн чжи фэй* 去無用之費 «отбрасывания бесполезных трат» [2, гл. 20, фр. 3; гл. 21, фр. 2]) получали прибыль. Они делали одежду, дома, оружие и броню, лодки и повозки [2, гл. 20, фр. 1; гл. 21, фр. 4; гл. 21, фр. 6; гл. 6, фр. 1–7], а также еду [2, гл. 21, фр. 3], похоронные ритуалы [2, гл. 21, фр. 5] только ради их основных функций (защиты от холода, жары, других погодных условий, разделения мужчин и женщин, обеспечения места для жертвоприношений (в поздней главе 6, фр. 1 ещё и удобства), защиты от животных и криминальных элементов, транспорта, поддержания здоровой жизни и предохранения от продуктов разложения²⁷), тратя на них ресурсы в количестве, не более чем необходимом для того, чтобы они эти функции выполняли [2, гл. 20, фр. 1]. Ныне же если вложить ресурсы, выделяемые обычно на роскошь, в оружие, лодки и т. п., то это всё легко может быть удвоено.

Умеренность и стимулирование увеличения популяции. Труднее умножить количество населения, но возможно, если уменьшить необходимый возраст для вступления в брак с 20–40 лет для мужчин до 20 лет (и 15 лет для женщин), тоже следуя предписаниям совершенномудрых [2, гл. 20, фр. 2]. В поздних главах добавляются замечания об умеренности правителей в отношении к женщинам (наложницы – это естественное следствие половой природы человека, но отношения с ними не должны мешать государственному управлению, народному хозяйству, производству потомства в народе и должны быть сугубо добровольными) [2, гл. 6, фр. 8]. В поздних главах появляется идея не просто умеренности в потреблении, но подготовленности к трудностям заранее [2, гл. 5, фр. 5].

²⁷ В других текстах с критикой пышных похорон обычный аргумент – чтобы захоронение не было привлекательным для грабителей и покой мёртвых не был бы потревожен.

Умеренность как следование естественным нуждам самообеспечения человека. Этим совершенномудрые усердно показывали народу свою любовь и встречали в ответ доверие [2, гл. 21, фр. 1]²⁸. В поздних главах проводится идея, что политика минимизированной траты ресурсов на основные блага совершенномудрыми вытекала из ориентации на «естественные нужды самообеспечения» (*цзы ян чжи цин* 自養之情)²⁹ народа (K4E) [2, гл. 6, фр. 3] и от неё прямо зависят порядок (K3D3) [2, гл. 6, фр. 1] и процветание государства (K4D1) [2, гл. 6, фр. 9] – она обеспечивает постоянный достаток (*цзу* 足) ресурсов первой необходимости (особенно еды, важности которой для подчинения народа и его добродетельного поведения посвящена [2, гл. 5]), а её неприменение – нехватку и следующее за этим озлобление народа [2, гл. 6, фр. 6].

«Умеренность в похоронах» (*цзе цзан* 節葬)

Доктрина «умеренности в похоронах» имеет конкретного оппонента в лице конфуцианской [см.: 2, гл. 39, фр. 3; гл. 48, фр. 10–13] доктрины «щедрых похорон и долгого траура» (*хоу цзан цю сан* 厚葬久喪) [2, гл. 25, фр. 3], поэтому при её обосновании моист предлагает оппоненту согласиться, что «гуманный» (нормативная добродетель для конфуцианца) человек – это тот, кто стремится к достижению богатства, умножению народа и порядка в Поднебесной (K3D) [2, гл. 25, фр. 1–2]. Считая, что оппонент с этим не спорит, моист предлагает рассмотреть, какая из этих двух доктрин удовлетворяет этим трём критериям [2, гл. 25, фр. 3].

Щедрые похороны и долгий траур вредят богатству, многолюдству и порядку. Конфуцианская доктрина не проходит по всем трём критериям. Она предполагает истощающие до пустоты ресурсы семьи и, в случае смерти знатных людей, человекозатратные (из-за практики сопогребения) погребальные ритуалы, согласно которым считается, что погребение – это отправка в путешествие. Также она предполагает чрезмерно аскетичные правила для траура (сознательную работу над полным умалением жизненных сил организма постом, слезами, стеснёнными жизненными условиями в отдельном специальном доме и т. п.) до трёх лет, что не позволяет людям длительное время выполнять свои социально-политические обязанности. Поскольку похороны ресурсозатратны (много кладётся в землю), а траур не даёт долгое время выполнять дела, то для богатства доктрина конфуцианцев неприменима [2, гл. 25, фр. 4]. Ввиду всего этого траур способствует увеличению смертности

²⁸ В *Люй-ши Чунь-цю* 呂氏春秋 «Вёснах и осенях» Господина Люя» есть идея, что неумеренность вредит здоровью, у моиста иной подход – она вредит качеству жизни людей нехваткой ресурсов.

²⁹ Т. е. моист опять пытается связать свою доктрину с концепций *цин* 情 «естественных проявлений».

от последствий аскетического образа жизни среди низов общества и на большое время ограничивает общение мужчин и женщин, поэтому для умножения популяции тоже эта доктрина не годится [2, гл. 25, фр. 5]. Поскольку полноценное отправление такого рода ритуалов вредит делам, в государстве может начаться дефицит еды и одежды, а раз верхи и старшие не смогут обеспечить ими низов, низы будут стремиться образовывать разбойничьи бандформирования. Поэтому эта доктрина не ведёт и к внутреннему порядку в государстве [2, гл. 25, фр. 6]. Ввиду отсутствия ресурсов и провизии, нехватки защитников и ремонтников на стенах, дисгармонии между верхами и низами в результате такой политики внешний враг может легко захватить такое государство. Поэтому для пресечения нападений государств друг на друга (порядка внешнеполитического) эта доктрина тоже не годится [2, гл. 25, фр. 7]. Бедность страны повлечёт за собой то, что жертвоприношения будут недостаточно качественными, малолюдство – то, что жертвоприношений будет мало, беспорядок – отправление жертвоприношений не по сезонам. Это же непременно повлечёт за собой недовольство духов (если учесть, что люди сознательно выбрали такую глупую политику), поэтому данная доктрина не может использоваться и, так сказать, для сверхполитического порядка (правильных отношений между духами и людьми [ср.: 2, гл. 44, фр. 12; 2, гл. 25, фр. 8]).

Нужны минимально необходимые похороны и траур. Поэтому похороны должны быть такими, чтобы обезопасить живых от продуктов разложения и обозначить место похорон, а траур не должен быть долгим (желательно только на период похорон, чтобы сразу можно было вернуться к принесению другим людям пользы своими делами) [2, гл. 25, фр. 9; гл. 25, фр. 12].

Похороны и траур как возведение привычки и обычая до статуса морального предписания. Оппоненты критикуют моиста: пускай доктрина «щедрых похорон и долгого траура» не может способствовать богатству, умножению людей, порядку и безопасности, но она соответствует пути древних совершенномудрых царей (самоу же моистскому критерию K1A) [2, гл. 25, фр. 10]. Моист пространно показывает, что это не так [2, гл. 25, фр. 11]. Оппонент задаёт следующий вопрос: если это не путь совершенномудрых царей древности, то почему благородные мужи срединных государств продолжают практиковать её? В ответ моист говорит, что они «привычное им посчитали удобным и свои обычаи посчитали долгом» (*бянь ци си эр и ци су 便其習而義其俗*). В варварских странах также есть обычаи, которые называются «долгом» и которые показывают слишком «лёгкое» отношение к похоронам. Правильный путь – в умеренности. Моист выступает за последовательность: если в еде и одежде – пользе живым, – мы соблюдаем умеренность, то в похоронах – пользе мёртвым, – нет [2, гл. 25, фр. 12]?

Эмпативности траура недостаточно для пользы Поднебесной. Оппонент (в лице конфуцианца Гунмэн-цзы 公孟子) предлагает последний аргумент: трёхлетний траур «учит [нас], как наш ребёнок нуждается в родителях» (сюэ у цзы чжи му фу-му 學吾[子]之慕父母, реконструкция иероглифа в квадратных скобках по [6, р. 359]). Моист парирует, что фактически разум ребёнка только «нуждой» и ограничивается – когда родителей нет, он может только реветь; но чем тогда конфуцианцы мудрее и талантливее детей [2, гл. 48, фр. 12]?

«Отрицание музыки» (фэй юэ 非樂)

Доктрина «отрицания музыки» имеет конкретного оппонента в лице конфуцианца [см.: 2, гл. 39, фр. 3; гл. 48, фр. 8], упирающего на важность управления с помощью «музыки» (юэ 樂), поэтому при её обосновании моист предлагает оппоненту согласиться, что «гуманный» (нормативная добродетель для конфуцианца) человек – это тот, кто делает то и только то, что ведёт к пользе в Поднебесной (K3B, K3D) и соответствует делам совершенномудрых царей (K1A) (это, а также несоответствие критерию воли Неба (K1B) показано в [2, гл. 32, фр. 7]). Считая, что оппонент с этим не спорит, моист предлагает рассмотреть, удовлетворяет ли этим критериям учение о «музыке» [2, гл. 32, фр. 1]?

Удовольствие (обычно идущее от музыки) – не польза. Хотя музыкальные представления, красивые вещи, изысканная еда и роскошные дома приносят удовольствие, красоту, сладость и комфорт, Мо-цзы призывает их отрицать, но не за эти качества, а за то, что они не соответствуют данным двум критериям [2, гл. 32, фр. 1]. «Польза» (ли 利) – это не удовольствие для органов чувств [2, гл. 32, фр. 1; ср.: 2, гл. 48, фр. 13], но функциональность, которая, например, есть у лодок и повозок, но не у музыки [2, гл. 32, фр. 2; ср.: 2, гл. 44, фр. 2]. Кроме того, у народа есть три беды, обратные пользе: голод, холод и труд. Ни одна не избывается музыкой, а только усугубляются [2, гл. 32, фр. 2]. Действительно: качественные исполнители музыки получают из людей самого подходящего возраста, чтобы пахать и ткать. Соответственно, чем больше продвигать музыку, тем больше ресурсов еды и одежды будет недоставать из-за того, что часть людей станут музыкантами [2, гл. 32, фр. 3], сами же исполнители вынуждены будут питаться и одеваться за счёт других, причём для качества исполнения они должны питаться и одеваться лучше средних людей, что ещё больше увеличивает траты [2, гл. 32, фр. 5]. Для музыки нужно много сослушателей (иначе от неё не будет удовольствия), но чем их больше, тем больше официальные лица отвлекаются от государственного управления, это вредит внутривнутриполитическому порядку [2, гл. 32, фр. 4]. Нехватка еды и одежды и ослабление внутривнутриполитического порядка приведут и к внешнеполитическому и беспоряд-

ку [2, гл. 32, фр. 2]. Человек отличен от зверей и птиц тем, что не может прокормить и одеть себя естественно, без приложения усилий. Если человек прилагает усилия – живёт, не прилагает – умирает, поэтому коль скоро люди не будут заниматься своими делами, то умрут (K4D). Музыка занимает время, которое можно потратить на обеспечение себя едой и одеждой, поэтому должна быть отвергнута [2, гл. 32, фр. 6].

Музыка как следствие избытка тут же влечёт недостаток. Оппонент (в лице конфуцианца Гунмэн-цзы 公孟子) отвечает, что ритуалы и музыку следует делать, только если страна пребывает в порядке и богата. Моиста не устраивает этот ответ, он замечает, что порядок и богатство существуют, только пока осуществляются дела по их поддержанию, и их нельзя прекращать (как делали тираны древности, K1A, K2B) [2, гл. 48, фр. 8].

Может быть необходимый минимум музыки для отдыха. Поздние главы вносят в проблему психологическую составляющую – оппонент-конфуцианец высказывает другое возражение: музыка используется людьми как отдых, когда они устают от своих дел. Никакому живому существу невозможно не отдыхать, и совершенномудрые цари тоже использовали её [2, гл. 7, фр. 1]. Тут моисту приходится немного уступить: на исторических примерах из деяний совершенномудрых царей он поясняет, что есть корреляция между усложнением музыки и форм увеселений и уменьшением порядка, поэтому совершенномудрые цари, конечно, использовали музыку в абсолютном смысле, но так мало, что можно считать, что совсем не использовали её, и она – уж точно не то, чем следует управлять Поднебесной [2, гл. 7, фр. 2–3]. Поэтому музыка может использоваться, но всё дело в степени: чем меньше, тем лучше, и только при необходимости.

«Отрицание предопределения» (фэй мин 非命)

Доктрина «отрицания предопределения» имеет конкретного оппонента в лице приписываемой конфуцианцам [см.: 2, г. 39, фр. 2] доктрины «наличия предопределения» (ю мин 有命) (далее: детерминизма), поэтому при её обосновании моист, во-первых, показывает, что конфуцианцы (Гунмэн-цзы) непоследовательны в своей доктрине – говорят, что имеется предопределение и что нужно учиться [2, гл. 48, фр. 6]³⁰, а во-вторых, предлагает оппоненту согласиться, что «гуманный» (нормативная добродетель для конфуцианца) человек – это тот, кто стремится к пользе в Поднебесной (K3), основывается на делах и документах совершенномудрых царей (K1A, K2B) и воле Неба (K1B). Считая, что оппонент с этим не спорит, моист предлагает рассмотреть, удовлетворяет ли этим критериям и критерию проверки на опыте (K2A) данное учение [2, гл. 35, фр. 1–2; гл. 36, фр. 1; гл. 37, фр. 1]?

³⁰ Т. е. говорят, что всё предопределено, и требуют от человека желания действовать.

Критика детерминизма. Учение детерминистов формулируется так: если предопределено (*мин* 命) X (богатство, умножение населения, порядок, долголетие и др. или обратные этому состояния), то будет X. Никакие усилия (*цян* 強, *ли* 力) ничего не добавляют [2, гл. 35, фр. 1], из чего следует, что «беды не избежать, уважение ничего не добавляет, злодейство никому не вредит» [2, гл. 35, фр. 4], или, в другом варианте, «уважение не действует, жертвоприношения ничего не добавляют, злодейство никому не вредит» [2, гл. 37, фр. 3]. Награды и наказания происходят не по достоинствам или недостаткам, а по предопределению [2, гл. 37, фр. 5].

Детерминизм как учение, придуманное тиранами и тунеядцами. Моист показывает, что детерминизм не отвечает ни одному из «трёх критериев». Ни простой народ, ни князья никогда не видели тела и не слышали звука «предопределения» [2, гл. 36, фр. 2]. История (K1A, K2A) не подтверждает его, потому что в момент смены династий век и народ был один и тот же³¹, а смена хаоса на порядок и обратно зависела от усилий людей [2, гл. 37, фр. 2], политики верхов [2, гл. 36, фр. 2] и добродетельности царей [2, гл. 35, фр. 3; гл. 36, фр. 4] – как и благосклонность Верховного Господа и духов и божеств Неба [2, гл. 37, фр. 3]. Детерминист отвечает, что его доктрина идёт с древних времён. Моист соглашается, но замечает, что она идёт не от совершенномудрых царей, а от жестоких тиранов и ленивой, бесталанной и неискренней бедноты древности [2, гл. 35, фр. 6; гл. 37, фр. 2], которые создали и использовали её для индоктринации (*цзяо* 教) простых и глупых [2, гл. 36, фр. 4; гл. 37, фр. 3]. Озабоченные же этим совершенномудрые цари специально создали разнообразные документы, дошедшие до нас, чтобы опровергнуть подобные представления (K2B) [2, гл. 35, фр. 4; гл. 36, фр. 4; гл. 37, фр. 3].

Детерминизм – скрытое отрицание воли Неба. В диалектических главах МЦ прорабатывается аргумент несовместимости идеи детерминизма с волей Неба: если считать что волей Неба тиран стал тираном, то это считать волю Неба неправильной, а это чревато политическим бунтом (это значит легитимизировать то, что народ отрицает) и кризисом образования (из-за следующего из этого признания несправимости природы человека) [2, гл. 44, фр. 5]. На самом деле тиран действует на основании системы «выстроенных взглядов/обстоятельств» (*чэнь чжи/ши* 陳執/勢) – либо чужих, уже имеющих плоды (и тогда он следует не предопределению, а чужим плодам), или своих собственных, ещё не имеющих плодов (и тогда он сам делает эти плоды, а не предопределение) [2, гл. 44, фр. 4].

³¹ Здесь критика распространённого взгляда о том, что человеческие успехи зависят от правильного века, а не от усилий или добродетели, выраженного, в частности, в годинском тексте *Цюн-да и ши* 窮達以時 «Истощение и достижение зависят от времени».

Детерминизм препятствует желанию прилагать усилия к принесению пользы. Поскольку же доктрина детерминизма идёт против активного приложения усилий к совершению дел верхами и низами, она не приносит пользы в обогащении, умножении народа и порядка, не способствует увеличению добродетельных и службе Небу и духам, т. е. не отвечает и критерию пользы (К3) [2, гл. 35, фр. 4–5; гл. 37, фр. 4]. К тому же такая доктрина идёт вразрез с реальным поведением людей, и среди них особенно самих «благородных мужей» (нормативной личности для конфуцианства) [2, гл. 37, фр. 4].

Хотя, может, и не препятствует... Впрочем, в диалектических главах МЦ моист, используя тонкую интенциональную логику параллельных высказываний, видимо, пытается показать, что, даже если мы примем доктрину детерминизма, это не должно вредить практической деятельности. «Собираться (цзе 且) падать в колодезь – не значит падать в колодезь», равно как и «остановиться собираться падать в колодезь значит-таки остановиться падать в колодезь» [2, гл. 45, фр. 7] – и в первом, и во втором случае для превращения будущего в реальное настоящее нужно действие, хотя бы оно само и было предопределённым [7, фр. B50].

«Почитание Неба» (цзунь тянь 尊天)

В главах, посвящённых доктрине «почитания Неба» (цзунь тянь 尊天), или, по-другому, «воле/замыслу Неба» (тянь чжи/и 天志/意), моист, с одной стороны, приводит обоснования того, почему оппонентам и целевой аудитории следует считать «волю/замысел Неба» одним из критериев правильности этико-политических теорий [ср.: 2, гл. 26, фр. 7; гл. 27, фр. 8; гл. 28, фр. 6; гл. 28, фр. 8], а с другой – пытается ответить на вопрос, в чём же она заключается и почему.

Знание и влияние как источник должного. Моист прямо заявляет, что, если нынешние «благородные мужи» (цзюнь-цзы 君子) (нормативная личность в конфуцианстве) хотят быть последовательными в своих действиях [2, гл. 26, фр. 1; гл. 28, фр. 1], а также хотят практиковать «гуманность и должное [поведение]» (жэнь и 仁義), они должны разобратся в том, откуда исходит «должное». Оно же исходит от «влиятельности/ценности» (гуй 貴) и «знания» (чжи 知). Почему? «Должное» – синонимично («хорошему») управлению» ((шань) чжэн (善)政/正), потому что использование его в управлении приводит к порядку. Но глупые и подлые не могут (хорошо) управлять знающими и влиятельными, а только будучи знающими и влиятельными, люди могут управлять глупыми и подлыми, поэтому «должное» происходит от «знания» и «влияния» [2, гл. 27, фр. 1; ср.: 2, гл. 26, фр. 3; гл. 28, фр. 2]. В поздних главах моист предпринимает альтернативный подход – вспоминает о «гуманности» как о ещё одном критерии порядка [2, гл. 4, фр. 2].

Небо как самое знающее и влиятельное. Кто самый «знающий» и влиятельный, а также «гуманный»? Только «Небо» (*тянь* 天) [2, гл. 27, фр. 1; гл. 4, фр. 3]. Почему? Родители, учёные и господа не могут быть нам образцом «гуманности», потому что их много и они все разные, а «гуманных» среди них мало, и взяв кого-то из них за образец, мы неизбежно рискуем ошибиться [2, гл. 4, фр. 2]. Может быть, Сына Неба можно считать законодателем «должного», поскольку вполне очевидно, что он самый «влиятельный» в Поднебесной? Это не так, поскольку Сын Неба участвует в жертвоприношениях «Верховному Господу, духам и божествам» (*Шан-Ди, гуй шэнь* 上帝鬼神), прося у Неба благословения, но Небо не просит благословения у Сына Неба [2, гл. 26, фр. 3]. Небо также может наказать Сына Неба, если он поступает дурно, и убрать с него наказание после ритуального поста и жертвоприношений (и это зафиксировано в документах, K2B [ср.: 2, гл. 26, фр. 4]), но Сын Неба не может сделать того же с Небом [2, гл. 27, фр. 2; гл. 28, фр. 2]. Кроме того, от гнева государей можно спрятаться, от Неба же нет, поскольку его ясное зрение (*мин* 明) увидит человека везде с необходимостью [2, гл. 26, фр. 1]. Поэтому «должное» и «гуманное» исходит от Неба, и, в отличие от переменчивых людей, его «действия» (*син* 行) «универсальны и безличны» (*гуан эр у сы* 廣而無私), «дары» (*ши* 施) «щедры и неустанны» (*хоу эр бу си* 厚而不息), его «ясность/зрение» (*мин* 明) «постоянна и неослабевающая» (*цзю эр бу шуай* 久而不衰) [2, гл. 4, фр. 3].

Воля Неба во взаимной любви к каждому и взаимной пользе в отношениях. Брать Небо в качестве критерия – значит в начинаниях и целях соотноситься с Небом, что оно желает (*юй* 欲) – делать, что ненавидит (*у* 惡) – не делать [2, гл. 4, фр. 3]. Но чего желает и ненавидит Небо? Оно желает «должного» и ненавидит «недолжное», потому что Поднебесная устроена так, что, когда она делает «должное», она «живёт» (*шэн* 生), «богата» (*фу* 富) и пребывает в «порядке» (*чжи* 治) (ср. K3D) (в [2, гл. 26, фр. 2; гл. 28, фр. 2; гл. 27, фр. 3] в стандартных формулировках описывается, что Небо желает такое состояние порядка, когда сильный не обижает слабого, множество – меньшинство, умные – глупых, знатные – подлых, большие государства не нападают на малые государства, а семьи на семьи, когда сильные трудятся друг ради друга, имеющие богатства делятся имуществом, знающие путь учат друг друга, верхи и низы на совесть выполняют свои дела [ср. также: 2, гл. 26, фр. 6; гл. 28, фр. 5]). Желание Небом «жизни», «богатства» и «порядка» и, соответственно, «должного» для Поднебесной дальше сближается с понятием «взаимной любви к каждому» (*цзянь сян ай* 兼相愛) и «взаимной пользы при отношениях» (*цзяо сян ли* 交相利), исполнение которых людьми приравнивается к «послушанию замыслу Неба» (*шунь тянь и* 順天意) [2, гл. 26, фр. 4; гл. 4, фр. 3; гл. 28, фр. 5] и прямо противно «политике силы» (*ли чжэн* 力正)³² [2, гл. 26, фр. 6; гл. 28, фр. 5–6].

³² Это скрытая полемика с милитаризмом и легизмом.

Демииургическая функция Неба как знак его любви к Поднебесной. Но откуда известно, что Небо любит народ Поднебесной? Оттого, что оно «ясно видит» (*мин* 明) каждого. А это от того, что оно «владеет» (*ю* 有) каждым. Любое государство, малое или большое, – владение (*и* 邑) Неба, любой человек любого возраста и знатности – подданный (*чэнь* 臣) Неба [2, гл. 4, фр. 4]. А это оттого, что оно либо «от каждого кормится», либо «каждого кормит» (*ши янь/чжи* 食焉/之³³), т. е. либо оно принимает жертвы от каждого, и это показывает, что, во-первых, все признают его господином, как если бы отсылали дары Сыну Неба или другим царям, а во-вторых, что оно как милосердный господин, получая эти дары, в ответ благоволит каждому своему подданному [2, гл. 27, фр. 4; гл. 28, фр. 3; гл. 4, фр. 4], либо же оно питает каждого, и поэтому каждый благодарит Небо [2, гл. 4, фр. 3].

Вторая интерпретация получила детальное развитие в гл. 27, которая поднимает вопрос не просто о любви, но о «щедрой заботе» (*хоу* 厚) Неба: оно призывает все вещи следовать своему курсу (*си суй* 攸遂) (даже такую малость, как кончик осенней паутины), и нет ничего, что бы оно ни сделало для того, чтобы люди извлекали из этого пользу [2, гл. 27, фр. 5]. Ради пользы людей оно сделало (*вэй* 為) солнце, луну и звёзды, четыре времени года, погодные явления, разные ландшафты, а также социально-политическую иерархию [2, гл. 27, фр. 6].

Справедливое воздаяние Неба как знак его любви к Поднебесной. Но не только из этого видно, что Небо заботливо. Если следовать желаниям Неба, Небо тоже будет делать то, что мы желаем, и наградит нас, и наоборот [2, гл. 26, фр. 2; гл. 26, фр. 4; в 27, фр. 4] (раскрывается логика этого процесса – «владение» Небом Поднебесной подобно владению Сыном Неба Поднебесной: если его подданные ведут себя недолжно, они наказываются, если должно, награждаются). Это видно из истории совершенномудрых царей и тиранов (K1A, K2B) – среди них были те, кто любили людей и приносили им пользу, следуя замыслу Неба, и получили-таки от Неба (в варианте: от «Верховного Господа») награду, и наоборот [2, гл. 27, фр. 8]. Кроме того, убийство «невинного» (*бу гу чжэ* 不辜者) влечёт «проклятие» (*бу сян* 不祥) (это тоже известно из истории). Убивает человек, но наказывает Небо. Значит, оно печётся о людях [2, гл. 26, фр. 5; гл. 27, фр. 7; гл. 28, фр. 3–4; гл. 4, фр. 4–5].

Незнание как причина отвержения этой доктрины. Теперь становится понятна непоследовательность («знание/ясность относительно малого, но незнание/неясность относительно большого» (*чжи /мин-юй сяо эр бу чжи / мин-юй да* 明於小而不明於大) [2, гл. 26, фр. 1; гл. 28, фр. 1] благородных мужей, на которую моист сетует как на главную причину неприятия ими доктрины «почитания Неба»: когда сын, слуга или брат не служат своим отцу, господину и брату, все благородные

³³ Грамматика допускает обе интерпретации, и обе они были сделаны моистами (см. далее).

мужи согласятся с тем, что таковые негуманны и «прокляты» (бу сян 不祥). Небо же можно назвать «щедро заботливым», но никто не воздаёт Небу должного и не считает себя проклятым или негуманным [2, гл. 27, фр. 5–6]. Если кто-либо обвиняются главами своих семей или государями и бегут из семей или государств, родные и братья увещевают их, что они не могут быть в этой семье или государстве и быть во вражде с их главой. А с Небом так не происходит – никто не увещевает и не предостерегает друг друга не воевать с Небом, хотя от глав семей и государей можно спрятаться в другом месте, а от Неба-то – нельзя [2, гл. 26, фр. 1]!

«Служение духам» (ши гуи 事鬼)

Единственная сохранившаяся в основном блоке МЦ глава о «служении духам» [2, гл. 31] сконструирована, чтобы показать логическую универсальность и неизбежность этой доктрины. Она называется мин гуи 明鬼, что можно перевести двояко: «ясность относительно духов» или же «о ясно зрящих духах». В ней разбирается ряд взаимосвязанных вопросов: «существуют» (ю 有) ли духи; обладают ли духи «ясным зрением» (мин 明), чтобы иметь возможность сознательно и адекватно воздействовать на мир людей; следует ли почитать духов, даже если их «нет» (у 無)? Первый вопрос связан с первым переводом названия этой главы, остальные – со вторым.

Критика отрицающих существование духов опытом. В обосновании своих взглядов на проблему духов моист использует все «три критерия», возможно, с большим акцентом на «порядок» (K3D3) (в [2, гл. 31, фр. 1–2] он прямо возводит беспорядок в Поднебесной к сомнению в бытии духов у нынешних правителей). При обсуждении следов веры в духов в деяниях и документах совершенномудрых царей (K1A, K2B) моист замечает, что «отрицающие существование духов» (чи у гуи чжэ 執無鬼者) тем самым идут против дел и документов совершенномудрых царей – т. е. идут против того, что сами же называют «путём благородного мужа» (цзюнь-цзы чжи дао 君子之道) [2, гл. 31, фр. 12], т. е. упрекает оппонентов (вероятно, конфуцианцев (см.: [2, гл. 48, фр. 7; гл. 48, фр. 14]) или других моистов) в самопротиворечивости.

Духи существуют, поскольку их на опыте наблюдали многие люди (K2A) [2, гл. 31, фр. 3], конкретно в истории зафиксированы случаи того, как убийцы невинных оказываются наказаны духами, примеры духов-вестников, пример кары от одержимого (видимо) шамана за небрежение в совершении ритуальных жертвоприношений, случай кары от духов за неискреннее произнесение клятвы (при решении кто виновен, а кто нет) [2, гл. 31, фр. 4–9]. Если свидетельства народа и аристократии кажутся недостаточно обоснованными, можно взять свидетельства совершенномудрых царей (K1A). Известно, что они совершали уставные

жертвоприношения, но если они при этом не верили в духов – тогда зачем [2, гл. 31, фр. 10]? Они награждали в храме предков и наказывали в храме земли, чтобы явить справедливость перед духами. При основании государств религиозные приготовления всегда совершались ими первыми и с тщанием [2, гл. 31, фр. 11]. Также в исторических документах [2, гл. 31, фр. 13–15], оставшихся от совершенномудрых царей, есть сведения о вере в духов, поскольку они специально составили их, ибо боялись, что потомки забудут о духах и не получат их благословений [2, гл. 31, фр. 12].

Духи имеют все способности к справедливому воздаянию. Оппонент (считающийся конфуцианцем Гунмэн-цзы 公孟子) высказывает тезис, что есть «должное» и «недолжное», но нет «благоугодного» (*сян* 祥) и «неблагоугодного» (т. е. того, за что наказывают или награждают духи). Моист на примере из деяний совершенномудрых царей (K1A) показывает, что это не так. Совершенномудрые считали, что духи обладали «ясным зрением» (*мин* 明) и «духовным влиянием» (*шэнь* 神) [2, гл. 48, фр. 7]. «Ясное зрение» (*мин* 明) духов видит человека везде (оно намного сильнее даже мудрости совершенномудрых [см.: 46, фр. 2]), а их «духовное влияние» позволяет их наказаниям побеждать любые обстоятельства и качества людей (их не останавливают знатность, богатство, многочисленность, храбрость, сила, оружие и т. п.), духи наказывают даже величайшего и награждают даже малость – всё это видно из исторических примеров [2, гл. 31, фр. 17–18]. Когда люди осознают, что духи с необходимостью награждают достойных и наказывают плохих, они перестают делать преступления, и это способствует порядку и пользе странам, семьям и народам (K3, K3D3) [2, гл. 31, фр. 16].

Духи желают не жертв, но и добродетели. Идея неизбежного справедливого воздаяния по заслугам от духов, видимо, встречала критику с самого начала моизма. В МЦ зафиксированы две истории, в которых некий последователь приходил к Мо-цзы с жалобой, что он уже долго служит Мо-цзы и/или практикует его учение, но благие дары от духов не приходят, и даже приходят беды. Мо-цзы напоминает ропщущим, что духи хотят не только лишь вкушать жертвы, они хотят от человека должного поведения (чтобы, если он занимает высокий пост и имеет большое жалование – уступил бы его более достойному, если у него много ресурсов, поделился бы с бедным, чтобы он не скрывал своих добродетелей, т. е. совершенствовался, и т. п.) [2, гл. 48, фр. 18, гл. 49, фр. 15], и что благие дары духов пропорциональны добродетели человека, и странно за одну жертву ждать сто благих даров – сам человек счёл бы такое «попрошайством» (*ю цы* 有賜) и побоялся бы дальше иметь дело с таким попрошайкой. Так же и духи. Поэтому совершенномудрые вообще ничего не просили, отправляя жертвоприношения [2, гл. 49, фр. 16].

Есть и недуховные причины явлений. Впрочем, Мо-цзы признавал не только «духовное влияние» как причину бед среди людей. Когда очередной ученик усомнился либо в том, что духи ясновидящи, либо что

Мо-цзы говорит правильные вещи оттого, что Мо-цзы, будучи совершенномудрым, заболел, Мо-цзы пришлось объяснять ему, что болезнь может приходить разными путями, в том числе и от чисто физических причин (жары, холода, усталости и истощения), и если один путь закрыт (воздаяние духов), это не значит, что закрыты все [2, гл. 48, фр. 19].

Возможно, духи не всегда способны или хотят справедливо воздавать. Подобные идеи, возможно, породили в моистской или околomoистской среде более осторожное отношение к провиденциализму духов, что зафиксировано в околomoистском тексте *Гуй шэнь чжи мин* 鬼神之明 «Ясное зрение духов и божеств» [по: 6, р. 393–394]. Автор этого текста говорит, что, поскольку существуют примеры совершенномудрых, умерших насильственно, и тиранов, проживших долгую жизнь, и в то же время совершенномудрых, которые были награждены владением целой Поднебесной и т. п., и тиранов, уничтоживших свои царства, следует, может быть, сделать вывод, что духи и божества либо имеют силы вмешаться, но не имеют цели делать это, либо же не имеют сил вмешаться в определённые случаи, т. е., обобщённо, «имеют что-то, что они ясно видят, а что-то, что нет» (*ю со мин ю со бу мин* 有所明, 有所不明).

Польза служения духам не зависит от того, есть они или нет! Отрицающие существование духов высказывают опасение, что доктрина о духах «не соответствует пользе родным» (*бу чжун цин чжи ли* 不中親之利) и «вредит бытию почтительным сыном» (*хай вэй сяо цзы* 害為孝子). Моист отвечает, что бывают только три вида духов: «духи Неба» (*тянь гуй* 天鬼), «духи и божества гор и вод» (*шань шуй гуй шэнь чжэ* 山水鬼神者) и «духи умерших людей» (*жэнь сы эр вэй гуй чжэ* 人死而為鬼者). Бывает, что отцы и старшие братья умирают позже детей и младших братьев, но обычный порядок таков, что первый родившийся первым умрёт, поэтому если духи есть, «жертвоприношения» (*цзи сы* 祭祀) – это передача еды и питья родным и снискание их ответных «благих даров» (*фу* 福). Возможно, в начале в моизме ценность ритуалов по отношению к духам была прямо связана с их существованием ([ср.: 2, гл. 48, фр. 9], где самопротиворечивой объявлена позиция Гунмэн-цзы, который заявлял, что нет духов и божеств, но человек должен совершать ритуал жертвоприношения), но впоследствии, вероятно в стремлении логически универсализировать доктрину, моист придумал и объяснение пользы «жертвоприношений» как служения духам, даже если их нет: если даже духов нет, то ресурсы жертвоприношения не растрачиваются попусту, как считает оппонент, поскольку родные и односельчане могут есть и пить их и тем самым «собираться вместе, сообщая радоваться и устанавливать друг с другом более родственные отношения» (*хэ хуань цзюй чжун цю цинь юй сян-ли* 合驩聚眾, 取親於鄉里) [2, гл. 31, фр. 19].

«Любовь к каждому» (*цзянь ай* 兼愛)

Желая продвижения доктрины «любви к каждому», моист апеллирует к тому, что таков путь «совершенномудрого человека» (*шэн жэнь* 聖人) [2, гл. 14, фр. 1] или, в варианте, «гуманного человека» (*жэнь жэнь* 仁人) [2, гл. 15, фр. 1] – нормативных для его оппонентов или целевой аудитории типов личности (в [2, гл. 16, фр. 4–5] добавляются ещё общераспространённые идеалы «служилого высшей степени» (*гао ши* 高士) и «просвещённого государя» (*мин цзюнь* 明君)). Чтобы показать это, моист напоминает оппонентам, что они сами согласятся с ним [ср.: 2, гл. 16, фр. 2], что совершенномудрый или гуманный ищет «пользы» (*ли* 利) Поднебесной (КЗВ), прежде всего «порядка» (*чжи* 治) (КЗДЗ).

Беспорядок как вражда. Но для этого надо разобраться в том, что представляет собой вред и беспорядок и откуда они исходят [2, гл. 14, фр. 1; гл. 15, фр. 1; гл. 16, фр. 1]. «Вред» (*хай* 害) и «беспорядок» (*луань* 亂) – это взаимная вражда людьми в социальных ролях разного уровня (правителями и подданными, отцами и сыновьями, братьями, сильными и слабыми, множеством и меньшинством, умными и глупыми, знатными и подлыми), а также между политическими объединениями (государствами, семьями, индивидами) с помощью любых доступных средств [2, гл. 15, фр. 1; гл. 16, фр. 1].

Вражда от не взаимной любви, т. е. отделённости. Откуда происходят вред и смута? Из «не взаимной (= неравной) любви» (*бу сян ай* 不相愛), когда некто любит себя и своё, и «ненавидит» (*у* 惡) другого, и приносит пользу себе и своему, и «злодействует/вредит» (*цзэй/куй* 賊/虧) другому [2, гл. 14, фр. 2; гл. 15, фр. 2; гл. 16, фр. 1]. В гл. 16 моист вырабатывает специальное название (*фэнь мин* 分名) для такого рода состояния – *бе* 別 «отдельность» [2, гл. 16, фр. 1].

Отделённость побеждается взаимной любовью к каждому. Чем избыть такое состояние? Обратным – «взаимной (= равной) любовью к каждому» (*цзянь сян ай* 兼相愛), т. е. «любовью к другим как к самому себе» (*ай жэнь жо ай ци шэнь* 愛人若愛其身) [ср.: 2, гл. 46, фр. 17] и «смотрением на чужое X как на своё X» (sic! – *ши X жо ци X* 視X若其X) (X – государства, семьи, дома, старшие и младшие родственники, сами индивиды) [2, гл. 14, фр. 4], а также «взаимной пользой при отношениях» (*цзяо сян ли* 交相利) [2, гл. 15, фр. 3]. В гл. 16 моист вырабатывает специальное название для такого состояния – *цзянь* 兼 «[равное отношение к] каждому» [2, гл. 16, фр. 1–3].

Равная любовь к каждому не трудна, ибо взаимна. Живописав порядок, который возникнет из-за применения доктрины «любви к каждому» в политике, моист выражает недоумение по поводу того, что все современные госслужащие всё равно продолжают отвергать её [2, гл. 16, фр. 3; гл. 16, фр. 10], и приводит их контраргументы. Оппоненты говорят, что любить каждого – это хорошо (*шань* 善), но трудно (*нань* 難).

Моист напоминает оппонентам, что в истории (K2A) есть примеры того, когда люди совершали весьма сложные и требующие преодоления себя или безрассудные действия (ограничения в еде, одежде, самопожертвование) просто потому, что их господин находил в этом радость. А в случае «любви к каждому» действие будет взаимно – любящего будут необходимо любить в ответ, приносящему пользу будут необходимо приносить пользу в ответ [2, гл. 15, фр. 4–6; 16, фр. 10], поэтому если проводить эту доктрину, используя доктрину «возвышения единства», изменить народ можно было бы легко [2, гл. 16, фр. 11]. Кроме того, эта доктрина использовалась совершенномудрыми царями (K1A, K2B): один из них, Юй 禹, активно приносил пользу каждому народу каждой стороны света, строя ирригационные и дренажные сооружения, второй, царь Вэнь 文, заботился о каждом слое населения вплоть до стариков, сирот и вдовцов, третий, царь У 武, заботился даже о народах вражеского государства Шан 商 и варварах [2, гл. 15, фр. 7; ср.: 2, гл. 16, фр. 5–9], где неявно подчёркивается, что государи не просто любили каждого как себя, но ставили себя позади, а пользу народа впереди, например, Тан 湯 в период великой засухи добровольно согласился принести себя в жертву, чтобы отвести наказание Великого Господа, духов и божеств от народа). Кроме этого, сами нынешние госслужащие своими делами противоречат своим словам против доктрины «любви к каждому»: при трудных обстоятельствах, когда им нужна помощь или они далеко, они доверяют себя или свой дом скорее тем, кто практикует «любовь к каждому», чем тем, кто практикует «отдельность», потому что от первого ждут помощь, а от второго помощи не дождётся [2, гл. 16, фр. 4]. Оппонент возражает: госслужащих, которые практикуют *цзянь* или *бе*, можно выбирать (и можно выбрать нужного), но государей-то не выбирают! Моист говорит, что это не вполне так, поскольку во времена голода, эпидемии и проч. народ последует именно государю, который будет придерживаться *цзянь* [2, гл. 16, фр. 5]³⁴.

Равная любовь к каждому полезна и родственникам. Наконец, оппонент высказывает опасение, что доктрина о «любви к каждому» «не соответствует пользе родным» (*бу чжун цин чжи ли* 不中親之利) и «вредит бытию почтительным [сыном]» (*хай вэй сяо* 害為孝). Моист показывает, что почтительному сыну логичнее принести пользу сначала чужим родным, чтобы те потом принесли пользу его родным, ибо он очевидно хочет, чтобы и чужие тоже приносили пользу им [2, гл. 16, фр. 10].

Неудовольствие владык как причина неприятия этой доктрины. В итоге моист делает вывод, что причины неприятия этой доктрины, видимо, кроются просто в том, что нынешние правители не находят в подобных доктринах «удовольствия» (*юэ* 說) [2, гл. 16, фр. 11].

³⁴ Примечательно, что *бе*-государь, выставляемый янистом, пекущимся о своей жизни, предлагает ещё один неявный аргумент против «любви к каждому» – что она идёт против *цин* 情 «естества» Поднебесной.

Критика степеней любви. Доктрина «любви к каждому», видимо, мыслилась моистами как альтернативная доктрина «в отношении к родственникам по-родственному есть [свои] различия, в почитании достойных есть [свои] степени» (*цин цин ю шу, цзунь сянь ю дэн* 親親有術, 尊賢有等。) (в [2, гл. 39, фр. 1], приписанной конфуцианцам), предписывающей проявлять к человеку различные по силе и степени формы ритуального уважения (в трауре, в брачной церемонии и т. п.) и, видимо, заботы в зависимости от степени родства и достоинства этого человека. Моист критикует конфуцианцев, практикующих эту доктрину, за их непоследовательность, а саму доктрину за самопротиворечивость: во-первых, критерии родства и достоинства зачастую противоречат друг другу, во-вторых, сами конфуцианцы фактически допускают исключения из этой парадигмы ради людей, от которых они наиболее зависят в хозяйственной жизни [2, гл. 39, фр. 1].

Равная любовь не означает равную заботу. В диалектических главах МЦ проблема степеней (*хоу-бао* 厚薄, досл.: «плотности/заботы [или] тонкости/пренебрежения») любви и форм уважения обсуждается в парадоксальной интенциональной логике: с одной стороны, «допустимо» (*кэ* 可) говорить, что «любовь **не имеет** степени» [2, гл. 44, фр. 9], с другой – что «любовь к двум поколениям – **имеет** степень, но в то же время одинакова (*сян жо* 相若, досл.: «подобна одна другой») – «как узоры змей», которые, видимо, количественно могут быть большими/малыми, но качественно остаются одинаковыми – всё равно узорами» [2, гл. 44, фр. 21]. Подобная хитрая семантическая дифференциация позволяла тем моистам, которые разрабатывали эту концепцию, с одной стороны, сохранить представление об одинаковости «любви к каждому» (она одинакова ко многим поколениям и к малым поколениям, к прошлым или будущим поколениям и к настоящим поколениям [2, гл. 44, фр. 10], к своим и чужим родным, к полезным и бесполезным, к совокупности (*цзянь* 兼) и к одному [2, гл. 44, фр. 21], к себе и к другим [2, гл. 44, фр. 7–9]), с другой – решить проблему объективной невозможности одинаковой степени заботы по отношению к каждому: любовь как тип отношения всегда одинакова к каждому независимо ни от чего, но если по долгу к таким-то категориям людей (*лунь ле* 倫列) (например, добродетельно поступающим, правителям, верхам, старым-старшим, родственникам) нужна «большая забота» (*хоу* 厚) или «меньшая забота» (*бао* 薄), это допустимо. Чтобы отличить свой подход от конфуцианского представления, моист добавляет, что, если к какой-то категории людей должно оказывать большую заботу, это не обязательно значит, что противоположной должно оказывать меньшую [2, гл. 44, фр. 6]. Степень заботливой, приносящей пользу любви (*ли ай* 利愛) предполагает её вариабельность в разные

исторические периоды и по отношению к разным людям³⁵, и она рождается из «размышления» (люй 慮) над пользой в конкретных обстоятельствах конкретным людям.

Любовь к каждому равна качественно. Но любовь как отношение (ай Хо чжи ай жэнь 愛獲之愛人 «любовь[ность] к людям/человеку любви к Хо») остаётся одинаковой. То же самое и с качеством «полезности» (ли ли) – плоды могут меняться в зависимости от удачного или неудачного времени, но сама «полезность» и от этого отношение «родственности» сынов к родителям остаются одинаковыми независимо от них [2, гл. 44, фр. 18]. Кажется, что стержнем, сохраняющим единое качество любви при вариативном количестве заботы, для моиста выступает единое направление её мотивов: одинаковая любовь – это прежде всего любовь к кому-либо ради его человечности и не ради его применимости (ср.: [7, фр. A7]) или похвалы [2, гл. 44, фр. 21], хотя можно любить другого и не ради него самого (а, например, ради Поднебесной, и тогда принимать в расчёт его полезность) [2, гл. 44, фр. 7] или не только ради него самого (например, при желании обогатить человека) [2, гл. 44, фр. 12]. В диалектических главах МЦ моист также абсорбирует представление о ритуале и уважении в свою концепцию любви [ср.: 2, гл. 49, фр. 20], где любовь уподобляется крюку, а уважение (гун 恭) – щиту, первое сближает до родственности, второе позволяет сохранить дистанцию, чтобы не случилось фамильярности): ритуал – это уважение (цзин 敬), хотя, в отличие от позиции оппонента (конфуцианской?³⁶), оно применимо ко всем, не только к знатым/влиятельным.

Любовь к каждому включает любовь к себе. В диалектических главах МЦ моист также старается смягчить концепцию «любви к каждому», несколько реабилитируя «любовь к себе» (ай цзи 愛己) ([ср.: 2, гл. 46, фр. 17], где показывается непоследовательность тезиса, что «можно убить ради себя и нельзя убивать себя ради другого» – ибо он необходимо ведёт к тому, что тебя убьют). Любовь к людям логически не исключает любви к себе, говорит моист, особенно если она согласована с долгом по порядку социальных категорий (лунь ле 倫列) [2, гл. 44, фр. 7; ср. 44, фр. 8]. Также любовь к себе логически не значит самолюбивость [2, гл. 44, фр. 9].

Любовь к каждому возможна, даже если не знать их моральные качества, количество и местонахождение. В диалектических главах МЦ моист также продолжает отвечать на ряд аргументов оппонентов по поводу невыполнимости «любви к каждому», на этот раз логико-эпистемологической: как можно исчерпывающе (цзинь 盡) любить нынешнее поколение, если в нём есть разбойники (которых по здравому смыслу нельзя любить)? Моист отвечает, что это можно сделать, либо поскольку их пренебрежительно меньше, чем людей в общем, либо поскольку ты не знаешь о них [2, гл. 44, фр. 13]. Как можно исчерпывающе

³⁵ Здесь можно видеть уступку идее изменяемости времён и путей людей, ставшую популярной в даосско-легистской и иной литературе конца периода Борющихся царств.

³⁶ Выраженной, в частности, в Сюнь-цзы 荀子 «[Трактатах] Учителя Сюня» и Ли цзи 禮記 «Записках о ритуале».

любить людей в бесконечном пространстве? Моист отвечает, что если люди не наполняют бесконечное, то они конечны и их можно исчерпать без проблем. Если они наполняют бесконечное, то оно таким образом оказывается исчерпано и проблема тоже снимается [7, фр. В72]. Но как быть к любви к каждому, если число людей неизвестно? Моист отвечает, что можно не знать число, но знать, что нечто исчерпано – через само действие перебора, подобно спрашиванию, можно знать, что ты спросил всех, не зная их число [7, фр. В73]. Незнание местопребывания людей тоже не вредит любви к ним – мы можем продолжать любить наших умерших или потерявшихся сыновей [напр.: 7, фр. В74].

Одинаковость любви к людям не мешает взять одного из них и убить его – поскольку мы выбираем на основании ненависти, а не любви, и выбор может быть случаен, если мы ненавидим обоих [2, гл. 44, фр. 18].

Но духов, врагов и разбойников любить логически нельзя. В диалектических главах МЦ и антиконфуцианской главе 39 моист также сужает границы предельного применения «любви к каждому». Хотя любовь должна быть ко всем и каждому, и одинаковая, моист критикует конфуцианскую идею помощи разбитым и отступающим врагам – благородный муж (К4С2), говорит моист, логически и так не может иметь врагов, ибо у него как у рационального существа нет повода воевать; помощь врагам после начала войны благородным мужем стать не поможет (потому что ты уже начал войну), кроме того, бездумная помощь врагам во что бы то ни было, если они реально враги рода человеческого, очевидно поспособствует последующему увеличению зла (вреда) в мире [2, гл. 39, фр. 6]. Также моист косвенно отказывает в любви духам [2, гл. 45, фр. 9] и прямо – вора́м (*дао 盜*) (= преступникам) [2, гл. 45, фр. 6]. Обосновывает он это также с использованием интенциональной логики: «разбойник – человек, но любить разбойника – не значит любить человека; не любить разбойника не значит не любить человека; убить разбойника – не значит убить человека» – поскольку любим (и не любим) мы в человеке не «разбойничность», а человечность. Таким образом, разбойника можно убить, и это не мешает его любить [ср.: 2, гл. 44, фр. 18]. С духами так же: «дух человека – не человек, дух старшего брата – старший брат. Жертвоприношение духу человека – не жертвоприношение человеку, жертвоприношение духу старшего брата – жертвоприношение старшему брату». Поэтому хотя мы и не должны любить духов (и это, видимо, позволяет моисту лучше обосновать доктрину «умеренности в похоронах»), отправлению жертвоприношений это не мешает (и это хорошо с точки зрения доктрины «служения духам»)»³⁷.

³⁷ Это не все темы о любви в диалектических главах МЦ. Например, моист явно полемически переопределяет «гуманность» как «частичную любовь» [7, фр. А7], а также высказывается по поводу проблемы гуманности и долга как внутренней и внешнего, в частности изложенной в *Мэн-цзы* 孟子 «[Историях об] Учителе Мэне», и с тем же выводом: разделять долг и гуманность нельзя (это неправильное использование логики).

«Отрицание нападений» (фэй гун 非攻)

Продвигая доктрину «отрицания нападений», моист апеллирует к желанию следовать пути «совершенномудрых людей» (*шэн жэнь* 聖人), «гуманных людей» (*жэнь жэнь* 仁人), «знающих» (*чжи чжэ* 知者) [2, гл. 19, фр. 1] – нормативных для его оппонентов или целевой аудитории типов личности. Даже глупец, говорит моист, согласится с тем, что то, что ныне превозносит вся Поднебесная, – это троякая польза Небу, духам и людям (К3С) в воплощении их желаний, и все перечисленные ранее нормативные личности практиковали её в древности и тем завладевали Поднебесной [2, гл. 19, фр. 1–2]. Поэтому и тем нынешним правителям, которые хотят не делать ошибки в законодательстве и политике, чтобы «приобретать и не терять» (*дэ эр у ши* 得而勿失) (К4В), быть в «мире» (*ань* 安), а не в «опасности» (*вэй* 危) (К4D1), следует обратить на этот критерий внимание [2, гл. 18, фр. 1; гл. 18, фр. 4].

Критика милитаризма. Но нынешние правители, как кажется, не обращают на него внимания, поскольку воюют и поощряют воевать. А между тем поднимать армию не выгодно ни в какое время года – это приведёт к остановке производства и огромной трате материальных ресурсов и людей, порче отношения между людьми во время военной кампании [2, гл. 18, фр. 2; гл. 19, фр. 3]. Тем самым это разрушает наследие совершенномудрых (К1А). Это не приносит пользу Небу и духам (К3С1–2), поскольку людьми Неба атаковать города Неба – это убивать народ Неба, лишать духов потомков, разрушать алтари земли и зерна и убивать жертвенных животных. Не приносит это пользы и людям (К3С3), поскольку убивает их и тратит их ресурсы [2, гл. 19, фр. 2].

Милитаризм никак не полезен. Моист выражает недоумение по поводу того, почему же в современности так много случаев бесполезных последствий военной агрессии, и приводит аргументы милитаристов (*гун чжань чжэ* 攻戰者). Милитарист говорит, что мы воюем оттого, что мы желаем славы победителя в военных походах и пользы от завоевания. Моист отвечает на это, что пользы от завоевания на самом деле нет, поскольку то, что в итоге приобретается – меньше расходов на его приобретение. Моист напоминает, что на захват городов уходит очень много жертв среди людей, а у больших государств обычно территории много больше, чем людей, поэтому они пытаются захватить то, чего у них и так много, и потратить на это то, чего у них и так мало [2, гл. 18, фр. 3]. Это самопротиворечивое поведение. Милитарист парирует, что нынешние сверхдержавы начинались маленькими и с малым количеством людей, а стали большими и с большим количеством людей путём военной экспансии. Моист отвечает, что четыре-пять удачных случаев не делают правила. Примеры же уничтожения государств от их вступления в войну – неисчислимы. Моист приводит примеры из истории, правда, малых государств, уничтоженных большими государствами, а не постра-

давших от своих собственных военных действий (K2A) [2, гл. 18, фр. 4; гл. 19, фр. 5]. Уязвимостью аргумента пользуется милитарист, который парирует: эти государства исчезли, потому что не использовали свои массы населения, мы же – можем собрать и использовать их в войне, кто устоит перед нами? Моист приводит примеры из истории, которые свидетельствуют, что военные успехи подстёгивают в правителях амбиции и желание тратить ресурсы, из-за чего они не могут потом удержать полученное в мирное время, а также о том, что какими бы отборными ни были войска, они не спасают от объединённых сил врага [2, гл. 18, фр. 5; ср.: гл. 49, фр. 2–3].

Бывают нападения и кары. Милитарист применяет другую тактику: но сами совершенномудрые цари карали (伐 伐) своих врагов (при смене династий) и тем становились совершенномудрыми царями. Отвечая на этот аргумент, моист предлагает различить понятия (言 言) «нападения» (攻 攻) и «кары» (誅 誅). «Кара» – это не просто «нападение». На примерах из деяний совершенномудрых (K1A) моист показывает, что перед карой должны быть ясные предзнаменования от Неба, явления духов-посланников, легитимизирующих кару, и т. п. Кроме того, кара совершенномудрых совершалась практически бескровно, в частности поскольку духи или сам Верховный Господь разрушали оборону врага. После же «кары» государь должен всё упорядочить и примириться с предками тех, кто пострадал во время такого похода (как сделал царь У 武, продолжив жертвы предкам Шан 商) [2, гл. 19, фр. 4–5].

Но кары от Неба уже достаточно. Милитарист тут же ухватывается за различие и спрашивает: а если он будет воевать не из-за нехватки драгоценностей, детей и женщин или территории, но поскольку хочет установиться в славе следующего должному в Поднебесной и добиться верности князей своей добродетелью? Моист говорит, что, если ныне какой-либо государь подумает, что его военный поход легитимирован волей Неба из-за того, что во вражеском государстве стихийное бедствие, пусть задумается, не действует ли он как сосед с дубиной, помогающий отцу вразумить кнутом своего непутёвого сына – кары от Неба уже вполне достаточно [2, гл. 49, фр. 4]. Есть много более полезный способ выполнить свой долг: если государь очень хочет повоевать, то пусть сконцентрируется на защите малых государств от больших и помощи им в провизии и деньгах, обороне и ремонте и т. п. А вообще надо заняться внутренним порядком и помогать другим государствам, ведь тогда не будет врагов вообще [2, гл. 19, фр. 6].

Непонимание или психическая болезнь как причины отвержения этой доктрины. Моист приходит к выводу, что нынешние правители совершают военные нападения по одной из двух причин. Либо они непоследовательны в своём понимании должного – хваля лишь имя «должного», они не разбираются в его содержании (實 實) [2, гл. 19, фр. 1], т. е. не вполне осознают разницу между «должным» и «недолж-

ным» [2, гл. 17, фр. 1], малым и большим [2, гл. 49, фр. 6] (этому свидетелем то, что они считают недолжным убийство невинного или кражу одной вещи, но не убийство тьмы невинных или кражи тьмы вещей, т. е. военный поход [2, гл. 17, фр. 1–2; гл. 49, фр. 5]; их благородные мужи не убивают собак и свиней, но на государственной должности занимаются этим постоянно и т. п. [2, гл. 47, фр. 5]; их обычаи ничем не отличаются от обычаев варваров – у тех отцы преподносят мясо первенцев государю за награду, эти – убивают отцов (на войне) и награждают сынов (за отца) [2, гл. 49, фр. 7]; их храбрецы убивают других храбрецов – т. е., получается, ненавидят то, что любят [2, гл. 46, фр. 20], и т. п.). Либо они страдают болезнью типа «клептомании» (цзе цзи 竊疾), ибо как ещё назвать стремление, имея много, забрать ещё больше у того, у кого мало, – при том, что предмет их вожделений (обычно моист имеет в виду территорию, землю) находится вокруг них в изобилии и без хозяина [2, гл. 46, фр. 18; ср.: гл. 50, фр. 2].

Список литературы

1. Гране М. Китайская мысль. М.: Республика, 2004. 526 с.
2. Мо-цзы // Chinese Text Project. URL: <https://ctext.org/mozi> (дата обращения: 08.10.2018).
3. Defoort C. Do the ten Mohist theses represent Mozi's thought? Reading the masters with a focus on mottos // Bulletin of the School of Oriental and African Studies. Vol. 77. Issue 02, June 2014. P. 337–370.
4. Graham A.C. Later Mohist Logic, Ethics and Science. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003. 639 p.
5. Jullien F. Un sage est sans idée ou l'autre de la philosophie. P.: Seuil, 1998. 240 p.
6. Mozi: A Study and Translation of the Ethical and Political Writings / Trans. J. Knoblock, J. Riegel; Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013. 521 p.
7. The Mozi. A Complete Translation / Trans. I. Johnston; N. Y.: Columbia University Press, 2010. 954 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Stanislav RYKOV

Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow.
RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: stasrykov@mail.ru

ETHICAL AND POLITICAL PHILOSOPHY OF MOHISTS

We present a review of the ethical and political philosophy of Mohism, one of the key schools of the ancient Chinese philosophy of the Warring States period (V–III centuries BC), which is important for studying the ancient Chinese rational argumentation. The review is specially prepared for the Electronic Philosophical Encyclopedia project of the Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. The article discusses the ten classic Mohist doctrines, the Mohist criticism of alternative doctrines of competing schools, and the criteria that Mohists used in polemics.

Keywords: Chinese philosophy, ethics, politics, Mohism, Mozi, Mohists, benefit, consequentialism, social contract, Heaven, religion

References

1. Defoort, C. “Do the ten Mohist theses represent Mozi’s thought? Reading the masters with a focus on mottos”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, June 2014, Vol. 77, Issue 02, pp. 337–370.
2. Graham, A.C. *Later Mohist Logic, Ethics and Science*. Hong Kong: The Chinese University Press, 2003. 639 pp.
3. Granet, M. *Kitayskaya Mysl’* [Chinese Thought]. Moscow: Respublika Publ., 2004. 526 pp. (In Russian)
4. Jullien, F. *Un sage est sans idée ou l’autre de la philosophie*. P.: Seuil, 1998. 240 pp.
5. Mozi, CHINESE TEXT PROJECT [https://ctext.org/mozi, accessed on: 08.10.2018]. (In Chinese)
6. *Mozi: A Study and Translation of the Ethical and Political Writings*, trans. J. Knoblock & J. Riegel. Berkeley: Institute of East Asian Studies, University of California, 2013. 521 pp.
7. *The Mozi. A Complete Translation*, trans. I. Johnston. N. Y.: Columbia University Press, 2010. 954 pp.

IN MEMORIAM

**ПАМЯТИ
ПАВЛА СЕМЁНОВИЧА ГУРЕВИЧА
(13 августа 1933 г. – 18 ноября 2018 г.)**



* * *

Не стало Павла Семёновича Гуревича. Мы сталкивались с ним в коридорах нашего института, на общих мероприятиях. Всегда подтянутый и молодцеватый, он никогда не выглядел усталым или раздражённым. Даже когда его что-то огорчало, он не давал воли эмоциям. Ему всегда удавалось сохранять общий положительный настрой, нацеленность на лучшее. С именем Павла Семёновича связано целое направление в нашей гуманитарной мысли. В начале 90-х, когда упали идеологические барьеры, он организовал перевод и публикацию серии литературы по антропологии и психоанализу. Многие помнят, как тогда мы запоем навёрстывали то, что было упущено в прежние годы. В этом потоке открытий ряд блестящих произведений (Фромма, Тоффлера и др.) стали известны нам благодаря усилиям профессора Гуревича.

В Институте философии Павел Семёнович проработал 34 года. В течение 27 лет он возглавлял сектор истории антропологических учений, который развернул исследования по направлению, составлявшему область его научных интересов, прежде всего – в сфере философской антропологии и философии культуры. Павел Семёнович был очень разносторонним человеком. Он был прекрасным лектором и замечательным педагогом, которому были преданы и которого очень любили его студенты. Среди книг, вышедших из-под его пера, – десятки учебников. Широта его интересов впечатляет: едва ли не ежегодно выходило по несколько новых изданий и переизданий учебников по целому ряду направлений философии, психологии, педагогики, религиоведения. Его работоспособность, талант организатора не могли не поражать: солидная линейка академических журналов по философии и культурологии появилась благодаря его усилиям.

Судьба свела меня с Павлом Семёновичем ещё в начале 80-х, когда ни он, ни я не работали в Институте философии. Встретившись, друг для друга неожиданно, в стенах нашего института, мы все эти годы поддерживали добрые отношения. Мне кажется, иначе и не могло быть: Павел Семёнович был человеком необыкновенно добрым, жизнерадостным, всегда готовым помочь. Таким он и останется в нашей памяти.

*Андрей Смирнов,
академик, директор Института философии РАН*

* * *

Павел Семёнович Гуревич – один из самых добродушных и доброжелательных наших коллег, чьё присутствие в жизни Института философии РАН всегда было гарантией сочувственного понимания и поддержки. Для очень многих он символизировал своего рода «спасательный круг» в непростых перипетиях частной и профессиональной жизни.

Павел Семёнович обладал, казалось бы, неиссякаемой энергией – он вёл одновременно огромное множество разных проектов, издавал несколько журналов, публиковался по широкому кругу философских и психологических проблем, писал популярные у студентов учебники, преподавал и выступал с публичными лекциями, брался за многое и всегда был верен своему слову. Несмотря на вечную занятость, ему удавалось неизменно находить время для тех, кто нуждался в его внимании, поддержке и совете. Он любил и ценил людей, был открыт, умел слышать и понимать других, ему были интересны его коллеги, их мысли, их идеи. Иногда случалось так, что недавние ученики и друзья превращались в недоброжелателей, однако эти примеры не разрушили его жизненную установку на презумпцию доверия и дружелюбности.

Не секрет, что некоторые сослуживцы осуждали Павла Семёновича за широкий диапазон вопросов, по которым он писал, за обилие публикаций, говоря, что количество наносит ущерб качеству. Однако мало кто пишет с такой лёгкостью и ясностью, как он, а скудное количество публикаций вовсе не гарантирует их высокий профессионализм. Павел Семёнович один из немногих, кто неизменно интересовался новыми сюжетами, с охотой спорил, хвалил и критиковал тексты коллег, живо и молниеносно откликался, принимал вызов, ярко писал рецензии. Павел Семёнович обладал редким в академической среде даром – ему удавалось не переносить профессиональные споры и критику в плоскость личных отношений, он был готов помочь тем, кто попал в непростую жизненную ситуацию, поддерживал своих оппонентов. У него был дар помогать молодым исследователям поверить в себя, состояться профессионально. Вокруг него всегда было много юных и красивых людей, студентов и аспирантов, которые поддерживали добрые отношения со своим учителем долгие годы.

В моей профессиональной судьбе Павел Семёнович сыграл существенную роль. Именно он четверть века назад убедил меня в том, что мне нужно начинать преподавать, что было бы ошибкой замкнуться в рамках исследовательской работы. Мне же тогда казалось, что я ещё не готова, что знаю слишком мало, что должна ещё и ещё заниматься, прежде чем выйти к студентам с лекциями. Павел Семёнович практически вытолкнул меня в студенческую аудиторию читать курсы по истории психологии и политической психологии, предоставив место на возглавляемой им кафедре в МГУТУ. Я благодарна ему за то, что он открыл для



меня новое жизненное измерение – работу со студентами, которая с тех пор неизменно приносит мне радость. Свои первые, ещё аспирантские работы я опубликовала, по приглашению Павла Семёновича, в издаваемых им в то время журналах «Философские науки» и «Архетип»... С тех пор прошло много лет, теперь уже я приглашала Павла Семёновича в свои проекты, и он всегда был готов принять в них участие. Три года назад вместе с Эльвирой Маратовной Спировой он выступил с открытой лекцией «В глубинных слоях психики (Современные маргиналии к книге Эдуарда Шпрангера “Формы жизни. Гуманитарная психология и этика жизни”))» в проекте «Анатомия философии: как работает текст», а в прошлом году с Еленой Олеговной Труфановой вёл диалог «Парадоксы идентичности» в цикле публичных бесед «Реплики». В конце декабря этого года выйдет из печати сборник статей под моей редакцией «Философские эманации любви», два текста в котором, о Шпильерейн и Юнге, Сартре и Бовуар, написаны им совместно с Эльвирой Маратовной Спировой. Мне бесконечно жаль, что я не смогу передать ему с благодарностью его авторский экземпляр...

Последняя наша мимолетная встреча состоялась за месяц до его ухода. Спускаясь в метро, я случайно повернула голову и заметила на противоположном эскалаторе, Павла Семёновича, он взглянул на меня, улыбнулся и помахал рукой, поднимаясь все выше.

Несмотря на почтенный возраст, Павел Семёнович до последнего дня своей жизни оставался человеком энергичным, обращённым в будущее, много работающим и неизменно помогающим своим многочисленным ученикам. Таким он навсегда останется в моей памяти.

Юлия Синеокая,
д.ф.н., профессор РАН, заместитель директора
Института философии РАН

Я очень хотел тоже поделиться своими мыслями и впечатлениями о Павле Семёновиче, которого считаю человеком по-настоящему замечательным, а знакомство с ним – одним из даров судьбы. Вспоминаю его сравнительно недавнее выступление на «Общеинститутском семинаре». Его все слушали, чуть не открыв рот; мой сосед доктор наук смог сказать только: «Какой же он умный!»; я подумал даже, что это была «домашняя заготовка», но оказалось – импровизация, как всегда блестящая. При этом Павел Семёнович был очень открытым и отзывчивым человеком; вспоминаю, как он по первому же зову откликнулся и сразу дал согласие принять участие в программе «История идей», которую я только начинал вести тогда на телеканале «Просвещение», – программа была новая, «не раскрученная», никому ещё не известная, а Павел Семёнович – звезда Института, да и не только – летом специально приехал с дачи, чтобы помочь мне – тогда рядовому научному сотруднику – сделать интересную программу с его участием... Оценить масштаб личности Павла Семёновича мне помогла совместная командировка в Махачкалу, где я наблюдал, с каким поистине благоговением к нему относятся даже в отдалённых краях нашей страны, воспринимая его как живого классика – кем он, безусловно, и был. Не буду вспоминать о его заслугах как издателя, публикатора интереснейших антологий зарубежных философов, организатора науки, великого труженика – они огромны и общеизвестны. После всего этого тем более неожиданным для меня было открытие его как личности – человека искромётного, остроумного, целеустремлённого, прекрасного и внешне и внутренне, а общение с ним всегда было радостью. Павел Семёнович был настолько бодр, жизнелюбив, полон идей и планов, устремлён в будущее, что его уход стал настоящим потрясением. Казалось, возраст был не властен над ним, и он должен был сделать ещё очень много по-настоящему важного и интересного, ведь возрастное снижение творческой активности его совершенно не затрагивало. Глубоко скорблю о безвременной (так!) кончине Павла Семёновича и благодарю судьбу, что до последних дней его жизни имел драгоценную возможность общаться с ним.

Анатолий Черняев,
к.ф.н., заместитель директора
Института философии РАН

* * *

Я всегда восхищался Павлом Семёновичем. Ведь он делал то, что совершенно невозможно в наше время: плодотворно занимался самыми разнообразными областями знания, начиная от философии (здесь в центре его исследований были проблемы философской антропологии) и кончая психологией, педагогикой, психоанализом, культурологией, социологией, журналистикой. И не просто преподавал эти дисциплины и писал учебники по этим проблемам (а он написал множество таких учебников и сделал это очень хорошо), но и сформулировал и обосновал целый ряд оригинальных идей. И к тому же он был выдающимся организатором и практиком: в течение многих лет заведовал сектором в Институте философии, был главным редактором ряда журналов, воспитал множество докторов и кандидатов наук, успешно работал как практикующий психоаналитик и как директор психоаналитической клиники. Он был когда-то артистом театра в Улан-Удэ, писал стихи и пьесы, отлично играл в футбол. Поистине ренессансная личность! Его уход из жизни – большая потеря для нашего Института, для нашей философии. Это невосполнимая утрата для меня лично: он был душевным, понимающим и надёжным другом. Будем его помнить.

*Владислав Лекторский,
академик, главный научный сотрудник
Института философии РАН*

* * *

С уходом из жизни Павла Семёновича Гуревича примириться трудно – слишком нераздельно с этой жизнью он был связан. Редкое обаяние, щедрость души, верность в дружбе, мудрость, неизменно препятствовавшая самовозношению (распространеннейшей болезни нищих душ), удивительный оптимизм и соразмерная ему самоотдача до последних дней в работе, а также нечастая, к сожалению, сейчас склонность не только говорить, но и слышать, не только писать (хотя написана была целая библиотека), но и читать – такие черты этой личности запечатлелись в моём сознании. Вечная память!

*Владимир Шохин,
д.ф.н., профессор, главный научный сотрудник,
руководитель сектора философии религии
Института философии РАН*

* * *

Ушёл из жизни Павел Семёнович Гуревич (осознание этого события не приходит...)

Последние годы после пожара в ИНИОН я, к сожалению, редко посещала Институт философии и своих любимых друзей, авторов, переводчиков, с которыми мы в течение долгих лет готовили к изданию труды выдающихся философов и культурологов, как зарубежных, так и российских, в значительной мере определивших направление научного знания в XXI веке.

В 70-е годы Павел Семёнович активно сотрудничал с ИНИОН. Он был красив и обаятелен, похож на звезду Голливуда.

В те годы его интересовали проблемы зарубежных течений, исследования западных философов. Под его редакцией в ИНИОН вышло множество замечательных сборников, в том числе и к философским конгрессам.

В 80-е годы он предложил подготовить к изданию работы М. Бубера. Сначала его произведения вышли в ИНИОН, а затем в более полном составе – в издательстве «Республика». В разных издательствах мы подготовили книги У. Джеймса, З. Фрейда, несколько томов Э. Фромма и др. Затем возникли серии «Лики культуры», «Книга света», «Российские Пропилеи», «Письмена времени», «Humanitas» и др.

В течение долгих лет Павел Семёнович был членом редакционных советов моих серий. Книги серий рецензировались в журналах, главным редактором которых он был. Причём все рецензии писал Павел Семёнович. Поражала его отзывчивость, доброжелательность, неутомимость. Он дарил время своей жизни не только студентам, аспирантам, докторантам, но и своим коллегам-исследователям.

Редкое качество в нашей среде! Обычно известные люди и не очень известные несут себя любимого и никого не замечают рядом с собой.

Павел Семёнович всегда был готов помочь, пойти навстречу. Он был открыт для общения, дружбы. В его письмах постоянно звучала главная тема – «Дружба и нежность».

Поражала его подвижническая деятельность по созданию книг, а позднее – выпуску журналов «Филология: научные исследования», «Философия и культура», «Философская антропология», «Психология и психотехника» и др., а также его огромная исследовательская и научно-организационная работа по изданию этих журналов, в которых можно ознакомиться с лучшими исследованиями отечественных учёных.

В серии «Humanitas» вышли его книги: «Философское толкование человека: монография» (М.: Центр гуманитарных инициатив, 2012); «Философская интерпретация человека» (к 80-летию проф. П.С. Гуревича) (М.; СПб.: Петроглиф, 2013). Эти книги расширили пространство исследовательской работы в сферах философской антропологии, философии и культуры. В них прослежено развитие философского постижения человека, анализируется спектр антропологических учений.

К 85-летию Павла Семёновича мы тщательно готовили его книгу «Классическая и неклассическая антропология: сравнительный анализ» (М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, Петроглиф, 2018). Книга вышла в начале августа, и 13 августа я поздравила Павла Семёновича с днём рождения и выходом книги, а 12 сентября он написал мне письмо, посеявшее непонятную тревогу. Он писал: «В канун своего юбилея я тяжело заболел и, естественно, выключился из всех жизненных обстоятельств. Простите за это невольное “выпадение”. Огромное Вам спасибо за присланный тираж и неизменную дружбу»... Это было похоже на прощание...

На прощании с Павлом Семёновичем было много замечательных учёных Института философии, но ещё больше его студентов, аспирантов, докторантов. Всё, что он создал, будет востребовано ими и в сфере образования, и в сфере научных исследований. Молодёжь провожала его в последний путь. Вот оно, чудесное бессмертье!

Светлая память! Вечная память!

Светлана Левит,

к.ф.н., ведущий научный сотрудник ИНИОН РАН

Павел Семёнович Гуревич был без сомнения человеком многих гармонично сочетающихся дарований, создававших его неповторимый образ, который запомнился тем, кому довелось встретить его на своём жизненном пути. Конечно же, он был талантливым и глубоким исследователем, чьи работы прежде всего в области философской антропологии и философии культуры были широко известны не только в нашей стране, но и за рубежом, о чём говорит, например, список его книг в каталоге Библиотеки Конгресса США. Одновременно он обладал неординарной способностью основателя и редактора ряда философских и междисциплинарных журналов, которые обладают высокой репутацией в профессиональной среде. Павел Семёнович отличался при всей его деловитости и практической жизненной организованности ещё и оригинальным литературно-художественным мировидением, был блестящим публицистом и популяризатором философского знания. Ему принадлежат замечательные юмористические рассказы, а его публикации в «Литературной газете» вызывали всегда оживлённый отклик у читателей. В эпоху Интернета его лекции и интервью стали достоянием не только студентов московских вузов, в которых он преподавал, но и широкой российской аудитории.

При всей своей жизненной мудрости он всегда оставался молодым по духу, остроумным и ироничным. Открытость и жизнелюбие сочетались в Павле Семёновиче с даром доброжелательности по отноше-



нию к своим коллегам, не только к уже состоявшимся в профессии, но и к тем, кто только вступал на эту стезю. Об этом помнят его многочисленные ученики и молодые коллеги, у которых он был оппонентом по диссертации, при всей своей занятости не жалея сил на освоение и оценку содержания их сочинений. И ещё Павел Семёнович обладал даром дружбы с теми людьми, с которыми его связывала профессиональная жизнь. Его дружеское отношение многое значило для тех, кому оно давало надежду и направляло в творческих начинаниях. Память об этом замечательном человеке навсегда останется с теми, кому посчастливилось знать его.

Борис Губман,

*д.ф.н., профессор, заведующий кафедрой
философии и теории культуры
Тверского государственного университета;*

Карина Ануфриева,

*к.ф.н., доцент кафедры философии и теории культуры
Тверского государственного университета*

* * *

Мы с Павлом Семёновичем знакомы были достаточно давно. Где-то с середины 90-х. У меня в архивах сохранилась даже наша ещё рукописная переписка в докомпьютерную доинтернетную эпоху.

Павла Семёновича по праву можно считать пионером, открывателем многих имён, направлений, автором и публикатором пионерских работ.

Фактически П.С. Гуревич был одним из ведущих собеседников и, не скрою, оппонентов в моих изысканиях по философской антропологии. Он ведь написал первое в нашей стране учебное пособие по философской антропологии. Оно у меня есть, 1997 года. Издательство «Вестник». На жёлтой бумаге. Книжка потрепана, клей на обложке уже разошёлся, страницы стали рассыпаться. Но это пособие было для меня отправной точкой для составления собственных штудий и программ курсов по философии человека для студентов.

Также П.С. Гуревич был автором первого учебника «Человек» (философия и психология человека) для школьников – учебник 1995 года (изд-во «Дрофа»). Заметим, философия человека как курс для старшеклассников остаётся до сих пор большой экзотикой. Потому что нет учебников. И нет людей, которые могли бы этот курс вести.

Ещё ранее был памятный белый кирпич «Проблема человека в западной философии», 1988 года, ответственным редактором-составителем которого был Павел Семёнович. Все остальные издания зарубежных авторов были уже потом. Первым был этот. Там впервые мы открыли для себя «русского Хайдеггера» – его отрывки в переводах В.В. Биби-

хина («Письмо о гуманизме» и «Европейский нигилизм»). Там же были и Э. Кассирер, и М. Шелер, и Х. Плеснер и др. Да, конечно, избежать купюр не удалось. Но это было всё же событие.

Помню также весьма редкий и уже раритетный журнал «Архетип» (два его выпуска у меня сохранились), в котором Павел Семёнович опубликовал статьи по психоанализу.

П.С. Гуревич открывал русскоязычному читателю фактически новую планету – философию человека, изрядно подзабытую в век позитивизма, совершая великую и благородную работу по восстановлению имён, возрождению духовной традиции, выстраиванию вновь связей, смыслов и корней, на время утраченных и разорванных.

География страны не позволяла нам видеться часто. Тем не менее наши контакты не прерывались. И вот в 2016 году нам удалось неспешно поговорить о судьбах философии человека, о ситуации и проблеме человека. Этот разговор записан, напечатан и опубликован как в нашем альманахе «Человек.RU», так и в сборнике «Беседы о человеке».

И так получилось, что в последнем выпуске журнала «Человек.RU» за 2018 год вышла едва ли не последняя его статья «Может ли разум быть навигатором человечества?». Символическое название. Статья как раз вышла буквально в ноябре 2018 года. Мы в ноябре ещё с ним переписывались. Он успел увидеть этот журнал со своей статьей.

Его уход – утрата не просто невозполнимая. Это символ ухода того поколения, которое пыталось несмотря на все испытания безмолвия и немыслия сохранить связь времён, удержат культурную память и сохранить актуальность кантовской темы, главного вопроса в философии – вопроса «что такое человек».

Низкий поклон и благодарность.

Сергей Смирнов,

д.ф.н., ведущий научный сотрудник Института философии и права СО РАН, главный редактор гуманитарного альманаха «Человек.RU»

Вспоминая П.С. Гуревича

Осенью 1994 года мне пришлось передвигать какой-то тяжёлый шкаф из одной комнаты ИФ РАН в другую. Я его передвигал, а мимо сновали сотрудники института. Они не знали меня, я не знал их и поэтому просить о помощи даже не пытался. И вот один из них отделился, подошёл, пнул ногой шкаф и молча вместе со мной стал его двигать. Потом я спросил: а кто это? Мне ответили: Павел Семёнович Гуревич. Так мы познакомились. Теперь я о нём хочу сказать следующее. Без сомнения, на его книгах воспиталось целое поколение русских гуманитариев. Большинство кафедр философской антропологии, и это я точно

знаю, обязаны своим существованием П.С. Гуревичу. Без его символического капитала, без его интеллектуального влияния все это было бы невозможно. Мне жаль аспирантов, которые не успели опубликоваться в журналах, руководимых проф. Гуревичем. Вспоминая Павла Семёновича Гуревича, я хочу сказать: не всё сложное подлежит разложению. Пусть он всегда будет с нами.

Фёдор Гуренок,

*д.ф.н., профессор, заведующий кафедрой философской антропологии
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова*

* * *

Павел Семёнович Гуревич работал на кафедре философской антропологии в МГУ много лет. Мы узнавали его сначала как Учителя, который приходил читать лекции второкурсникам, но всегда рассказывал больше, чем просто учебный спецкурс. Он приглашал работать вместе с ним: заниматься глубинным психоанализом, писать научные статьи, участвовать в конференциях. Павел Семёнович никогда не делил студентов на «своих» и «чужих» и консультировал любого, кто к нему обращался, помогал разобраться в самых разных философских коллизиях, с радостью предлагал опубликовать первые студенческие работы, если видел, что они этого достойны, подсказывал, как и что можно улучшить, над чем поработать. Интересовался и жизненными проблемами учеников, но, будучи человеком очень тонкой душевной организации, не только бескорыстным и отзывчивым, но и легко ранимым, никогда не позволял себе бестактности, умел не только вовремя подсказать, направить, но и вовремя промолчать. Будучи психологом по призванию, он вообще никогда не навязывал ни своего мнения, ни своей помощи – но, если его о том просили, никогда и не отказывался поделиться ни тем, ни другим. И делал это чрезвычайно мягко, со свойственной ему полуулыбкой, будто знал о собеседнике нечто такое, что, может быть, собеседник его и сам о себе-то ещё не знал, но что делало его лучше. Полуулыбкой своей Павел Семёнович как бы встречал в нём это ещё потаённое лучшее и поддерживал его, ободрял, подсказывал: мол, не таись, покажи себя, ты можешь, я же знаю...

Позднее, работая на кафедре уже как коллеги, мы видели, что эти качества были присущи профессору П.С. Гуревичу постоянно. Они проявлялись во многих мелочах, из которых, собственно, и складывается вся наша жизнь. Так, были случаи, когда на кафедральные занятия приходил всего один студент. Как-то так сложилось, что в том году был слабый набор и больше специализирующихся на философской антропологии не оказалось. Многие преподаватели возмущались, даже отказывались приезжать и читать лекции перед такой малочисленной



аудиторией. Только не Павел Семёнович. Он был так же пунктуален, профессионален и доброжелателен, как и в случаях, когда перед ним сидело более ста человек. «Он пришёл учиться, значит, я должен его научить, помочь ему, чем в моих силах», – так он рассуждал, считая свою позицию чем-то самым собой разумеющимся и даже не предполагая, что можно рассуждать иначе.

В последний год нашей совместной работы, этой весной, уже не числившийся в МГУ на нашей кафедре ни на какой ставке профессор П.С. Гуревич тем не менее продолжал активно с нами сотрудничать. Он согласился быть членом ГЭКа по философии и принимать выпускные экзамены и защиты дипломов у наших студентов. Дело это не особенно благодарное: если не являешься сотрудником факультета, то ни денег за работу не заплатят, ни часов не начислят, а несколько дней на экзамены и защиты выделить необходимо. Павел Семёнович мог сослаться и на здоровье (почти 85 лет всё-таки уже), и на занятость (от одного перечисления его сфер деятельности и занимаемых должностей брови сами недоумённо поднимаются вверх: как вообще один человек мог всё это успеть сделать?), но он не только исправно приезжал на все необходимые мероприятия, но и неизменно соучастно и крайне заинтересованно слушал каждого отвечающего студента, что-то уточнял, давал рекомендации с точки зрения дальнейшей профессиональной деятельности.

Будучи чрезвычайно разносторонним человеком, Павел Семёнович состоялся и как историк, и как филолог, и как социолог, и как психолог, и как философ, и как преподаватель и в каждой из этих областей мог нас чему-то научить. Но главное, чему он учил нас своей жизнью – это человечности, которая отражалась затем и в поступках, и в философии его учеников и тех, кто, официально не являясь таковыми, всё же имел счастье соприкоснуться в своей жизни с этим Человеком.

Козолупенко Дарья Павловна,

*д.ф.н., профессор кафедры философской антропологии
Московского государственного университета им. М.В. Ломоносова*

Слово о друге

Павел Семёнович Гуревич был и остаётся моим другом. Остаётся, потому что жива о нём память. А дружба началась в 1992 году. У меня застопорился процесс защиты докторской, и я бродил по Институту философии с явно потерянными лицом. Павел Семёнович шёл навстречу, остановился, спросил:

– У Вас что-то случилось?

Я не знал, кто это, но вопрос был задан таким доброжелательным тоном, что я изложил ему всё и о своей диссертации, и о невзгодах с её защитой. Он внимательно выслушал и попросил держать его в курсе

событий. Дал номера телефонов – рабочего и домашнего. Меня удивило то, с какой лёгкостью он схватил суть основной идеи диссертации и связанного с ней конфликта.

Я жил в Сибири, моё общение с Павлом Семёновичем в дальнейшем было в основном эпистолярным. Но и в письмах он поражал меня своей проницательностью, своим тонким чувством юмора, граничащим иногда с лукавством или с насмешливостью. И ещё меня восхищала его отзывчивость: при своей занятости ни одного моего письма он не оставил без ответа.

Ни в коей мере я не мог быть ему полезен. Да и какая могла быть польза от меня философу и культурологу, чьими статьями и книгами могла быть заполнена внушительная библиотечная полка? Ежегодные поздравления с днём рождения, отзывы на авторефераты диссертаций его аспирантов... Вот, собственно, и всё.

Спасибо за всё, дорогой Павел Семёнович. Светлая Вам память!

Виктор Полищук,

*д.ф.н., профессор Тюменского государственного университета
(филиал в г. Ишиме)*

Павлу Семёновичу и в память о нём – только тёплые слова!

Всего несколько лет личного знакомства. Их оказалось достаточно, чтобы в полной мере ощутить доброжелательность, тонкий и глубокий ум этого человека, его потрясающую работоспособность, важный смысл которой состоял в искреннем желании поддержать других: друзей, товарищей, коллег.

Мудрый и жизнерадостный, с лёгкой иронией и стойкий несмотря ни на что, он притягивал к себе людей. Рядом с ним непринуждённо держалась молодёжь.

Человек, у которого всегда было чему поучиться. С ним азартно работалось и весело обсуждалась невесёлая повседневность.

Огромная благодарность...

От своего имени, от имени молодых ребят-нижегородцев, участвовавших в наших видеоконференциях, выражаю сердечные соболезнования родным и близким Павла Семёновича.

Будем помнить!

Алексей Фатенков,

*д.ф.н., профессор Нижегородского государственного университета
им. Н.И. Лобачевского*

* * *

В новационное время смысл существования вещей в том, чтобы скорее исчезнуть. Смерть людей тоже перестаёт быть событием. Но если не событие смерть, то не событие и жизнь. И вот всё это не относится к Павлу Семёновичу. Об его уходе из жизни я узнал раньше официального сообщения, срочно звонили общие знакомые. Не сразу поверилось...

Павел Семёнович Гуревич известен в нашей стране любому, кто имеет отношение к философии. От профессора до студента знают его книги, учебники, всегда актуальные, мирового уровня статьи. Но публикаторов с регалиями много, а тепло в душе помнят тех, кто был достойным человеком. Неизменно благожелательный, готовый помочь, внимательно выслушает среди любой суеты, мне кажется, он редактировал журнал «Философия и культура» до последних дней. От 7 ноября я получил отрицательную рецензию на посланную туда статью, и вдруг она, принятая к публикации 17 ноября, выходит в октябрьском номере. Вместо очереди в течение года. Думаю, что это могло быть только его личное решение – последняя воля Главного Редактора. Посчитал нужным. Как провинциалу он мне покровительствовал с тех пор, как познакомились на его лекциях ещё в советскую эпоху в ИПК при МГУ. К нижегородцам он вообще относился особо. Мы несколько лет про-



водили с возглавляемым им отделом совместные онлайн-конференции, обещался приехать сам. Надеюсь, что его дело, и не только это – продолжится. Светлая память!

Владимир Кутырёв,

*д.ф.н., профессор Нижегородского государственного университета
им. Н.И. Лобачевского*

О Павле Семёновиче Гуревиче

С Павлом Семёновичем Гуревичем я впервые познакомилась в качестве слушателя в Республиканском Центре Гуманитарного образования в 1993 году. Мы, вузовские философы, должны были пройти аттестацию для преподавания по новым учебным программам философского цикла. Павел Семёнович в числе ведущих специалистов Института философии читал нам курс по философской антропологии. Я тогда впервые обратила внимание на стиль его речи: когда он читал лекции, а позже, когда выступал с интервью, брал слово на конференциях, во всём этом слышалась особая мелодия фразы, подбор выражений, противостоящих небрежности языка. В этом ощущался его характер.

До этого знакомства имя Павла Семёновича мне встречалось по весьма часто цитируемым тогда изданиям, таким как антология философии техники, вышедшая под названием «Новая технократическая волна на Западе», где он – составитель и ответственный редактор, а также «Проблема человека в западной философии», «Мир философии» в 2-х томах, составители – он и В.И. Столяров, и множество других известных изданий. Надо признать, он был издателем с огромным опытом. Ему принадлежит около сорока изданий книг и собраний сочинений знаменитых философов и психологов. Кроме того, он – автор множества работ по философской антропологии, философии культуры, психологии...

В начале двухтысячных я работала над докторской диссертацией. Руководство вуза высказало пожелание прикрепиться мне куда-то в качестве докторанта. Я раздумывала. Но вот представился случай. В 2003 году в Ростове на Дону проходил Третий Российский философский конгресс «Рациональность и культура на пороге третьего тысячелетия». Я познакомилась там с Л.А. Белоусовой, профессором из Казани, мы обсудили мою проблему, и она мне посоветовала идти к П.С. Гуревичу. Рассказала о своём опыте написания докторской диссертации под его руководством и заключила: «Вот увидите, Вы не пожалеете». Позже я неоднократно слышала от многих, знавших его: «Павел Семёнович любит помогать людям и умеет это делать». Я в этом убедилась и неоднократно вспоминала Людмилу Александровну с благодарностью.

Павел Семёнович стал моим научным консультантом в 2005 году. Аспирантов и докторантов у него было немало. Во вторник и четверг к нему выстраивалась очередь жаждущих советов и указаний. Он был

краток, но очень точен, всегда вникал в ситуацию и действительно помогал каждому словом и делом. Столь важной оказалась человеческая доброжелательность, его поддержка «окрыляла», заряжала положительной энергией. Павел Семёнович излучал свет и радость. Когда он появлялся, сразу становился центром притяжения. При этом с ним было легко общаться. Он был остроумным, чрезвычайно обаятельным, держался просто и демократично. Пафоса и фальши не выносил. Таким я воспринимала его всегда.

Наши деловые связи продолжались после моей защиты через статьи в журналах, которые он возглавлял. Это были: «Архетип», «Философия и культура», «Психология и психотехника», «Философская антропология», «Философские исследования», «Философская мысль», ежегодные выпуски «Спектра антропологических учений». И это были уроки работы над текстом.

Сейчас, подводя итоги, понимаешь, какое место занимала редакторская деятельность Павла Семёновича в его жизни. Многие его издания успешно функционируют, благодаря его ученикам. Но когда они только проектировались, Павел Семёнович своей плодотворной жизнью, силой собственной энергии, благодаря своему опыту, прочным связям с миром, придавал им направление, которое он придумывал сам. Эти журналы, как теперь это видно, объединяет верность ценностям гуманности, терпимости, свободы обмена мнениями, новизной.

Он исходил из того, что в философских журналах надо затрагивать и обсуждать проблемы ещё не преодоленные, не разрешённые, не урегулированные. Достаточно вспомнить его замечательные колонки главного редактора. Он отвергал всякую нетерпимость в отношениях между людьми, идейный диктат.

Поражаешься невероятному трудолюбию и отзывчивости Павла Семёновича, она простирается на друзей, коллег и учеников. Благодаря его рецензиям и отзывам в философских журналах можно было ознакомиться с трудами сотрудников Института философии РАН, ИНИОН РАН и не только. Ушёл из жизни учитель, мудрец, очень хороший человек и настоящий гражданин. Пока не отпускает боль этой утраты. Светлая ему память!

Раиса Алейник,

*д.ф.н., профессор кафедры философии Российского
химико-технологического университета им. Д.И. Менделеева*

Павлу Семёновичу! Человеку и Учителю!

Вечная память, благодарность и любовь: Вы всегда в моём сердце!

Одарённость, Яркость, Неординарность, Талант, широчайшая Эрудиция, потрясающий Артистизм, Ораторское мастерство, невероятная Щедрость, Забота, Дар Помогать – это только малое из того, что можно сказать о Павле Семёновиче!

Интеллектуальная и научная одарённость, дополненные литературным талантом, сделали его яркой Звездой на небосклоне отечественной науки и литературы. Книги, статьи и учебники – всегда одни из самых интересных.

Абсолютная чуждость формализму и догматизму, открытость подлинному творчеству магнетически притягивали молодёжь и многочисленных учеников.

Для меня лично Павел Семёнович – это открытие подлинной педагогики высшей школы и подлинного научного творчества. То, что я сейчас представляю из себя как преподаватель высшей школы, – заслуга Павла Семёновича: всего один-единственный комментарий к моей первой лекции по курсу педагогической психологии в самом-самом начале преподавания, перевернули моё понимание всего, что связано с наукой и её изложением для студентов!

Моя докторская по психологии отношений любви состоялась именно при участии Павла Семёновича: смелость и решительность этого неординарного человека заставили и меня поверить в себя!

Его оценка моей небольшой заметки для психологического словаря, как той, что имеет автора с литературными способностями – заставила забыть страхи и неуверенность в литературной деятельности. С его лёгкой руки случилось интересное название моей первой монографии и состоялось раскрепощение сознания в отношении понимания того, как и что можно делать в научном творчестве. А сколько таких, как я, которым Павел Семёнович одним словом, одним комментарием открыл широкую дорогу в мир науки, литературы, преподавания.

Павел Семёнович – счастливчик: его жизнь, как захватывающее путешествие, наполненное неординарным опытом, общением, деятельностью и творчеством. И я очень рада, что его расцвет совпал с невероятной общей свободой, в которой мы все пребывали и благодаря которой он мог так блистательно воплотить и реализовать свои таланты!

Мы долгое время сотрудничали, Вы всегда отвечали за тех, кого вели за собой в работу и проекты. И это было замечательное сотрудничество – постоянное научение и постоянное творчество! Даже когда на расстоянии и когда уже давно не виделись... Вы всегда, дорогой Павел Семёнович, были рядом!

Вы НЕ ушли! И Вы всегда остаётесь с нами! Вы всегда в моём благодарном сердце!

С глубокой признательностью и любовью,

Марина Розенова,

д.психол.н., профессор Московского государственного психолого-педагогического университета (МГППУ), профессор Московского педагогического государственного университета (МПГУ)

О вкладе П.С. Гуревича в науку

Павел Семёнович Гуревич – один из наиболее цитируемых в России авторов в области гуманитарных и социальных наук. Это сообщает Российский индекс научного цитирования, где есть данные о 28,5 млн публикаций (и это число растёт). Он же сообщает о более чем 850 научных публикациях П.С. Гуревича, а это далеко не всё, что им написано и издано. В общем, есть все основания считать Павла Семёновича ярким представителем тех, на ком держится публикационная активность в науке, а с некоторых пор это важнейший показатель любого научного учреждения, любого вуза. Но вряд ли этим исчерпывается вклад П.С. Гуревича в современное научное знание.

В числе опубликованных книг и статей П.С. Гуревича есть работы в области философской антропологии, культурологии, современной западной философии, философии культуры, клинической психологии, психоанализа, трансперсональной психологии и др. Его имя повсеместно связывают с междисциплинарностью в науке. Это, конечно, так. Междисциплинарность – важная в наши дни основа научного знания, она не требует специального обоснования, хотя в начале XX века, например, вокруг границ наук разгорались жаркие споры. Тем не менее действительных междисциплинарников мало и сейчас: умение видеть исследуемый объект с разных сторон, диктуемых предметом разных наук, – совсем не просто, и Павел Семёнович этим переключением между областями знания обладал в полной мере. Тем не менее не междисциплинарность определяет его место в современной науке.

Павел Семёнович Гуревич был блестящим полемистом, в чём не раз я убеждался в организованных им в журнале «Вестник аналитики» «круглых столах». Разнообразие тем этих научных диспутов поражает: обсуждались изъяны и ресурсы социального управления, преображение морали в современном обществе, диалог общества и государства, имидж России в современном мире, проблема интеллектуализации нации, а также особенные черты современного мира, и среди них роль личности, вождизм, феномен социальных потрясений, политическая мифология, формула власти... Ставились острые вопросы: что такое стабильное общество? Что означает крах мультикультурализма? Что такое «идеальное государство», или в каком обществе вы хотели бы жить? Востребован ли сегодня гуманизм? В этих и многих других дискуссиях

П.С. Гуревич был ведущим, а значит, его понимание темы определяло стержень обсуждения и его выводы. Сам по себе такой полилог труден и может строиться только вокруг признанного полемиста и учёного. И всё же не это ведущая черта Павла Семёновича, определяющая его вклад в российскую науку.

Какая же? Мне представляется, что при своей широкой эрудиции, стремлении к обобщениям, структурности мышления в сфере гуманитарных наук он всегда немного, а иногда и заметно опережал время, вносил в научное сообщество то, что составляло интерес узкого, а то и ужайшего круга специалистов. Показательна, например, книга «Проблема человека в западной философии», составленная П.С. Гуревичем из переводов работ таких авторов, как Э. Кассирер, М. Шелер, Ж.-П. Сартр, М. Хайдеггер, Э. Фромм и др. Имена этих авторов у нас, конечно, знали, но в 1988 году их тексты в русском переводе были почти недоступны. Книга, выпущенная издательством «Прогресс» тиражом 16 тыс. экземпляров, повлияла на усиление интереса к проблеме человека, особенно среди молодых учёных. В середине 1990-х годов, когда интерес к З. Фрейду и фрейдизму был у нас уже значителен, но из этого ничего практического не возникало, П.С. Гуревич выступил сооснователем и несколько лет был ректором Института психоанализа Академии гуманитарных исследований. В последние годы он был главным редактором многих научных журналов, дававших импульс развитию философии, филологии, психологии, педагогики. Здесь опять-таки его устремление



вперёд находило богатую почву для своей реализации на благо российской науки. Это опережающее действие, результат которого ещё не ясен, а часто и полемичен по отношению к сложившимся или устанавливаемым правилам, и есть самый важный вклад в науку П.С. Гуревича.

В этом выводе я основываюсь на биографии Павла Семёновича и на наблюдениях за тем, как он работал в критических ситуациях. Моё тесное взаимодействие с ним началось, когда Московский гуманитарный университет искал реализатора идеи повысить личностный рост студентов в условиях поставленной перед системой высшей школы задачи готовить квалифицированных потребителей. Не удивительно, что предложение было сделано Павлу Семёновичу: здесь соединились его лучшие профессиональные черты и природный юмор. Лаборатория личностного роста Института фундаментальных и прикладных исследований Московского гуманитарного университета была создана под руководством П.С. Гуревича. Это было обоснованное решение. В том, что было сделано в лаборатории, многое отражает жизненный путь Павла Семёновича, его замыслы и понимание мира. И те шаги вперёд, которые он делал в науке. Немного, а иногда и заметно, опережая время.

Валерий Луков,

*д.ф.н., профессор, директор Центра социального проектирования и те-
заурусных концепций Института фундаментальных и прикладных исследо-
ваний Московского гуманитарного университета*

Человек слова и дела

Не только российская философия, но и гуманитарная наука, российское образование понесли серьёзную утрату. 18 ноября 2018 г. не стало яркой личности и просто замечательного человека – Павла Семёновича Гуревича. Будучи оригинальным философом, талантливым исследователем и педагогом, высокопрофессиональным журналистом и организатором науки, он оставил после себя внушительное творческое наследие в виде множества фундаментальных монографий и учебников, получивших широкую известность. А его глубокие теоретические статьи в многочисленных журналах и коллективных монографиях, оригинальные и надолго запоминающиеся выступления на конгрессах и конференциях, как правило, значительно поднимали планку теоретического разговора и творческих дискуссий.

Павел Семёнович получил широкую известность благодаря своим выдающимся работам в области философии культуры, антропологии, истории философии и психоанализа. Он был также активным участником множества конференций различного уровня, Всемирных и Российских философских конгрессов, равно как и других мероприятий, проводившихся в том числе и под эгидой Российского философского

общества. Яркий след оставил П.С. Гуревич и в журналистике, являясь главным редактором известных научных журналов «Философия и культура», «Психология и психотехника», «Философская антропология», «Филология: научные исследования», «Педагогика и просвещение», а также будучи членом редколлегий и редсоветов значительного количества авторитетных изданий.

Под его научным руководством подготовлено более 20 кандидатов и докторов наук, а одна из его последних статей «Антропологическая проблематика социально-гуманитарного знания», специально написанная к учебнику для аспирантов и соискателей «История и философия науки», является образцом не только высокого педагогического мастерства, но и серьёзного научного творчества. Так, представляя читателю широкую палитру антропологических идей и учений, П.С. Гуревич акцентирует внимание на современном состоянии дел в этой области познания и предупреждает об опасности «расчеловечивания человека». В этой связи он прямо заявляет: «Человек перестаёт быть творцом истории. Он принципиально не участвует в её битвах, поскольку живёт в условном пространстве и безразличен к темпоральным сдвигам. Человек утратил протяжённость живого тела, поскольку имеет возможность существовать в роли всадника без головы, с множеством голов и даже с неким иным венцом, завершающим его сингулярный облик»¹. Вместе с тем как человек конструктивного настроения, обладавший хорошим чувством юмора и умеренной долей оптимизма, Павел Семёнович отмечает, что «в последнее время возрастает интерес к феномену духовности». Приводя в этой связи достаточно интересные примеры и аргументы, он приходит к заключению, что «кризис современной философской антропологии, скорее всего, – пауза перед её новым ренессансом»².

Отдельного разговора заслуживает творческое сотрудничество с П.С. Гуревичем по линии Философского общества (сначала СССР, а затем Российского), активным членом которого он всегда был. Сколько помню себя в этой общественной организации (будучи избранным в 1987 г. Главным учёным секретарём Философского общества СССР), Павел Семёнович постоянно выступал с конструктивными идеями и инициативами, охотно откликался на предложения войти в состав оргкомитета той или иной конференции, поучаствовать в семинаре, круглом столе, стать членом творческого коллектива научных трудов и т. п. Особую благодарность испытываю к Павлу Семёновичу за его поддержку и возможность творческого сотрудничества с ним по линии трёхлетнего российско-китайского проекта (2015–2017 гг.), который был поддержан Российским гуманитарным научным фондом (РГНФ) и Китайской Академией обще-

¹ История и философия науки: учебник для аспирантов и соискателей / Под ред. д.э.н., проф., акад. РАО М.А. Эскиндарова; д.ф.н., проф. А.Н. Чумакова. М.: Проспект, 2018. С. 552.

² История и философия науки: учебник для аспирантов и соискателей. С. 562–563.



ственных наук (КАОН) на тему «Международные аспекты культурной политики России в постсоветский период». Его глубокие исследования в этой области, а также весьма содержательные и профессиональные статьи на эту тему получили высокие оценки как у нас, так и в Китае.

Так, в статье «Парадоксы мультикультурализма в процессе глобализации» он затрагивает весьма актуальную тему объединения всех народов в единое сообщество и резонно замечает, что многие нации и народы обнаружили своё нежелание растворяться в общем потоке прогресса. При этом он обращается к истории нашей страны, подчёркивая при этом, что следует помнить и использовать российский и советский опыт совместного проживания народов, который обладает несомненной ценностью. «Европейские политики, как и представители нашей власти, – говорит он, – всё-таки считают, что социальные проблемы решаются в рамках социально-экономического развития. Однако логика культуры иная... Народы мира, которые делают вид, будто ведут западный образ жизни, никогда до конца его не принимают и втайне презируют его. Они остаются эксцентричными по отношению к этой системе ценностей»³.

Работая в рамках упомянутого выше проекта над данной проблемой и развивая эти идеи в другой своей статье «Государство и культурная политика», П.С. Гуревич обращается к многообразию русской культу-

³ Русская идея и китайский путь в культурном контексте современности / Под ред. проф. А.Н. Чумакова и проф. Ли Хэй. М.: РФО; ООО «СиДиПрессАрт», 2017. С. 22–23.

ры, даёт целостный охват культурной эволюции и приходит к вполне конкретным выводам. С ним можно соглашаться или не соглашаться, но нельзя не отдать должное его умению чётко и однозначно выражать свою мысль, вполне конкретно обозначая свою позицию по весьма дискуссионным проблемам. «Нельзя считать универсальной европейскую либеральную концепцию правового общества, – отмечает он. – На Востоке государственный деспотизм не рассматривается как обнаружение варварства, а органично совмещается, к примеру, с идеями кастовости, реинкарнации, успешности общественного развития. Напротив, на Востоке считают варварством присущее Западу пренебрежительное отношение к традициям, утрату религиозности и господство светскости, европейский экспансионизм»⁴. Подчёркивая при этом, что опора на традицию не является единственным источником прогресса, Павел Семёнович вполне справедливо отмечает, что продуманное реформирование позволяет обществу своевременно решать назревшие социальные проблемы. Об этом же свидетельствует и опыт Китая, резонно утверждает он. Такого рода оценки и выводы представляют для нас сегодня особую ценность, поскольку перед нами стоит задача адекватно вписаться в современный глобальный мир и правильно выстроить отношения с другими субъектами международных отношений, среди которых Китай занимает особое положение уже и потому, что это наш ближайший сосед.

В свете сказанного выше нет сомнения, что с годами творческое наследие П.С. Гуревича не только не потеряет своей актуальности, но и будет служить ценным источником новых идей и вдохновения для многих поколений как российских, так и зарубежных исследователей.

Александр Чумаков,

д.ф.н., профессор, ведущий научный сотрудник

Института философии РАН,

Первый вице-президент Российского философского общества

Сколько же нужно живых цветов, чтобы вплести их в венок светлой памяти моего друга Павла Семёновича Гуревича!? Свою жизнь в Институте философии я не мог представить без встреч, бесед с ним, без его поддержки, его добрых советов. От нас ушёл известный в широких научных кругах учёный, с редким даром гуманитарно мыслить, с неповторимой филологической культурой. Меня всегда поражала многосторонность его исследовательских интересов – от антропологии до эстетики: в его учебном пособии по эстетике несомненный интерес представляет анализ современных эстетических концепций, трактовка того, как

⁴ Россия и Китай: межкультурное взаимодействие в постсоветский период / Под ред. проф. А.Н. Чумакова. М.: КНОРУС, 2017. С. 48.

на категориальных структурах может строиться эстетический контрапункт. Не могу забыть, сколь заразителен был его настрой, когда мы зимними вечерами обсуждали с ним вопросы истории русского искусства, направляясь из института в консерваторию.

Многие знают, насколько яркой личностью был Павел Семёнович, меня всегда поражала его эрудиция, тонкое чувство юмора.

Скорблю по уходу из жизни моего друга-философа и выражаю свои глубокие соболезнования родным и близким Павла Семёновича Гуревича.

Николай Кормин,
д.ф.н., ведущий научный сотрудник
Института философии РАН

Памяти Павла Семёновича Гуревича

С глубоким прискорбием узнали о кончине Павла Семёновича Гуревича. Он был замечательным во многих отношениях человеком. В научном мире он известен как крупнейший специалист в области философской антропологии, культурологии, психоанализа и других направлений интеллектуальной деятельности. С его предисловиями и комментариями вышли десятки книг с произведениями М. Бубера, З. Фромма, К. Ясперса и иных выдающихся современных мыслителей. Павел Семёнович издал немало антологий, посвящённых антропологической тематике, и несколько учебно-методических пособий. Он считал, что нельзя философию сводить к одной из форм научного познания, она гораздо шире, универсальнее, глубже укоренена в человеческом сознании, многонаправленном и многофакторном.

Павел Семёнович отличался исключительной работоспособностью. В ежегодных отчётах о научной деятельности Института философии ему, как правило, принадлежало наибольшее число публикаций. И это были серьёзные, актуальные, написанные прекрасным языком работы.

Нам довелось жить в одном с ним доме, на улице с труднопроизносимым названием в Новых Черёмушках. Помним, как он с юношеским задором играл в футбол с местными мальчишками на спортивной площадке. Таким энергичным, общительным, эрудированным, мыслящим человеком он навсегда останется в нашей памяти.

Михаил Громов,
д.ф.н., профессор, главный научный сотрудник
Института философии РАН;

Наталья Куценко,
к.ф.н.

* * *

Павел Семёнович Гуревич долгие годы возглавлял сектор истории антропологических учений Института философии РАН, и мне, в бытность учёным секретарём Института, по долгу службы приходилось много с ним общаться. Основное воспоминание и впечатление от этого общения – это нечасто встречающаяся строгая исполнительская дисциплина. Он всегда одним из первых предоставлял необходимые сведения о секторе (отчёты), и я не помню, чтобы эти сведения приходилось дорабатывать. Скажете: «Крупный учёный, а Вы о служебной дисциплине». Но ведь это характеризует личность, проявляет уважение к другим, надёжность. За него не приходилось волноваться, он был надёжен. Те же качества он проявлял, будучи членом Диссертационного совета, представляя там философскую антропологию. О чём бы я, как учёный секретарь Совета, его ни просил, во-первых, никогда не получал отказа, а во-вторых, просьба выполнялась с удивительной скоростью. Поэтому, когда надо было сделать что-то очень быстро (применительно к диссезу: прочитать диссертацию на предмет принятия её к защите), мысленный взор обращался в сторону П.С. Гуревича.

Известно, что Павел Семёнович очень много писал. По объёму публикаций он был на одном из первых мест (если не на первом) в Институте. Говорят, что многие свои труды он, подобно некоторым древним философам, создавал в голове во время ежедневных пеших прогулок. Причём протяжённость этих прогулок достигала 10–15 километров. Этим и другим он поддерживал хорошую физическую форму. Поэтому, несмотря на солидный возраст, смерть его оказалась для меня не только неожиданной, но и проявлением какой-то несправедливости.

Те, кто был на похоронах (включая меня), не могли не обратить внимания на то, что примерно половина пришедших проститься с Павлом Семёновичем – совсем молодые люди. Это были его благодарные ученики, которым он отдал много сил и внимания.

Светлая ему память.

Борис Николаичев,

к.ф.н., помощник директора Института философии РАН

О Павле Семёновиче молвлю я слово

Если человек известный, у него обнаруживается множество друзей, особенно после ухода в мир иной. И чем дальше эта скорбная дата, тем больше «друзей» обнаруживается. Павел Семёнович Гуревич – великий человек, несомненно. Есть гении устной речи, есть гении – пишущие, Павел Семёнович блистал во всех проявлениях. Он писал как говорил и говорил как писал. Редчайший дар. Я не перестаю пора-

жаться плодотворности этого человека, его разносторонней эрудиции и глубиной познаний. Это наследие он создал сам, передал нам, и оно остаётся с нами.

Смею ли я называть или причислять себя к друзьям Павла Семёновича Гуревича? Взаимоотношения издателя и автора чаще характеризуются как деловые. Автору нужен издатель, который бы материализовал «нематериальную» мысль автора, издателю нужен автор, способный своими мыслями, переложенными на слова, превратить потенциального читателя в реального покупателя. По форме – обычная сделка. Но для меня как издателя книга не обычный товар, а «пища для ума», которая, перевариваясь и усваиваясь в разных головах, порождает разный результат. И автор для меня – не просто деловой партнёр, а единомышленник в первую очередь. Павел Семёнович Гуревич придерживался тех же правил. Издатель для него был в первую очередь товарищем. Единомышленником, которому он мог бы доверить свои труды, поскольку для большинства авторов книга как ребёнок. И очень важно, в какие руки попадет твоё «дитя» – в хорошую или плохую компанию.

Сотрудничать с Павлом Семёновичем мы начали в расцвете его творческих сил, он приглядывался, мы обменивались при встрече репликами, шутками, но не более того. И лишь когда мы оказались на одной площадке в небольшом, но очень уютном особнячке на Волхонке, д. 13, строение 3, только тогда наши взаимоотношения переросли в более тесные. Он ценил в людях обязательность, потому что сам был человеком чрезвычайно ответственным. Ныне стало нормой много обещать,



но... ничего не делать. Павел Семёнович мало обещал, но много делал. Это в наше время столь удивительно, что порой просто не верилось, что так может быть.

Настоящее величие проявляется во взглядах человека на самого себя. Павел Семёнович был потрясающе самоироничен, обладал чувством юмора и ценил это качество в других. Перечитывать нашу с ним переписку я могу бесконечно, правда, многое в ней не для публикации. Павел Семёнович прикладывал душевно и с размахом, но это была всегда в первую очередь самоирония. Видимо, он мог позволить такую раскрепощённость только тем, кому он доверял и в ком был уверен, что его истолкуют правильно.

Когда уходит замечательный человек, у меня одна лишь мысль, а может, я мало сделал для него при жизни. Но первая мысль порождает вторую – надо сделать так, чтобы память не угасала. Человек жив и среди нас до тех пор, пока мы можем читать его слова, мысли, соглашаться или спорить – значит, он с нами.

Юрий Божко,
директор издательства «Канон+»

* * *

Впервые о Павле Семёновиче я услышал на партийном собрании сотрудников Института, которое разбирало персональное дело коммуниста П.С. Гуревича о «неполной уплате членских взносов». Хотя в силу профессионального образования я должен был знать его работы, но «ученики Гриффендора» (кафедр диалектического материализма и логики МГУ) принципиально не читают текстов, в которых нет онтологии или отсутствует логический аппарат. На сцене большого зала, где, по легенде, Сталин когда-то сделал доклад о «Кратком курсе истории ВКП (б)», уже немолодой человек как-то неловко оправдывался в том, что он, видимо, никогда сознательно не совершал. И я, в то время молодой коммунист, вместе со всем собранием вынес Павлу Семёновичу выговор, сейчас уже не помню с какой формулировкой. Стыдно мне сейчас вспоминать об этом случае? Нет. Глупо стыдиться молодости, которая давно прошла.

Странно другое, то «неловкое оправдание» наложило на моё отношение к Павлу Семёновичу неизгладимый отпечаток. Если бы он кинул на стол партбилет, яростно защищался на партсобрании, ну повёл бы себя как-то по-другому, я бы его, наверное, зауважал, но его растерянность перед коллективным осуждением создала у меня чувство недоумения – а вдруг партия права, а П.С. Гуревич юлит и не полностью осознал свою вину перед коллективом всей нашей страны.

Так мы и жили в параллельных мирах почти 20 лет. Встречались, здоровались. Уже и партии той не было, и страны, в которой партия осуществляла руководящую роль, а всё равно не было между нами теплоты и доверия; так бы и прожил я рядом с человеком, который ничего мне лично плохого не сделал, но осторожность преобладала в моих отношениях – а вдруг, в самом деле, завтра на баррикады.

Но время шло, а баррикад всё не было и не было. Лет через 20 Павел Семёнович подошёл ко мне и сказал, что он прочёл одну нашу с Сергеем Гурко работу, и она ему понравилась. И сделал предложение написать для одного из журналов сокращённый вариант. Мы с Сергеем согласились.

Конечно, никакой дружбы не наступило, – разные научные интересы, разные этажи, отделы и возраст. Возраст, конечно, ключевое слово. Хотя, если вдуматься, со многими «возрастными» коллегами у меня как раз те самые дружеские отношения, которые я высоко ценю и которыми дорожу. Но началось что-то другое. Какое-то спокойное доброжелательство, доверие. Я думаю, менялся не Павел Семёнович, менялся я. Категоричность суждений и однозначность оценок уступали место более взвешенному отношению не только к словам и делам, связанным с человеком, но и к самому человеку. Иногда нам удавалось перекинуться несколькими словами в Институте. Иногда просто тепло поздороваться, встретившись где-то в Москве. Всё-таки высокие потолки на Волхонке создавали слишком разряженную атмосферу чересчур высокой духовности.

Только сейчас я понимаю, как много Павел Семёнович сделал для сотрудников Института. Журналы, которые он создавал и которыми руководил, давали возможность публиковаться, в том числе и молодым философам. Ученики, которых он воспитал и смог провести к защите, и далее развивают его отрасль философских знаний. Коллеги и друзья, которые просто благодарны ему за то добро, что он делал в своей жизни.

А что в конечном счёте нужно философу? Перефразируя одного из семи мудрецов, я сейчас сказал бы так: «Быть честным и порядочным человеком и учеников своих воспитать так, чтобы они стали хорошими и уважаемыми учёными».

Фёдор Блюхер,

*к.ф.н., ведущий научный сотрудник, руководитель сектора
философских проблем социальных и гуманитарных наук
Института философии РАН*

Памяти Человека

Среди больших философов и в мире большой философии всегда найдутся люди, которые реальность и человека чувствуют как-то по-особенному, не то чтобы по наитию или проведению высших сил, но со знанием дела и мастерством беспримерным. Так можно сказать и о Павле Семёновиче Гуревиче.

Да, к сожалению огромному, он ушёл от нас тогда, когда ценность Человека, так тонко и деликатно чувствующего жизнь, многократно возрастает. И потеря эта невосполнима, потому что мы как никогда нуждаемся в верном слове и правильном наставлении, а Павел Семёнович умел и мог сказать о жизни правду, ответственно, без околичностей, без предвзятости. И от этого тоска по утраченному и ушедшему нескончаема.

Павел Семёнович никогда не был равнодушным к делам науки и проблемам человека в ней, умел сказать главное, олицетворял собой пример верности большой философии. Он был мудрым и стойким.

Мне не суждено было лично встретиться с Павлом Семёновичем, но у нас сложился очень важный для меня диалог в общении по поводу одной из научных проблем философской антропологии. Получая весточки от Павла Семёновича, я всё время ловил себя на мысли, что и я сумел хотя бы немного прикоснуться к большой философии. Для меня этот человек стал важнейшей частью научного бытия.

Очень важно, что Павел Семёнович оставил после себя свои идеи для учеников, единомышленников, коллег, философов – нам есть над чем серьёзно поработать! Важно и то, что он в течение многих лет развивал журнальную философию, отдавал науке себя, позволял нам наслаждаться звучащим словом на страницах многочисленных изданий.

С такими людьми трудно расставаться навсегда, но с нами на все времена останутся его идеи, его научные взгляды, его работы, которые будут читать поколения. Мы будем помнить!

Евгений Попов,

*д.ф.н., заведующий кафедрой общей социологии
Алтайского государственного университета*

В память о П.С. Гуревиче

Уход Павла Семёновича Гуревича произошёл так неожиданно, что не верится до сих пор и ещё долго нам всем будет трудно в это поверить...

В такие скорбные моменты хочется вспомнить, как произошла наша встреча с этим удивительным Человеком, Мыслителем, Философом. Так же как и у миллионов молодых людей нашей страны, студентов и начинающих учёных: я познакомился с П.С. Гуревичем через его книги, учебники, статьи, в которых всегда отражалась та или иная грань его многочисленных талантов. Особенно интересным и полезным для меня стало более глубокое знакомство с его творчеством, когда я ещё писал кандидатскую диссертацию по психоаналитической философии, а позднее разработывал и читал в университете спецкурс «Философия психоанализа». В те годы я даже представить не мог, что Жизнь и Бог будут столь благосклонны ко мне, что дадут возможность лично познакомиться с П.С. Гуревичем, сформировать с ним профессиональные и, осмелюсь сказать, дружеские отношения.

Общение с П.С. Гуревичем проходило в разных форматах: и публикации в его многочисленных интересных журналах, где он был главным редактором, и моя скромная помощь в виде экспертизы диссертаций его аспирантов, рецензировании его и Э.М. Спировой монографии «Грани человеческого бытия» (ИФ РАН, 2016 г.), но самым ценным было конечно личное общение, его мудрый взгляд и совет...

Особенно значимыми качествами П.С. Гуревича была доброжелательность, отсутствие «псевдоинтеллектуального снобизма», он никогда не делал яркого отличия между ведущими и молодыми, столичными и региональными учёными, как истинный Гуманист ценил человека за его человеческие качества, а не за «социальные титулы».

П.С. Гуревич – был, есть и будет подлинный «аристократ Духа», который (как известно), достигнув совершенства – помогает совершенству других....

Сергей Храпов,

*д.ф.н., профессор Астраханского
государственного университета*

Опечален известием о кончине дорогого Павла Семёновича!

В Дагестане его также знали как видного учёного-гуманитария, известного советского и российского философа. Незабываем для меня, для коллег и студентов Дагестанского государственного университета его приезд и участие в работе Всероссийской конференции в Махачкале. Он посетил мой дом, мою дачу, стал для меня не только дорогим гостем, но и открытым и доступным человеком. Павел Семёнович оказал мне честь, опубликовав рецензию в «Вопросах философии» на мою монографию.

От имени Дагестанского отделения РФО выражаю в эти скорбные дни сочувствия всем близким Павла Семёновича! Желаем вам доброго здоровья! Память о профессоре П.С. Гуревиче как об учёном, педагоге, прекрасном человеке навсегда сохранится в наших сердцах!

Мустафа Билалов,

*д.филос.н., профессор, заведующий кафедрой
онтологии и теории познания
Дагестанского государственного университета,
председатель ДО РФО*



* * *

Очень жаль, что мне удалось покороче познакомиться с Павлом Семёновичем Гуревичем только в конце его жизни. И я благодарна судьбе за то, что мне удалось поздравить его с юбилеем в тот последний день, когда он ушёл с Учёного Совета, где сотрудники Института готовились его поздравлять.

Знала его давно. Была осведомлена о том, что он был эрудитом во многих областях философского знания: истории философии, психологии, антропологии. Разделяла его глубокий интерес к аналитической философии К.Г. Юнга с юнгианскими идеями архетипов мышления и синхронистичности. Позиции наши по некоторым вопросам не совпадали. Прежде всего это касалось взглядов на характер современного естествознания. Он смотрел на современное естествознание глазами гуманитария. Я – глазами философа естественных наук. Иногда мы спорили на эту тему. Но никогда не ссорились. У него было чудесное чувство юмора и такие черты характера, как добродушие, тактичность, которые помогали, как говорят, «спустить спор на тормозах».

Когда в кутерьме, поднятой ФАНО по поводу Госзадания, требовавшего от сотрудников Института включать в отчёт только статьи, опубликованные в тех журналах, которые имеют DOI, многие наши коллеги

пошли к Павлу Семёновичу и Эльвире Спировой с просьбой опубликовать их статьи в журналах, поскольку знали, что все журналы (4 журнала!) имеют эти идентификаторы.

Ответ Павла Семёновича был прост и логичен. Он сказал, что публикует статьи, но только в том случае, если они будут удовлетворять тем высоким требованиям качества, которые позволяли ему держать журналы на высоком теоретическом уровне. Эти условия неуклонно соблюдались со всей присущей им порядочностью.

Павел Семёнович был чрезвычайно активным человеком. Выступал с лекциями по философской антропологии, пользующимися неизменным успехом у студентов, преподавал в ведущих университетах страны, писал статьи по психоанализу и даже был практикующим психоаналитиком.

Вечная слава и вечная память таким активным и ярким людям. Когда они уходят из жизни и твоего окружения, образовавшуюся пустоту заполнить удаётся не скоро...

Елена Мамчур,

*д.ф.н., профессор, главный научный сотрудник
Института философии РАН*

Павел Семёнович Гуревич – мои встречи с ним

В какой-то момент 80-х годов ещё времён СССР совершенно неизвестный человек с фамилией «Гуревич» начал встречаться мне по жизни. Встреч тех я поначалу и не замечал – были они книжными: возникал новый интерес и я, пытая счастье, просто шёл в книжный магазин и смотрел на полки – книги правду говорят при любой власти. Не смотрел я ни на обложки – какие обложки в ту советскую эпоху! – и ни на фамилии авторов; просто выбирал тему и содержание... И вот, как-то перебирая библиотеку при очередном переезде и сортируя книги, обнаружил, что несколько из них, что помогли мне двигаться по жизни, принадлежат перу некоего П.С. Гуревича!

В ту пору осознание задач комплексности и системности только входило в мою профессиональную жизнь. К слову, моё диссертационное исследование⁵ включало пять специальностей, а защита прошла по двум одновременно, но о проблемах субъекта деятельности в системе деятельности при решении подобного класса сверхзадач я и понятия не имел. Взглянуть на самого себя в подобном залоге мне было невдомёк. Это сегодня могу сказать, что я шёл в философию, в философскую антропологию как ползучий эмпирик...

⁵ Пронин М.А. Функциональное состояние некоторых систем организма и работоспособность летного состава в связи с выполнением заданий на радиоактивно зараженной местности: Дис. ... канд. мед. наук. СПб., 1992 (Кандидат медицинских наук по специальностям: 14.00.05 (внутренние болезни) и 20.01.08 (тыл Вооруженных Сил), Военно-медицинская академия им. С.М. Кирова, 1992 г.).

Озадачившись фигурой автора неожиданно многочисленных книжек в моём собрании, следующий налёт на книжный магазин произвёл целенаправленно – решил посмотреть, «что ещё есть у этого Гуревича»!?

Разброс тем его публикаций был под стать дрейфу и полифонии моих интересов, большей частью междисциплинарных, но ограниченных поначалу чисто военно-медицинской тематикой.

Психофизиология лётного труда, военно-лётная экспертиза у лётчиков и космонавтов, военно-полевая терапия, радиология, токсикология – волею судьбы перерастали в научное сопровождение работ в зоне ликвидации последствий катастрофы на Чернобыльской АЭС⁶, в разработку и организацию системы безопасности районов размещения особо опасных объектов по уничтожению химического оружия, в создание системы экологического обеспечения деятельности войск... В каждой из государственных программ наступали моменты, когда наличествующих эмпирических оснований и теоретических представлений оказывалось недостаточно для продвижения вперёд; требовался какой-то иной взгляд, горизонт рассмотрения, большая эрудиция и, если хотите, даже энциклопедичность. Но и это тоже оставалось необходимым, но недостаточным: прагматическая масса значимых элементов для оперирования ими требовала иного способа мышления! Возникшая тогда идея нового мышления «Перестройки» М.С. Горбачёва в первый момент заморозила, но затем бесславно растворилась, как пустая фраза; фигуры речи с призывами за всё хорошее и против всего плохого упирались в задачи выработки и реализации конкретных государственных решений.

Приведу лишь один пример: сдали мы, как разработчики, в Верховный Совет СССР первый проект Госпрограммы по уничтожению химического оружия, включал он два варианта реализации: депутаты должны были обсудить и определить более приемлемый (социально, экономически и пр.). Это был первый прецедент в истории страны, когда госпрограмму утверждал Верховный Совет. Вернули проект со словами: «Выберите из этих двух и обоснуйте свой выбор! Депутаты его рассмотрят и примут решение!». Анализ и обсуждение того, чего ещё нет, – не самые простые вещи в жизни, а о лёгкости синтеза нового пространства тем более говорить не приходится.

В подобных ситуациях мне и помогали книги Павла Семёновича: я просто смотрел, а что есть на «эту тему» у Гуревича. Конечно, никогда не писал он о химическом оружии или радиологии, помогали его книги вполне определённой парадигмальной конфигурацией размышлений о человеке и его судьбе; энциклопедизм и глубина осмысления человека – любимый им психоанализ, куда уж глубже! – вот пространство в котором Павел Семёнович задавал де-факто стандарт своими работами. Его

⁶ Пронин М.А. Экзистенция: забытый Чернобыль. Записки ликвидатора. М.: Канон+, 2016. 224 с.



книги помогали мне в самоорганизации своего внутреннего пространства в новом качестве, в котором задачи почему-то решались проще, быстрее, адекватнее.

Могу добавить, что не так много коллег, как авторов, с книгами которых я иду по жизни; это значит, что я их работы читаю и перечитываю. Да, нередко «всего лишь» для того, чтобы войти в должное состояние, пребывание в котором помогает принять «правильные решения»: поменять систему своих ценностей и по-новому расставить приоритеты, хотя зачастую книги эти совсем не о той реальности, в которой возникли проблемы. Нетривиальность мышления требует настройки и упражнений; надо ещё найти авторов и книги, которые можно читать как «интеллектуальные или антропологические гаммы».

В подобных книгах есть и какая-то магия: они, как аттракторы, приводят меня в институции, о которых я не столько осознанно мечтал, сколько грезил: как спросить/мечтать про то, что не ведаешь? Так было, например, и с Институтом человека РАН и с моим «попаданием» в Институт философии РАН⁷.

Поэтому, когда у меня спрашивают: «А что почитать?..», я смело «отсылаю П.С. Гуревичу», говорю: «Посмотрите на его работы, что глянется – точно для себя найдёте что-то значимое!».

Данный совет можно дать как опытному коллеге, так и молодому. Последним в особенности; учебники Павла Семёновича – двери в мир философской антропологии, философии, психологии, двери в мир наук о человеке (подробно об этом я уже сказал в интервью Ю.М. Резнику⁸).

Сегодня, после смерти Павла Семёновича, осознал вот ещё какой момент в будничной научной жизни. Отчётливее видится, что идея комплексности и междисциплинарности – это лишь первая часть категориальной оппозиции в изучении человека. Вторая её компонента для меня – это идея изучения человека как целостности; именно её академик И.Т. Фролов (1929–1999) ставил на вершину задач для создаваемого им Института человека РАН, оформляя её в необходимость разработки нового направления комплексных, междисциплинарных научных исследований человека как целостности⁹. Идеи удерживаются институциями – Институт человека РАН (ИЧ РАН; 1992–2004) уже в «прошлом», – но прежде всего людьми, конкретными исследователями!

Для меня таким исследователем был и останется Павел Семёнович Гуревич. Я сегодня не могу никого поставить вровень с ним: ни по широте, ни по глубине охвата всей истории антропологических учений. После ухода Б.Г. Юдина (1943–2017) и Павла Семёнович такое чувство, что идея эта осиротела; нет живых носителей «целого человека». Конечно, вся философия человеком занимается! Но идущие дискуссии о новой концепции нового журнала «Человек» – столь же многими философами непонятого, как в своё время непонятный ИЧ РАН, – чувства утраты обостряют. Преобладающий дискурс обсуждения идей языков транс- и междисциплинарности акцентуирован на процессе (на языках), но не на результате (человеке как целостности). Дай бог, чтобы это были только чувства.

⁷ Пронин М.А. Квинтэссенция: Институт человека РАН // Институт человека: Идея и реальность / Отв. ред. Г.Л. Белкина, ред.-сост. М.И. Фролова. М.: ЛЕНАНД, 2018. С. 221–233.

⁸ Современная отечественная философия: люди, системы идей и институты (С.С. Аванесов, А.М. Бекарев, Ф.И. Гиренок, П.С. Гуревич, И.И. Докучаев, И.Т. Касавин, С.В. Комаров, В.А. Конев, А.А. Кузьмин, А.Л. Никифоров, А.М. Орехов, К.С. Пигров, М.А. Пронин, В.И. Разумов, Ю.М. Резник, В.М. Розин, О.А. Скоркин, И.П. Смирнов, С.А. Смирнов, Г.Л. Тупьчинский, В.Н. Щербина) // Личность. Культура. Общество. Т. XIX. Вып. 3–4 (№ 95–96). С. 131–198.

⁹ Институт человека создан // Человек. 1991. № 4. С. 21.

Чтобы нести идею человеческой целостности, надо обладать известным мужеством, смелостью, волей и работоспособностью. У Павла Семёновича всё это было – полифония журналов, которые он редактировал, тому тоже в доказательство.

Я могу сказать, что он был очень смелым и решительным редактором. Несомненно, это прежде всего человеческое качество. У меня с публикацией статьи «Водка-менеджмент, или Антропология русского застолья»¹⁰ возникли, мягко говоря, шероховатости. Отдать должное, Б.Г. Юдин и П.Д. Тищенко поддержали её издание в сборнике нашего сектора (гуманитарных экспертиз и биоэтики), несмотря на протесты и возмущение его редактора. Но познакомившись с уже опубликованной работой, Павел Семёнович тут же её повторно(!) публикует в своём журнале «Психология и психотехника». Я его об этом не просил: это его оценка и действие!

Как человек недюжинного ума и работоспособности, он обладал одним очень редким для подобных людей качеством: не только много писал, но и много читал из написанного нами, коллегами. Из-под его пера в большинстве своём выходили рецензии, подготовленные, что называется, «по зову сердца». Я не могу назвать ещё кого-то в Институте философии РАН с таким же этосом внимания и благопожелания к работам коллег.

И наконец – это не последнее, говорить и рассказывать можно бесконечно, – о юморе Павла Семёновича. Я – ученик Павла Семёновича, если так можно говорить уже о докторанте. Полагаю, что не самый лучший из его учеников: волею обстоятельств и моего своеволия я с защитой затягиваю – из-под пера выходит не то, что надо, а то, что накопилось, то, что стоит в «очереди». Косвенный вопрос с его стороны нередко звучал в форме анекдота.

– Что-то вы, батенька, перестали на защиты ходить? – спрашивает руководитель диссертанта.

– А я теперь только на похороны...

– ?..

– После них никто не спрашивает: а ты когда?..

В последнее время, каюсь, из его уст звучало скорее сетование: «Видимо, не дождусь...». За мной долг: пред наукой, перед самим собой и пред Павлом Семёновичем.

И ещё. Павла Семёновича было легко фотографировать. Сотрудникам Института известно, что я увлекаюсь портретной фотографией; мне есть с кем и с какими людьми сравнивать. Павел Семёнович в моменты съёмки был очень открытым человеком – ничего показного, наносного, лишнего. Таким он был всегда! Внутренняя тишина, достоинство, присутствие и внимание к визави.

¹⁰ Пронин М.А. Водка-менеджмент, или Антропология русского застолья (повторная публикация) // Психология и психотехника. 2010. № 10 (25). С. 74–82; Пронин М.А. Водка-менеджмент, или Антропология русского застолья // Биоэтика и гуманитарная экспертиза. Вып. 4. М.: ИФ РАН, 2010. С. 211–233.

Павел Семёнович всегда своим вниманием встречал человека; его на всё и на всех хватало всегда. Непередаваемое ощущение глубины встречи!

Михаил Пронин,

к.мед.н., старший научный сотрудник, руководитель исследовательской группы «Виртуалистика» Института философии РАН

**Дорогой учитель,
Павел Семёнович!**

Теперь уже в далекие 90-е годы прошлого столетия-тысячелетия судьба свела нас в Голицине, где учёные и преподаватели разных научных дисциплин разрабатывали программы для ВУЗов. Работали сутками. Отдыхали поздними вечерами. Павел Семёнович, с которым я там познакомилась, как юноша, шутил, пританцовывал, чтобы согреться на сильном морозе, веселил нашу сдружившуюся за круглым обеденным столом четверицу. А потом были встречи, разговоры о науке...

Через много лет я позвонила Павлу Семёновичу, нуждаясь в духовной поддержке. Он не только дал мне её, но ввёл в непостижимо широкий и глубокий круг его ЗНАНИЙ. Я слушала его лекции по психоанализу не один год. А потом случилось чудо. Павел Семёнович предложил мне преподавать психологию личности в МГУТУ. С тех пор со мной произошла трансформация. Я, будучи историком, уже не смогла ограничиваться историей. Глубинная психология, культурная антропология, философия, сравнительная мифология и пр. расширили моё сознание. Я начала постигать человека древнего Египта. Но не только. Павел Семёнович вложил в мою душу волшебный росток осознания своего внутреннего мира, ценности жизни каждого человека, природы, всего Божественного мира.

ДОРОГОЙ ПАВЕЛ СЕМЁНОВИЧ, память о Вас – УЧИТЕЛЕ ЖИЗНИ навсегда поселилась в моём сердце, как и вера в то, что СВЕТ всегда одолевает тьму.

СПАСИБО ВАМ, ДОРОГОЙ ПАВЕЛ СЕМЁНОВИЧ.

Татьяна Шеркова,

*к.истор.н., старший научный сотрудник
Центра египтологических исследований РАН*

Павел Семёнович был для меня воплощением Возрожденческого идеала личности. Посвятив огромный пласт своей творческой деятельности исследованию Человека, он и сам, казалось, воплотил в себе высшие человеческие качества, их вершину, всегда поражая масштабом сво-

их интересов и особым неповторимым философским мировоззрением, где были переплетены острота и точность суждений, блестящее чувство юмора, предельный профессионализм и чуткость ко всему новому.

Как-то в студенчестве мне довелось познакомиться с антологией «Проблема человека в западной философии», которая вышла под его редакцией. Книга стала для меня открытием, стала настольной и в конце 90-х прочно связалась с его фамилией. Позднее произошла встреча с его трудами, написанными прекрасным, ясным языком. Спустя какое-то время совершенно неожиданно для себя узнала, что П.С. Гуревич – не только блестящий философ, но и серьёзный исследователь в области психоанализа, более того, Директор Института психоанализа. Кроме того, он неизменно оказывал помощь как прекрасный редактор и выпускал целый ряд интереснейших научных журналов. Ходили слухи, что он серьёзно увлекался спортом... На моей памяти случилось очень много открытий различных, иногда совершенно неожиданных граней его личности.

Все параллельные вселенные, в которых сосуществовал Павел Семёнович, меня одновременно и восхищали, и озадачивали. Как-то в разговоре он признался, что хочет открыть ещё один новый журнал, и я, откровенно не понимая, как возможна такая продуктивность без профессионального выгорания, спросила, где он находит на всё время. Ответ был очень простым и мудрым: «Я просто очень люблю работать».

Его любовь к работе поражала всех. Мобильность, сверхчеловеческие организаторские способности, вкус к жизни и наслаждение своим делом были всегда предметом восхищения. Поражало, как он чутко следил за тем, что пишут коллеги Института. И бывало, статья только вышла, а Павел Семёнович уже о ней знает и с тёплыми словами поддержки требует писать ещё. Многие статьи я подавала именно в его журналы. Знала, что они будут прочитаны. Помню, как совершенно случайно по дороге в Институт философии, встретившись с Павлом Семёновичем, я узнала, что он опубликовал рецензию на мою только вышедшую книгу. Я даже не успела её подарить... Такие вещи не забываются. Так же как не могу забыть его отменное чувство юмора и достоинство, настоящий аристократизм его личности. В этой связи вспомнился один эпизод, случившийся в этом году, когда Павел Семёнович после общения с одним из наших аспирантов (который очень боялся на Совете именно его) просил передать его научному руководителю, что он не «дешёвка какая-нибудь», заваливать не будет. Слово своё сдержал. Таким и запомнился. Человеком, который никогда не разменивался по мелочам и был нам всем безмерно дорог.

Ольга Попова,

*к.ф.н., ведущий научный сотрудник,
руководитель сектора гуманитарных экспертиз и биоэтики
Института философии РАН*



* * *

Трудно поверить, что уже нет Павла Семёновича Гуревича. Кроме личной потери, это и огромная потеря для науки. Он был уникальным учёным, исследователем, философом, мудрым и прекрасным учителем и человеком. Он был научным руководителем моей докторской диссертации, он был удивительным собеседником и надёжным другом. Его наследие никогда не уйдёт из науки, оно всегда будет огромной опорой и поддержкой всем, кто ищет и находит себя в философии, культурологии, психологии. Павел Семёнович будет всегда в своём творчестве рядом с нами всеми, кто идёт путём исканий и научных творческих идей. Вечная ему память.

Ученик Павла Семёновича Гуревича,

Гарри Попов,

*д.филос.н., профессор Института международного
права и экономики им. А.С. Грибоедова*

* * *

Нет больше с нами Павла Семёновича Гуревича – яркого философа, замечательного человека, настоящего с большой буквы Учителя. С чем мне действительно везло в жизни, так это с учителями, и один из них – Павел Семёнович, научивший меня понимать философию как логику идей. Поистине настоящий учитель не тот, кто даёт готовые решения, но тот, кто указывает пути их обретения.

Познакомились мы с Павлом Семёновичем 1 сентября 2008 года на торжественном собрании по случаю начала нового учебного года в Московском государственном университете технологий и управления (МГУТУ). Павел Семёнович тогда возглавлял кафедру психологии университета, а я пришёл заместителем заведующего вновь создаваемой кафедры педагогики. Поначалу система попыталась сделать нас конкурентами, но благодаря мудрости, человечности и такту Павла Семёновича мы стали коллегами и друзьями.

Будучи главным редактором многих академических научных журналов и несмотря на свою предельную занятость, Павел Семёнович с присущей ему энергией подключился к развитию вновь созданного журнала «Философская школа» и стал не только самым активным автором, но и человеком, во многом определившим настоящую концепцию журнала. В одной из своих последних статей «Преображение ценностей в квантовой парадигме», опубликованной в журнале «Философская школа», № 6, 2018, рассуждая о смысле смерти, Павел Семёнович писал: «Действительно, смерть – законный хран бытия... Разумным живым существам ещё предстоит стать смертными. Дело вовсе не в том, знает ли

человек о своей смерти или нет. Ему ещё предстоит принять собственную смертность. “Благословен и день забот, благословен и тьмы приход”, – таково согласие пушкинского Ленского. Если человек обретает опыт смертности, он не обречён затеряться в людях. Если человек в этом смысле способен к смерти, он освобождается от биологии. Ему суждена память и история».

Последние слова этого фрагмента есть настоящая эпитафия незабвенному Павлу Семёновичу Гуревичу.

*Сергей Чернов,
к.пед.н., ректор Института Непрерывного
Профессионального Образования,
главный редактор журнала «Философская школа»*

Вспоминая Павла Семёновича

Я познакомилась с Павлом Семёновичем, когда училась в старших классах школы. Родители, озадаченные тем, что я решила поступать на философский факультет, старались склонить меня к более понятной им дисциплине – психологии. Они подыскивали мне курсы «юного психолога». Занятия проходили неподалеку от нынешнего здания Института философии РАН.

Павел Семёнович учил юных психологов тому, что все люди (к счастью!) разные, у всех есть сильные и слабые стороны, и надо иметь в виду: принятие других начинается с принятия себя; он объяснял, как уметь слышать другого и говорить с ним на одном языке.

От Павла Семёновича я, конечно, узнала о З. Фрейте, Э. Фромме, К.Г. Юнге и К. Хорни, но мы обсуждали и А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Ж.-П. Сартра и многих других... Весь год я с удовольствием посещала курсы, но точно решила, что буду заниматься философией. И от Павла Семёновича впервые услышала об Институте.

Во время учебы на философском факультете МГУ я неоднократно встречалась с ним и с Эльвирой Маратовной Спириной, эти встречи всегда были радостными. И совсем не формальными – отношения с Павлом Семёновичем сразу стали личными.

Увлечение психологией предопределило мои научные интересы. Когда пришло время выбирать тему курсовой, я сказала своему научному руководителю проф. В.А. Кувакину, что меня, помимо русской философии, интересует психология и проблема человека. «Ну, – сказал Валерий Александрович, – тогда вам нужно заниматься Шестовым».

А потом мы с Павлом Семёновичем стали коллегами по Институту. Он был замечательным педагогом, учёным и человеком. Работе отдавал всего себя, говорил: «Я – трудоголик». Но мне кажется, что наука не заслоняла от него жизни и человека; они-то и были центром его филосо-

фии. Для Павла Семёновича реальность и мысль составляли неразрывное целое. Он был очень внимателен к окружающим, неизменно приветлив, в бодром расположении духа – и в этом (в том числе) сказывалась внутренняя сила человека.

В Институте я всегда ощущала, что у меня есть друг, сердечный, равнодушный, готовый выслушать и помочь. Казалось, нас с Павлом Семёновичем ещё ждёт какое-то совместное начинание, новое общее дело. Судьба распорядилась иначе. От нас ушёл учёный, педагог, психолог, философ, близкий человек – Павел Семёнович, памятью о котором я дорожу.

Ксения Ворожихина,

к.ф.н., научный сотрудник Института философии РАН

Очень больно писать слова о Павле Семёновиче в прошедшем времени, он навсегда останется живым в моём сердце и в памяти. Павел Семёнович был не просто учёным, профессором, он был в первую очередь Человеком с большой буквы. Свою жизнь он посвятил науке и своим ученикам. Без всяких сомнений он стал главным Учителем в моей жизни, который в любой ситуации был готов помочь и поддержать, ничего не прося взамен... Я безгранично благодарна судьбе, что имела возможность учиться и работать под руководством такого человека на протяжении 10 лет. Уход Павла Семёновича – огромная утрата и боль, с которой очень тяжело смириться. Павел Семёнович оставлял в сердце каждого человека, у которого была возможность пообщаться с ним, доброту и любовь. Много слов, которые хочется сказать про Павла Семёновича, но их очень сложно выразить на бумаге. Всегда позитивный, справедливый, отзывчивый, добрый, понимающий и просто родной Павел Семёнович. Вечная память.

Сусанна Авалян,

лаборант Института философии РАН

Ушёл из жизни Павел Семёнович Гуревич, человек, которого я могу по праву назвать своим учителем. Он познакомил меня с психоанализом и другими школами теоретической психологии, он открыл мне дорогу в практику, в работу с людьми на основе профессионального знания и глубокого понимания природы человека. В моём сердце навсегда останется чувство благодарности к Павлу Семёновичу. В моей памяти он всегда будет живым, подвижным, отзывчивым, остроумным, внимательным, неутомимым, думающим, творческим... Книги профессора П.С. Гуревича неслучайно считаются эталоном гуманитарного знания в

нашей стране. Высокий уровень эрудиции, сочетающийся с доступностью изложения и ясностью мысли – вот их отличительные черты. Павел Семёнович помог многим людям, и помощь эта бесценна. Превосходный учёный, искусный преподаватель и наставник, добрый и чуткий человек... Таким он всегда будет с нами. Я не верю в смерть, в её власть над душой человека. И знаю, что человек, проживший жизнь благотворно, переходит в лучшие миры. В светлый путь, Павел Семёнович!

Иван Угрин,

к.полит.н., научный сотрудник Института философии РАН

Моё знакомство с Павлом Семёновичем Гуревичем началось со случайности: в начале 2014 года я из любопытства заглянула на одно из занятий его авторского курса психоанализа. Помню, как выходила из аудитории в непоколебимой уверенности, что судьба подарила мне поистине счастливый случай, сведя с человеком редчайших талантов и распахнутой миру души. С того дня я стала регулярно посещать курсы П.С. Гуревича, погружаясь в особую, незабываемую атмосферу, которой, боюсь, теперь уже не найти нигде... Помню своё первое изумление от его чарующей и несколько экзотичной манеры преподавания. Лекционные фрагменты перемежались с чем-то иным, напоминающим то сократическую беседу, то сеанс психотерапии, то отрывок моноспектакля, то родительское наставление... При этом содержание занятий вращалось вокруг самого насущного – проблем человека и его души, нормы и патологии, общества и современности, подхватывая в свой круговорот философские идеи, психологические концепции, увлекательные факты из истории психоанализа.

Павел Семёнович обладал даром рассказчика: его слушали долгими часами, жадно ловя каждый поворот мысли. В аудитории часто не хватало места – приносили стулья из других помещений. Профессор имел необъятный багаж знаний, феноменальную память, уникальный жизненный опыт. Он искусно управлял вниманием слушателей и атмосферой в аудитории, заставлял смеяться и погружаться в печаль, пробуждал мысль и увлечённость предметом...

Радостью и удачей было учиться у Павла Семёновича Гуревича. Он культивировал в студентах ростки интереса, будил творчество ума, поощряя поначалу наивные вопросы и неловкие движения мысли. Немного «подрастив» ученика, он намеренно менял тактику, «включая» критичность и проявляя жёсткость, не давая спуску ментальной лености и порицая необразованность. Его стандарты были весьма высоки... Именно в этих условиях студенты могли научиться лучше думать, шире чувствовать, раздвигать привычные границы реальности. Это была стихия



П.С. Гуревича – учить, проникать в умы, раздувать пламя интереса и передавать опыт. Он видел своей миссией менять людей, заставлять работать над собой, совершать прорывы в личностном развитии. Он был настоящий Учитель.

Теперь, когда Павла Семёновича не стало, в мире словно разверзлась одна из тех пустот, которые зияют постоянно. А может, в какой-то момент она всё же исчезнет, и тогда обнаружится, что в небе зажглась ещё одна звезда: далёкая, мерцающая и вечная – как вечный дух, как вечная память...

*Инна Чугунова,
аспирант Института
философии РАН*

* * *

Уважаемая Эльвира Маратовна!

Из Вашего сообщения я узнал о неожиданной для меня кончине Павла Семёновича. У меня перед глазами он с цветами на Учёном совете, где мы поздравили его с юбилеем.

Приношу искренние соболезнования Вам и всем сотрудникам сектора. Если под некрологом будут подписи, прошу Вас включить и мою фамилию.

Я вернулся в Институт в том же 1984 году, когда он поступил. И всегда восхищался, в том числе в разговорах с ним, не только обилием, но и разносторонностью предметов его публикаций, а он в ответ дарил свою очередную книгу.

Искренне,

*Николай Лапин,
член-корреспондент РАН, руководитель Центра изучения
социокультурных изменений Института философии РАН*

Уважаемые Коллеги, Друзья!

Искренно соболезную о тяжёлой утрате Павла Семёновича Гуревича. Неожиданно, невероятно... Созидатель, Талантливейший Человек, невероятной доброты Мудрец – таким останется в памяти Павел Семёнович. Желаю добра и здоровья всем, кто сотрудничал, творил и просто имел общение, всегда позитивное, с этим Замечательным Человеком.

С памятью и благодарностью,

*Татьяна Шарнаускене,
к.ф.н., старший преподаватель Финансового университета
при Правительстве Российской Федерации*

Этот номер журнала «Философская антропология» стал последним для ушедшего 18 ноября 2018 г. из жизни нашего главного редактора Павла Семёновича Гуревича. Этот выпуск – в память о нём: самом дорогом, удивительном и прекрасном человеке на свете... Мне очень повезло пройти с Павлом Семёновичем рядышком такие счастливые и такие скорые 20 лет. Ничего не хочется писать сейчас, слов и так, наверное, сказано слишком много (я искренне благодарю всех, кто откликнулся). Хотела только привести заключительный отрывок из его новой, уже 2019 года выпуска, книги «Разум на приёме у психиатра». Этот пронзительный текст я перечитывала не единожды ещё при жизни Павла Семёновича. И каждый раз не могла удержаться от слёз и улыбки. Это о нём – таком, каким он был и остаётся в моём сердце...

Эльвира Спирова

Павел Гуревич

ЖИЗНЬ КАК СЦЕНАРИЙ

Опустошённые словами,
Мы упадём на край судьбы,
И жизнь, как боль, пройдёт над нами,
Едва коснувшись головы.

(Валерий Казаков)

Куда уходят люди после того, как они умирают? Их жизнь прежде была полна подробностей. Мы помним, как они улыбались, как страдали, как верили. Трудно представить, что все эти неизгладимые частности исчезли навсегда. Попробуйте, склонившись над колыбелью, угадать набросок судьбы. Французский писатель Анатоль Франс вложил в уста своего персонажа простые слова: люди рождаются, живут и умирают. Это сказано историку, который потерял написанную летопись. Не надо печалиться. И так всё ясно.

О том, что судьбу не угадать, теперь я буду рассказывать, обращаясь к семейной истории. Жизнь кристаллизует ситуации, придаёт им обобщённый смысл, выдаёт сокровенные тайны... Однажды вернувшись из заграничной командировки, я рассказывал друзьям про некоторые смешные эпизоды, которые случились во время нашего путешествия. Коллеги смотрели на меня и озадаченно спрашивали:

– Что, так и было? А мы-то в это время что делали?

Не буду скромным: «увидеть» и «услышать» – это своего рода искусство. Разве не смешно, когда на Всемирном философском конгрессе руководитель советской делегации, услышав, как президент Всемирной федерации философских обществ Олвин Димер сказал с трибуны: «Лейдис энд джентльмен», ткнул меня в бок и спросил: «Что он сказал?». «Пока ничего особенного, – ответил я. – Он призвал нас к тишине...».

Можно пройти по жизни и ровно ничего не увидеть и не услышать. Помню, академик Марк Борисович Митин задумал надиктовать свои воспоминания. Мы с интересом ждали пикантных подробностей, интересных исторических деталей. А Марк Борисович на полном серьёзе диктовал: «Товарищ Сталин стоял у окна и курил трубку. Он повернулся ко мне, выпустил дым и сказал:

– Здравствуйте, товарищ Митин».

Только и всего. А где же «подробности жизни»? Где рассказы о людях того времени? Где особый аромат эпохи. Один дым из трубки...

* Гуревич П.С. Жизнь как сценарий (Вместо заключения) // Гуревич П.С. Разум на приёме у психиатра. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. С. 552–558.

Мне кажется, нормальное психологическое состояние – это обострённый взгляд на то, что было, что есть и что будет... Взгляд порою пронзительный, достающий до самой аорты... Как поблекла бы история, если бы исчезли семейные предания, которые мы или ещё кто-то слышали в детстве, те самые «конкретности», из которых соткана жизнь. Вот чашка, из которой любила пить чай бабушка... А это подкова. Отец оставил её на счастье, когда уходил на фронт. А этот альбом остался от дальнего родственника. Сколько раз хотели выбросить эти получужие фотографии. Но этот посланный нам когда-то взгляд...

Мой дедушка. Он жил долго. Никто толком не мог сказать, сколько ему лет. В своё время, получая паспорт (многие десятилетия вообще жили без паспорта), дед «вернул себе молодость». Помню с детских лет постоянное изумление: «Неужели он ещё жив? Ведь он и тогда был глубоким стариком». Дед работал в кузнице, которая стояла на берегу быстрой речки Уды. Живя в Бурятии, я рылся в архивах, пытаюсь узнать, как мои предки попали в те ссыльные края. Однажды наткнулся на ценный документ. Оказывается, их выслали в позапрошлом веке из Литвы. Дед припомнил: «Я совсем маленький, и мы каждый день идём, идём через города и села. Идём, и кажется, нет конца нашей дороге...».

Когда умерла бабушка, мой отец и его сестра звали дедушку жить в их семьях. Дед молчал. И вдруг женился. А жена оказалась совсем молодой. Помню: дедушка совсем старый, еле передвигается, ступает медленно. Он сел в кресло, а там маленькие котята. Задохлись, родимые. А дед шёл в кузницу, там ему помогал мой брат, совсем ещё подросток... Но дед не сдавался...

Моя бабушка. Я плохо помню её. В комнате висел снимок. Живой вопросительный взгляд, казалось, преследовал меня в каждом уголке комнаты. Мне всегда мнилось, куда бы я ни двинулся, её глаза следуют за мной. Она умерла в тот день, когда у меня был очередной день рождения. Час в час. Она ушла из жизни, унося с собой немой вопрос, который вроде был адресован мне. Помню, как неожиданно стали покрывать зеркала чёрной тканью. Слышал шёпот: «Если бы не война, могла бы жить... От голода...». А у соседей от недоедания умерла маленькая девочка Полина. Я даже не могу представить себе горе родителей, которые мучились сами, но не могли сберечь искру совсем юной жизни. Краткий миг моего пребывания на земле уже истекает. Но меня постоянно мучает вопрос: почему ни разу в жизни мне не удалось отметить свой очередной день рождения? Я ловлю загадочный бабушкин взгляд на фото и вдруг осознаю: теперь и в моих глазах можно прочесть недоумение, которое охватывало меня в те далёкие годы...

Мой отец. Когда я учился в третьем классе, меня захватила исступлённая любовь к поэзии. На каждом уроке я читал стихи, которые заучивал быстро и предельно заинтересованно. Однако запас «мойдодыров» и «бескрайних просторов Родины» быстро истощился. Наступил кризис жанра.

Я долго рыскал по книжной полке и неожиданно наткнулся на старую тетрадь. Мой отец, когда был совсем молодой и служил в армии, записывал в эту тетрадь «чувствительные стихи». Я с огромным энтузиазмом читал эти поэтические строчки, а на уроке весьма вдохновенно продекламировал:

Бледно луна озаряла
Старый кладбищенский двор,
А там, на могиле у сына,
Плача рыдал прокурор...

Молодая учительница, спасшаяся от ленинградской блокады, застенчиво полыхая, сказала:

– Это хорошие стихи, но заучивать их не надо...

Мой отец уходил на фронт много раз. Прощался с семьей и возвращался обратно. Приказы из Москвы шли один за другим. Готовились бои с Японией.

В тот день меня позвали с урока: иди, попрощайся с отцом. Он поднял меня на руки, обнял и шагнул за роковую черту. Уже в самом конце войны наша семья получила извещение: «Командир гвардейского взвода погиб во время атаки и похоронен в братской могиле в правом берегу реки Даугавпилс». «Братская могила, – думали мы, – где её искать?» Но племянница нашла. Оказывается, после боя убитых закопали в пригородах Риги, а позже на гранитном постаменте написали их имена. Рижане привели меня к этому обелиску. Я оценил их деликатность. Они отошли в сторону. И я безмерно благодарен им. Какая щемящая инверсия. Старый кладбищенский двор. А сын рыдает на могиле отца. Читатель, если вам не приходилось плакать по ушедшим из жизни, оставьте меня у холодного гранита и пропустите эти строчки...

Как шёл этот последний бой? Мой отец, командир гвардейского взвода ждал, когда закончился артподготовка... Чуть пригнувшись, он пытался из окопа увидеть расположение противника. И вот стихла канонада. Отец бросился и окопа и крикнул: «Вперёд!». Он пробежал всего лишь несколько метров. Пуля ударила в грудь. Он зашатался: свет стал меркнуть и перед глазами отца встал тот кладбищенский двор и школьная площадка. Теперь уже все вместе.

Моя мама. Она была неграмотной, писала крупными буквами, кое-как. Никогда ничего не читала. К старости слух стал совсем плохой. Жила она долго, но сломанная шейка бедра почти на десять лет приковала её к постели. Чем жила мама, которая не смотрела телевизор, не слушала радио, не читала? Она лежала в кровати и вспоминала прошлое. Сознание её до последнего мига была ясным, а воспоминания конкретными и яркими. Какие картины вставали перед её внутренним взором?

Мама родилась в деревне. Как ей завидовали сельчане. Ещё бы, красивый кузнец из города увез её из деревни Ельцово. Жили мы в собственном доме на берегу реки. Но однажды взбесившаяся стихия унесла

дом мощным потоком. Потом мы поселились в деревянном доме, без балконов и удобств. Когда отец погиб, мама осталась с четырьмя детьми. Самый младший – ваш покорный слуга. Образования у мамы не было, профессии тоже. Купили корову, продавали молоко. Перебивались впроголодь. Мама часто бегала к гадалкам. Те, разложив пасьянс или кофейную гущу, причитали: «Жив твой муж, терпи, он в плену». Мама плакала и отдавала последние деньги. Сейчас я, психолог, понимаю: не будь гадалок, не вынесла бы мама тяжёлое бремя...

Мой старший брат. Он умер в армии. Перебирая недавно семейные архивы, я поразился. Ему было только 19 лет. Брат очень хотел, чтобы я учился. Много сил отдал, обучая меня ещё до школы. Уже кончилась война, все думали только о том, что смерть отступила. У брата после купания в Амуре воспалились гланды. После операции он не проснулся от наркоза.

Ещё брат. Несколько лет назад отпраздновал 75-летие и умер. Всю жизнь с четырнадцати лет работал кузнецом.

Сестра. Всю жизнь жила в бедности. В конце жизни уехала в Израиль и там, радуясь благоденствию, вскоре умерла.

О себе. Тихим неспешным шелестом уходят последние сроки жизни. Она ещё здесь, а мысли нередко убегают за дальний окоём. Пришло время отодвинуть свою жизнь на расстояние вытянутой руки и разглядеть её особость. Она не удалась, пишет сатирик, но попытку зачали. Я был счастлив, хотя судьба отказала мне во многом. Город, где я родился, – окраина пустыни Гоби. Третью своей жизни я был полуголодным. Из четырёх детей я последний. Сначала война, потом отчаянная попытка уехать, чтобы учиться. Родня напуганная: «Пей рыбий жир, чтобы выжить...».

Помню в крутой банной компании, уже много лет спустя, зашёл разговор о еде как радости жизни. Кто-то спросил: «А ты, Паша, что любишь?». Я сказал, что, когда выхожу из голода, люблю разваренную гречку. Братки рассердились: «Плебей, о чём толкуешь? Бычий глаз... Суворовская вырезка, а?» – «Нет, с этим я не очень. Но знаю вкус свежей выпечки, подслащённой воды и разбухшей крупы... Разве этого мало?».

Был у меня и духовный наставник. Его звали Сергей Владимирович Каллиоппи. Потомок греческой аристократии, жертва войны, он оказался в Улан-Удэ, высокий, красивый и безмерно талантливый. Там в детском радиотеатре мне открылись тайны творчества, муки вдохновения. Однажды в радиоконпозиции, которая рассказывала о встрече Державина с лицеистом Пушкиным, я должен был читать текст «от Державина». Передача шла в живом эфире, мы сидели на стульях полукругом. И Сергей Владимирович неожиданно изменил свою роль. Он взял мой текст и прочёл его сам. Об усталом, дряхлом Державине, который скорее по обязанности сидел за столом, вяло слушая выпускников. Но вот прорезался голос ещё одного лицеиста. Старый поэт встрепенулся, ожил, а потом и обнял юного Сашу.

Конкурс для поступающих в Уральский университет был серьёзным: 25 человек на одно место. Я сдавал литературу молодой женщине, которая поправляла меня на каждом слове. Говоря, «во-первых» или «Бальзака», я ставил ударение на последнем слоге. Грязная речь, могла поставить «удовлетворительно» или «хорошо», но поставила «отлично». Её уже нет в живых. А я до сих пор думаю о ней с благоговением. Думаю, своей жизнью не посрамил интуицию педагога...

Мемориальная доска. В Улан-Удэ был свой цирк и свой драматический театр. Я тоже участвовал в театральных постановках на радио. Молодая актриса театра, которая постоянно играла мальчиков и девочек, однажды позвала меня к себе в гостиничный номер. Это строение мне было хорошо знакомо. Я часто бывал там и, постукивая в дверь, спрашивал: «Молока не надо?». Помню, в одном номере жил страшный негр. Он выступал в цирке и, в соответствии с амплуа, изображал нечестного и злобного борца. Его партнёр, белокурый красавец, стиснутый мощным приёмом, мучительно и обречённо извивался, но в последнюю минуту бросал соперника на ковёр. Негр вскакивал и требовал немедленного реванша. Но судья был неумолим: завтра, не сегодня... На завтра – аншлаги...

Однажды я постучал в дверь и услышал оттуда злобный рык:

– Сказаль, не надо...

Так вот я пришёл к актрисе, вошёл в её номер. Она встала с кресла и, подойдя ко мне, вдруг перешла на страстный шёпот:

– Павлик, – сказала она с придыханием, – ты должен знать, что я безумно люблю тебя. Венька – тоже красивый мальчик, но моё сердце принадлежит тебе...

Я выскочил из номера потрясённый и побежал искать Веньку. Потом мы помчались к гостинице, томимые зовом плоти и предвкушением таинств жизни. В номере, кроме актрисы, мы застали пожилого актёра, с которым шла неторопливая беседа. Мы остановились крайне раздосадованные. «Что такое фрустрация?» – спросил я как-то своего студента. Он ответил: «Ну, это, в общем, полный облом...» Я шёл домой, думая о коварстве женщин. Что это было? Зачем?

Михаил Светлов написал замечательные строчки:

Уже на юности прибита

Мемориальная доска...

Шли годы, и я понял: актриса и не думала всерьёз объясняться мне в любви. Она репетировала. Боже мой, как всё просто, ей хотелось органики, живой человеческой реакции. Интересно, в самом деле, как у подростков рождается ответное чувство, как они реагируют на признание. Одним словом, как говорил один киноперсонаж: «Выпьём за систему Станиславскую...». А я-то...

Да, уже на зрелости прибита мемориальная доска. Уже на старости прибита...

Продолжения не будет...

Жизнь не удалась. Но попытку, по-моему, зачли...

Моя дочь. Кристина буквально росла на моих руках. Ночью, когда она плакала, я вставал и баюкал её. Однажды я катил коляску с наследницей. В нашем захолустном районе ко мне подошёл бомж и, слегка заикаясь, спросил:

– Ммальчик?

– Нет, девочка, – сказал я.

– Ммальчик лучше, – просветил бомж.

– Почему же?

Бомж ответил радостно, ликующе:

– А его как-то не видно. То он в тюрьме, то в армии...

Если читатель прочтёт и эти заключительные строчки, он, вероятно, подумает вслед за Шекспиром: жизнь – это история, рассказанная безумцем. Но у меня другое мнение, и, если удастся, я постараюсь рассказать и о других судьбах.

Жизни первая треть.

Надо любить и смотреть

В мир очарованным оком.

Жизни вторая треть.

Замысел должен созреть

Где-то в укрытье глубоком.

Жизни последняя треть.

Осуществить.

Умереть.

(Давид Самойлов)