

ISSN 2072-0726 (Online)

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2020. Том 6. № 1**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2020. T. 6. № 1**

Редакционная коллегия

А.А. Гусейнов (Москва), Р.Г. Апресян (Москва),
М.С. Киселёва (Москва), В.А. Подорога (Москва),
С.А. Смирнов (Новосибирск), 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. Мюрей (Бостон), В.А. Подорога (Москва), Г.М. Пономарева (Москва),
Н.Н. Ростова (Москва), М. Соболева (Клагенфурт), С.А. Смирнов (Новосибирск),
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 Э.М. Спирова

Редакция

Технический секретарь

кандидат филос. наук Е.А. Рахмановская

Переводчики

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

Корректор

И.А. Мальцева

Компьютерная вёрстка

Е.А. Морозова

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.

Журнал включен в: Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка

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

Тел.: +7 (495) 697-89-96

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),
Sergei Smirnov (Novosibirsk), 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 Mikesheva (Moscow),
Leslie A. Murey (Boston), Valery Podoroga (Moscow), Galina Ponomareva (Moscow),
Natalya Rostova (Moscow), Maya Soboleva (Klagenfurt), Sergei Smirnov (Novosibirsk),
Madina Tlostanova (Moscow), Aleksey Fatenkov (Nizhny Novgorod),
Sergey Horujy (Moscow), Alexander Chumakov (Moscow),
Ariunaa Shajinbat (Ulan Bator)

Editor in Chief

Elvira Spirova – DSc in Philosophy

Editorial Staff

Journal Secretary

Ekaterina Rakhmanovskaya – PhD in Philosophy

Translators

Nataliya Krotovskaya, Valentina Kulagina-Yartseva, Elena Rudneva

Corrector

Irina Maltseva

Desktop Publishing

Elena Morozova

Founder: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences

Frequency: 2 times per year 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

Abstracting and Indexing: Russian Science Citation Index; CyberLeninka

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

Tel.: +7 (495) 697-89-96

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

Website: www.iphjournal.ru

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Павел Гуревич. Тема человека в русской философии.....6

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ

Сергей Смирнов. Антропология как строгая наука?
К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии.
Статья 2. Макс Шелер. В поисках метода.....27

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Надежда Вашингтон. «Говорящее бытие»: от Хайдеггера к Лакану.....41
Тимо Брейер. Человек в зеркале другого (перевод с нем. *Анатолия Липова*).....58

ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Татьяна Селина, Александр Штанько. Сетевой проект
«Дому Я.В. Чеснова быть в Обнинске»: к истокам Просвещения 2.0.....85

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

Наталья Томова. Аналогия.....102
Александр Столяров. Зенон из Кития: жизнь и учение основателя Стои.....120
Виктор Визгин. Картезианство.....139
Григорий Золотков. Персонализм в США.....163

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel Gurevich. The Theme of Man in Russian Philosophy.....6

METHODOLOGICAL PROBLEMS

Sergei Smirnov. Anthropology as a Strict Science? To the question of the methodological substantiation of philosophical anthropology
Article 2. *M. Sheler*. In search of a method.....27

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

Nadezhda Washington. Speaking Being: from Heidegger to Lacan.....41
Thiemo Breyer. The Man in the Mirror of Another.....58

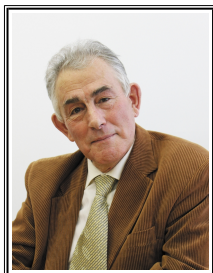
PEDAGOGICAL ANTHROPOLOGY

Tatyana Selina, Alexander Shtanko. Network project
“Be House of Ya.V. Chesnov in Obninsk»: to the origins of Enlightenment 2.0.....85

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Natalya Tomova. Analogy.....102
Alexander Stoliarov. Zeno from Citium: the life and teachings of the founder of the Stoic school.....120
Viktor Vizguin. Cartesianism.....139
Grigory Zolotkov. Personalism in the United States.....163

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

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

ТЕМА ЧЕЛОВЕКА В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ¹

Антропологическая тема в русской философии всегда занимала значительное место. В то же время она отличалась редким разнообразием, которое диктовалось культурной спецификой эпохи, идейными предпочтениями и влиянием европейской философии. В статье выделяются прежде всего религиозно-антропологические сюжеты. Вместе с тем особо подчёркивается значение Серебряного века для расцвета русской антропологической мысли. Значительное место в статье уделяется проблеме личности. Автор ставит также вопрос о влиянии русской философии на философское постижение человека в европейской культуре.

Ключевые слова: человек, личность, философская антропология, суверенность духа, трагизм человеческого существования, религия, рационализм, свобода, Другой, диалог

¹ Некоторые сюжеты были представлены автором в статье: *Гуревич П.С. Былых свершений воскреситель* // Философская антропология. 2017. Т. 3. № 2. С. 8–29. DOI: 10.21146/2414-3715-2017-3-2-8-29. URL: https://iphras.ru/uplfile/root/biblio/phan/2017_2/8-29.pdf

Истоки антропологической темы

Тема человека была ключевой на всех этапах развития русской философии. Что такое человек? Можно ли считать его уникальным созданием на Земле? Почему в отличие от других природных существ он наделён всепониманием? Какова природа человека? Что определяет суверенность его духа? В чём драма человеческих отношений и человеческого существования? Подобного рода вопросы в той или иной аранжировке обнаруживаются в философских текстах разных эпох.

В сочинениях византийских мыслителей философская и, в частности, антропологическая тематика была погружена в богословскую. Отношение к греческим философам могло быть весьма различным: и почтительным, как у Пселла или Плифона, которые вдохновлялись Платоном и неоплатониками, и пренебрежительным, свойственным, например, Симеону Новому Богослову, и утилитарным, как у систематиков вероучения, которыми со времён Леонтия Византийского и Иоанна Дамаскина был облюбован Аристотель. Тем не менее для большинства византийских авторов толкования Священного Писания оказывались весомее интерпретаций любого философского текста, а «определения» вселенских соборов – значительнее любых, даже самых серьёзных философских дефиниций.

«Тема человека как венца творения, согласно Св. Писанию, занимает важнейшее место в христианской философии, и ранние христиане-апологеты уделяли ей много внимания... Без изучения проблемы человека почти все главные стороны христианской культуры, в том числе эстетика и художественная культура, остаются не до конца понятными» [7, с. 21].

Среди многих других философских проблем размышления о человеке и русском Просвещении занимают едва ли не главенствующее место. По сравнению с предшествующей русской мыслью, просветители – А.Н. Радищев, И.П. Пнин, А.П. Куницын, А.Ф. Бестужев, В.В. Попугаев – задают себе множество новых вопросов, пытаются найти на них ответы. В чём сущность человека? Какова его природа? Что представляет собой человек как гражданин и член общества?

Естественно, что русское Просвещение унаследовало проблематику Просвещения европейского, но осмысляло и развивало его вполне самостоятельно, в контексте той уникальной исторической ситуации, которая сложилась в русском обществе того времени. Уделяя первостепенное значение философскому осмыслению человека, русские просветители пытались определить его место в природе, предназначение в обществе. Человек является для них частью природы, причём её лучшей частью, её высшим творением. Всё, что создала природа до человека, было лишь прелюдией, подготовкой к торжественному акту творения человеческого существа. По мнению просветителей, величие человека, его отличие от других существ, порождённых природой, заключается в разуме. Человек, наделённый разумом, способен творчески трудиться, обеспечивая тем самым прогресс

человечества. Именно разум позволяет человеку использовать стихийные законы природы в собственных интересах.

Рассматривая человека как существо социальное, просветители обращают внимание на то, что в нём заложены именно два начала – чувственное и разумное. Эти два начала, различные по своей природе, часто противоречат друг другу, человек, сам того не желая, оказывается под влиянием одного из них. Русские просветители во всём стремятся к идеалу, им свойственно желание слить чувства и разум в гармоническом единстве. Такое органическое соединение чувственного и разумного, по их мнению, предохраняет личность от отклонений в своём духовном развитии и нравственного разложения.

Российский прозаик, поэт, философ Александр Николаевич Радищев – де-факто руководитель Петербургской таможни, участник Комиссии по составлению законов при Александре I. Стал наиболее известен благодаря своему основному произведению «Путешествие из Петербурга в Москву», которое издал анонимно в июне 1790 г. В этом произведении он заклеил крепостничество и одновременно восславил человека. Он писал: «Итак, стремление к совершенствованию, приращение в совершенствовании, кажется, может быть метою мысленного существа, а в сем заключается его блаженство; но сему стремлению к совершенствованию, сколь оно не ограничено есть, предела до конца означить невозможного, ибо чем выше человек восходит в познаниях, тем пространнейшие открываются ему виды» [13, с. 395].

Серебряный век

Философско-антропологическая мысль в России XIX в. демонстрирует предельное многообразие подходов к проблеме человека. «На рубеже XIX–XX вв. в мир пришли души более сложные и утончённые, нежели их культурные предшественники, обладающие гармонией и цельностью, быть может, большей творческой силой, но как бы отстраняющие от себя “последние” вопросы бытия. Серебряный век и отразил-осознал и вербализировал *новый опыт новой души*. Новизна эта – не новизна органических метаморфоз, но обновление, сопряжённое с катастрофой. 1917 году предшествовала революция в умах и сердцах – *идейная революция, революция религиозно-философская...*» [6, с. 5].

На протяжении века менялись духовные установки и господствующие мировоззренческие течения. Однако тема человека оставалась неизменной, она служила фундаментом для самых различных теоретических увлечений. Русская философия прошла через романтизм 20–30-х гг, славянофильство и западничество 40–50-х, страстный нигилизм и материализм 60-х. В 70-е гг. начал свою проповедь универсального всеединства и цельного знания Владимир Сергеевич Соловьёв. Развитие социальной мысли второй половины века было связано с народничеством. При всей несовместимости

этих предпосылок философы видели перед собой одну цель – указать человеку пути его собственного жизнеустроения, основываясь на постижении человеческой природы.

Спектр конкретных программ оказался поистине неисчерпаемым. Эволюция во многом определялась движением от Илариона и Сковороды (феномены Толстого, Достоевского, Соловьёва), одухотворённым нравственно-обострённым отношением русского человека к жизни и к самому себе и вытекающим из этого стремлением к духовному самоусовершенствованию, к социальному протесту против сложившегося общественного порядка, к нигилизму, бунту и революционным манифестам.

О чём бы ни шла речь – православном сознании, русской идее, преобразовании общества, осмыслении бытия, – отечественные мыслители прежде всего пытались раскрыть феномен человека. Они полагали, что без постижения того, что составляет сущность личности, нельзя продвинуться к обсуждению других вопросов. Такое персоналистическое устремление в европейской философии отсутствовало.

Заметное отличие русской философии от западной проявлялось также и в её религиозной окрашенности. Различные социальные, мировоззренческие учения неизменно соотносили себя с традиционным для России православным умозрением. Через эту установку они и определяли себя. Вот почему в центре внимания постоянно оказывался не столько человек как природное существо, сколько неисчерпаемый духовный опыт личности, смысл индивидуального и коллективного (народного) бытия.

В европейской философии вообще, особенно в XIX в., весьма сильна была рационалистическая традиция. Преимущественное внимание уделялось проблемам сознания, свободы, интеллектуального постижения реальности. Эти проблемы утрачивали в русской философии свою умозрительность. Они рассматривались в контексте жизни, а не только чистого познания. Истина о человеке интерпретировалась не как результат познавательных усилий, а как результат познавательного, духовно напряжённого опыта. При этом речь шла вовсе не о том, чтобы представить в завершённом виде некое общее знание о человеке. Предполагалось, что духовные постижения призваны направить человеческое бытие, помочь человеку в его становлении как духовного существа, в его жизни.

Размышление о человеке, его жизни, смерти и бессмертии понималось всеми в России не столько как интеллектуальное движение, сколько как непосредственный опыт человеческого бытия. Истина не доказывалась, как в западноевропейской философии, построением развёрнутой системы категорий. Она приоткрывалась, обнаруживалась, являлась, воплощаясь в современной жизни. Истина, таким образом, – результат созерцания, а не умозаключения. Знать истину – означает жить в ней.

Отсюда пронизывающий отечественную философию этический пафос. Нравственность определяется как совершенно автономная сфера человеческой субъективности, независимая от теоретической рефлексии.

Она выдвигает смысложизненные императивы. При этом познание оказывается зависимым от этики. Одна из одухотворяющих истин мыслей И. Киреевского: истина не даётся нравственно ущербному человеку. Это и определяет обращённость русской философии к вопросам социальной практики, «исканию правды и смысла жизни».

Этическая ориентированность русской философии («как человеку жить?»), обращённость к конкретной социальной и духовной практике, стремление проверить достоверность и правомерность этической теории и её принципов самым опытом истории и судьбой народа приводили к постоянной рефлексии над конкретными нравственными принципами, определяющими предназначение человека.

Рассмотрим некоторые из этих принципов. Глубинная особенность русского умозрения восходит к аскетической традиции восточного православия, которая в течение многих столетий определяла духовную жизнь России. Через греческих церковных писателей понятие «аскезы» вошло в христианство и стало означать духовное подвижничество ради Христа, жизнь на началах одного духа при подавлении потребностей тела, кроме самых необходимых. Конечная цель христианской аскезы – святость, соединение человека с Господом, обожествление человеческой природы, уподобление человека Иисусу Христу. Это путь бесконечного совершенствования.

Святоотеческая аскетическая традиция на протяжении всего XIX в. сохраняла очаги святости и высокого духовного подвижничества. В этом столетии жили почитаемые на Руси святые праведники Серафим Саровский и Иоанн Кронштадтский, которым сначала народное предание, а потом и православная церковь присвоили имена «российских чудотворцев». Жили великие аскетические писатели Игнатий Брянчанинов и Феофан Затворник, недавно канонизированные церковью. Жили старцы Оптиной пустыни Леонид, Макарий и Амвросий, к которым за поддержкой и духовным советом в разное время ездили Киреевские, Аксаковы, Гоголь, Достоевский и многие другие.

В рамках славянофильства складывалась ещё одна версия антропологического мышления. Киреевский и Хомяков, основатели этого течения, стремились создать самобытную русскую философию. Она должна была воспроизвести святоотеческую традицию в терминах современной образованности. Идеал для этих мыслителей – цель духа. В философской антропологии Киреевского – это основное понятие. Он уверен, что никакому великому мыслителю не доступна истина, если разум его действует обособленно от других сторон духа, если в человеке нет внутренней цельности.

Внимание Хомякова было сосредоточено на проблеме соборности, иначе говоря, универсальности личности. Славянофилы трактовали соборность как глубочайшую и интимнейшую потребность каждого человека, стремящегося вобрать в себя всечеловеческий опыт. Обрести же полноту его можно только в общении с Церковью. Идея вселенской широты личности разделялась и западниками, которые не расходились со славянофилами в понимании сущности человека. Однако они делали совершенно иные

социальные выводы, осмысливая место России в потоке всемирной истории. Западники, точно так же, как и славянофилы, сознательно остаются в пределах христианской антропологии, но они предлагают обрести цельность именно на путях освоения всечеловеческого опыта.

Чаадаев принимает, например, в качестве основания антропологии общехристианское учение о повреждённости человеческой природы первородным грехом. Оспаривая И. Канта, он утверждает, что свет нравственного закона сияет нам из отдалённой и неведомой области. И как добрый христианин Чаадаев не сомневается в том, что неведомая сила ведёт человечество к предназначенности.

Квиетистский, нравственный идеал романтиков, славянофилов и западников в середине века постепенно заменяется программами социального активизма. Это имеет ряд следствий для развития философской антропологии. Прежде всего начинается увлечение науками, в которых содержится естественнонаучное знание о человеке. Религиозное постижение тайны человека уступает место новому поколению – нигилистов и революционеров – научному эксперименту и теоретическому рассуждению.

В антропологию входят и социоцентрические мотивы, которые, однако, вызвали критику со стороны А. Герцена. По его мнению, подчинение личности обществу, народу, человечеству или идее, то есть всем самым почитаемым в России формам общественного служения, тому, в чём молодая интеллигенция видела свой долг и смысл жизни, – это лишь продолжение человеческих жертвоприношений в их цивилизованной форме.

В некотором смысле Герцен был основателем русского материализма и позитивизма с их ориентацией на естественные науки. Он хотел бы объяснить человека из мира природы. Но таков печальный итог его размышлений. Противоположный полюс бытия – моральная личность во всеоружии своего знания и нравственной ответственности. При всем желании её невозможно дедуцировать ни из мира природы, ни из мира истории, нужно принимать её как неоспоримую данность.

Герцен, обосновывая антропологическое мышление, отказывается от религиозного миропонимания, отвергает западноевропейскую цивилизацию, теряет веру в разумность истории, объявляет вотум недоверия гегелевскому панлогизму. В сознании революционеров нового поколения не только мир природы, но и мир культуры оказывался противостоящим моральной личности. У русского интеллигента не оставалось никаких абсолютных ценностей, кроме моральной максимы. Эта же установка была унаследована народниками. Они сознательно отвергали религиозную веру в христианское понимание жизни. Народники были захвачены духом позитивизма, царившим в Европе и успешно проникавшим в Россию. Исходные убеждения их определялись верой в науку, критицизмом и даже скептицизмом. Однако позитивистская ориентация ума невольно очерчивала и границы этики.

Человек для Л. Лаврова – «единство бытия и идеала». Личность создаёт идеалы и действует на основании своих идеалов. История, следовательно, оказывается сферой воплощения нравственных абсолютов. Однако

трансцендентное, абсолютное бытие объявляется несуществующим. В результате «критическое сознание», «критически мыслящие личности» представляются ценнейшим продуктом индивидуального и общественного развития. Широко известно, что Н. Михайловский противопоставлял специфически русское понимание «правды» европейской «истине». Личность для Михайловского становится «мерой всех вещей». Нет абсолютной истины, есть только истина для человека.

Проблема личности

К тому времени, когда русская философия стала осваивать накопленный ею и западной мыслью опыт постижения человека, в отечественной культуре как раз не доставало данного слова. В общественном сознании постепенно складывалось представление о том, что среди людского массива можно выделить таких индивидов, которые обладают более высокой мерой человеческого. Гамлет у Шекспира эту мысль обозначил словами о своём отце: «Он человек был, в полном смысле слова». Но разве недостаточными были уже расхожие определения – «индивид», «индивидуальность»? Однако, как ни крути, индивид – это категория натуралистическая, биологическая и лишь отчасти социологическая. Между тем человек не только индивид. В качестве индивида человек не универсален, он лишён универсального содержания. Сравнивая двух разных индивидов, мы вряд ли можем указать на их безупречную особость, которая выделяет их среди других. Так, в общественном сознании закрепилось слово «индивидуальность»... Оно как раз и выражало идею примечательных характеристик конкретного человека.

Слово “person” в английском языке несло ту же смысловую нагрузку. Однако уже Д. Юм задумывается над тем, как обозначить некий «объединяющий принцип», который мог бы относить это слово к определённым представителям человеческого рода. В соответствии с господствующей когнитивной установкой классической философской мысли он искал признаки, которые могли бы соотноситься с устойчивым и тождественным содержанием людей такого типа. Иными словами, следовало предъявить обществу некую субстанцию, которая представляла бы собой надёжную ориентацию для выражения идеи «персоны» [16, с. 299].

Философы той поры были убеждены в том, что мышление соответствует реальности, задача исследователей состоит в том, чтобы выразить идею самотождественности человека. Между тем в английском языке появилось слово “personality”. Однако между словами “persona” и “personality” не усматривалось тождество. Теоретический вопрос можно выразить следующим образом: в каких случаях можно считать, что данный индивид не только неповторим, оригинален, но обладает ещё и неким единством, целостностью? Ведь только в случае своей законченности он может соответствовать слову “personality”. В другом варианте этот индивид может

предъявить самые насущные в данный момент социально и культурно востребованные маски, т.е. различные «персоны», которые слабо соотносятся друг с другом. “Personality” – это не набор масок, число которых по определению может быть бесконечным. Неслучайно Т. Гоббс проводил различие между «естественной» и «искусственной personality». Первым качеством обладает человек, чьи слова и действия принадлежат ему самому. Вторая особенность характеризует человека, который словами и действиями «репрезентирует» другого (см.: [12, с. 124]). И в том, и в другом случае мы толкуем о масках или социальных ролях. Но «естественная» personality является автором своей роли, а искусственная – проживает чужие роли. Однако в конкретном человеке углядеть эти противоречия удаётся не сразу. Носитель той или иной социальной роли обладает разными типами поведения. Народ и общество передают своё право выступать от их имени одному актёру, т.е. суверену. Это состояние закреплено договором. Но эти маски меняются: суверен оказывается автором. Что же касается членов общества, то они вынуждены взять на себя роль актёров, исполняющих волю суверена.

Однако на самом деле не всё так просто. Чтобы быть автором своей роли, индивид должен обладать этим качеством хотя бы потенциально. Он также призван осознать эту способность как нечто реализуемое и даже неизбежное. По сути дела, такому индивиду придётся играть роль автора. Но коль скоро речь идёт о масках, то они обе не органичны, а искусственны. В действительности же мы говорим о таком феномене, как “persona”. Но дело в том, что субъект в качестве “personality” просто обязан владеть этими двумя масками. В одном случае индивид раскрывает собственное Я, в другом, напротив, обозначает себя Другим. Так, в философской литературе закрепляется одно из значимых качеств “personality” – степень социализированности того или иного человека. Внутри социальных отношений он не может быть только самим собой, ему необходима известная лабильность или способность отвечать на общественные запросы. Так, на локковский вопрос о тождественности “personality”, Юм отвечает в духе парадокса: «Я» не равно самому себе, потому что этого «самого-по-себе-Я» просто нет. Это в равной степени относится и к «естественной», и к «искусственной персоне».

Итак, слово “personality” появилось в Западной Европе не ранее XVII в. Заслуга Н.М. Карамзина заключалась не только в том, что он ввёл в язык слово «личность». Этимологически в русском языке оно связано с «лицом», «обликом». Но вряд ли можно характеризовать эту замену как простой поиск синонима. Утвердив термин «личность», Н.М. Карамзин соединил в смысловом единстве разные ипостаси социального человека. Карамзин полагал, что индивид способен к общению, интеллектуальному и нравственному совершенствованию. «Индивид» – слово, которое изначально определяет одного человека через его несамостоятельность, через его удел, производность. Существование корпускул человечества создавало проблему для сознания людей, чья жизнь была неотделима от рода,

общины, конфессии, корпорации и чья духовность нуждалась в абсолютной точке отсчёта. Индивидуальность существования была очевидностью, но очевидностью пугающей! От мнимой психической атомарности, от поверхности вещей мысль упорно сворачивала к тому, что отдельный человек подлинен лишь постольку, поскольку поставлен в общий ряд и даже в конечном счёте сливается с мировым субстанциональным началом. В этом плане истинно и единственно индивиден лишь живой Космос или Бог.

Личность – это хозяин собственной судьбы, собственной жизни. Человек может стать личностью, если поставит перед собой такую цель. Кого можно назвать личностью? Такого человека, который весьма своеобразен, социализирован, духовно развит, обладает чувством ответственности за свои поступки. По этой логике среди человеческого сообщества есть личности и не-личности, т.е. люди, которые не соответствуют этому понятию. Многие авторы считают, что каждого человека можно назвать личностью. Нет безликих людей. Но в таком случае сопоставление понятий «индивид», «индивидуальность», «личность» теряет смысл. У американского фантаста Роберта Шекли есть словосочетание «минимум человека», т.е. набор элементарных качеств, позволяющих какому-то индивиду называть себя человеком. Можно, видимо, говорить и о «максимуме человека».

Итак, личностью, согласно Карамзину, можно назвать человека, который духовно богаче, чем индивид или индивидуальность. Индивид, даже если он неповторим, обладает особыми душевными качествами, далеко не всегда способен именоваться личностью. Он становится ею, если обретает духовность и социализированность. Но у исследователей есть и другая позиция. Личностью в этом случае называется не сам человек, а лишь присущая ему психическая инстанция. Точнее сказать, конкретная индивидуальность может иметь определённые личностные качества, но не быть личностью в полном смысле слова. Есть возможность проследить, как социальная философия продвигалась от слова к слову для обозначения особого дара человека. Разглядев в индивиду оригинальные черты, философы стали называть такого человека индивидуальностью. Н.М. Карамзин, вводя самостоятельное слово «личность», утвердил высшую инстанцию в человеке, его возможность быть человеком высшей меры.

Среди замечательных имён Серебряного века – философов, писателей, поэтов – особо можно отметить Льва Шестова. Положение Шестова – это положение «беспочвенного» и странного мыслителя. Всю жизнь он утверждал, что открыть реальность можно только верой, и не принадлежал ни к одной конфессии. Он одним из немногих на заре века постиг всю незащищённость человеческого существования и всю иллюзорность естественных, социальных или общественных законов.

Заметную роль в трактовке личности сыграл Михаил Гершензон. Он характеризовал человека как вместилище необузданных и неизведанных сил. «В незапамятную пору, ещё не сознавая дел своих, – писал Гершензон, –

человек ощупью нашёл два пути, два способа обузывать свою волю. Ибо этих способов действительно только два. Можно стремиться либо целостно преобразить своеволие духа в закономерность, стихийный хаос – в гармонию, что есть религиозный путь в широком смысле этого слова; либо можно обузывать волю частично, подметив отдельные ряды её проявления и вводя каждый отдельный ряд в определённое русло, в границы; это значит обузывать её разумом, уставами, законами: путь рациональный» [11, с. 7].

Основные антропологические идеи XX в.

Получили ли антропологические идеи русской философии европейское признание? Назовём два сюжета, которые позволяют ответить на этот вопрос положительно.

Сюжет первый. Николай Александрович Бердяев

Наследие Н.А. Бердяева, на наш взгляд, характеризует литургическая стройность, а различные «несостыковки» его размышлений во многом отражают стремление привести в относительную симметрию конкретные грани своей философской позиции. Для целостной концепции большего и не требуется. В этом смысле русский мыслитель, как можно полагать, не более противоречив, чем, скажем, Мартин Бубер или Габриэль Марсель. Искать в его творчестве окончательные ответы на мучительные вопросы минувшего столетия – пустое занятие.

По своему призванию Н.А. Бердяев – антрополог и историософ. Как мыслитель он выступал за радикальное обновление философской антропологии. По основным своим позициям он примыкал к философии существования. Но, несомненно, вносил в лоно философского постижения человека массу неожиданных и оригинальных идей. Ни у М. Шелера, ни у М. Бубера, ни у Г. Марселя нет такого разнообразия антропологических сюжетов, как у Н.А. Бердяева. Он размышляет о человеческой природе и о сущности человека, о свободе и рабстве, о целостности и раздробленности человеческого бытия, о различных гранях человеческого существования и экзистенциалах, о добре и зле, о святости и греховности, о бытии и ничто, о человеке без бытия, о тайном антропологизме всякой онтологии, о «вихревой антропологии» Достоевского, микрокосме и макрокосме, об индивидуальности и личности, о судьбе истории и эсхатологии, о соотношении имманентного и трансцендентного и о множестве других тем.

В трактовке человека Н.А. Бердяев выступает как мыслитель европейского масштаба. Обратимся к оценкам самих западных авторов. Вот что пишет, к примеру, Пауль Тиллих: «Современные экзистенциалисты, особенно Хайдеггер и Сартр, поместили небытие в самый центр своей онтологии; а Бердяев, следуя за Дионисием и Бёме, разработал онтологию

небытия, которая обосновывает “меоническую свободу” для Бога и человека. Рассматривая роль небытия в философии, надо учитывать и религиозный опыт, который свидетельствует о переходимости всего сотворённого и о власти “демонического” в человеческой душе и истории» [15, с. 28].

Никто из крупнейших мыслителей Европы не считал Н.А. Бердяева «вторичным», перелагателем западных откровений. Он выступал на равных с такими философами, как М. Бубер, Г. Марсель, Э. Мунье, швейцарец К. Барт, один из основателей так называемой диалектической теологии. И это пора признать в отечественной литературе, поскольку в европейском сознании это давно уже оценено. Русского философа во Франции почитали Г. Марсель и А. Камю, персоналист Э. Мунье. Он был удостоен на Западе многих научных почестей. В 1947 г. он стал доктором *honoris causa* Кембриджского университета, был выдвинут кандидатом на Нобелевскую премию.

Европейский авторитет Н.А. Бердяева не подлежит сомнению. Многие католики-интеллектуалы, в том числе Ф. Мориак и Ж. Маритен, поддерживали творчество русского философа. Немало известно в наши дни о том, как высоко оценивал Г. Марсель труды Н.А. Бердяева. «Философские собрания у Габриэля Марселя, – писал наш соотечественник, – единственные философские собрания в Париже, которые удались и долго продолжались. На этих собраниях, проходивших в частном доме, бывало много народу. Бывали не только французы, но и иностранцы – немцы, русские, испанцы. Бывало много философской молодёжи. Это было, вероятно, единственное место во Франции, где обсуждались проблемы феноменологии и экзистенциальной философии. Постоянно произносились имена Гуссерля, Шелера, Гейдеггера, Ясперса. Не было замкнутости во французской культуре. Было высказано много тонких мыслей... Сам Марсель считался философом экзистенциального типа. Он лучше других французов знал немецкую философию... Не хватало смелости метафизической мысли, которая была сильнее у немцев» [3, с. 262–263].

На Западе Бердяев оказался наиболее известным из русских мыслителей, будучи воспринят одновременно как живое олицетворение русской духовности и как блестящий провозвестник трагического мира. Его называли «русским Гегелем XX века», «одним из величайших философов и пророков нашего времени», «одним из универсальных людей нашей эпохи», «великим мыслителем, чей труд явился связующим звеном между Востоком и Западом, между христианами разных исповеданий, между христианами и нехристианами, между нациями, между прошлым и будущим, между философией и теологией» [10, с. 219].

В 1946 г., за два года до смерти, Н.А. Бердяев с горечью писал: «Я очень известен в Европе и Америке, даже в Азии и Австралии, переведён на много языков, обо мне много писали. Есть только одна страна, в которой меня почти не знают, – это моя родина. Это один из показателей перерыва традиции русской культуры» [4, с. 364].

Г. Марсель полагал, что труды Бердяева оказали на него большое влияние. «В целом письма Марселя показывают, что влияние на него русского мыслителя, который был старше на пятнадцать лет и имел европейскую известность, несомненно. И дело здесь не просто в авторитетности личности Бердяева и силе его книг, но и во внутренней близости его духа и умонастроений к миру мысли французского философа. Поэтому позднее признание Марселя о том, что Бердяев определённо повлиял на него, хотя содержательно такое воздействие определить и нелегко (в беседах с Пьером Бутаном), совершенно оправдано» [8, с. 317].

Н.А. Бердяев радикально переосмысливает представление Г. Марселя о бытии. Марсель рассматривал бытие как главную характеристику присутствия человека в мире. Он трактовал его как некий горизонт, к которому устремляется человек, пытаясь обрести свою бытийственность. Этому понятию противостоит «обладание» как знак неподлинности человеческого существования. Бердяевым бытие не рассматривается ни в качестве настоящего, ни в качестве будущего. Оно уже существовало, но было утрачено. Человек утратил доступ к бытию. «К бытию нельзя прийти, от него можно только изойти» [2], – считал Н.А. Бердяев. Стремясь обосновать свободу с помощью «ничто», Бердяев обращался к учению немецких мистиков, особенно Якова Бёме, о Ничто – *Ungrund*, или «бездне», которая есть источник бытия самого Бога. Согласно Бёме, в основе божественного бытия лежит бессознательная, иррациональная «природа» – потенция Бога, предшествующая его актуальному бытию.

Так в творчестве Н.А. Бердяева возникает гимн свободе. «Философия свободы, – писал он, – начинается со свободного акта, до которого нет и невозможно бытие. Когда в основу кладётся примат бытия над свободой, то всё им детерминировано, детерминирована и свобода, но детерминированная свобода не есть свобода. Но возможен другой тип философии, который утверждает примат свободы, творческого акта над бытием» [2, с. 9].

Сюжет второй. Михаил Михайлович Бахтин

«Бывают в истории культуры явления, – отмечает Наталья Бонецкая, – которые в своей эпохе кажутся как бы не ко двору: они существуют в тени, не востребованно, но приходит время, и они овладевают человеческими умами. Такой оказывается судьба наследия русского философа Михаила Михайлович Бахтина (1895–1975). Его творческая жизнь пришлась на советский период, однако он был “открыт” и получил признание лишь в 60-е годы, когда начался уже явный распад казавшейся до этого незыблемой советской ментальности» [9, с. 7].

Труды М.М. Бахтина были восприняты в Европе как немыслимое откровение. Череда «бумов» философа пришлась на 60–80-е гг. Рождается бахтиноведение как особая гуманитарная дисциплина. Во многих странах проводятся бахтинские конгрессы. Бахтина оценивают как мыслителя

третьего тысячелетия. Труды Бахтина оказали влияние на рождающуюся постмодернистскую философию.

«Мне до прозрачности ясно, почему начиная с 1970-х годов, – пишет Наталья Бонецкая, – интеллектуалам Запада из русских философов импонирует именно Бахтин, а не даже Бердяев, – не говоря уж о Флоренском. Бахтин описал российское *сегодня*, но это был как раз вчерашний день культурной Европы и США. Я имею в виду бахтинскую модель социума: его атом – *одинокое*, ответственное неизвестно перед кем “я”, вступающее, в силу неизбывной экзистенциальной – таинственной – нужды, в глубинно-идейный диалог с другим “я”, диалог бесконечный, в принципе незавершимый» [5, с. 5–6].

Западные исследователи признают Бахтина как мыслителя, который стоит вровень с Мартином Бубером. “In second centennial paper devoted to the ‘Bakhtin-Buber’ theme, P.S. Gurevich pursued a more profound difference. Of the two thinkers, he argues, Buber observes a more ‘traditional understanding of dialogue as emotional connections among people’ (with good reason does Bachtin in his essay on chronotope, refer to Buber alongside to romantic Schelling and the phenomenologist Max Sheler)” [17, p. 22].

В ряду оригинальных категорий Бахтина, имеющих конкретный философский смысл – «вненаходимость», «не-алиби в бытии», «диалог», «полифония», – понятие «Другой» играет ключевую роль. Речь идёт вовсе не о том, чтобы принизить мировоззренческий смысл других основных, не менее значимых слов, помогающих Бахтину выразить собственное мировосприятие. Вполне понятно, что приведённые понятия взаимосвязаны и выражают философию Бахтина в своём внутреннем сплетении.

И всё же, какое понятие служит истоком? Что позволяет выстроить последующую иерархию содержательных категорий? Казалось бы, проще всего проследовать здесь за самим Бахтиным. Созданная им в 20-х гг. работа названа публикаторами «К философии поступка». В ней целая россыпь ключевых слов – «событие», «событийность», «поступок», «не-алиби в бытии». Именно названные понятия, войди они своевременно в содержательный строй европейского мышления, могли бы оказать на него исключительное воздействие. Это отмечает, в частности, Э.Ю. Соловьёв: «Подробный сравнительный анализ “Бытия и времени” М. Хайдеггера и “К философии поступка” М.М. Бахтина не входит в мою задачу. Замечу лишь, что автор “К философии поступка” гораздо ближе к методологическим новациям современной философской герменевтики, чем создатель “фундаментальной онтологии”, на которую она ссылается как на своё ближайшее провозвестие. И если бы работа “К философии поступка” увидела свет в 20-х годах (а не в 1986 году, как это случилось на деле), то это, возможно, привело бы к сформированному развитию всего герменевтического направления в Западной Европе ещё в предвоенный период» [14].

Труд М.М. Бахтина «К философии поступка», как это нетрудно заметить, воссоздаёт панораму мировоззренческих исканий начала прошлого

века. Автор пытается обрисовать наличную идейно-нравственную ситуацию, обозначить в ней и своё место, определиться по отношению к выявившимся духовным размежеваниям. При этой предпосылке и возникает, по нашему мнению, иллюзия известной сближенности позиции Бахтина с философией жизни, постигающей вечный поток саморазвёртывания бытия в многообразных воплощениях многоликой воли.

Бахтин сам указывает на всё для него ценное, что содержит в себе это философское направление, и хотя он довольно чётко преодолевает границы философии жизни, всё же может сохраниться впечатление, что существенного разрыва с этой традицией нет: поэтика «живой жизни», пронизанная перекрестными «окликаниями», обретает лишь более развёрнутое осмысление. Прерывается ли традиция, если слепая и неопределённая воля замещается нравственно ответственным поступком?

На самом деле философия Бахтина, обнаружившая обострённый интерес к архетипическим проявлениям жизни во всей её подробности и беспредельности, тотчас же дистанцируется от того философского направления, которое эту жизнь обезличивает, деперсонализирует. Человек у него не растворяется в потоке жизни, а, напротив, служит началом философской рефлексии. Вот почему круг занятий Бахтина можно прежде всего определить как философскую антропологию. Мир окликаний – это мир человеческих отношений.

М.М. Бахтин вступает в полемику с философской традицией в её логико-гносеологических (немецкая классическая философия) и интуитивистских (философия жизни, экзистенциализм, персонализм) формах. В философии, как это складывалось на протяжении веков, есть понятие «человека», «я», «объекта», «мира», но в известной мере не было понятия «Другого» в более конкретном смысле как суверенной инстанции, как незаместимой и значимой для меня личности. Даже средневековая интуиция, воплощённая в понятии «альтер эго», не выражает идеи абсолютной равнозначности «я» и «ты».

Именно содержательная трактовка понятия «другой» позволяет Бахтину проанализировать всю европейскую философскую традицию от Платона, идеи «первой философии» до новейших мировоззренческих направлений XX в. Обращаясь к отдельным мыслителям, новым концептуальным подходам, он постоянно проверяет прочность своей исходной установки. Подчёркивая позитивные стороны конкретных философских направлений, Бахтин раскрывает ту недостаточность рефлексии и мировосприятия в целом, которая сопряжена с традиционным монологизмом.

Не раз в работах позднего Бахтина упоминается структурализм. Суждения философа конкретны и нетривиальны, особенно если сопоставить их с традиционной критикой структурализма как течения, пренебрегающего диахроническим срезом действительности. Отмечая присущую структурализму формализацию и деперсонализацию, Бахтин показывает, что все отношения внутри этого мировоззренческого течения носят логический (в широком смысле слова) характер. В структурализме только один

субъект – субъект самого исследователя. Раскрывая основы структуралистского мышления, Бахтин отмечает полярность собственной позиции: «Я же во всём слышу голоса и диалогические отношения между ними» [1].

Не менее последовательно и глубоко погружение М.М. Бахтина в иную традицию, которая противостоит панлогизму, культивируя интуитивистские типы мировосприятия (философия жизни, экзистенциализм, персонализм), тоже далеко от диалога и полифонизма, хотя причины отстранения здесь совершенно иные. Бахтин опять-таки называет имена разных мыслителей – А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, А. Бергсона, В. Дильтея, репрезентирующих, пусть и в разной степени, философию жизни. Он непосредственно обращается и к экзистенциализму, феноменологии. В наследии Бахтина обнаруживается множество скрытых полемических ходов, не всегда обозначающих конкретного оппонента. Однако, следуя за его мыслью, нетрудно восстановить контуры этих размежеваний.

Другой как самодовлеющая реальность чужд, например, интуитивному самопогружению персонифицированной воли, как она трактуется, скажем, философией жизни. Во всех вариантах данного направления «жизнь» воспринимается как абсолютная, бесконечная, динамичная первооснова мира. Она многолика и изменчива в своём развёртывании и порождает неисчислимо многообразие окружающего. Её нельзя уловить с помощью эмоций или разума. Единственное средство её постижения – интуитивное сопереживание.

Казалось бы, в культе интуитивного сопереживания содержится зерно диалогического мировосприятия. В частности, у Шопенгауэра, вопреки предшествующей традиции, познающее сознание, выразившее прежде специфичность и целостность человека, отодвигается на второй план. Уникальность человека обнаруживается не в разуме, а в волеизъявлении. Проникновение в сокровенные глубины человеческой субъективности предполагает зачатки соучастного мышления. Философия жизни могла бы, судя по всему, прийти к идее полифонизма.

Однако исповедуя многоликость и вездесущность воли, эта философия на деле отстранилась от Другого. М.М. Бахтин показывает, что философия жизни разделила в конечном счёте ту же иллюзию, что и теоретический разум. Читая Бахтина, трудно отделаться от впечатления, что он полемизирует непосредственно с Шопенгауэром. Русский философ задумывается над проблемой: что произойдёт с личностью, которая преднамеренно изолирует себя? Удастся ли ей воплотить идеал тотальной одинокости? Или вопреки тому, что сказано у Шопенгауэра, как раз последовательное выстраивание собственного индивидуального мира неукоснительно рождает диалог?

Бахтин писал о том, что человек никогда не найдёт полноты только в себе самом. Нет, здесь речь идёт вовсе не о том, что каждый человек зависит от другого, не о формуле социальности. Мысль эта – открытие... В ней ключ прежде всего к самому человеческому бытию. Оно хрупко, прихотливо, легко поддаётся деформации. Чтобы сохранить себя, ощутить окликнутость бытием, надо впитать в себя взволнованные голоса других.

Человеческое бытие хрупко, но стойкость его зависит от душевной и умственной отзывчивости. Услышать голос! Далёкий, возможно, неслышимый. Но такой нужный лично мне, как весть иного равноправного сознания. Войти в мир другой человеческой вселенной. Ощутить посторонний голос как особую точку зрения на мир и на самого себя, на бытие другого человека.

Однако дело не только в том, что человек не найдёт всей полноты только в себе самом. Он вообще и не сможет вопреки Шопенгауэру остаться с самим собой. Бахтин отмечает, что человек не становится одиноким. Ведь он сосредоточивается на себе, направляет на себя лично всю мощь собственного сознания. Человек тяготится своим одиночеством, он ищет общения с другими, стало быть, он не самодостаточен. Вот почему философская антропология Бахтина начинается с Другого, а не с Я. Понять личностное богатство человека можно, только выявив в нём потенциал этой общительности.

Отвергая безличный разум, философия жизни, а впоследствии и экзистенциализм, персонализм, возвещая в человеке целый самодостаточный мир, несводимый к теоретическому, манифестально противопоставляет эту субъективность хайдеггерианскому "Мир", враждебному миру «другого». Разумеется, в позиции Бахтина и экзистенциалистов много общего. В частности, они сходятся в том, что человека нельзя рассматривать как вещь. Но в существе самой проблемы Другого и этой философской традиции обнаруживается принципиальное различие.

Попытаемся с этой точки зрения сопоставить взгляды М.М. Бахтина и Ж.-П. Сартра. И тот, и другой видят в своей антропологии разные ипостаси человека. Индивид не может уйти от контакта, от соприкосновения с «другим». У Сартра два модуса человеческого существования сопряжены с Я как самодостаточным субъектом, а третий модус соотносит индивида с другим по монологической схеме. «Другой для меня» – это чисто бахтинское, у Сартра его нет. Французский философ сущность человеческой реальности видит в специфике человеческой субъективности, которая в конечном счёте сводится им к сознанию. Но проблемы сознания Сартр понимает не как гносеологические, связанные с познанием. Напротив, он трактует их как психологически практические, в его терминологии – экзистенциальные. Свобода как произвол, согласно Сартру, лежит в основании субъективности человека, она и отождествляется с сознанием и с человеческим существованием вообще.

Межличностные отношения, по убеждению Сартра, фундаментально конфликтны. Это зафиксировано им особенно в анализе третьей формы человеческой реальности – «бытия для других». Субъективность автономного изолированного самосознания, как разъясняет Сартр, обнаруживает свою предметность тотчас же, как только конкретная личность входит в сферу другого сознания.

Для другого «я», личность, её суверенность, уникальность – всего лишь слагаемые некоей абстракции, символизирующей мир, Вселенную.

Человек стремится к тому, чтобы «другой» признал факт его свободы. Таким образом, «фундаментальный проект» человеческого существования заключается в том, чтобы добиться полноты «бытия-в-себе», не утратив в то же время свободной субъективности «бытия-для-себя». Задача эта, по Сартру, в конечном счёте невыполнима.

Нетрудно разглядеть, что позиция французского философа диаметрально противоположна бахтинской. Сартр видит изначальную ущербность человека именно в существовании другого. Человек воспринимает взгляд «другого» внутри собственного действия как опредмечивание, овеществление, отверждение и отчуждение собственных возможностей. Бахтин, напротив, именно в «другом» усматривает животворный импульс самостроящейся личности.

Итак, экзистенциалисты исповедуют погружение в себя, Бахтин – в «Другого». Но не чревата ли бахтинская установка разрушением субъективности, налётом социоцентризма или, пользуясь буберовским понятием, «коллективизма»? Где пределы «вживания» в «другого»? Не ведёт ли растворение эгоцентризма к потере себя? Не проще ли, не логичнее ли всё же строить философскую антропологию с того, что Бахтин называет «Я-для-себя»?

В работе «К философии поступка» Бахтин специально останавливается на этом вопросе. Он воссоздаёт всю архитеконику, которая, конечно же, предполагает мою собственную развитую субъективность, мир многообразных социальных окликаний. Вживаясь в другую «индивидуальность», человек ни на миг не теряет себя до конца, своего единственного места вне «другого».

Вообще «я» перестаёт быть единственным, если теряет себя в «другом». Это и есть, по мысли Бахтина, обеднение. Невозможно создать философскую антропологию, утверждая статус «я» без «другого». Только благодаря моей участности может быть понята функция каждого... Лишь изнутри моего ответственного поступка может быть выход в единство бытия. Открытие Бахтина вовсе не в том, что он восславил общение. Можно назвать других мыслителей, скажем, Гёте или Бубера, Ясперса или Гуссерля, которые размышляли о соучастной установке. Бахтин же понимал диалог как универсальное общение, как державный принцип не только культуры, но и человеческого существования.

Бахтин коренным образом переосмыслил проблему самой связи «я» и «ты», «я» и «другие». Диалог выступает у него не просто средством обретения истины, модусом благоприятного человеческого существования. Он оказывается вообще единственным средством узнавания бытия, соприкосновения с ним. В диалоге позиция каждого расширяется до бытийственности.

Эту логическую завершённость бахтинской философии, которая по самому своему строю не может ориентироваться на выявление идеальных модусов человеческого поведения, придаёт, можно полагать, весьма широкий социально-исторический, социально-культурный фон его рефлексии.

Речь идёт не только о внушительных экскурсах в Античность, Средневековье, Возрождение или Просвещение. Воссозданный им мир культуры обращает нас к различным эпохам, демонстрируя конкретные повороты истории, её грозные провозвестия и жизнестроительный пафос. Русская герменевтика естественно вливается в общее русло герменевтики европейской.

Понятие «Другой» сопряжено у Бахтина с христианской традицией. Общее концептуальное содержание этого понятия на протяжении всей творческой эволюции философа не менялось, сохраняло свою специфичность. Однако оно развивалось, углублялось, становилось всё более разносторонним по мере развития общей концепции Бахтина. Отталкиваясь от различных философских традиций, осмысливая различные эпохи, стили речи, поэтику жанров, русский философ придавал понятию «другой» ключевой и универсальный смысл.

Список литературы

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 423 с.
2. Бердяев Н.А. О назначении человека: сборник / Авт. вступ. ст. П.П. Гайденко; примеч. Р.К. Медведевой. М.: Республика, 1993. 382 с.
3. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: СП «ДЭМ»: Междунар. отношения, 1990. 334 с.
4. Бердяев Н.А. Самопознание. Опыт философской автобиографии. Paris: YMCA-press, 1949. 377 с.
5. Бонецкая Н.К. Бахтин глазами метафизика. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. 560 с.
6. Бонецкая Н.К. Дух Серебряного века (Феноменология эпохи). М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 719 с.
7. Бычков В.В. Византийская эстетика. Исторический ракурс. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2017. 768 с.
8. Визгин В.П. Примечания к переписке Г. Марселя с Н.А. Бердяевым // *Марсель Г. О смелости в метафизике* / Сост., пер. с фр., вступ. статья, примеч. В.П. Визгина. СПб.: Наука, 2013. С. 316–326.
9. Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб.: Миръ, 2008. 709 с.
10. Гальцева Р.А. Николай Бердяев // *Гальцева Р., Роднянская И.* К портретам русских мыслителей. М.: Петроглиф; Патриаршее подворье храма-домового мц. Татианы при МГУ, 2012. С. 203–326.
11. Гершензон М. Кризис современной культуры // *Гершензон М. Избранное. Тройственный образ совершенства*. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2016. С. 7–20.
12. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // *Гоббс Т. Соч.: в 2 т. Т. 2.* М.: Мысль, 1991. С. 3–623.
13. Радищев А.Н. О человеке, о его смертности и бессмертии // *Человек. Мыслители прошлого и настоящего о его жизни, смерти и бессмертии. Древний мир – эпоха Просвещения*. М.: Политиздат, 1991. С. 394–410.
14. Соловьёв Э.Ю. Судьбическая историософия М. Хайдеггера // *Соловьёв Э.Ю. Прошлое толкует нас*. М.: Политиздат, 1991. URL: http://scepsis.net/library/id_2661.html (дата обращения: 29.11.2017).

15. *Тиллих П.* Избранное. Теология культуры / Отв. ред. и авт. послесл. С.В. Лёзов. М.: Юрист, 1995. 479 с.

16. *Юм Д.* Трактат о человеческой природе, или Попытка применить основанный на опыте метод рассуждения к моральным предметам // *Юм Д.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1996. С. 52–655.

17. *Gurevich P.S.* M. Buber and M. Bakhtin // The Seventh international Bakhtin conference June 26–30, 1995. Book I. Moscow: Russia, 1995. P. 25–30.

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 THEME OF MAN IN RUSSIAN PHILOSOPHY

The anthropologic theme has always taken a significant place in Russian philosophy. At the same time it was notable for a rare diversity, requested by the cultural specifics of the era, ideological preferences and influence of European philosophy. The article highlights, first of all, religious and anthropological issues. At the same time, special emphasis is put on the significance of the Silver Age for the flourishing of Russian anthropological thought. The article pays great attention to the problem of personality. Also, the author raises the question of the influence of Russian philosophy on philosophical comprehension of man in European culture.

Keywords: man, personality, philosophical anthropology, sovereignty of spirit, tragedy of human existence, religion, rationalism, freedom, Other, dialogue

References

1. Bakhtin, M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [The Aesthetics of Verbal Act]. Moscow: Iskustvo Publ., 1979. 423 pp. (In Russian)
2. Berdiaev, N.A. *O naznachenii cheloveka: sbornik* [The Destiny of Man: selected works]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 382 pp. (In Russian)
3. Berdiaev, N.A. *Samopoznanie* [Self-Knowledge]. Moscow: SP "DEM": Mezhdunar. ot-nosheniia Publ., 1990. 334 pp. (In Russian)
4. Berdiaev, N.A. *Samopoznanie. Opyt filosofskoi avtobiografii* [Self-Knowledge: An Essay in Autobiography]. Paris: YMCA-press Publ., 1949. 377 pp. (In Russian)
5. Boneckaya, N.K. *Bahtin glazami metafizika* [Bahtin With the Eyes of the Metaphysician]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016. 560 pp. (In Russian)
6. Boneckaya, N.K. *Dukh Serebryanogo veka (Fenomenologiya ehpokhi)* [The Spirit of the Silver Age (Phenomenology of the Epoch)]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 719 pp. (In Russian)
7. Bychkov, V.V. *Vizantiiskaya ehstetika. Istoricheskii rakurs* [Byzantine Aesthetics. Historical Perspective]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2017. 768 pp. (In Russian)

8. Gal'tseva, R. "Nikolai Berdiaev" [Nikolay Berdyaev], in: R. Gal'tseva, I. Rodnianskaya, *K portretam russkikh myslitelei* [To Portraits of Russian Thinkers]. Moscow: Petroglif Publ., 2012, pp. 203–326. (In Russian)
9. Gershenzon, M. "Krizis sovremennoi kul'tury" [Crisis of Modern Culture], in: M. Gershenzon, *Izbrannoe. Troistvennyi obraz sovershenstva* [Selected Works. The Triple Image of Perfection]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2016, pp. 7–20. (In Russian)
10. Gurevich, P.S. "M. Buber and M. Bakhtin", *The Seventh international Bakhtin conference* (June 26–30, 1995), Book I. Moscow: Russia, 1995, pp. 25–30.
11. Hobbes, T. "Leviafan, ili Materiia, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo" [Leviathan, or the Matter, Forme, and Power of a Commonwealth, Ecclesiasticall and Civil], in: T. Hobbes, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1991, pp. 3–623. (In Russian)
12. Hume, D. "Traktat o chelovecheskoi prirode, ili popytka primenit' osnovannyy na opyte metod rassuzhdeniya k moral'nym predmetam" [A Treatise of Human Nature: Being an Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects], in: D. Hume, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1996, pp. 52–655. (In Russian)
13. Radishchev, A.N. "O cheloveke, o ego smertnosti i bessmertii" [About Man, about his Mortality and Immortality], *Chelovek. Mysliteli proshlogo i nastoyashchego o ego zhizni, smerti i bessmertii. Drevnii mir – ehpokha Prosveshcheniya* [Man. Thinkers of the Past and Present about his Life, Death and Immortality. Ancient world – the Age of Enlightenment]. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 394–410. (In Russian)
14. Soloviev, E. "Sud'bicheskaya istoriosofiia M. Khaideggera" [The Fate Historiosophy of M. Heidegger], in: E. Soloviev, *Proshloe tolkuet nas* [The Past Interprets Us]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. [http://scepsis.net/library/id_2661.html, accessed on 29.11.2017]. (In Russian)
15. Tillich, P. *Izbrannoe. Teologiya kul'tury* [Selected Works. Theology of Culture], ed. S. Lezov. Moscow: Yurist Publ., 1995. 479 pp. (In Russian)
16. Vizguin, V. "Primechaniia k perepiske G. Marselia s N. Berdiaevym" [Notes on G. Marcel's Correspondence with N. Berdyaev], in: G. Marcel, *O smelosti v metafizike* [On Courage in Metaphysics: selected works], trans. V. Vizguin. St. Petersburg: Nauka Publ., 2013, pp. 316–326. (In Russian)
17. Vizguin, V. *Filosofiia Gabrielia Marselia: temy i variatsii* [The Philosophy of Gabriel Marcel: themes and variations]. St. Petersburg: Mir Publ., 2008. 709 pp. (In Russian)

МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ



Сергей СМЕРНОВ

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

АНТРОПОЛОГИЯ КАК СТРОГАЯ НАУКА? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии

Статья 2. Макс Шелер. В поисках метода

Статья продолжает цикл работ, посвящённый проблеме методологического обоснования предмета философской антропологии и тем самым обоснованию её как строгой науки. Разговор ведётся на материале поисков, осуществляемых в немецкой классике XX в. Первая статья была посвящена опыту Э. Гуссерля. Эта статья посвящена поискам М. Шелера. Автор при этом опирается как на ранее опубликованные, так и на долгое время лежавшие под спудом черновики философа, его дневники. Выясняется, что М. Шелер не только строил философскую антропологию как позитивную науку, но и понимал её больше как науку методическую, то есть рефлексивную, в которой выстраивается определённый поисковый метод, именно в силу того, что человек выступает в большей степени не объектом или субъектом, а постоянно открытой проблемой, тем сущим, которое преодолевает самое себя, собственную меру.

Ключевые слова: философия человека, философская антропология, наука, наука о человеке, строгая наука, метод, научный метод, феноменология, М. Шелер

Наша предыдущая статья была посвящена попытке Э. Гуссерля представить методологическое обоснование для наук о духе (в сущности, для наук о человеке) в лице феноменологии [5]. Эта попытка в итоге воплотилась в предъявление к философу и учёному требования в интеллектуальной и нравственной аскезе. Строгость более относилась к этике учёного, дисциплине ума в духе принципа *cogito* Р. Декарта, нежели к предмету самой науки. Сам же предмет философской антропологии как строгой науки не был построен. Но попытки, связанные с пониманием антропологии как научной дисциплины, продолжались. Попробуем рассмотреть с этой точки зрения попытку М. Шелера, долгие годы считавшегося едва ли не основным зачинателем философской антропологии XX в., связанную с осмыслением специфики предмета и метода философской антропологии как науки о человеке. Что из этого вышло?

Макс Шелер: открытие нового автора

В течение долгого времени именно М. Шелер считался тем автором, который ввёл идею создания философской антропологии как науки¹. Аргументация разных исследователей по этому поводу по привычке базировалась на опубликованном отдельным изданием в 1928 г. коротком докладе Шелера «Положение человека в космосе», произнесённом им в Дармштадте в 1927 г. [13, с. 129–193], публикация которого является «результатом неблагоприятного случая», что обосновывает в своих разысканиях известный

¹ Хотя также хорошо известно, что о. П.А. Флоренский ещё в 1917–1918 гг. в своём сочинении «У водоразделов мысли» (своей Антроподицее) выразил замысел построения «конкретной метафизики, которая есть философская антропология в духе философской антропологии Гёте» [8, с. 29], задача которой заключается в том, чтобы «раскрыть сознание человека как целое, т.е. показать связность его органов, проявлений и определений» [8, с. 39]. Это сочинение долго лежало под спудом, в забвении, впервые опубликовано в одном из сборников в 1986, затем уже в более полной выверенной версии в 1990 г. [8]. И до сих пор не проведена ещё работа по выявлению всего богатства содержания его философской антропологии, выстраиваемой как философский символизм и как феноменология, отличная от феноменологии Гуссерля, с ключевым концептом феномена в своём стержне. Заметим, однако, что Флоренский не предполагал строить философскую антропологию как строгую науку, но именно эту часть своих сочинений, известную как Антроподицея, он выстраивал в контексте развития естествознания, вводя такие важнейшие концепты, как феномен зрения и видения, феномен органопроекции, символизация и др. Также можно назвать и написанную в черновике в 1920–1924 гг. философскую антропологию М.М. Бахтина, его «Философию поступка» (название дал С.Г. Бочаров при её публикации), которую тот разрабатывал в начале XX гг., но которая также пролежала в рукописи вплоть до 1986 г. [2]. Так что спорить о первенстве всегда чревато. Разумеется, о сочинениях Флоренского и Бахтина Шелер знать не мог.

исследователь и публикатор наследия М. Шелера М.Л. Хорьков [11, с. 11; 14, с. 226–227]².

Ссылаться на этот короткий доклад как на опору для методологического обоснования философской антропологии – ход, и это уже очевидно, не вполне корректный. В докладе просто нет соответствующей рефлексивной аргументации и достаточного материала.

Имеет смысл использовать не только сами идейные поиски М. Шелера, связанные с ответом на кантовский вопрос «Что такое человек?», но и его рефлексивные дневниковые записи, опубликованные гораздо позднее, уже в наше время [11; 12; 14].

Итак, зададим себе вопрос – как возможна наука о человеке в версии М. Шелера, с известной долей оговорки, что это поисковая версия и сам Шелер здесь точки над «i» не успел поставить из-за ранней смерти? Что можно сказать по этому поводу, опираясь на дневниковые записи, носящие характер поиска, то есть некоей интеллектуальной навигации?

Макс Шелер понимал, что, несмотря на допущение некоей сущности человека, его природы, подходить к нему, как ранее подходили к объектам в классическом естествознании, нельзя. А потому методы и процедуры, принятые в классической рациональности, здесь не подходят (см. также об этом в нашей предыдущей статье [5]). Тогда какие подходят и какое направление поиска задавал себе М. Шелер? В этом плане попробуем определить именно направление поиска, некий вектор пути, а содержательные определения оставим за бортом, учитывая уже существующие многочисленные работы, в том числе и наши, посвящённые антропологии Шелера [4; 7; 11; 12; 15; 16]. Нас же в данном случае интересует рефлексия поиска М. Шелера, определённая им самим, – какой должна быть с его точки зрения философская антропология как наука? Возможна ли она?

Ещё раз мы вынуждены констатировать, что ответы на эти вопросы приходится искать не в подготовленных им самим для публикации работах по антропологии (коих очень мало), а в его дневниковых записях.

Макс Шелер: поиск метода

Если внимательно проследить дневниковые записи М. Шелера, то его больше всего заботит методологический и методический вопрос, точнее, сугубо рефлексивный: прежде чем заниматься определением человека, поиском его места, «особого положения человека», определением его сущности, необходимо заняться разгребанием «паутины традиционных предрассудков,

² Сам по себе факт удивительный: текст, являющийся случайно компиляцией, оказался чуть ли не фундаментальным в истории антропологии XX в., ссылка на который стала общим местом для всех авторов, занимающихся философской антропологией. Это показывает чрезвычайную востребованность в подобных поисках, связанных с построением философской антропологии как науки, как учения, которое даёт ясные и окончательные ответы на вопрос – что такое человек и каково его место в бытии?

сопровождающих нас в этом вопросе» [14, с. 219]³. А поэтому нужно достичь ясности в решении «методических вопросов». Имеется в виду то, что мы должны оставить в стороне все накопленные донныне «содержательные идеи человека, которыми по причине невероятно сложной западной духовной традиции плотно забита наша голова» [14, с. 219]⁴.

М. Шелер фактически применяет радикальное *ἐποχή* – призывает воздержаться от всех накопленных представлений о человеке, разгрести и очистить нашу голову от всех наслоений и воззрений о человеке, поскольку все они создают кривое зеркало. Если спросить образованного европейца, замечает Шелер, что такое человек, то в его голове будут роиться разные идеи о человеке, и как минимум их три – античный круг идей, иудео-христианские идеи и идеи, рождающиеся в современном естествознании [13, с. 133]. Сам М. Шелер, кстати, предлагал разные версии наборов этих идей. В работе «Человек и история» он предлагает уже пять проектов человека [13, с. 70–97]⁵. Единой идеи человека у нас нет, констатирует Шелер в своём докладе. А современные специальные науки скорее «скрывают сущность человека, чем проясняют её» [13, с. 133].

Почему же нет единой идеи? И почему ни одна из них не устраивает нас? Потому что ни одна из этих идей не даёт нам основания и ясности в понимании положения человека в бытии. Эти идеи могут представлять

³ Заметим, что эти методические рефлексивные замечания как раз выступали Введением к докладу в Дармштадте в 1927 г., что самим М. Шелером и зафиксировано [14, с. 215–231]. Но именно это методическое и достаточно объёмное введение и не было опубликовано.

⁴ Замечание о наших головах не случайно. Речь идёт именно о том, чем забиты наши головы, а не о том, что есть некая витающая вне нас сущность человека, якобы объективно существующая. Проблема как раз в ином: в том, что мы по натуралистической привычке долгое время допускали наличие сущности человека вне нас, в то время как эти допущения о человеке есть наши допущения, то есть проекции, сидящие в наших головах.

⁵ В разных работах М. Шелера число идей человека варьируется. Их по факту больше чем три или пять. Например, в работе «Человек в эпоху уравнивания» приведён такой список: «Идея “animal rationale” в классическом смысле была слишком узка; “homo faber” позитивистов, “дионисический человек” Ницше, человек как “болезнь жизни” в новых панромантических учениях, “сверхчеловек”, “homo sapiens” Линнея, “l’homme machine” Ламетри, человек только “власти”, только “Libido”, только экономик Макиавелли, Фрейда и Маркса, сотворённый Богом и падший Адам – все эти представления слишком узки, чтобы охватить человека целиком» [13, с. 105]. Для Шелера всё это примеры, фиксирующие и выделяющие какую-то часть его как сущего и тем самым овеществляющие его. Но человек – «не вещь, он есть направление движения самого универсума, самой его основы» [13, с. 105]. Но проблема, конечно, не в количестве. Это общее место – показывать, что идей человека много. Проблема в том, чтобы выявить механизм порождения этих идей, природу порождения разных идей человека, разных проектов и тем самым заложить в основание философской антропологии особый метод – метод порождения и самопорождения идей человека, в силу чего сам предмет философской антропологии становится текучим, пластичным, не ставшим, но в своём сущем не исчезающим. Как, например, течение реки – вода течёт, но она сама, вода, текущая река, остаётся. Идеи человека меняются, но его сущностная сила остаётся. Под этот текучий предмет нужно было подобрать и соответствующий метод, ловящий эту текучесть. Полагаю, что именно этот метод искал Шелер. Не успел. Не была попытка.

«лишь поверхностные и искажённые *отражения*, которые в отношении самого себя сделало это существо», то есть сам человек [14, с. 221].

Вышеназванное предложение по поводу радикального воздержания связано как раз с тем, что, как признаёт М. Шелер, само «слово и понятие “человек” содержит коварную двусмысленность» [13, с. 134; 14, с. 221].

Заметим, начало этой фразы совпадает и в докладе «Положение...», и в дневнике. Но в дневнике есть продолжение: потому речь идёт о двусмысленности, что «оно обозначает не фактическое положение вещей, а проблему» [14, с. 223], поясняя, что понятие человека более относится к сущностным понятиям, но не к эмпирическим, объединяющим все человеческие существа.

Итак, человек больше проблема, нежели некое сущее, которое можно определить. И второе, проблематичность заключается в несводимости в понятии всего существа человека.

Но если продолжить размышления М. Шелера, то получается, что привычное отношение к понятийной работе, выработанное в науке (с опорой на классическое естествознание), здесь не годится. Никакие полнота, объём и содержание понятия не схватывают никакое множество людей. А значит, объектный подход и опыт классического естествознания не годится как в целом, так и в конкретных исследованиях, поскольку человек своим положением в бытии никогда не будет совпадать с собственными определениями.

В свете сказанного Шелер ставит принципиальный методический вопрос – «следует ли искать сущность человека (и его особое положение)» [14, с. 223]? Причём сам залог поиска предполагает именно поиск *места* – где будем искать? В какой культуре? В каком опыте? В какой науке? Этот поиск загоняет нас в тупик – как будто мы допускаем, что есть готовое место, где это странное сущее сидит и прячется от нас. А в конечном итоге мы себя обманываем, говоря о поиске. В действительности мы только и делаем, что порождаем очередную концепцию человека, полагая, что схватили это прячущееся сущее, то есть самих себя.

Следствием такого вопрошания становится и вывод Шелера: мы должны избегать любого эмпирического понятия человека, приписывающего ему некую «константную сущность» [14, с. 169–171].

Правда, М. Шелер всё же стремится удержать привычный эссенциальный залог, выискивая некую «сущностную силу» человека, и выходить на некое сущностное понятие. Но последнее строится не объектным и не вещным способом, поскольку человек – «не вещь и не морфологическое понятие, также не физиологический и не психологический предмет определения» [14, с. 173]. Но приходится, допускает Шелер, сочетать все три аспекта понимания сущности человека: а) это есть «подлинная сверх-эмпирическая сущность и сущностная структура» человека (спросим себя, что это?), б) это «сущность поведения или многих способов поведения», в) это «закон шагов развития», «направленность становления» [14, с. 173]. Этот фрагмент у М. Шелера называется «Сущностная феноменология

человека» [14, с. 169–179]. Заметим, что этот фрагмент больше выступает шагом, действием на ощупь, а не окончательным определением. И эти нащупывающие поисковые определения более похожи на рамочные для других определений.

В таком случае необходимо задать требование – что значит задавать, строить сущностное понятие? М. Шелер здесь также действует методом исключения и воздержания. Сущностным понятием для него выступает то, в котором нет никакой эмпирической примеси, в котором нет признаков схожести с эмпирическими примерами. Понятие это не измеряется примерами и схожестью. Как только мы ищем примеры и экземпляры, мы начинаем действовать как позитивисты. Этот метод ошибочен [14, с. 175].

В противоположность поиску примеров и схожести Шелер выделяет сущностное определение: наличие *интенции быть-вместе* [14, с. 175]. И потому «реальная онтология человека должна быть фундирована именно этой сферой» [14, с. 177]. Заметим, кстати, что М. Шелер так же, как и П.А. Флоренский, сознательно перекликается с И.В. Гёте (ссылается на него) и утверждает: «*Реальная онтология* человека должна быть фундирована именно этой имманентной переживанию сферой (быть-вместе. – С.С.), а не наоборот» [14, с. 175–177].

А поэтому здесь важна фиксация самого М. Шелера: здесь не подходит и сам феноменологический метод для обоснования онтологии человека: «если в объекте нет никакого сущностного различия, но наличествуют лишь различия эмпирических комплексов, то в этом случае... в заблуждение будет вводить феноменологический метод – тем, что более содержательно богатую комплексную, обнаруживаемую в очень далеко отстоящем от первоначального вида образовании, являющемся результатом развития, он ошибочно принимает за *сущностное различие*» [14, с. 179].

Учитывая сказанное нами выше о поиске Э. Гуссерлем оснований для науки о человеке, феноменологический метод выстраивается у М. Шелера по-иному. Но признание Шелера говорит о многом. Он сознательно отказался от того, чтобы класть феноменологический метод в основание для обоснования онтологии человека. Во многом и потому, что иначе понимал и сам феноменологический метод, нежели Э. Гуссерль. Какой же метод предлагает сам Шелер?

Далее в отдельном фрагменте он пытается в конспективном виде его изложить. Этот фрагмент так и называется – «Метод философской антропологии» [14, с. 179–193].

Полагаем, он является ключевым, выступая неким предварительным фиксирующим итогом его поисков, подготавливающим его первое выступление с докладом в 1927 г. в Дармштадте. В силу объёмности этого фрагмента приведём его в сокращении, выделив наиболее ценные для нас пункты [14, с. 179–193]:

«1. Недопустимо предпосылать такие понятия, как “я”, “душа”, “сознание”, “плоть”, “тело”, “разумность”, “разум”: а) все они должны сначала выводиться из конституции бытия человека, б) причём все одновременно...

2. Поведение – достижение – функция – конституция. Из конституции следует выводить специфические функции и достижения.

3. Элиминация традиций: 1) религиозных, 2) философских, 3) культурного круга, 4) классовых, 5) национальных.

4. Форма самосознания – не мера бытия, но индекс.

5. Человека недопустимо определять посредством категорий, которые: а) только предметны и имманентны миру, б) обнаруживаются в организме... с) обнаруживаются в неорганическом мире. <...>

8. Этот субъект не может быть обнаружен эмпирически посредством абстрагирования и генерализации. <...>

11. ...Антропологии следует придерживаться такой линии, чтобы “сохранить” все исторические сущностные понятия и в то же время прояснить их как возможные частные моменты, объясняемые всей структурой человеческого бытия. Таким образом, негативное, классическое, натуралистическое, иудейское и христианское учения относительно правильны. Самосознание человека неизбежно изменяется в соответствии с 1) конституцией, 2) особыми историческими ситуациями.

12. Совершенно не годится определять сущность человека только лишь в соответствии с солипсистским заключением относительно собственной самости (Хайдеггер). Опасность примешивания в данном случае субъективных личностных конфликтов очень велика. Также не годится определять сущность человека только лишь исторически (методика Дильтея). Демонстрировать то или иное понимание истории – зависит от идеи человека. Также не годится определять сущность человека только лишь психологически (Кёлер и современная психология). Также и биологически (Спенсер, Дарвин): сущностный человек – это никакая не “форма жизни”. <...>

Никакой не метод: человек должен быть таким, каким ему предписывает “идея Бога”. <...>

13. Чем “уже” может быть человек, чем “ещё” может быть – в соответствии с категориями развития и категориями ценности. <...>

16. В любом случае оставаться открытым! Пространство для “человека”. <...>

19. ...Мнимая “вечная истина о человеке” <...>

21. <...> 2) В основании всякого исторического познания человека лежит сущностная антропология (Дильтей). 3) Возможное изменение самой сущностной идеи человека <...>

24. Но “наука” также не должна давать объяснение сущности человека <...>

26. Отказ от метода, ориентирующегося исключительно на “функции” <...> Отрицание так называемой гуманитарной психологии (букв. “психологии наук о духе”) <...>. Основоположением истории и позитивных наук о духе является философская антропология» [14, с. 179–191].

Весьма поучительным выглядит уже само перечисление этих сугубо методологических положений, даже в дневниковой черновой версии. Что здесь важно?

М. Шелер фиксирует сугубо методологическую позицию, согласно которой, у нас нет истинной идеи человека, нет окончательной идеи человека, равно как и нет окончательной концепции о человеке.

С другой стороны, он констатирует, что ни одна концепция человека не годится именно потому, что все они страдают разного рода редукциями.

Но главное – сам метод антропологии не должен быть построен ни по схеме и логике объяснения, схватывания человека как объекта, ни по привычке допускать некую абстрактную божественную идею человека.

Все эти поиски и тупики показывают, что человек остаётся всегда открытой проблемой, тайной.

Тем самым вводится принципиальное требование строгости к антропологии: антропология будет наукой, если будет не объяснять человека и не редуцировать его к единственной версии, но будет выводить разные идеи человека из его конституции, схватывающей также меняющиеся сущностные идеи человека. Заметим, но это означает, что философская антропология как наука для Шелера всё же возможна. Причём именно как строгая наука, но ещё не выстроившая своего метода.

М. Шелер допускал всё же, что если мы говорим о бытии человека, то должна быть и *онтология человека*, то есть собственно то, что делает его самым собой как сущее, отличное от природы, от вещей и существ органического и неорганического мира.

Пытаясь задать правила и рамки для поиска своего метода, Шелер, разумеется, также пытался если не дать готовое определение, то хотя бы нащупать основные рамочные принципы для выстраивания метода науки о человеке.

И потому в ряде фрагментов М. Шелер пытается их называть (фрагменты «К дефиниции человека», «Сущностная феноменология человека» и др.) [14, с. 193–202].

Выделим здесь одно принципиальное место: «Человек – это “существо, утратившее меру”... И в этом он проявляет себя как такое существо, которое никогда не удовлетворяется тем, что он есть, которое *вечно трансцендирует* своё здесь-бытие и своё так-бытие. Человек – это не *homo sapiens*, но “animal transgrediens”, “animal vitam transgrediens” (жизнь, которая “больше, чем жизнь”)» [14, с. 197–199].

Человек как сущее, выступавшее ранее *мерой сущего*, само утрачивающее меру и преодолевающее самую жизнь, – одно из первых таких негативных определений человека у Макса Шелера. Значит, желательно понимать сам способ этого всякий раз преодоления всякой меры. Понимая этот способ, мы сможем переходить уже к содержательному пониманию самих себя. Поняв способ такого бытия сущего, мы поймём самую сущее.

Не будем уклоняться в содержательные поиски, вернёмся к поиску метода у М. Шелера. Итак, как говорит М.Л. Хорьков, скандальная история с публикацией доклада 1927 г. и мировая слава М. Шелера, основанная на этой публикации, и забвение его поисков привели к тому, что затемнилось главное – сам поиск метода для антропологии. Не поиски определений

сущности человека, а выстраивание метода для антропологии как науки. Но как науки особой.

И теперь самое главное. Эта особенность вытекает из той самой интенции: если человек есть сущее, преодолевающее собственную меру, и если постижение постоянных шагов и есть выстраивание такой «формулы развития» для человека, как писал сам Шелер, то сама антропология не может быть в принципе никакой позитивной наукой с позитивным знанием о человеке. Она равно также не может быть наукой, систематизирующей и классифицирующей знания о человеке. Она вообще не может быть наукой со своей эпистемой. Она может быть наукой сугубо *методологической, наукой навигационного типа*. То есть наукой о методе, в которой вырабатываются не столько очередные позитивные знания о человеке, его опыте, его исторических формах бытия, сознания и самосознания (что тоже можно, но как материал), сколько в ней вырабатываются способы и методы путей и навигаций, поисков. Условно говоря, антропология выступает некоей метрологией для других наук, поскольку занимается не самими по себе объектами и знаниями о них, а способами измерения⁶.

Но в свете сказанного тогда становится понятным ответ на вопрос, почему М. Шелер не выбрал феноменологический метод для обоснования своей философской антропологии. Сам Шелер в дневниках и коротких работах периодически опирался на идеи феноменологии (человек – не мышление, но «направленная на мир интенция») [14, с. 195]. Но дело даже не в этом. Феноменологический метод предлагал ещё одну версию идеи человека для антропологии. Но даже она не устраивала Шелера.

Трудно согласиться в связи с этим с С.С. Хоружим, полагающим, что М. Шелер «упустил шанс», не воспользовавшись феноменологией для обоснования своей антропологии [9, с. 7–10; 10, с. 414–420].

Причём Хоружий утверждает, что Шелер упустил шанс прежде всего потому, что над ним довлели каноны «католического мышления, томистского и шире – экзистенциалистского, аксиологического. И в результате он оказался более традиционалистом, чем пролагателем новых путей» [9, с. 11]⁷. После прочтения его дневников с этим выводом едва ли можно согласиться. К тому же мы имеем свидетельство самого М. Шелера о том, что его католичество – дело прошлого. Н. Баранова-Шестова приводит

⁶ Мы тем самым приходим к заявленной нами ранее концептуальной идее антропологической навигации. Но ограничимся здесь ссылкой [4].

⁷ С.С. Хоружий полагает, что тогдашнее магистральное «движение мысли о человеке» было связано с критикой сущности и критикой субъекта, однако оно не стало предметом поиска М. Шелера. Но в таком случае его антропология, равно как и учения А. Гелена и Г. Плеснера, «остались на периферии современного антропологического поиска» [10, с. 424]. Не факт, что быть на периферии – значит ошибаться. В своё время С. Киркегор и Ф. Ницше тоже были на периферии европейской мысли, а потом весь XX век они же были властителями дум. Равно как и М.М. Бахтин. Также признаём, что как раз именно рамочные допущения о готовом субъекте и наличной сущности человека и были подвергнуты сомнению в поисках М. Шелера, что подтверждают его многочисленные фрагменты. Более подробно собственно содержательные поиски Шелера мы обсуждаем в нашей работе [4].

отрывки из переписки своего отца Льва Шестова, который часто встречался с Шелером в конце его жизни. Вот что тот пишет своему собеседнику и последователю, французскому философу и поэту Б. Фондану: «Это был очаровательный человек. <...> Тогда я только прочёл – узнав из одной немецкой газеты – его “О вечном в человеке”. Гуссерлианец-католик, это казалось странным, и я ему об этом сказал. “Это уже в прошлом”, – ответил Шелер. Он уже не был католиком» [1, с. 13]⁸.

Важнейшими выступают и дальнейшие замечания неистового Льва Шестова, многолетнего друга и оппонента Э. Гуссерля, в которых он показывает фактически корневые истоки позиций и воззрений последнего, сравнивая с позицией М. Шелера: «Он был учеником Гуссерля, но Гуссерль его не очень любил. По мнению Гуссерля, его манера мыслить, писать была недостаточно “строга”, недостаточно серьёзна. Между прочим, он так и не понял Гуссерля. Когда я ему говорил о том, что тревожило Гуссерля, он не допускал и мысли о том, что Гуссерля могло что-либо тревожить. К чему беспокойство? Он не понимал, что Гуссерль обратился к корням вещей от отчаяния – его самого корни вещей не интересовали. Однако очень талантливый человек, тонкий наблюдатель. Но он не понимал. Гуссерль, тот понимал. И мои вопросы он тоже понял. Хотя не был ни верующим, ни католиком» [1, с. 13].

Замечания Льва Шестова известны своей пронизательностью и одновременно крайней субъективностью. Известно также, что он не хотел замечать работы Э. Гуссерля 20–30-х гг. и не мог знать о черновиках по антропологии М. Шелера. Но его замечание относительно фактически киркегоровского «отчаяния» является очень точным: потому Э. Гуссерль и советовал Льву Шестову прочитать С. Киркегора, чтобы тот лучше понял М. Хайдеггера⁹.

Эта тема уведёт нас в сторону от темы статьи, но нам важно следующее: обоснование строгости философии как науки идёт, по Шестову, у Гуссерля сугубо не из научных оснований, а из глубин экзистенциального отчаяния. И здесь мы вспоминаем глубинную религиозность Э. Гуссерля. Этой глубины Лев Шестов не увидел у Макса Шелера. Но пусть это будет лишь фактом его личной биографии¹⁰.

⁸ Макс Шелер посетил Льва Шестова в Париже 21.01.1926 г. [1, с. 13].

⁹ Лев Шестов отмечает в другом письме Б. Фондану, что здесь в Германии «мода на Киркегарда». И вынужден признаться, что не знает его, «его имя совершенно не известно в России», даже «Бердяев, который читал всё, его не знает» [1, с. 12]. Заметим, что имя Киркегора было давно известно и в России, но не всем. Например, молодой М.М. Бахтин проработал Киркегора, его немецкое издание, ещё будучи вольным слушателем в Новороссийском императорском университете в Одессе, а это было ещё в 1913–1916 гг.: «...раньше кого бы то ни было в России, я познакомился с Сиреном Киркегором» [3, с. 36]. Хотя отдельной книгой «Наслаждение и долг» С. Киркегор был уже издан на русском языке ещё в 1894 г. (в переводе П. Ганзена).

¹⁰ Относительно же искомой глубины оснований для поисков сам М. Шелер её уже обозначил в своей феноменологии. Для него феноменология означает не новую науку, не науку вообще, не новое название философии, а определённую «установку», которую ставит для себя

Мы знаем, что свои поиски М. Шелер не успел воплотить и довести до конца, он так и остался известен прежде всего своим докладом. А антропологический поворот только начинался. Рядом с Шелером и после него были проделаны дальнейшие попытки поиска предмета и метода философской антропологии. Об этом в следующей статье.

Список литературы

1. Баранова-Шестова Н. Жизнь Льва Шестова. По переписке и воспоминаниям современников: в 2 т. Т. II. Paris: Le Presse Libre, 1983. 396 с.
2. Бахтин М.М. К философии поступка / Публ. и вступ. ст. С.Г. Бочарова; примеч. С.С. Аверинцева // Философия и социология науки техники. Ежегодник. 1984–1985. М.: Наука, 1986. С. 80–160.
3. Беседы В.Д. Дувакина с М.М. Бахтиным / Подгот.: В.Б. Кузнецовой, М.В. Радзиевской, В.Ф. Тейдер. М.: Прогресс, 1996. 342 с.
4. Смирнов С.А. Антропологический навигатор. К событийной онтологии человека. Новосибирск: Офсет, 2016. 438 с.
5. Смирнов С.А. Антропология как строгая наука? К вопросу о методологическом обосновании философской антропологии. Статья 1. Э. Гуссерль. Феноменология как обоснование антропологии // Философская антропология. 2019. Т. 5. № 2. С. 24–48. DOI: 10.21146/2414-3715-2019-5-2-24-48. URL: <https://pa.iph.ras.ru/article/view/3651/2636>
6. Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды открытого семинара Института Синергийной Антропологии / Отв. ред. и вступит. сл. С.С. Хоружий. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2013. 404 с.
7. Философская антропология Макса Шелера: уроки, критика, перспективы / Отв. ред. Д.Ю. Дорофеев. СПб.: Алетейя, 2011. 568 с.
8. Флоренский П.А. Соч.: в 2 т. Т. 2: У водоразделов мысли. М.: Правда, 1990. 448 с.
9. Хоружий С.С. К обновлению наук о человеке // Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды открытого семинара Института Синергийной Антропологии / Отв. ред. и вступит. сл. С.С. Хоружий. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2013. С. 7–10.
10. Хоружий С.С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2010. 688 с.
11. Хорьков М.Л. Контурь поздней философии Макса Шелера в свете его неопубликованного наследия // Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 7–47.

человек, испытывающий глубокое «духовное переживание» при акте встречи с миром: «...основанная на феноменологии философия, – это живейший, интенсивнейший и непосредственнейший, происходящий в переживании контакт с самим миром» [13, с. 199]. Это он написал ещё в 1913–1914 гг. в «Феноменологии и теории познания». Там же он пишет о «вечно другом» в человеке: «Вопрос о критериях – это вопрос вечно “другого”, того, кто не хочет в переживании, в исследовании фактов найти истинное и ложное или благое и злое и т.д., но ставит себя над всем этим – как судья» [13, с. 200]. В этом – радикализм феноменологической установки Шелера, которая также приводит его к глубинной неконфессиональной религиозности, к феноменологии религии. Примером самого глубинного акта вышеназванного духовного переживания для Шелера выступает религиозный акт встречи со священным, т.е. личностным Богом.

12. Хорьков М.Л. Как Макс Шелер написал «Положение человека в космосе» // Феномен человека в его эволюции и динамике: Труды открытого семинара Института Синергической Антропологии / Отв. ред. и вступит. сл. С.С. Хоружий. Великий Новгород: НовГУ имени Ярослава Мудрого, 2013. С. 10–47.
13. Шелер М. Избранные произведения / Пер. с нем. А.В. Денежкина, А.Н. Малинкина, А.Ф. Филиппова. М.: Гнозис, 1994. 490 с.
14. Шелер М. Философские фрагменты из рукописного наследия. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 384 с.
15. Fisher J. Philosophische Anthropologie: eine Denkrichtung des 20 Jahrhunderts. Freiburg/München: Alber Verlag, 2008. 684 S.
16. Fisher J. Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen // IRIS. European Journal of Philosophy and Public Debate. 2009. Vol. I, 1: Critical Points: Philosophical Anthropology and Contemporary German Thought. P. 153–170.

METHODOLOGICAL PROBLEMS

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

ANTHROPOLOGY AS A STRICT SCIENCE? To the question of the methodological substantiation of philosophical anthropology

Article 2. M. Sheler. In search of a method

The article continues the series of works devoted to the problem of methodological substantiation of the subject of philosophical anthropology, and thereby its justification as a strict science. The conversation is based on material searches carried out in the German classics of the XX century. The first article was devoted to the experience of E. Husserl. This article is devoted to the M. Scheler's search. The author thus relies not so much on the published and very fragmentary works of M. Scheler as on the drafts of the philosopher, his diaries, lying without the application for a long time. It turns out that M. Scheler did not so much build philosophical anthropology as a positive science, but rather understood it more as a methodological science, that is, as reflexive, in which a certain search method is built, precisely because a person acts not so much as an object or subject but as constantly open problem, the one that overcomes itself, its own measure.

Keywords: human philosophy, philosophical anthropology, science, human science, strict science, method, scientific method, phenomenology, M. Scheler

References

1. Bahtin, M.M. "K filosofii postupka" [To the Philosophy of the Act], *Filosofiya i sociologiya nauki tekhniki. Ezhegodnik. 1984–1985* [Philosophy and Sociology of the Science of Technique. Yearbook. 1984–1985]. Moscow: Nauka Publ., 1986, pp. 80–160. (In Russian)
2. Baranova-Shestova, N. *Zhizn' L'va Shestova. Po perepiske i vospominaniyam sovremennikov* [Life of Leo Shestov. By Correspondence and Memoirs of Contemporaries], Vol. II. Paris: Le Presse Libre, 1983. 396 pp. (In Russian)
3. Besedy V.D. *Duvakina s M.M. Bakhtinym* [Conversations of V.D. Duvakin with M.M. Bakhtin]. Moscow: Progress Publ., 1996. 342 pp. (In Russian)

4. *Fenomen cheloveka v ego ehvolyutsii i dinamike: Trudy otkrytogo seminaru Instituta Sinergiinoi Antropologii* [The Phenomenon of Man in His Evolution and Dynamics: Proceedings of the Open Seminar of the Institute of Synergetic Anthropology], ed. S.S. Horujy. Veliky Novgorod: Yaroslav the Wise NovSU Publ., 2013. 404 pp. (In Russian)
5. *Filosofskaya antropologiya Maksa Shelera: uroki, kritika, perspektivy* [Philosophical Anthropology of Max Scheler: Lessons, Criticism, Perspectives], trans. D.Yu. Dorofeev. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2011. 568 pp. (In Russian)
6. Fisher, J. "Exploring the Core Identity of Philosophical Anthropology through the Works of Max Scheler, Helmuth Plessner, and Arnold Gehlen", *IRIS. European Journal of Philosophy and Public Debate*, 2009, Vol. I, 1: "Critical Points: Philosophical Anthropology and Contemporary German Thought", pp. 153–170.
7. Fisher, J. *Philosophische Anthropologie: eine Denkrichtung des 20. Jahrhunderts*. Freiburg/München: Alber Verlag, 2008. 684 S.
8. Florensky, P.A. *Sochineniya* [The Works], Vol. 2. Moscow: Pravda Publ., 1990. 448 pp. (In Russian)
9. Horujy, S.S. "K obnovleniyu nauk o cheloveke" [To Updating the Sciences of Man], *Fenomen cheloveka v ego ehvolyutsii i dinamike: Trudy otkrytogo seminaru Instituta Sinergiinoi Antropologii* [The Phenomenon of Man in His Evolution and Dynamics: Proceedings of the Open Seminar of the Institute of Synergetic Anthropology], ed. S.S. Horujy. Veliky Novgorod: Yaroslav the Wise NovSU Publ., 2013, pp. 7–10. (In Russian)
10. Horujy, S.S. *Fonar' Diogena. Kriticheskaya retrospektiva evropeiskoi antropologii* [Lantern of Diogenes. A Critical Retrospective of European Anthropology]. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas Publ., 2010. 688 pp. (In Russian)
11. Khorkov, M.L. "Kak Maks Sheler napisal 'Polozhenie cheloveka v kosmose'" [How Max Scheler Wrote "The Situation of Man in Space"], *Fenomen cheloveka v ego ehvolyutsii i dinamike: Trudy otkrytogo seminaru Instituta Sinergiinoi Antropologii* [The Phenomenon of Man in His Evolution and Dynamics: Proceedings of the Open Seminar of the Institute of Synergetic Anthropology], ed. S.S. Horujy. Veliky Novgorod: Yaroslav the Wise NovSU Publ., 2013, pp. 10–47. (In Russian)
12. Khorkov, M.L. "Kontury pozdnei filosofii Maksa Shelera v svete ego neopublikovannogo naslediya" [The Contours of the Late Philosophy of Max Scheler in the Light of His Unpublished Heritage], in: M. Scheler, *Filosofskie fragmenty iz rukopisnogo naslediya* [Philosophical Fragments from the Manuscript Heritage]. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas Publ., 2007, pp. 7–47. (In Russian)
13. Scheler, M. *Filosofskie fragmenty iz rukopisnogo naslediya* [Philosophical Fragments from the Manuscript Heritage]. Moscow: Institute of Philosophy, Theology and History of St. Thomas Publ., 2007. 384 pp. (In Russian)
14. Scheler, M. *Izbrannyye proizvedeniya* [Selected Works], trans. A.V. Denezhkin, A.N. Malinkin, A.F. Filippov. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 490 pp. (In Russian)
15. Smirnov, S.A. "Antropologiya kak strogaya nauka? K voprosu o metodologicheskom obosnovanii filosofskoj antropologii. Stat'ya 1. E. Gusserl'. Fenomenologiya kak obosnovanie antropologii" [Anthropology as a Strict Science? On the Methodological Basis of Philosophical Anthropology. Article 1. E. Husserl. Phenomenology as the Rationale for Anthropology], *Filosofskaya antropologiya*, 2019, Vol. 5, No. 2, pp. 24–48. DOI: 10.21146/2414-3715-2019-5-2-24-48 [https://pa.iph.ras.ru/article/view/3651/2636]. (In Russian)
16. Smirnov, S.A. *Antropologicheskij navigator. K sobyitiyom ontologii cheloveka* [Anthropological Navigator. To Event Ontology of Man]. Novosibirsk: Ofset Publ., 2016. 438 pp. (In Russian)

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Надежда ВАШИНГТОН

Докторант Междисциплинарного центра
литературных исследований Экс-Марсель (CIELAM).
Университет Экс-Марсель (Франция).
29 Avenue Robert Schuman, 13100 Aix-en-Provence FRANCE;
e-mail: nadia.v.washington@gmail.com

«ГОВОРЯЩЕЕ БЫТИЕ»: ОТ ХАЙДЕГГЕРА К ЛАКАНУ

В статье рассматриваются связи философии Мартина Хайдеггера и психоанализа Жака Лакана в подходе к проблемам речи и языка. Автор анализирует связь между лакановским переворотом в отношениях субъекта и речи и хайдеггеровской онтологией языка. В статье представлена попытка терминологического обзора по данной теме с учётом лакановского понятийного аппарата, переводов Хайдеггера на французский язык, лингвистических работ Фердинанда де Соссюра и Эмиля Бенвениста, а также работ Жака Деррида. Центральным понятием статьи является одно из лакановских определений человека – *être parlant*, истоки которого автор связывает как с фрейдовским психоанализом, так и с экзистенциалами Хайдеггера. Анализ лакановского возврата к Фрейду предлагается к рассмотрению при помощи дерридианской деконструкции, с учётом её связи с трактатом Хайдеггера «Бытие и время».

Ключевые слова: Хайдеггер, Лакан, Деррида, лакановский психоанализ, дазайн, деконструкция, говорящее бытие, дискурс, бытие-к-смерти, субъект

1. Лакан и междисциплинарность

Влияние философии Хайдеггера на развитие психоанализа неоспоримо демонстрирует наследие Жака Лакана. Несмотря на то, что сам Лакан настаивал на том, что он не философ, а психоаналитик, его имя сегодня прочно связано с философией. Учение Ж. Лакана, по его собственным признаниям, формируется под влиянием Г.В.Ф. Гегеля, М. Хайдеггера, М. Мерло-Понти, Ж. Батая и других философов. Лакан сближает психоанализ и философию, одновременно вписывая учение Фрейда в философскую традицию и противопоставляя дискурс аналитика дискурсу господина. Тем не менее в своих рассуждениях Лакан остаётся прежде всего клиницистом и аналитиком, поэтому в данной статье речь пойдёт не о некоей «философии Лакана», а о связи лакановского психоанализа с философией Хайдеггера. Вопросы языка и речи, сближающие системы двух мыслителей, позволяют проследить связь между ними и приблизиться к сути некоторых положений Лакана с помощью хайдеггеровских понятий.

Французский психоаналитик осуществляет свой знаменитый «возврат к Фрейду»¹ с учётом достижений экзистенциальной философии и набирающей популярность в структуралистских кругах лингвистики, в частности трудов Фердинанда де Соссюра, с которыми Лакан знакомится благодаря своему другу, лингвисту Роману Якобсону. По свидетельству самого Лакана в двадцатом семинаре «Ещё», на котором присутствовал и Якобсон, «сложно было не погрузиться в лингвистику с момента открытия бессознательного»². Лингвистический структурализм привносит в лакановскую концепцию субъекта символическую функцию, в соответствии с которой субъект существует как субъект языка. Опираясь на Фрейда, Лакан развивает теорию бессознательного, «структурированного как язык», при помощи положения Хайдеггера, суть которого можно передать цитатой: «Не мы обладаем языком, но язык обладает нами, к лучшему то или к худшему»³. Афоризм Лакана *“l'inconscient est structuré comme un langage”*⁴, берущий начало со времени коллоквиума в Бонневале в 1960 г. и получивший развитие в несколько этапов в ходе Семинара, становится одной из наиболее популярных его идей. Связь языка и бессознательного с точки зрения структуры выделяет лакановский подход среди множества

¹ В некоторых переводах лакановский лозунг *“Retour à Freud”* передаётся как «Назад, к Фрейду!». На наш взгляд, слово «возврат» ближе к французскому *retour* с позиции как означаемого, так и означающего, а также перекликается с хайдеггеровским возвратом к Платону и Аристотелю.

² В оригинале: *Il était difficile de ne pas entrer dans la linguistique à partir du moment où l'inconscient était découvert* [29, с. 24].

³ В переводе Д. Смирнова с немецкого: «Не мы имеем речь, но речь имеет нас, в хорошем и плохом смысле» [1]. Представленный нами вариант – перевод с французского: *ce n'est pas nous qui possédons le langage, c'est le langage qui nous possède, pour le meilleur et pour le pire* [16, с. 35]. Здесь и далее мы опираемся на французские переводы Хайдеггера, что позволяет сопоставить их с работами Лакана.

⁴ Бессознательное структурировано как язык.

ответвлений психоанализа того времени. Это положение в первую очередь относится к клиническому полю деятельности: в «Функции и поле речи и языка» Лакан рассматривает симптом с позиции языка, говоря о том, что «симптом разрешается полностью в анализе языка, потому что он сам структурирован как язык, он есть язык, речь которого должна быть донесена»⁵. Таким образом, Лакан продолжает линию Фрейда в анализе связи симптома и речи – то, чему уделяет внимание не всякий долакановский психоаналитик, но описывает лингвист Бенвенист, о котором будет сказано ниже.

Интерес Лакана к вопросам языка и речи прослеживается ещё на заре его профессионального пути. Будучи интерном в области неврологии, Лакан работает под руководством Марка Тренеля со случаями речевых затруднений. Итоги этого кропотливого труда представлены Лаканом в докладе [30] на собрании Парижского неврологического общества в 1928 г. о клиническом случае пифиатизма, который он представляет как психоневротический, а не органический. В дальнейшем, в противовес органическому подходу в психиатрии, Лакан настаивает на существовании бессознательного, а в противовес некоторой механистичности научного подхода, он пытается привнести в психиатрию гуманистическое измерение. Докторская диссертация Лакана также содержит важные ориентиры для дальнейшего развития его теории: анализируя случай Эме, молодой психиатр уделяет особое внимание не самому расстройству мышления, а состоянию субъекта в период, предшествующий заболеванию.

По распространённой версии, знакомство Жака Лакана с текстами Мартина Хайдеггера состоялось в 1933 г. по случаю семинара Александра Кожева, также открывшего ему и философию Гегеля. Более обстоятельная встреча с философией Хайдеггера состоялась, по мнению Стефана Ложкина [33], в 1946 г. в Сорбонне в рамках курса Жана Валя, на работы которого Лакан ссылается в третьем Семинаре. Неслучайно лишь после войны Лакан обращается к трактату «Бытие и время», чтобы обогатить хайдеггеровской трактовкой понятия *алетейя* свою концепцию субъекта. Будучи одним из первых французских читателей Хайдеггера, Лакан внёс свой вклад и в распространение идей немецкого философа во Франции. Рассуждения Мартина Хайдеггера об истине кажутся Лакану столь важными для развития психоаналитического движения, что он публикует текст Хайдеггера «Логос», представляющий собой комментарии к фрагментам Гераклита и Парменида, в своём переводе в первом же номере французского журнала «Психоанализ», возглавленного им в 1956 г., вскоре после второй встречи с немецким философом⁶.

⁵ «...*Le symptôme se résout tout entier dans une analyse de langage, parce qu'il est lui-même structuré comme un langage, qu'il est langage dot la parole doit être délivrée*» [22, с. 267].

⁶ Первая встреча Хайдеггера и Лакана состоялась в начале 1950-х гг. во Фрибурге. Вторая – во Франции в 1955 г. Третья и завершающая встреча имела место в 1975 г., когда Лакан навещал Хайдеггера.

Первый выпуск журнала целиком посвящён вопросам языка в психоанализе и открывается статьёй выдающегося лингвиста Эмиля Бенвениста с комментариями о функции языка в текстах Фрейда. Автор статьи проводит параллели между понятиями лингвистики и литературоведения с психоаналитической теорией Фрейда. В своих рассуждениях о символике бессознательного Бенвенист обращает внимание на то, что именно стилистика речи, а не структура языка как такового может быть сопоставлена с фрейдовским «языком сновидений». Такие стилистические фигуры, как метафора, метонимия, синекдоха, в полной мере отражают субъективность речи, в связи с чем лингвист сравнивает риторику сна с поэзией как наиболее индивидуализированной формой бытования речи и языка. Работа Ж. Лакана «Функция и поле речи и языка», опубликованная в этом же номере и представляющая собой текст доклада, произнесённого на Римском конгрессе 1953 г., также разворачивает тему стилистических особенностей речи и риторики сновидения, а уже в семинаре «Психозы» (1955–1956) и в труде «Инстанция буквы в бессознательном» (речь произнесена в 1957 г.) Лакан подчёркивает связь поэзии и языка бессознательного, делая акцент на метафоре и метонимии в качестве основных приёмов риторики бессознательного. Метафору он называет аналогом фрейдовской конденсации (сгущения), а метонимию – аналогом замещения. Психоаналитическая метафора предполагает одновременное присутствие двух означающих; замещённое слово при этом функционирует как скрытое означающее и влияет на цепочку означающих, как и слово-заместитель.

Примечательно, что Ж. Лакан уже в первом выпуске журнала «Психоанализ» даёт направление на углубление психоаналитического дискурса через диалоги с философией и лингвистикой, что станет одним из ориентиров его дальнейшей преподавательской и клинической деятельности. Вслед за выходом журнала последует семинар «Образования бессознательного» (1957–1958), также посвящённый вопросам языка и речи, в котором рассматривается схема желания, вписанного в язык, но превосходящего последний, т.е. желания, руководящего субъектом, но не имеющего возможности быть услышанным, будучи затерянным в лабиринте означающих.

2. Курс Соссюра в языке Лакана

Необходимо обратить внимание на то, что вслед за Соссюром Лакан делает различие между *langue*, языком как средством коммуникации людей в отдельно взятом сообществе (например, французский язык, *la langue française*), и *langage*, языком как универсальной способностью человеческого существа. Первичным и более важным по отношению к теории бессознательного для Лакана является язык – *langage*, и чаще всего в Семинаре речь идёт именно о нём. Несмотря на то, что в лингвистических работах за соссюровским термином *langage* в русских переводах закреплёно значение *речевая деятельность*, в данной статье мы будем употреблять

более нейтральное слово *язык*, которое не делает акцент ни на речи как феномене или процессе, ни на деятельности как акте, таким образом оно в большей степени охватывает лакановский термин *langage*, а также не противоречит имеющимся переводам Лакана на русский язык.

Соссюровское противопоставление языка (*langue*) и речи (*parole*) также занимает место в лакановской системе терминов. Если язык является общей для конкретного сообщества системой знаков, то речь – это индивидуальный способ субъекта реализовать определённый язык. Словом *parole* Лакан передаёт и хайдеггеровское понятие *Sprache*. В работе Хайдеггера “*Unterwegs zur Sprache*”⁷ содержится исток одного из центральных положений лакановского психоанализа – не мы говорим речь, а речь говорит нас⁸. Лакан настаивает на том, что субъект с рождения попадает в языковую структуру, в которую вынужден вмести́ть, вписать или, скорее, вговорить себя. Жан Бофре, специалист по Хайдеггеру, переводчик его работ на французский язык и по совместительству анализант Лакана, подчёркивает, что труд “*Unterwegs zur Sprache*” – это последняя работа Хайдеггера, обобщающая его достижения в области языка. С учётом понятий Соссюра, которые на момент перевода книги на французский язык уже укоренились в обиходе франкоязычных гуманитарных наук, в ней становится очевидной производность речи (*parole*) от языка (*langue*). В системе Лакана язык – *langage* предшествует субъекту и включает в себя язык – *langue*, поэтому, противопоставляя вслед за Соссюром язык и речь, Лакан противопоставляет речи не *langue*, а именно *langage*, язык в широком смысле. Например, в «Функции и поле речи и языка» Лакан рассматривает парадоксальность отношений между языком (*langage*) и речью [22, с. 278], отмечая первичность речи над субъектом, функционирование симптома как означающего при вытесненном из сознания означаемом и отчуждение субъекта от цивилизации, проявляющееся через речь.

В понятие *langage* Лакан привносит своё противопоставление, которое он подчёркивает с помощью определённого или неопределённого артикля: *le langage* – язык в общем, предмет изучения лингвистики, воплощающий реальность термина «структура», и именно в общем смысле он является условием бессознательного; или *un langage* – язык в частности, вмещающий истину субъекта, и именно его имеет в виду Лакан, когда говорит, что бессознательное структурировано как язык. При этом между ними есть постоянная связь, так как первый язык на практике всегда проявляется через второй.

⁷ В переводе на французский Бофре, Брокмайера и Федье – *Acheminement vers la parole*, «Путь к речи». В переводе В. Библихина на русский язык работа опубликована под названием «Путь к языку».

⁸ По признанию философа и переводчика Хайдеггера на французский язык Франсуа Федье, его перевод фразы “*Die Sprache spricht*” как “*La parole est parlante*” («говорящая речь») не передаёт полного смысла фразы, которую стоило перевести как “*C’est la parole qui est parlante*” («Именно речь говорит»). Этот необходимый акцент занимает важное место в теории Лакана.

Ещё одна пара соссюровских терминов в преподавании Лакана – противопоставленные друг другу, но связанные между собой *означающее* (*signifiant*) и *означаемое* (*signifié*) – также легла в основу концепта бессознательного. Развивая и радикализируя мысль Соссюра, опираясь в том числе и на клиническую практику, Лакан отводит именно означающему главенствующую роль (S/s или *Signifiant/signifié*), а разделение между означающим и означаемым обозначает как границу. Означающее в отличие от знака – это дым без огня, оно «имеет смысл лишь в отношении к другому означающему»⁹. Новаторство лакановского психоанализа состоит в понимании языка в целом и речи субъекта в частности как многоуровневых отношений означающих, которое открывает целую область исследований как для поля гуманитарных наук, так и для клинической практики.

Подходя к симптому с позиции означающего, Жак Лакан усматривает в нём истину субъекта, разворачивающуюся в сцеплении означающих. Это свойство симптома и терапевтические возможности, которые он открывает, демонстрирует знаменитый клинический случай 1974 г., о котором рассказывает сама анализантка Лакана Сюзанн Хоммель, еврейка по происхождению, родившаяся в немецком Айслебене в 1938 г. По свидетельству пациентки, которая просыпалась в состоянии тревоги в пять часов утра, это был час, когда гестапо приходило искать евреев в их квартале. Когда она рассказала об этом во время одной из сессий с Лаканом, ответом ей стал *жест* психоаналитика, после которого он завершил сессию. Несмотря на то, что сегодня вокруг этого жеста можно организовать целый этический спор о границах терапевта и клиента, мягкое прикосновение к лицу пациентки, на наш взгляд, всё же находилось в рамках психоаналитических отношений, предписывающих исключительно словесный контакт с пациентом (*talking cure*), потому что оно и являлось *высказыванием*, было частью психоаналитической речи. Этим жестом Лакан смягчил означающее *гестано* через *geste à peau*, прикосновение к коже, ведь именно так [*жестано*] читалось бы слово *gestapo* по французским правилам чтения. Зная, что пациентка билингвальна, через принципы языка – *langage* Лакан перевёл означающее на другой язык – *langue*, а инстанция буквы позволила бессознательному пациентки принять терапевтическую работу с означающим, проведя необходимые связи. В результате этой работы симптом не прекратил своё существование, но качественно трансформировался в воспоминание. Так, в интервью Жерару Миллеру для документального фильма «Встреча у Лакана» (*Rendez-vous chez Lacan*) та самая пациентка Сюзанн Хоммель, впоследствии сама ставшая психоаналитиком, признаётся, что даже спустя сорок лет после анализа этот *жест а-по* остался для неё неким ориентиром, постоянным напоминанием о чело-вечности, заменившим ей бесчеловечность гестапо на уровне означающего.

⁹ В оригинале “*Le signifiant n’a de sens que de sa relation à un autre signifiant*”, цит. из “*Du sujet enfin en question*” [22, с. 232].

3. Лакан и французский язык

Свободно владея несколькими языками, Лакан достаточно вольно обращается с иностранными словами в своей речи. Нередко в «Письменах» (*Écrits*) иностранные термины и заимствования никак не глоссированы, будучи встроены во французскую фразу. Когда Лакан оставляет греческие, латинские, немецкие, английские понятия без перевода, с одной стороны, можно расценить это как высокие требования к общей культуре его аудитории, с другой же, такой ход позволяет в некоторой степени избежать умножения означающих, неизбежно возникающего при переводе. В случаях, когда Лакан всё же даёт пояснения и переводы, он делает это с ювелирной точностью и определёнными целями: либо проясняя изначальный смысл понятия, затуманенный устоявшимся не совсем точным переводом, либо подчёркивая полисемию, если одно значение слушатель может поменять другим, либо же осознанно закладывая французскую традицию психоанализа, закрепляя за фрейдовским термином французский аналог, как в случае с *nachträglich*, которое он переводит как *après-coup* (постфактум или «задним числом»), настаивая на своём пере-открытии (*redécouverte*) этого явления.

Французский язык в текстах и семинарах Лакана – больше, чем просто язык преподавания, передачи знания или осуществления дискурса: он занимает особое место, а точнее, является особым местом, в котором осуществляется творчество самого Лакана. Мэтр психоанализа преподаёт и пишет на французском, не просто преодолевая «стену языка» (*mur du langage*), но и привнося свой вклад в язык (*langue*), создавая его своей речью.

В работе «Функция и поле речи и языка» Жак Лакан разделяет два полюса речи – пустую и полную, – проявляющиеся в процессе психоанализа. Обыденный дискурс представляет собой пустую речь как маневрирование означающих, не несущую никакого смысла. Такая речь поглощает субъекта, который теряется в лабиринтах языка, блуждая по полю имеющегося дискурса проторенными дорогами. Вслед за Хайдеггером Лакан утверждает, что язык в его обыденном варианте не сближает, а разделяет субъектов, он может стать не средством общения, а скорее преградой на его пути.

Как и Хайдеггеру, Лакану удаётся реализовать свою собственную речь, проникая в суть языка. Избегая речевых клише, осмысленно подходуя даже к самым привычным речевым оборотам, Лакан создаёт уникальный стиль изложения, который по этим же причинам имеет репутацию сложного для восприятия. При этом сложность лакановских текстов связана в первую очередь не со стилем изложения автора, а скорее с феноменом «языковой стены» читателя, которую текст Лакана преодолевает вместе с последним. Слово, играющее центральную роль в психоаналитическом лечении, доминирует и в преподавании Лакана, большая часть наследия которого представляет собой расшифровки устных выступлений. По выражению Элизабет Рудинеско, Лакан «монологизирует» [37, с. 83], безупречно владея тончайшими оттенками речи.

Лакановский вклад в язык проявляется и в словотворчестве, которое на практике воплощает суть его взгляда на природу слова, а именно – положение о том, что двусмысленность или многозначность есть свойство означающего. Говоря о том, что именно игра слов подчёркивает отличие одного языка от другого, Лакан мастерски жонглирует нюансами французской речи. Автор огромного количества неологизмов¹⁰, прочно вошедших в психоаналитический словарь лакановской школы в качестве острот автора или даже терминов, Жак Лакан вводит во французский язык в том числе и новые слова, обозначающие сам язык и способы его существования, как то *lalangue*¹¹ (в некоторых переводах *йазык* или *ляязык*), *parlêtre* (в некоторых переводах *говорящее существо* или *словесество*), *mi-dire* (*полу-сказать*), *linguisterie* (*лингвистерия*), как называет свои лингвистические опыты Лакан в двадцатом семинаре.

Отталкиваясь от хайдеггеровской идеи о языке как «доме бытия», Лакан делает язык местом, дискурсом Другого, т.е. условием самого существования бессознательного. Неологизм *dit-mension* (*сказ-мерение*), выражаясь фрейдовским языком, конденсирует разные стороны этой идеи: *dimension* – измерение, *dit* – говорит или называемый, английское *mansion* – дом. Остроты-неологизмы Лакана, даже мультиязычные, с трудом поддаются переводу на иностранные языки, будучи построены по фрейдовскому принципу конденсации. Словотворчество Лакана не отдаляет его от теории Фрейда, создавая новый терминологический аппарат, а наоборот, схватывает суть аналитического языка, ведь именно Фрейд отмечает языковую структуру сна и языковые свойства структуры бессознательного.

В своём мастерстве владения речью, в своём отношении к французскому языку Лакан приближается к реализации хайдеггеровского *Dichtung*, высшей степени речевого созидания, философскому поэтизированию, свободному от повседневных языковых пут. В лекции «Введение в философию: мыслить и поэтизировать» Хайдеггер утверждает, что лишь мысль и поэзия представляют сферу языка в чистом виде. В дальнейшем в трактате «Бытие и время» Хайдеггер отводит поэзии роль постижения *Dasein* наравне с этикой, антропологией и философией. Уже в работе «Что такое метафизика» немецкий философ отводит именно слову поэта роль постижения сакрального: так, мысль бытия разворачивается в поэтическом слове. Комментируя гимны Гёльдерлина, Хайдеггер отказывается от утилитарного понимания языка как поэтического инструмента. Поэтический язык для Хайдеггера первичен, ибо он рождает бытие и находится у истоков искусства. И Хайдеггер, и Лакан часто обращаются к поэзии в своих работах. Столь разные поэты, как Фридрих Гёльдерлин, Георг Тракл, Софокл, Виктор Гюго или Стефан Малларме, являются в них воплощённой иллюстрацией чистой мысли.

¹⁰ По подсчётам коллектива лакановской психоаналитической школы, количество неологизмов достигает 789, чему посвящено отдельное издание [4].

¹¹ *Lalangue* – это также и производное от *Lalande* – фамилии Андре Лаланда, автора популярного Философского словаря, ставшей нарицательным названием этого словаря.

Être parlant

Лакановская концепция субъекта также многим обязана Хайдеггеру и его понятию *Dasein*. Обращаясь к хайдеггеровскому определению смерти в своей работе «Функция и поле речи и языка», Лакан переводит термин *Dasein* как *sujet* (субъект), говоря о том, что инстинкт смерти выражает лимит исторической функции субъекта [22, с. 316], ведь именно смерть представляет собой «абсолютно чистую, безусловную, непревосходимую, достоверную и в качестве таковой – неопределённую возможность субъекта»¹². Если Хайдеггер утверждает, что смерть завершает *Dasein*, который лишь в ней достигает состояния полноты, в которой больше нет никакого ожидания, то Лакан видит в бытии-к-смерти направленность желания субъекта и увековечивание его желания. В «Функции и поле речи и языка» Лакан приводит пример Эмпедокла, бросившегося в жерло вулкана Этна, реализовав тем самым своё бытие-к-смерти¹³. Таким образом, Лакан подчёркивает хайдеггеровскую временность *Dasein* через желание вечности. В отличие от Эммануэля Левинаса, трактующего хайдеггеровское понятие смерти как само условие времени, Жак Лакан настаивает на пределе исторической функции субъекта, проявляющейся во «влечении к смерти», возвращая тем самым к смыслу фрейдовского понятия, изложенного в работе «По ту сторону принципа удовольствия», – смерти как возврату к неорганическому, разрядке напряжения живого существа в стремлении к первичному неживому состоянию.

Знаменитые вопросы о смерти, заданные Лаканом во время конференции в Лувене в 1972 г., рассматривают историческую функцию субъекта с экзистенциальной нотой в повествовании, представляя смерть как единственную аутентичную уверенность: «Смерть – достояние веры. Разумеется, вы правы, веря в то, что умрёте, это поддерживает вас. Если бы вы не верили в это, смогли бы вы выносить вашу жизнь как она есть? Если бы было невозможно основательно опереться на уверенность в том, что наступит конец, смогли бы вы вынести всю эту историю?»¹⁴.

В трактате «Бытие и время» Хайдеггер утверждает, что человек говорящий совершает постоянное бегство от смерти, проявляющееся в его

¹² В оригинале “possibilité absolument propre, inconditionnelle, indépassable, certaine et comme telle indéterminée du sujet” [22, с. 316] – это лакановский перевод отрывка из трактата «Бытие и время».

¹³ *être-pour-la-mort*. Во французской философской литературе распространены две версии перевода выражения *Sein zum Tode*: более популярная *être-vers-la-mort* в переводе Франсуа Везэна, опубликованном издательством Галлимар, и менее распространённая, но более заострённая *être-pour-la-mort* в переводе Эммануэля Мартино. Лакан переводит *Sein zum Tode* как *être-pour-la-mort* (*pour* – к, для), что ляжет в основу его выражения *être pour le sexe*, бытие к полу, обозначающего структуру субъекта.

¹⁴ “La mort est du domaine de la foi. Vous avez bien raison de croire que vous allez mourir, bien sûr – ça vous soutient. Si vous n’y croyiez pas, est-ce que vous pourriez supporter la vie que vous avez? Si on n’était pas solidement appuyé sur cette certitude que ça finira, est-ce que vous pourriez supporter cette histoire?” [20].

речи как «болтовня» и нейтрально-обезличенные повседневные формы высказывания. Болтовня, проявление сущего, а не бытия, являет собой отсутствие основания, потерю смысла вследствие утраты первичного отношения языка к бытию и соответственно – замыкание языка на самом себе через повторения и разглагольствования. Таким образом, язык содержит в себе как возможность постижения бытия, так и его потенциальное разрушение [16, с. 67–68].

Комментируя феномен болтовни в русле хайдеггеровской концепции смерти, Левинас отмечает её неизбежную двусмысленность, так как её иллюзорная «уверенность не является аутентичной уверенностью смерти»¹⁵. Эта формулировка Левинаса интересна помимо прочего и тем, что она демонстрирует феномен наложения или удвоения означающих, по мысли Лакана, свойственного языку, ибо смерть как доминирующее и непроизносимое означающее находится в поле воображаемого и на грани реального. Бегство от смерти как проявление тревоги для Лакана является свидетельством желания, основанным на фантазме возвращения в материнскую утробу. Этому глубинному желанию также суждено затеряться в коридорах означающих, так как смерть как направление желания вступает в особые отношения с означающими, не зависящие от воли субъекта, но проявляющиеся в его речи. Вслед за Гегелем Лакан трактует смерть как первичное условие существования языка, подобное созданию символов, увековечивающих вещи. Смерть таким образом проявляется в самом существовании означающих, и как чистое означающее она первична по отношению к остальным.

Субъект Лакана также претерпевает влияние хайдеггеровской интерпретации *логоса*, что перекликается с возвратом немецкого философа к Аристотелю. Если, согласно Аристотелю, человек – это животное, обладающее *логосом*, то Хайдеггер развивает это положение, противопоставляя человеческий язык системам коммуникации животных: несмотря на развитость способов общения некоторых животных, только человеческий язык способен достичь значения самого бытия, таким образом наделяя мир смыслом. Лакан противопоставляет так называемых социальных животных и человеческих существ как существ языковых (*êtres langagiers*). Если даже развитые группы животных, такие как муравьи или пчёлы, объединены между собой инстинктом, то человеческие существа проживают совместное бытие в языке. Это совместное бытие Лакан называет дискурсом. Иными словами, именно способность к дискурсу, осуществляющему социальные связи, а не способность к общению как таковому отличает человека от животного.

Таким образом, понятие языка у Лакана приближается к экзистенциалу: язык в его системе превосходит предписываемую ему утилитарную роль, являясь проявлением бытия. Развивая линию экзистенциалов в своей собственной терминологии, отталкиваясь от понятий *бытие-в-мире* и *бытие-*

¹⁵ “...*La certitude n'est pas la certitude authentique de la mort*” [32, с. 57].

к-смерти, Лакан определяет человека как *говорящее бытие*¹⁶ (или *бытие говорящее*, такая версия перевода не только сохранила бы порядок слов, но и подчеркнула бы связь с хайдеггеровскими экзистенциалами), т.е., с одной стороны, *бытие-в-языке*, с другой – способ проникновения наслаждения в область речи.

Рассуждая о термине *говорящее бытие* на конференции в Лувене [20], Лакан называет *être parlant* плеоназмом, потому что *être* (бытие) по определению подразумевает характеристику *parlant* (говорящее), ибо бытие может существовать только в языке. Важно отметить, что, в отличие от дискурса, говорение как таковое не имеет социальной функции: субъект говорит не для общения, о чём свидетельствует тот факт, что люди продолжают говорить и в одиночестве. Говорящие существа, по Лакану, – это существа говоримые, живущие в языке. Язык, а не сам субъект является источником речи и даже мышления. Другими словами, не субъект мыслит, реализуя свои мысли в определённом языке, но сам язык в широком смысле мыслит в субъекте. «Было бы неверным считать, что если бы не было языка, он (субъект) бы мыслил»¹⁷, – говорит Лакан, настаивая на том, что язык является основой не только дискурса или знания, но всего созданного человеком.

Исходя из позиции желания субъекта, Лакан утверждает, что нехватка является одним из определяющих свойств *être parlant*, так как говорением движет желание. С самого начала ребёнок должен войти в свой «родной язык» в качестве желающего субъекта, потому что ему не остаётся ничего иного для *бытия-с-другими*, кроме как вписываться в уже существующий язык. Наслаждение же вносит конфликт в отношение говорящего бытия к телу, которое определяется сказ-мерением и разрешается через язык. Чем дальше субъект входит в язык, тем более он отдаляется от прямого телесного наслаждения (*jouissance*), так как речь и тело субъекта разделены. Говорящее тело получает специфическое наслаждение через речь, взятие слова. Наслаждение говорящего существа находится в поле бессознательного, которое Лакан называет *parlêtre*¹⁸. Иначе говоря, лакановское Я не мыслит, а говорит и наслаждается говорением. К слову, именно это специфическое наслаждение, а не интерпретации аналитика, согласно Лакану, удерживает субъекта в анализе.

4. Деконструкция как возврат

Говоря о связи философии Хайдеггера и психоанализа Лакана, мы не пытаемся ни выявить преемственность мысли второго от первого, ни назвать Лакана представителем хайдеггеровской школы. Вообще отношения Лакана

¹⁶ Речь идёт о понятии *être parlant*, а не *parlêtre*, которое можно перевести на русский язык аналогичным образом.

¹⁷ “On aurait bien tort de croire que, s’il n’y avait pas de langage, il penserait” [32, с. 57].

¹⁸ Мы предлагаем переводить *parlêtre* словом *говоримое*, так как Лакан образовывает его по принципу словослияния *parler/parlant* (говорить/говорящий) и *être* (бытие).

и школы как преемственности или как институции были неоднозначными. Выйдя из Парижского психоаналитического общества (SPP) в результате скандала, Лакан создаёт Парижскую школу фрейдизма (*École freudienne de Paris*), таким образом подчёркивая преемственность идей Фрейда, но не фрейдистского кружка. Несмотря на то, что сегодня лакановские психоаналитики представляют собой значительное движение не только во франкоязычной среде, но и за её пределами, так как его последователи образовали несколько крупных школ, сам же Лакан никогда не создавал именно лакановской школы: «Это ваше право быть лаканистами, если хотите. Я же – фрейдист»¹⁹, – заявляет французский психоаналитик в ходе последнего семинара в Каракасе. Жак Лакан проводит своё учение под знаком возврата к Фрейду, с постоянным напоминанием о том, что психоанализ – прежде всего практика говорения, причём практика анализанта.

Сегодня обсуждение лакановского наследия сложно представить себе без того шага, который совершил для французской и мировой философии Жак Деррида, мысль которого позволяет выявить ещё один общий аспект между системами М. Хайдеггера и Ж. Лакана. Для этого обратимся к знаменитому «возврату к Фрейду» через понятие деконструкции, которому чрезвычайно трудно дать единое определение, так как оно находится в поле теории и практики одновременно. Само понятие деконструкции возвращает нас к работе Хайдеггера «Бытие и время», в частности к термину *Destruktion*, которым немецкий философ обозначает разбор как некий демонтаж сложившихся осей онтологической традиции, позволяющий вернуться к вопросу бытия. Если изначально во французскую философию термин *déconstruction* был введён Жераром Гранелем как перевод хайдеггеровского *Abbau*, Деррида же постепенно в ряде лекций закрепляет этот термин для перевода *destruption*, а ко времени знаменитого colloquium “The Language of Criticism and the Science of Man”, который состоялся в 1966 г. в Балтиморе, *деконструкция* занимает место как самостоятельный термин философии Деррида. Главное отличие её от деструкции состоит в том, что такой демонтаж представляет собой не разрушение, а разбор на элементы, пересмотр связей между этими элементами и анализ структур.

Если де(кон)структивный жест Хайдеггера можно расценить как *возврат* к Платону и Аристотелю, то Лакан совершает свой *возврат* к Фрейду подобным образом, через де(кон)струкцию набравшего на тот момент обороты фрейдизма, начавшего доминировать над самим Фрейдом и постепенно заслонившего собой Фрейда от читателя. Лакановский возврат к Фрейду – это в первую очередь возврат к букве Фрейда, подразумевающий прочтение текста самого Фрейда, без наслоения текстов его интерпретаторов. Такой возврат – это деконструкция в её исходном, хайдеггеровском смысле, но в то же время лакановской возврат – это и деконструкция в смысле дерридианском, одновременно чтение и письмо, понимание

¹⁹ C'est à vous d'être lacanien, si vous voulez. Moi, je suis freudien.

и создание смысла. Именно психоанализ оказывается в те годы системой, имеющей все инструменты для деконструкции благодаря своему особому дискурсу. Неслучайно Деррида и сам общается к психоанализу с философской точки зрения в ряде своих работ.

Лакановский *retour à Freud*, на наш взгляд, не содержит в себе призыва «Назад!», потому что он не находится в области некоего диахронического поворота. Выражаясь словами Соссюра, лакановский возврат учитывает синхронию, потому и осуществляется с учётом философии Хайдеггера и достижений современной ему лингвистики. Таким образом, *говорящее бытие* Лакана опирается на мысль Фрейда, Гегеля, Хайдеггера, Соссюра, но появление этого понятия стало возможно лишь в рамках своего времени и средствами аналитического дискурса, в которые Жак Лакан привносит своё уникальное слово.

Список литературы

1. Хайдеггер М. Гимны Гёльдерлина «Германия» и «Рейн» // Vox. 2007. № 2. URL: <https://vox-journal.org/content/vox2/vox%20-%20%20-%20heidegger.pdf> (дата обращения: 16.12.2019).
2. Assoun P.-L. Lacan. Paris: Presses Universitaires de France, 2013. 127 p.
3. Auroux S., Deschamps J., Kouloughli D. La philosophie du langage. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. 480 p.
4. Bénabou M., Cornaz L., Péliissier Y., Liège D. de. 789 néologismes de Jacques Lacan. Paris: EPEL, 2002. 170 p.
5. Briole G. Le jeune Lacan, tel qu'en lui-même // La Cause freudienne. 2011. Vol. 79. No. 3. P. 98–105.
6. Cambon F. Cheminement avec Heidegger, pas sans Lacan // La Cause freudienne. 2011. Vol. 79. No. 3. P. 110–117.
7. Capron F. Psychanalyse et déconstruction // Revue d'éthique et de théologie morale. 2016. Vol. 290. No. 3. P. 89–111.
8. Derrida J. Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire. Paris: Galilée, 2013. 325 p.
9. Derrida J. Psyché. Invention de l'autre. Paris: Galilée, 1987. 651 p.
10. Dictionnaire Martin Heidegger: vocabulaire polyphonique de sa pensée / Sous la direction de Ph. Arjakovsky, F. Fédier, H. France-Lanord. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013. 1450 p.
11. Freud S. Écrits philosophiques et littéraires / Édition révisée, corrigée et annotée par E. Roudinesco et J.-P. Lefebvre, traductions de M. Gérard, J.-P. Lefebvre, B. Lortholary et D. Tassel. Paris: Éditions du Seuil, 2015. 1728 p.
12. Guérin N. Logique et poétique de l'interprétation psychanalytique. Essai sur le sens blanc. Toulouse: ERES, 2019. 304 p.
13. Heidegger M. Achèvement de la métaphysique et poésie / Trad. de l'allemand par J. Beauffret. Paris: Gallimard, 2005. 189 p.
14. Heidegger M. Être et Temps / Trad. de l'allemand par F. Vezin. Paris: Gallimard, 1996. 600 p.
15. Heidegger M. Introduction à la recherche phénoménologique / Trad. de l'allemand par A. Boutot. Paris: Gallimard, 2013. 368 p.

16. *Heidegger M.* Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et le Rhin / Trad. de l'allemand par F. Fédier et J. Hervier. Paris: Gallimard, 1988. 285 p.
17. *Heidegger M.* Prolégomènes à l'histoire du concept de temps / Trad. de l'allemand par A. Boutot. Paris: Gallimard, 2006. 475 p.
18. *Izcovich L.* L'être de jouissance // L'en-je lacanien. 2008. Vol. 11. No. 2. P. 35–46.
19. *Izcovich L.* L'identité sexuelle et l'impossible // L'en-je lacanien. 2008. Vol. 10. No. 1. P. 81–92.
20. Jacques Lacan: Conférence de Louvain // La Cause Du Désir. 2017. Vol. 96. No. 2. P. 7–30.
21. La psychanalyse [Recherche et enseignement freudiens de la Société française de psychanalyse]. Vol. 1: Travaux des années 1953–1955. De l'usage de la parole et des structures de langage dans la conduite et dans le champ de la psychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France, 1956. 291 p.
22. *Lacan J.* Écrits I, Texte intégral. Paris: Éditions du Seuil, 1966. 576 p.
23. *Lacan J.* Écrits II. Paris: Éditions du Seuil, 1966. 418 p.
24. *Lacan J.* Le jouir de l'être parlant s'articule // La Cause Du Désir. 2019. Vol. 101. No. 1. P. 11–14.
25. *Lacan J.* Le Séminaire Livre I Les écrits techniques de Freud. Paris: Éditions du Seuil, 1998. 436 p.
26. *Lacan J.* Le Séminaire Livre III Les Psychoses (1955–1956). Paris: Éditions du Seuil, 1981. 362 p.
27. *Lacan J.* Le Séminaire Livre V Les formations de l'inconscient (1957–1958). Paris: Éditions du Seuil, 1998. 526 p.
28. *Lacan J.* Le Séminaire Livre X L'Angoisse. Paris: Éditions du Seuil, 2004. 400 p.
29. *Lacan J.* Le Séminaire Livre XX Encore. Paris: Éditions du Seuil, 1975. 144 p.
30. *Lacan J., Trénel M.* Abasie chez une traumatisée de guerre (séance de la Société de neurologie du 2 février 1928) // Revue neurologique. 1928. T. 1. P. 233–237.
31. Les mots d'esprit // Études. 2012. Vol. 416. No. 6. P. 803–813.
32. *Lévinas E.* La mort et le temps. Paris: L'Herne, 1991. 155 p.
33. *Lojkine S.* Lacan avec Heidegger: le dépassement du paradigme linguistique // Exil – Transfert – Mémoire / Exil – Transfer – Gedächtnis / Dir. M. Picker, D. Kimmich, P. Lang. Frankfurt a/M.: Internationaler Verlag Der Wissenschaften, 2016. P. 137–148.
34. *Manzari F.* Écriture derridienne: entre langage des rêves et critique littéraire. Berne: Peter Lang, 2009. 389 p.
35. *Peraldi F.* Le réel, la mort // Santé mentale au Québec. 1990. No. 15 (2). P. 17–32.
36. *Perazzi S.* Le parlêtre et la jouissance de la parole. URL: <https://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2018/01/06-Ironik28-Sylvette-Perazzi.pdf> (дата обращения: 16.01.2020).
37. *Redeker R.* Les Sentinelles d'humanité: Philosophie de l'héroïsme et de la sainteté. Paris: Desclée De Brouwer, 2020. 300 p.
38. *Roudinesco E.* Lacan, envers et contre tout. Paris: Éditions du Seuil, 2011. 174 p.
39. *Saussure F. de.* Cours de linguistique générale. Paris: Payot, 1995. 269 p.
40. *Simonelli T.* De Heidegger à Lacan. URL: <http://www.psychanalyse.lu/articles/SimonelliHeideggerLacan.htm> (дата обращения: 29.11.2019).

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

Nadezhda WASHINGTON

PhD student in General and comparative literature
Center of Interdisciplinary Studies in Literature at Aix-Marseille (CIELAM).
Aix-Marseille University.
29 Avenue Robert Schuman, 13100 Aix-en-Provence FRANCE;
e-mail: nadia.v.washington@gmail.com

SPEAKING BEING: FROM HEIDEGGER TO LACAN

The article discusses the connections between the philosophy of Martin Heidegger and the psychoanalysis of Jacques Lacan in the approach to the problems of speech and language. The author analyzes the relation between the Lacanian subversion of the subject and his speech and Heidegger's ontology of language. The article presents an attempt at a terminological review on this topic, taking into account the Lacanian conceptual apparatus, French translations of Heidegger's works, the linguistic works of Ferdinand de Saussure and Emile Benveniste, as well as the works of Jacques Derrida. The central concept of the article is one of Lacan's definitions of a human being – *être parlant* (speaking being), the origins of which the author connects with both Freudian psychoanalysis and Heidegger's existentials. The analysis of Lacan's *Return to Freud* is proposed for consideration with the help of Derrida's deconstruction, taking into account its origins in Heidegger's treatise "Being and time".

Keywords: Heidegger, Lacan, Derrida, Lacanian psychoanalysis, Dasein, deconstruction, speaking being, discourse, being-toward-death, subject

References

1. Assoun, P.-L. *Lacan*. Paris: Presses Universitaires de France, 2013. 127 pp.
2. Auroux, S. & Deschamps, J. & Kouloughli, D. *La philosophie du langage*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004. 480 pp.
3. Bénabou, M. & Cornaz, L. & Pélissier, Y. & Liège, D. de. *789 néologismes de Jacques Lacan*. Paris: EPEL, 2002. 170 pp.
4. Briole, G. "Le jeune Lacan, tel qu'en lui-même", *La Cause freudienne*, 2011, Vol. 79, No. 3, pp. 98–105.
5. Cambon, F. "Cheminement avec Heidegger, pas sans Lacan", *La Cause freudienne*, 2011, Vol. 79, No. 3, pp. 110–117.
6. Capron, F. "Psychoanalyse et déconstruction", *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2016, Vol. 290, No. 3, pp. 89–111.

7. Derrida, J. *Heidegger: la question de l'Être et l'Histoire*. Paris: Galilée, 2013. 325 pp.
8. Derrida, J. *Psyché. Invention de l'autre*. Paris: Galilée, 1987. 651 pp.
9. *Dictionnaire Martin Heidegger: vocabulaire polyphonique de sa pensée*, sous la direction de Ph. Arjakovsky, F. Fédier, H. France-Lanord. Paris: Les Éditions du Cerf, 2013. 1450 pp.
10. Freud, S. *Écrits philosophiques et littéraires*, édition révisée, corrigée et annotée par E. Roudinesco et J.-P. Lefebvre, traductions de M. Gérard, J.-P. Lefebvre, B. Lortholary et D. Tassel. Paris: Éditions du Seuil, 2015. 1728 pp.
11. Guérin, N. *Logique et poétique de l'interprétation psychanalytique. Essai sur le sens blanc*. Toulouse: ERES, 2019. 304 pp.
12. Heidegger, M. "Gimny Gel'derlina "Germaniya" i "Rein"" [Hymns of Hölderline Germany and Rhine], *Vox*, 2007, No. 2 [<https://vox-journal.org/content/vox2/vox%20-%202%20-%20heidegger.pdf>, accessed on 16.12.2019]. (In Russian)
13. Heidegger, M. *Achèvement de la métaphysique et poésie*, trad. de l'allemand par J. Beaufret. Paris: Gallimard, 2005. 189 pp.
14. Heidegger, M. *Être et Temps*, trad. de l'allemand par F. Vezin. Paris: Gallimard, 1996. 600 pp.
15. Heidegger, M. *Introduction à la recherche phénoménologique*, trad. de l'allemand par A. Boutot. Paris: Gallimard, 2013. 368 pp.
16. Heidegger, M. *Les hymnes de Hölderlin: La Germanie et le Rhin*, trad. de l'allemand par F. Fédier et J. Hervier. Paris: Gallimard, 1988. 285 pp.
17. Heidegger, M. *Prolégomènes à l'histoire du concept de temps*, trad. de l'allemand par A. Boutot. Paris: Gallimard, 2006. 475 pp.
18. Izcovich, L. "L'être de jouissance", *L'en-je lacanien*, 2008, Vol. 11, No. 2, pp. 35–46.
19. Izcovich, L. "L'identité sexuelle et l'impossible", *L'en-je lacanien*, 2008, Vol. 10, No. 1, pp. 81–92.
20. "Jacques Lacan: Conférence de Louvain", *La Cause Du Désir*, 2017, Vol. 96, No. 2, pp. 7–30.
21. *La psychanalyse* [Recherche et enseignement freudiens de la Société française de psychanalyse], Vol. 1: Travaux des années 1953–1955. De l'usage de la parole et des structures de langage dans la conduite et dans le champ de la psychanalyse. Paris: Presses Universitaires de France, 1956. 291 pp.
22. Lacan, J. & Trénel, M. "Abasie chez une traumatisée de guerre (séance de la Société de neurologie du 2 février 1928)", *Revue neurologique*, 1928, T. 1, pp. 233–237.
23. Lacan, J. "Le jouir de l'être parlant s'articule", *La Cause Du Désir*, 2019, Vol. 101, No. 1, pp. 11–14.
24. Lacan, J. *Écrits I, Texte integral*. Paris: Éditions du Seuil, 1966. 576 pp.
25. Lacan, J. *Écrits II*. Paris: Éditions du Seuil, 1966. 418 pp.
26. Lacan, J. *Le Séminaire Livre I Les écrits techniques de Freud*. Paris: Éditions du Seuil, 1998. 436 pp.
27. Lacan, J. *Le Séminaire Livre III Les Psychoses (1955–1956)*. Paris: Éditions du Seuil, 1981. 362 pp.
28. Lacan, J. *Le Séminaire Livre V Les formations de l'inconscient (1957–1958)*. Paris: Éditions du Seuil, 1998. 526 pp.
29. Lacan, J. *Le Séminaire Livre X L'Angoisse*. Paris: Éditions du Seuil, 2004. 400 pp.
30. Lacan, J. *Le Séminaire Livre XX Encore*. Paris: Éditions du Seuil, 1975. 144 pp.
31. "Les mots d'esprit", *Études*, 2012, Vol. 416, No. 6, pp. 803–813.
32. Lévinas, E. *La mort et le temps*. Paris: L'Herne, 1991. 155 pp.

33. Lojkine, S. “Lacan avec Heidegger: le dépassement du paradigme linguistique”, *Exil – Transfert – Mémoire / Exil – Transfer – Gedächtnis*, dir. M. Picker, D. Kimmich, P. Lang. Frankfurt a/M.: Internationaler Verlag Der Wissenschaften, 2016, pp. 137–148.

34. Manzari, F. *Écriture derridienne: entre langage des rêves et critique littéraire*. Berne: Peter Lang, 2009. 389 pp.

35. Peraldi, F. “Le réel, la mort”, *Santé mentale au Québec*, 1990, No. 15 (2), pp. 17–32.

36. Perazzi, S. *Le parlêtre et la jouissance de la parole* [<https://www.lacan-universite.fr/wp-content/uploads/2018/01/06-Ironik28-Sylvette-Perazzi.pdf>, accessed on 16.01.2020].

37. Redeker, R. *Les Sentinelles d'humanité: Philosophie de l'héroïsme et de la sainteté*. Paris: Desclée De Brouwer, 2020. 300 pp.

38. Roudinesco, E. *Lacan, envers et contre tout*. Paris: Éditions du Seuil, 2011. 174 pp.

39. Saussure, F. de. *Cours de linguistique générale*. Paris: Payot, 1995. 269 pp.

40. Simonelli, T. *De Heidegger à Lacan* [<http://www.psychanalyse.lu/articles/SimonelliHeideggerLacan.htm>, accessed on 29.11.2019].

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Тимо БРЕЙЕР

Профессор феноменологии и антропологии, кафедра философии философского факультета. Кёльнский университет (Германия).
Альбертус-Магнус-Плац, 50923, Köln;
e-mail: tbreyer@uni-koeln.de



Анатолий ЛИПОВ (перевод)

Научный сотрудник сектора эстетики.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: antolip@yandex.ru

ЧЕЛОВЕК В ЗЕРКАЛЕ ДРУГОГО¹

В статье Тимо Брейера зеркало предлагается как модель адекватности мира и разума, которая до некоторой степени доминировала в европейской истории идей. Эта идея взаимоотношения и взаимного восприятия в области межсубъектности достаточно проблематична, когда на карту поставлено конкретное столкновение

¹ Перевод выполнен по изданию: *Breyer Thimo. Der Mensch im Spiegel des Anderen // Orientierung am Menschen. Anthropologische Konzeptionen und normative Perspektiven. Göttingen: Wallstein, 2015. S. 14–22.*

двух телесных сущностей, двух личностей как двух тел. По мнению Брейера, метафора зеркала служит в истории культуры аналогом отношения человека к самому себе, к другим, к миру, тем самым в центр исследования ставится – в качестве центральной – тема антропологии, человеческого «я» и мировоззрения.

В представлении автора метафора зеркала заключается не столько в том, насколько сильна метафора зеркала в этом контексте, сколько прежде всего в социальном пределе физических рефлексов восприятия. Социальная рефлексия другого человека по отношению к нам содержит личное измерение, которое равнозначно соответствию взаимных размышлений, включая отказ от контакта друг с другом.

Зеркало способно лишь подтвердить психофизическую сторону моего существа, в то время как другой человек зеркалирует мою социальную сторону за этой стороной, где он также имеет возможность через свою субъективность и спонтанность отрицать меня в зеркальном отображении, т.е. отказать мне в каком-либо признании. Т. Брейер описывает различные асоциальные формы взгляда, которые отказываются допускать симметрию между нами и другими со ссылкой на метафорические теории Ральфа Конерсмана и Ханса Блюменберга. С помощью метафоры, по словам Брейера, мы можем обратиться к предконцептуальным ожиданиям, потребностям и опыту, к которым концептуальный язык не имеет доступа.

Ключевые слова: философская антропология, феноменология, интерсубъективность, межличностное взаимодействие, семантика метафоры, метафора зеркала, зеркалирование, зеркальное распознавание, зеркало и взгляд, трансмедийная итерабельность

1. Введение

Метафора зеркала часто использовалась в западной интеллектуальной истории для выражения антропологических отношений, в плане анализа отношение человека к самому себе, к другим людям, к миру, а также в формировании философской и научной теории, что было во многом проиллюстрировано катоптрическими моделями². В «европейском диапазоне моделей», утверждает Манфред Фасслер, зеркало представляет «самую мощную идею порядка в истории культуры» [12, S. 9]. Как в повседневном, так и в научно-философском использовании зеркало служит «средством познания, истины, исповедания, самонаблюдения и познания» [12, S. 9].

Подумайте о мифическом самовлюбленном нарциссе, который влюбляется в собственное отражение в зеркале и впадает в суицидальную меланхолию, когда понимает, что это не другой молодой человек, смотрящий на него из воды, а он сам. О «маленькой кукле» (эйдолоне) думают как о том, кто видит себя, когда смотрит в глаза другого, точнее, в зрачок, как объясняет Сократ в «Алкибиаде» [29].

² Катоптрика (κατά – внутри, ἵπτομαι – видеть) – часть оптики, излагающая законы отражения света от зеркальных поверхностей и применение этих законов к устройству оптических инструментов. – Примеч. пер.

Вспоминаются также монады Лейбница, которые являются живыми зеркалами, отражающими Вселенную и друг друга. Или, наконец, подумайте о критике визуоцентризма в эпистемологии [35]³. В современных междисциплинарных исследованиях межсубъектных возможностей человека (эмпатии и социального познания) зеркальная метафора вновь играет важную роль. Здесь вспоминаются так называемые «зеркальные нейроны» [34] в неврологии или «зеркальные системы» [30, S. 19] и «зеркальные стратегии» [30, S. 161] в психологии.

Связанное с естественной и поведенческой наукой доказательство конкретных нейрональных и когнитивных механизмов – это надежда перейти от метафоры к понятийному языку, т.е. искупить зеркалирование как описательную и объяснительную конструкцию. Однако метафоричность как таковая редко рассматривается в явном виде. Следующие соображения вращаются вокруг вопроса о том, как можно феноменологически интерпретировать межсубъектное использование метафоры зеркала.

Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо сначала прояснить феномен самого зеркала как с точки зрения его функционирования, так и с точки зрения того, что оно отражает, а также режимов само- и внешних ссылок, которые оно делает возможными. Эти свойства могут быть связаны с характеристиками пересекаемости для того, чтобы определить, насколько устойчивой или значимой является здесь зеркальная метафора.

Таким образом, речь ни в коем случае не идёт об идентификации метафоры зеркала как описательного «правильного» или «неправильного» определения пересекаемости. «Искупление» метафоры в феноменологическом смысле должно пролить свет на то, какие аспекты зеркального феномена допускают аналогию с другими, а какие нет.

Зеркальная метафора – это всего лишь метафора, поскольку она имеет оба измерения, где аналогия частично нарушена. Если бы метафора полностью соответствовала аналогии и могла быть преобразована в поддающуюся проверке и полному описанию, это больше не было бы метафорой. Метафоры живут, другими словами, от диалектики описательно-растворимых и неразрывных интенций.

Эту напряжённость необходимо перенести в феноменологический анализ, а глобальные оценки метафоры должны быть в первую очередь заключены в скобки. Только после того, как будут проработаны отдельные аспекты его фактического ядра, можно будет рассмотреть вопрос о переходе в сферу межсубъектности с точки зрения её адекватности. Далее мы имеем дело с метафорической критикой, в буквальном смысле деконструкцией специфических феноменальных черт, для каждой из которых метафорическое исполнение перевода может быть затем обсуждено.

³ Богатую историю зеркальной метафоры можно найти в работе Р. Конерсмана [20].

2. Зеркало как метафора

Метафоры не только вносят существенный вклад в богатство общения на повседневном языке, но и имеют большое философское и историко-семантическое значение, так как они «заставляют говорить структуры опыта и потребности, которые являются предпосылками для формулирования основных понятий времени» [20, S. 28]. В качестве проблемных индикаторов они берут на себя «задачи элементарной мировой ориентации» [20, S. 29] по этой стороне концептуальной детерминированности и аналитической абстракции.

По своей ориентационной функции они являются лингвистическими признаками невыразимых, временных средств исследования мира, которые по своему временному характеру сигнализируют о конечности понимания. Метафора работает как «временная и действительно незаменимая временная. Ибо метафора помогает выйти из того смущения, в которое попадает концептуальный язык, когда к нему обращаются для описания предвзятых ожиданий, потребностей и опыта» [20, S. 29].

Поэтому Ханс Блюменберг интерпретирует метафоры как «средства артикуляции непонимания и предконцептуализации», которые образуют «передний план концепции», тематический фон или фон, из которого и перед которым определённые конфигурации смысла могут выделяться прежде всего как форма [4, S. 139]. Таким образом, метафоры всегда содержат «излишек выразительности» [5, S. 9], поскольку они парадоксальным образом облачают опыт в слова неязычным способом [7, S. 28].

Традиционно метафора функционирует как передача (1) от одного вида к одному виду, (2) от одного вида к виду, (3) от одного вида к другому виду или (4) по принципу аналогии. Что касается представляющей здесь интерес зеркальной метафоры, то она построена аналогичным образом (4). Принцип аналогии работает путём параллельного распределения элементов в различных семантических областях.

Например, если преклонный возраст называется «вечером жизни», то это можно решить с помощью следующего задания: «вечер: день // возраст: жизнь», т.е. вечер ведёт себя днём так же, как и возраст ведёт себя при жизни. Поэтому, чтобы понять передачу, необходимо добавить термин «день», который не встречается в метафорической фразе.

Формулировка, что Другой является «зеркалом себя», получилась бы в схеме «зеркало: X // Другой: Я (Y)». Как здесь заполняется пустое пространство, которое в предыдущем примере было занято термином «день»? Зеркало стоит в аналогичном отношении к X, как Другой стоит к Y. Предложение, которое можно было бы банально сформулировать следующим образом, заключалось бы в том, что X и Y обозначают не две разные сущности, а два аспекта одной сущности, а именно Я, которое появляется один раз как тело (X) и один раз как личность (Y).

Невозможно обсуждать онтогенетическое развитие, в контексте которого приобретает способность распознавать себя в зеркале. Этот этап

познавательного созревания, являющийся центральным в генетической эпистемологии, является в то же время предметом обширной социально-психологической и философской литературы, интерпретация которой выходит за рамки данной работы.

Однако очевидно, что самопознание в зеркале ребёнка коррелирует с важными эмпатическими способностями, с развитием саморефлексивных чувств, таких как стыд и гордость, а также с использованием самопредпочтительных лингвистических выражений. Этой стадии самонаведения предшествует процесс множественных межтелых и вербальных взаимодействий, в котором другой человек является социальным зеркалом для младенца задолго до того, как он столкнётся с физическим зеркалом.

Прямой формой воплощённого отражения без явного самосознания является имитация подражания и жестикуляция, которые играют важную роль в регулировании аффекта между младенцем и ухаживающим за ним с самого рождения [см.: 24].

Зеркало способно лишь подтвердить психофизическую сторону моего существа, в то время как другое, также зеркально, отражает мою социальную сторону. Благодаря своей субъективности и спонтанности оно также имеет возможность отрицать меня в зеркале, т.е. отказывать мне в признании. Другой человек противопоставляет меня как активное или «живое» зеркало, которое не даёт нейтрального образа себя, но отражает интерпретированный образ.

Физическое зеркало, с другой стороны, функционирует как пассивное или «мёртвое» зеркало, отражающее то, что ему представлено, которое ничего не отнимает и ничего не добавляет. Как отмечает Ральф Конерсманн, это «соревнование между обычным зеркалом, которое следует называть пассивным и которое фиксируется на воспроизведении как можно более неискажённым, и “живым зеркалом”, активно приспособляющимся к своим объектам... принадлежит к решающим поворотным точкам в истории смысла» [21, S. 1380] понятия «зеркало» [1, S. 163]⁴. Зеркало как объект культуры подлежит историко-культурной оценке. Это не объект, подлежащий нейтральному описанию, а высокозаряженный артефакт, полный коннотаций и ассоциаций. Зеркало обладает своеобразным притяжением в жизненном мировом опыте, которое часто описывается в литературе. Человек чувствует себя буквально притянутым и втянутым в него своим взглядом. Зеркало неизбежно создаёт самоназвание; трудно не посмотреть в него, когда видишь зеркало.

Те, кто идут по торговой улице и проходят мимо зеркала в витрине магазина, часто смотрят в него и видят себя в нём. Одно из увлечений метафорой зеркала может заключаться в надежде, что оно откроет что-то новое о себе. Вы можете обнаружить, что ваша причёска вам не подходит, или что у вас пятно на лацкане. Особенно привлекательны зеркала, размещённые

⁴ В философии это изменение в понимании зеркала особенно заметно в мышлении Лейбница, который выступает против тезиса Локка о пассивности человеческого разума.

в публичном пространстве, потому что в тот момент, когда вы видите себя в зеркале, вас видят одновременно и другие (даже если не с того угла зрения, который предлагает зеркало).

Глядя и оценивая себя в зеркале, с точки зрения зрителя, я становлюсь зеркалом себя. Физическое зеркало провоцирует «интрасубъективную интрасубъективность» и, следовательно, определённое саморазделение. В этом заключается опасность повторного овеществления, о которой уже беспокоился Ницше [20]. Подобно тому, как мы можем быть овеществлены взглядом других [36], мы также можем стать объектом самих себя, когда смотрим на себя в зеркало, – объектом желания (нарциссизм), предполагаемой оптимизации (сумасшествие красоты, анорексия) или отвращения (стыд и чувство вины) [20, S. 56]⁵.

Как показывает философско-культурно-исторический анализ Конерсманна, современная субъективность характеризуется шаткой самооценкой, предполагающей использование зеркальной метафоры отношения человека к себе, к другим людям и к миру. На этом этапе умственного развития должна быть сформирована собственная точка зрения на историю, но в то же время необходимо уметь ощущать себя в исторической преемственности.

Традиционные предложения по ориентации теряют свою объединяющую силу, и человеку остаётся всё в большей и большей мере находиться в разных смысловых горизонтах. Метафорически, следовательно, необходимо представлять отношение, «в котором субъект отражает себя как свой объект, который в нём отражается обратно» [20, S. 25].

Здесь зеркало предлагает модель, в которой взаимоотношение между собой и миром становится адекватным, так как между зеркальным и зеркальным отображением преобладает строгий изоморфизм. Точно так же зеркало символизирует рефлексивное самоназвание или самопознание субъекта, узнавшего себя в зеркальном отображении.

Зеркало «гарантирует субъекту не только его присутствие, но и его потенцию» [20, S. 36]. В то же время зеркальная метафора напоминает нам и о хрупкости субъективности. Зеркало может разбиться и, разбившись, создавать множество фрагментированных точек зрения на себя так, что оно больше не в состоянии будет интегрировать в последовательное изображение себя.

3. Зеркало как средство

Каковы же характеристики зеркала как среды, которая порождает метафоризмы и самопонимание человека, очерченные таким образом? Три очевидные характеристики: (1) объективность, (2) предвзятость и (3) предпо-

⁵ Философская критика катоптрического самоконтроля и прозрачности была высказана на ранних стадиях Руссо, который рассказывает историю человеческой рефлексии как истории упадка, как растущей дистанции от природы и самосознания, которое с ней связано.

лагаемая боковая инверсия в процессе зеркалирования. Объективность здесь означает нейтральный способ воспроизведения, который ориентирован исключительно на физический облик появляющегося человека.

С инструментальной точки зрения зеркало ценится за то, что оно воспроизводит вас так, как вы на самом деле выглядите как тело, – зеркальное изображение является «идеальным изображением» [28, S. 397] того, что отражено⁶.

Но хвалебные отзывы о нейтралитете также могут опровергнуться, можно отругать зеркало, например, когда уже не выносишь вида себя в зеркале, будь то из-за стыда за уродливую отметину на теле или за рисунок возраста – «даже новые зеркала не разглаживают старые морщины» [17, S. 2230], будь то, в переносном смысле, из-за совершённых поступков и взятой на себя вины. Точно так же один ценит другого, образно говоря, когда понимает одно как одно, и отражает это в обратном порядке: «нет более верного зеркала, чем старый друг» [17, S. 2234].

Или же кто-то не ценит такой уровень честности. Знаменитый пример Сократа, который диалогически держит зеркало перед афинянами и выставляет их невежество, иллюстрируя это парадигматически⁷. В обоих случаях зеркало функционирует как среда самокритики, позволяющая буквально схватить себя за нос и наблюдать за собой во время этого саморефлексивного акта. «Посмотри в зеркало, найди свой собственный нос» [17, S. 2229]⁸. В «Зеркальном Я» Чарльза Кули [10, p. 183], систематически терминированном Чарльзом Кули в начале XIX в., подытоживается эта функция самодисциплины, которая также играет роль в Хьюме и Адаме Смитех.

Способность зеркала привлекать к «греху», к «размножению» или «конфессиональным зеркалам», которые были широко распространены с раннего

⁶ В любом случае это относится к (не наклонённым) плоским зеркалам, на которые наши пояснения будут ограничены. Неравномерные зеркала, с другой стороны, искажают зеркальное изображение, например вогнутые зеркала создают увеличенное зеркальное изображение, в то время как выпуклые дорожные зеркала, с другой стороны, позволяют просматривать большее пространство (например, неясную дорожную развязку) на меньшем зеркальном изображении.

⁷ Зеркало долгое время считалось метафорой философии в целом, признаком рефлексивности мысли: картина, которая держит в плену традиционную философию, – это картина ума как великого зеркала, содержащая различные представления, некоторые точные, некоторые нет, и способная быть изученной чистыми, неэмпирическими методами. Без понятия разума как зеркала понятие знания как точности представления не предполагало бы себя. См. критику зеркальной метафоры для современного понимания философии [35, p. 12].

⁸ Определение представительства, которое оправдывает это утверждение, гласит, что А является представительством В, когда А означает В, независимо от того, присутствует ли В или нет. Это определение не выполняется зеркальным изображением, так как оно исчезает само по себе, когда перед ним исчезает объект зеркала. Зеркальное изображение не может продолжать существовать и представлять зеркальный объект в его отсутствие. Конечно, возможны и менее богатые предположения концепции представления, с помощью которых зеркальное изображение можно было бы описать как «мгновенное представление». Я обязан этой ссылкой Томасу Фуку.

Средневековья до XVIII в. и «содержат указания практиковать богослужebную практику, изучать свою совесть» [17, S. 2236f], можно проследить ещё дальше. Что касается использования зеркальной метафоры в области межсубъектности, то здесь уже можно найти первую значимую точку переноса.

Другой позволяет мне через объективное, т.е. подлинное и серьёзное, представление себя стать точкой отсчёта для размышлений, в которой я смогу тематизировать и исследовать себя. Второе упомянутое выше свойство – предрасположенность процесса зеркалирования – относится к тому, что зеркальное изображение и зеркальный объект одновременно, и в синхронной зависимости соотносятся друг с другом. Зеркальное изображение, как будет объяснено позже, не является изображением в реальном смысле, так как оно не может освободиться от объекта зеркала и стать произведением.

Другими словами, оно не может представлять [17, S. 2236]. Как только что-то оказывается перед зеркалом, оно также зеркалируется – зеркальное изображение появляется в «мгновение ока» [12, S. 93]. Здесь следует подчеркнуть пространственную, а также временную зависимость. «Зеркальное изображение переносится только во времени и пространстве в виде двойного представления» [22, S. 375], например в виде фотографии зеркального изображения. Сфотографированное зеркало, однако, теряет свою функциональность в качестве зеркала, что также будет объяснено позже.

Что касается перехода зеркальной модели на межсубъектность, то здесь можно утверждать, что присутствие и синхронность также играют особую роль. Физическое присутствие другого человека обеспечивает определённую форму зеркалирования, которая невозможна при телефонном или письменном общении. В межтематических взаимодействиях гораздо более непосредственно ощущается то, как другой человек реагирует на мои выражения и действия.

Третьей часто упоминаемой характеристикой зеркала является предполагаемый разворот сторон. Широко распространённое мнение о том, что зеркало обменивается левым и правым, однако, как указывает Умберто Эко, здесь является несостоятельным, потому что с чисто физической точки зрения зеркало «отражает право и лево именно там, где правый и левый».

«Это наблюдатель... который представляет себе, через отождествление с его изображением, что он является человеком в зеркале, и который затем, глядя на себя, вдруг обнаруживает, что он носит, скажем, часы на правом запястье. Дело, однако, в том, что он носил бы его там, только если бы он был в зеркале (*Je est un autre!*)» [11, S. 30]. Поэтому, в отличие от камеры-обскуры, зеркало не переворачивает то, что отражает, а отражает то, что находится перед ним, точка за точкой параллельно, никогда не перекрывая лучи зрения.

Для того чтобы представить неадекватное мнение о развороте зеркала по сравнению с пониманием абсолютной конгруэнтности, генерируемой

таким образом, наблюдатель должен встать в положение зеркального изображения – только для того, чтобы обнаружить, что он носит наручные часы на виртуальной правой руке, в то время как часы на самом деле находятся на его реальной левой руке. Понимание разницы между реальностью и виртуальностью, таким образом, неявно предполагается в отношении статуса зеркального изображения. Это осознание разницы идёт рука об руку с возможностью воображаемого переноса в виртуальное место и, таким образом, в другую перспективу.

Что касается интересубъективности, то этот вывод проявляется в том, что он фокусируется на изменении перспективы, которая становится необходима для того, чтобы разделить предположение о боковом развороте, коренящееся в естественном отношении, является правдоподобным с точки зрения жизненного мира, но геометрически неверным. Естественное понимание феномена зеркального отражения, таким образом, подразумевает воображаемое, хотя и не активно выполняемое перенесение себя на место за зеркалом, где мог бы стоять другой.

Тот факт, что способность принимать и изменять перспективы является необходимым условием эмпатии, часто подчёркивается в психологии развития, а также в социальной философии. Здесь становится более правдоподобным говорить об Ином как о живом зеркале, поскольку эти эмпатические способности приобретаются только во взаимодействиях первичной и вторичной интересубъективности, в которых преобладает личный контакт, структурированный межличностным мимесисом [15].

4. Зеркало в промежуточном сравнении

Если продолжить анализ характеристик зеркального изображения и сравнить их у других носителей, то на ум приходит очевидное различие, которое уже можно найти у Плотина, касающееся производственного процесса. Плотин различает картину как созданную и зеркальное изображение как естественное отражение [цит. по: 20, S. 81]. С одной стороны, вовлечён продуктивный субъект, который активно и творчески способствует живописному процессу, с другой стороны, живописная связь существует только между пассивным репродуктивным зеркалом и изображённым.

Живопись – это темпоральный процесс, в котором до и после, оригинал и изображение, опосредованы через художественную деятельность. Однако зеркалирование зеркала – чисто механический процесс. В то время как зеркальное изображение является одновременным дублированием, картина освобождается от этого условия присутствия и тем самым замораживает движущееся (которое сохраняется в зеркальном изображении как движущееся в движении), каким бы оно ни было.

Эта характеристика консерватизма, значимая с точки зрения движения и гибкости перспективы, сопровождается бесконечностью процесса зеркального отражения. Существует мультипликация зеркал, расположенных

одно за другим или напротив друг друга, с одновременным абсолютным присутствием референтной связи [ср.: 20] – диалектика инфинитизма и результатов предвзятости [17, S. 38]⁹.

В отличие от нарисованного изображения, зеркало представляет оригинальное изображение таким образом, что воспроизводятся все особенности, присутствующие в самом оригинальном изображении, и только они. Портрет, с другой стороны, представляет человека, изображённого в смысле интерпретативного воспроизведения черт или творческого порождения новых черт. Каждая картина, по сравнению с оригиналом, позволяет появиться чему-то новому в своём сюжете, или – то же самое – нарисованная картина не является изображением, каким бы натуралистическим ни было изображение.

Процесс росписи порождает новый объект, произведение искусства. Зеркальное изображение, с другой стороны, не имеет репрезентативной ценности, так как отменяет себя, чтобы отразить то, что отражено. Оно «действительно имеет исчезающее существование. Это только для тех, кто смотрит в зеркало, а за его чистым внешним видом – ничто» [16, S. 143].

Зеркальное изображение, можно сказать с Гадамером, воплощается в самопоглощении. В отличие от изображения живописи, которое утверждает своё собственное существование именно для того, чтобы отобразить то, что изображено на картине, зеркальное изображение исчезает за своей функцией. С другой стороны, однако, можно сказать, что, отказавшись от своего бытия в пользу бытия для меня, игровая картина свидетельствует именно о своей и в своей сущности как образа.

Её самопоглощение является «намеренным моментом в существе самого образа» [16, S. 143], которое вновь возникает за его посреднической функцией, как только человек начинает относиться к нему по-другому. Если угодно, например, протирание зеркала превращает его в бытовой предмет; если после этого снова посмотреть на себя в нём, оно снова становится чистым средством [13, S. 30]¹⁰.

Другое различие между зеркальными изображениями и закрашенными изображениями и фотографиями касается аспектов кадрирования и настройки. В то время как в картинах или фотографиях они определяются

⁹ Подобным же образом можно сказать и о межсубъектной встрече, которая несёт в себе ядро непрекращающегося процесса рефлексии, разворачивающегося в виде диалога. Философия часто подчёркивала присущую межличностным отношениям и диалогу незавершённость, но это также подразумевало не в меньшей степени открытость результатов. В случае оптического зеркалирования выход не так открыт, так как референтные отношения и режим отображения фиксированы раз и навсегда. Остаётся лишь присутствие живых, разделённых настоящим, что позволяет установить связь. Сократ, неоднократно используемый в качестве модели философа, воплощает идею диалога в самом конкретном смысле. Он направляет остальных на рынке на подлинные встречи между людьми, которые взаимно присутствуют, чтобы встать на путь поиска истины, что само по себе является, конечно, бесконечной задачей.

¹⁰ Катоптрическая диалектика «за меня» и «за себя» разбивается в межсубъектном контексте тем, что у другого человека тоже есть «за себя», которое нельзя отнести к зеркалу, потому что оно не может видеть.

выбором художника или фотографа и предоставляются нам как зрителям, в зеркале они могут варьироваться свободным движением в самом пространстве [ср.: 11, S. 58].

Для дальнейшего изучения поведения зеркала по сравнению с другими оптическими носителями Эко задумывает «Экспериментальное распятие»: зеркало воспроизводится на фотографии, в фильме или телевизионной записи, в картине. Эти изображения зеркальных изображений не функционируют в качестве зеркальных. Нет других впечатлений или значений зеркал, кроме других зеркал [11, S. 61].

Зеркальные изображения, в отличие от картин или фотографий, как показано здесь, не могут быть итерацией трансмедиально. Изображения могут быть сохранены в виде изображений, если они встроены или появляются на других носителях (изображения, плёнки, даже зеркала). Если мы видим картинку на фотографии, мы осознаём её живописный характер, т.е. сфотографированное изображение продолжает функционировать как картинка, которая отличается от других объектов в живописном пространстве фотографии.

Зеркальные изображения, с другой стороны, трансформируются, когда они появляются в других средствах массовой информации. Когда мы смотрим на сфотографированное зеркало, мы, конечно, понимаем, что имеем дело с зеркалом, но в данный момент оно больше не функционирует как зеркало, так как ничто в нём не отражается в зависимости от наблюдателя (самых себя).

Есть только один носитель, в котором эта функциональность зеркала сохраняется, когда оно встроено, и это опять же зеркало. Зеркало, которое отражает себя в другом зеркале, на самом деле не отражает себя, а передаёт объект, на который оно отражает, зеркалу, которое его отражает, и это есть внутрисредняя итерабельность. Исключением может быть следующий случай: представьте себе наблюдателя, сидящего неподвижно перед зеркалом, висящим на стене, и смотрящего на себя фронтально в это зеркало.

Предполагая, что снимок можно сделать скрытой камерой с позиции глаз зрителя, можно создать впечатление, который, с соответствующим увеличением и мелкозернистыми деталями, будет точно соответствовать визуальному впечатлению зрителя. Если бы этот отпечаток был представлен ему в мгновение ока, с фиксированным положением глаз и тела, чтобы его периферийное восприятие не выходило за край снимка, он, скорее всего, не смог бы отличить предыдущее зеркальное восприятие от текущего фотографического.

Только когда он начинает двигаться перед фотографией, он замечает, что его лицо застыло в (сфотографированном) зеркале, т.е. не изменяется в ответ на его движения. В этот момент он понимает, что он уступает иллюзии. Трансмедиальная итерабельность, как видно из этого построенного примера, тесно связана с аспектом движения. Даже фильм приобретает свою функциональность только тогда, когда он встроен в фильм. Нет такой

вещи, как сфотографированная или расписанная плёнка, в лучшем случае это фотографии или картины отдельных сцен из фильма.

Однако фильм внутри фильма всё ещё функционирует как фильм или как динамические средства массовой информации, такие как зеркала и плёнка, поэтому итерация может быть только внутри медиа, в то время как статические средства массовой информации, такие как картины и фотографии, также могут быть итерацией трансмедиально.

Если попытаться снова обогатить метафору зеркала в области пересечения с феноменальными качествами, то необходимо включиться и динамику процесса зеркалирования. Другой, в более радикальном смысле, является динамической средой моей собственной и внешней ссылки, потому что он не только, как физическое зеркало, заставляет меня появляться в моём движении, как движущийся и движущийся, но и, через своё собственное движение, привносит себя в процесс взаимного отражения.

То, как другой расширяет мой горизонт, можно объяснить, обращаясь к интермедиальности функции зеркала. В живописи зеркала часто использовались для того, чтобы изобразить что-то, либо уже видимое сбоку в живописном пространстве, либо то, что осталось бы невидимым без их помощи. Обилие пиктографических реализаций функций зеркала относится к трансмедиальным отношениям, характеризующим зеркало как связующее звено между уровнями видимости.

Следуя знаменитой главе Мишеля Фуко «Придворная леди» в книге «О порядке вещей: Археология человеческих знаний» [13, S. 31–45], мы снова можем слегка изменённым образом различать репродуктивные зеркала, которые уменьшают то, что уже присутствует в пространстве восприятия или изображения, и продуктивные зеркала, которые делают видимым то, что не дано или невидимо, т.е. открывают вид на что-то новое. Эти два способа прослеживаются в двух важных произведениях истории искусства.

В зеркале «Лас Менинаса»¹¹ мы видим то, что видно на рисунке (художник, инфанта и т.д.), а именно – королевскую пару, нарисованную Веласкесом. Но не зрители на картинке отражают нам пару, а зеркало. Оно втягивает нас в их взгляд, каким бы он ни был, и передаёт их взгляд на то, что находится за пределами картины. Отражение здесь – это посредничество взгляда других. Со «Свадьбой Арнольфини»¹² ситуация изменилась.

Здесь зеркало не показывает того, что видят другие (потому что на заднем плане нет никого), зеркало, скорее, завершает вид и предлагает новый вид того, что уже видно, опять же, картина изображает пару. Более того, поскольку это выпуклое зеркало, оно открывает пространство изображения для вещей, лежащих сбоку, которые невозможно увидеть прямо

¹¹ Автор имеет в виду здесь картину Диего Веласкеса «Менины», или «Семья Филиппа IV» (1656). – *Примеч. пер.*

¹² Автор имеет в виду здесь картину Яна ван Эйка «Портрет четы Арнольфини» (1434). – *Примеч. пер.*

спереди. В «Лас-Менинасе» Веласкеса, с другой стороны, зеркало показывает пару, которая непосредственно видна фигурам, но невидима для зрителя.

Это не добавляет тени к тому, что уже видно, а, наоборот, делает что-то прежде всего видимым через отражение. Германн Асемиссен воспринимает эти две модальности как формы дополнительного представления через зеркало: «Один тип расширяет представление изображения, показывая в зеркале что-то, что не представлено в самом изображении, потому что оно находится вне пространства изображения, обычно напротив него. Другой тип имманентно дополняет представление, делая видимым в зеркале другой аспект того, что представлено на изображении» [3, S. 26].

Феноменологически можно добавить, что первый тип расширяет изображение, добавляя аспекты, принадлежащие внешнему горизонту того, что представлено на снимке. Это открывает новую перспективу, которая указывает из представленного живописного пространства. Второй тип, с другой стороны, освещает внутренний горизонт картины, делая видимыми дальнейшие тени того, что находится в живописном пространстве.

Что могут означать эти режимы комплементарной визуализации в области пересеканности? С одной стороны, Другой может сделать невидимым и появляться для меня, открыв новый внешний горизонт, в который я могу войти. В простейшем случае репрезентативного восприятия он может указать мне на то, что лежит за пределами моего поля зрения.

Но он также может расширить мой кругозор в когнитивном смысле, сформулировав и сделав доступными для меня знания, которые могут сформировать новую, значимую связь с моими знаниями. С другой стороны, он может сделать так, чтобы видимое выглядело по-другому, указав на некоторые аспекты совместно рассматриваемого или обсуждаемого вопроса, которые в одиночку ускользнули бы от моего внимания.

Что касается того, что я также вижу или иным образом мысленно представляю, то Другой, таким образом, открывает для меня расширенный внутренний горизонт через свою перспективу [31; 39]¹³. Другой человек, таким образом, завершает моё видение, но, поскольку он сам является видящим человеком, он также завершает его и таким образом делает возможным самонаблюдение и самопознание в первую очередь.

5. Зеркало и взгляд

Человека не видно в зеркале, но он видит себя в нём. Другой человек видит меня, а я вижу его. Самоназвание в обоих случаях разное. Когда я смотрю в зеркало, я узнаю себя как самого себя, когда я смотрю «в другое», я узнаю себя как узанного им. Различные виды взгляда, которые

¹³ В настоящее время интенсивно изучается антропологический аспект такого наведения.

возникают в результате переплетения направлений взгляда, самопознания и признания другого, будут дифференцированы в следующем.

Прежде всего, следует сказать, что о самоназвании, как с логической, так и с генетической точки зрения, можно говорить только в том случае, если есть и контрастная ссылка на других. Зеркальная метафора, однако, может быть прочитана таким образом, что зеркало гарантирует самоуважение, которое избегает странностей, так как зеркальный вид исключает взгляд «другого как другого» и заставляет себя выглядеть в чистом изображении. «Я» как поверхностный вид следует отличать от «себя» как самосознательного и узнаваемого.

Поэтому Аристотель уже говорит о человеке, который видит себя в зеркале не как истинное Я, а как ссылку на лицо [2, II 15 1213a 21], как цитирует Райнер Мартен: «Когда мы хотим видеть своё лицо, мы смотрим в зеркало, если мы хотим видеть себя, не нашего друга, ибо он является, как мы говорим, другим Я (гетеросексуальное эго). Согласно этому различию между зеркальным отражением и познанием, самопознающий человек сам по себе не самодостаточен, а нуждается в дружелюбном другом, в то время как саморефлексивный человек считается полностью самодостаточным» [23, S. 8].

Ссылка на себя, эквивалентная самопознанию, должна быть представлена другим человеком через его эмпатическое внимание. Бесплодие физического зеркала, в котором зритель видит только своё «лицо», но не всю свою сущность, противопоставляется возможности быть затронутым проявлениями эмпатии другого.

Другой лишь дополняет самооценку, позволяя ему видеть себя по-другому, в то время как зеркало всегда позволяет видеть себя только таким же образом. Здесь находится центральный пункт в истории идей, который позволяет нам различать мёртвые и живые зеркала. Тем не менее, как подчёркивает Мартен, саморефлексия в физическом зеркале, безусловно, подразумевает измерение рекламы и понимание перспектив других людей. «Каждое отражение, даже предположительно чисто субъективное, является публичной самоинтерпретацией» [23, S. 9].

В зеркале мы видим себя так же, как нас видят другие, но зеркало создаёт определённую фронтальную иллюзию. Как отмечает Морис Мерло-Понти, другой человек никогда не встречается с нами полностью фронтально, а сбоку, врываясь в наш кругозор, привлекая наше внимание [26, S. 149; 40, S. 102].

В этом отношении зеркало даёт идеально нетипичное представление о себе, которое, вероятно, не вполне соответствует фактическому представлению о себе другого при столкновении. Корреляция, даже если она обычно асимметрична, всегда существует в межсубъективном зеркальном отображении между режимами видимости в объективном смысле слова и в субъективном смысле слова.

В первом случае речь идёт о том, как если бы что-то или кто-то вообще появляется, во втором – о том, как человек смотрит на то, что появляется.

Для иллюстрации этой корреляции можно использовать различные формы взгляда, такие как нарциссический, вуайеристический или эксгибиционистический взгляд [23, S. 13ff].

Нарцисс – субъект и объект одного и того же взгляда, он с самим собой, как и с другим. Это делает его контрагентом вуайериста, который потерялся в другом. Взгляд вуайериста состоит в том, что он видит, не будучи увиденным, вуайерист не отражает и не отражается. Его или её потеря (не отражённая другим) сочетается с чувством скрытности от внешнего мира (не отражающим другого), по крайней мере, до тех пор, пока он или она не будут пойманы¹⁴.

В эксгибиционизме мы, наконец, находим невидимое видимым, особенность которого в том, что – намерение позволить себе быть увиденным для эксгибициониста не является коммуникативным. Это как интересубъективное отражение, поскольку другие не хотят видеть то, что показывает эксгибиционист.

Экспонент функционирует как искажающее зеркало, которое показывает больше, чем может быть на самом деле отражено. При этом спектр занижений и завышений формируется в различных формах просмотра, которые структурируют область видимости. Симметрия взгляда друг на друга, описанная Георгом Зиммелем, представляет собой идеально-типичную регуляторную систему [38, S. 723], здесь зеркалирование означает смотреть друг на друга, быть узнаваемым и узнаваемым.

6. Зеркало и распознавание

По линии мысли, ведущей от восприятия и узнавания к узнаванию и признанию, – как это было с восприятием «к личному» – зеркальная метафора также может быть расширена. Всё, в чём человек узнаёт себя, можно было бы считать отражением самого себя [13, S. 45f]. Однако такое признание изначально будет пониматься метафорически, при этом метафора может быть интерпретирована по-разному. В чём вообще можно узнать себя и какой термин предполагает себя в зависимости от того, в чём себя узнаёшь?

Кроме того, можно спросить, как себя узнать в каждом конкретном случае. Ответ должен пролить свет на сложную структуру «узнавания себя как нечто в чём-то», потому что, очевидно, можно узнать себя в «людях», в «вещах» (например, в произведениях искусства, с «духом», с которыми чувствуешь связь), а также в «ситуациях» (например, когда возникает ощущение, что был в каком-то месте раньше, и чувствуешь и при этом смутное чувство знакомства).

Таким образом, можно различать личностный, интеллектуальный и ситуационный режимы распознавания, что приводит к динамическим взаимодействиям, которые можно исследовать феноменологически детально.

¹⁴ См. известную сцену замочной скважины у Сартра [36, S. 467].

Далее мы ограничиваемся признанием себя в другом. Функция ролевых моделей, по которым ориентируется человек, особенно лаконична в этом личном признании.

В отличие от привычных влияний, таких как поведенческие модели родителей, которые становятся вашими, сознательно выбранный образец для подражания в идеале представляет собой аспект, который вы либо имеете сами, либо хотели бы иметь. Если человек признаёт свой собственный недостаток по сравнению с ролевой моделью, то он вновь признаёт свой недостаток в отношении определённых черт характера или определённых областей деятельности (например, спортивных, научных или политических достижений).

Осознание разницы с одновременной идеализацией и идентификацией являются составными моментами личных отношений между ролевой моделью и самим собой. Эта ролевая модель почитается, потому что она отличается от собственного «я» в одном критическом моменте, потому что она «лучше», чем собственное «я» в критическом отношении.

Человек отождествляет себя с образцом для подражания, тем самым эмоционально сближаясь с ним и компенсируя пробел, который объективно существует. Однако поклонение часто также содержит элемент прославления, который, с одной стороны, делает этот пробел ещё более очевидным, но, с другой стороны, также предлагает проекционную поверхность для собственной идентификации.

Личное признание в ролевой модели зависит главным образом от разницы, которой не существует между архетипичным и изображением или между «я» и зеркальным изображением. Личное признание можно также пережить как эмоциональную реакцию на состояние другого человека, которое один наблюдает или непосредственно переживает и тем самым понимает, что у одного человека общая история переживаний или аналогичный горизонт переживаний, как у другого человека.

Я узнаю себя в другом человеке, потому что замечаю, что я уже испытал то, что он испытывает сейчас¹⁵. Здесь я сравниваю другого со своим визуализированным «я». Если аналогия особенно строгая и в то же время разница между нынешним состоянием другого и «я» особенно сильна, то может развиваться сильное сострадание.

Когда я живо вспоминаю, насколько травмирующим для меня был тот или иной опыт в прошлом, в то время как я вижу другого человека, который переживает этот самый момент, тогда моё сострадание может не только стать особенно интенсивным, но и обрести «подлинность» через насыщенность переживаний, которая отражается обратно к человеку, которого жалеют.

В отличие от личной, физическая рефлексия может быть понята как особая форма самосознательного самопознания, а на самом деле как поверхностная в истинном смысле этого слова, поскольку изначально она

¹⁵ См.: критерии общего горизонта опыта у Сартра [37, S. 500f].

касается только моего физического облика. Это распознавание происходит мгновенно, потому что я вижу себя: нет промежуточных инстанций. В строгом смысле это вовсе не вопрос признания, а скорее простое признание, поскольку отражение – это представление (присутствие), а не представление (реализация).

Если феноменологически рассмотреть намеренную структуру самопознания, то можно выделить активное и пассивное измерения этого процесса. Например, я могу активно искать фигуры отождествления, в которых я надеюсь найти себя, что в их отражении может дать мне ключ к построению моего самосознания. Здесь, конечно, есть опасность того, что я слишком много проецирую на идеализированного другого, так что я лишая его потенциальной живой зеркальной способности (разработанной по моей собственной инициативе и вытекающей из его индивидуальности и упрямства).

Через преувеличенные усилия, чтобы идентифицировать с зеркальным отражением, что он отбрасывает назад ко мне, возникает опасность сделать его мёртвым зеркалом, пассивной поверхностью. Чем активнее я вхожу в процесс зеркалирования, тем пассивнее становится другой человек как живое зеркало.

Исторические или литературные деятели также могут функционировать как живые зеркала, и это возможно, если вы с ними взаимодействуете, даёте им возможность развернуться в вашем собственном противостоянии и соотносите свои собственные проекции с объективными критериями (которые могут исходить от автора или от сюжета). Бодрость здесь не означает, что я встречаю живого партнёра, но бодрость относится к герменевтическому процессу, который иницируется и осуществляется через рефлекссию и идентификацию.

Этот процесс интерпретации жив, когда возникает диалогическая ситуация самоинтерпретации и интерпретации другими людьми, к которой могут быть привлечены различные источники. Отражение пассивно, когда другой человек буквально подносит ко мне зеркало, заставляя меня задуматься о себе и оправдать себя. В этом есть навязчивый момент, но он, безусловно, может быть оценен положительно, а именно когда он открывает мне возможность познакомиться и понять себя (как себя и по отношению к другим) с другой точки зрения.

Типичными примерами, которые могут создать такую самооценку, бросив вызов самому себе или даже заставив, если можно так выразиться, поднять на себя зеркало, являются друзья и терапевты, а также религиозные или юридические инстанции и зарубежные культуры. Физическое зеркало, которое держит меня в руках, подтверждает мою внешность и заставляет меня распознать себя как тело, как тело, которое у меня есть и которое идентично телу, в котором я нахожусь по эту сторону зеркала.

Другой человек как социальное зеркало, с другой стороны, может подтвердить мою сущность, мою личность, мои черты характера и т.д. за пределами физического тела, но и оценить их и призвать меня переоценить

их. Для меня это приглашение содержит возможность распознать себя как социального агента, который оказывает влияние на других и оценивается ими не только с точки зрения внешнего вида, но и с точки зрения социального поведения¹⁶.

7. Зеркало и признание

На данном этапе необходимо более детально изучить взаимосвязь между наглядностью и признанием. Аксель Хоннет является отправной точкой для этого, он выделяет две формы видимости, а именно физическую и социальную. Человек характеризуется физической видимостью, как и все другие вещи, которые имеют по крайней мере непрозрачный слой. В режиме такой видимости человек воспринимается, а это подразумевает «элементарную форму индивидуальной узнаваемости и, соответственно, представляет собой первую, примитивную форму того, что мы называем “узнаваемостью”» [18, S. 13].

Социальная видимость выходит за рамки этого познания, так как требует «признания» другого человека. «Если под признанием человека мы понимаем постепенное расширение его идентификации как личности, то под “признанием” мы можем подразумевать выразительный акт, посредством которого это признание получает положительное значение одобрения» [18, S. 15]¹⁷.

Признание, основанное на социальной видимости, может отсутствовать различным образом, когда один человек не воспринимает другого. Хоннет приводит три формы невидимости, каждая из которых характеризуется специфическими режимами реализации межсубъектного взгляда или внимания, а именно: (1) безобидная невнимательность, например (2) путём легко забывающегося собственного невежества, которое хозяин дома может проявить по отношению к уборщице; (3) путём демонстративного взгляда, который расист может практиковать по отношению к представителям определённых этнических групп, которые он не любит [18, S. 12].

Таким образом, социальная невидимость может быть достигнута пассивно за счёт невнимательности участников и чрезмерной самоуверенности или же активно создаваться. Тут и там это подразумевает отсутствие

¹⁶ Может возникнуть соблазн предположить, что физическое зеркало тоже обладает такой функциональностью, если распознать по зеркальному изображению, например, что человек прибавил в весе, следовательно, раздражает ставшая привычной лень двигаться или обжорство, и в конце концов характеризует их как людей слабых характеров. Тем не менее зеркало является лишь поводом для самоанализа; оно не может активно участвовать в дальнейшем переговорном процессе по полученным с его помощью знаниям, подобно консультативному голосу другого человека.

¹⁷ Как известно, Мерло-Понти придумал термин «взаимодействие» для обозначения области таких взаимных столкновений [25, S. 246].

форм выражения из класса «одобряющих жестов и мимики» [18, S. 17] и, таким образом, показывает связь между социальной видимостью и телесной выразительностью [27].

Другой – живое зеркало себя, пока он реагирует на меня экспрессивно, т.е. если мое выражение не «оставляет его холодным», а вовлекается в меня произвольно (как в сочувствии) или невольно (как в заражении чувствами). Таким образом, другой человек подтверждает мою «ценность» как партнёра по взаимодействию.

Выражение лица другого человека представляет собой, так сказать, «зеркало моих собственных вразумительных потенциалов» [18, S. 26], оно обновляет перед моими глазами возможность изменения перспективы. Физическое зеркало сначала противопоставляет мне мою видимость и в то же время подтверждает эту видимость положительно. Однако оно не может ни сделать меня невидимым, ни позволить мне присутствовать как отсутствующему.

Другой человек, с другой стороны, может по-разному отражать меня своим поведением по отношению ко мне. Если он признаёт меня, он подтверждает мою социальную видимость, моя физическая видимость важна только косвенно. Но если он обращается со мной как с невидимым человеком, он лишает меня социальной видимости, но в то же время подтверждает мою физическую видимость в её отрицании.

Другой никогда не бывает полностью прозрачным, никогда не бывает полностью непрозрачным, но всегда отражает, т.е. отражает что-то от меня самого. Это происходит не в смысле физического процесса отражения, подчиняющегося причинно-следственным законам оптики и дающего мне виртуальную копию себя (моего тела), а в смысле нарушенного образа себя (моего личного единства), через характеристики его внешнего вида, вида или отношения, которое я могу почувствовать в теле.

Формулировка Гуссерля, состоящая в том, что другой является «отражением самого себя, а на самом деле не является отражением; аналогом себя, в действительности не является аналогом в обычном смысле» [19, S. 125], может быть взята далее, если один включает в себя деятельность другого в межсубъектный процесс рефлексии, в результате чего возникает своеобразный разрыв в образе-отношении, который отличает физические от личных рефлексий.

Ибо физическое зеркало я могу рассматривать только как тело, как зеркало; моя телесность вступает в игру, когда я обращаю внимание на моё собственное движение перед зеркалом в отражении. Я активно генерирую это движение, которое является выражением моих телесных способностей, – зеркало же не участвует в этой кинестезии, оно статично. С другим человеком всё по-другому. Для него я всегда больше, чем физическое внешнее видение и движущаяся материя; я для него – тело, как и он для меня – тело, и поскольку мы оба имеем отношение и к своему собственному физическому телу и к физическому телу другого, то возникают межличностные отношения.

8. Резюме

Анализ манеры говорить о «человеке в зеркале другого» или о другом как о «зеркале себя» приводит к ряду фактических параллелей и различий между объектным зеркалом, которое мы используем каждый день, но которое также имеет медийную и художественную функцию, и другим, с которым мы сталкиваемся каждый день, но которое также несёт ответственность за нашу конституцию как социальных существ и личностей. Каковы же тогда аспекты, требующие феноменологического «искупления» зеркальной метафоры?

С одной стороны, мы сделали акцент на катоптрической объективности. Один ценит зеркало, но не только его, но и другого, например хорошего друга, за объективность и честность его отражения. Это стимулирует самоанализ, который может дать новые оценки в отношении себя. Однако если зеркало является лишь поводом и инструментом самоконтроля, с которым можно консультироваться в любое время, то другой может спонтанно вмешаться в переговорный процесс и открыть новые перспективы критической самооценки.

Мы также находим разницу между физическим и социальным зеркальным отражением в отношении характеристики предрасположенности. Межличностная встреча пронизана подсознательными, но иногда вполне тематизируемыми координатами, которые отличаются от механического процесса зеркального отражения тем, что они никогда не бывают полностью синхронизированными, где сопротивление другого человека может ощущаться в его физическом присутствии.

Зеркало не может оказывать такого сопротивления, потому что оно должно пассивно отражать то, что перед ним по законам оптики. Зеркало предлагает модель идеальной синхронизации, которая никогда не достигается в межличностной встрече. Эмпирические данные свидетельствуют о том, что высокая степень согласия в закономерностях движения, резонирующих друг с другом и производящих эффекты подсознательной синхронизации, может быть предсказана качеством взаимодействия¹⁸.

В этом отношении катоптрическая модель может быть использована в качестве эталона для «успешного» межличностного взаимодействия. В любом случае напряжение, возникающее в результате изменения фаз синхронизации и десинхронизации¹⁹, является решающей характеристикой, отличающей живое взаимодействие или социальное зеркалирование между людьми от ситуации, когда один человек движется один перед зеркалом и наблюдает за ним.

¹⁸ Психологические исследования со статистическим анализом движения на основе видеозаписей, сделанных во время психотерапевтических сеансов, показали, что высокая межличностная синхронность коррелирует с более позитивной оценкой настроения между терапевтами и пациентами и может косвенно влиять на успех терапии [32].

¹⁹ О десинхронизации и её психопатологических аспектах см.: [14].

Что же касается когнитивных предпосылок для того, чтобы субъект мог распознавать себя в зеркале и развивать соответствующие межсубъектные способности, то общее мнение о катоптрическом «латеральном развороте» оказалось очевидным. Чтобы иметь возможность высказать такое мнение, требуется сознание, чтобы сравнить себя перед зеркалом и себя в зеркале, а затем сделать вывод, что на зеркале отражение себя носит наручные часы не на той руке.

Только поставив себя в положение того, кто появляется в зеркале, человек замечает предполагаемую разницу с собственной телесной точкой зрения. Эта интерпретация усиливается с точки зрения психологии развития: здесь гибкость перспективы считается необходимым условием как для самопознания в зеркальной жизни, так и для эмпатии. В рамках диалектики инфинитизма (рефлексия как бесконечно продолжающийся процесс) и презентеизма (необходимость ведения зеркального диалога в настоящем) зеркало обещает повторяемость моего самоощущения.

Оно всегда будет отражать меня, как меня видят, т.е. «объективно». Какое впечатление я произвожу на другого человека в контексте встречи и какой образ себя он соответственно отражает обратно, не определено и не может контролироваться мной. Здесь прерывается «передача» моего зеркального изображения через любое количество зеркал, соединённых последовательно.

Что касается взаимосвязи между интермедиаальностью и движением, было показано, что зеркало является средой, которая, с одной стороны, может отражать мою кинестетическую динамику, а с другой стороны, может расширять моё поле зрения невероятно и трансцендентально, посредством комплементарного представления.

Зеркало, однако, не действует в моей сфере движения, как это делает другой человек со своей кинестетикой, тем самым конструируя межсубъектное пространство. Движения другого могут прийти неожиданно и помешать моим собственным движениям. Зеркало, однако, не предлагает таких моментов неожиданности.

Зеркало предлагает модель адекватности мира и разума, которая местами доминировала в европейской истории идей. Эта идея живописного соответствия проблематична в области межсубъектности, где на карту поставлено конкретное столкновение двух телесных существ. Как видно, преобладает непреодолимая асимметрия, хотя бы из-за разницы между видимым и видимым.

Один может отречься от другого и тем самым уничтожить благодарное смещение взгляда. Активно просматривая другого, я лишая его социальной заметности. Это активное и оседающее отношение социальных зеркал друг к другу – явление, которого нет в области чисто оптического отражения. Другими словами, в зеркале есть только позитивность, в то время как другой может порождать восприимчивость и распознавательную негативность, например, в пассивном игнорировании или в активном игнорировании.

С другой стороны, аналогичным ядром метафоры является взаимодействие представляющее и расширение собственного горизонта через зеркало и через другое. Через имманентные и трансцендентные ссылки зеркало, как и другое, позволяет мне видеть и переживать что-то новое и необычное, чтобы обогатить внутренний или внешний горизонт того, что я воспринимаю.

Однако при разграничении производительных и репродуктивных режимов здесь также сразу же было отмечено решающее различие, заключающееся в том, что зеркало как пассивная среда даёт лишь повод для дальнейшего собственного изучения возможностей восприятия, в то время как «Другой» как активная среда может спонтанно вмешаться в уже начатый переговорный процесс.

Горизонты «я» и «другой» взаимопроникают друг в друга и взаимно влияют друг на друга. С другой стороны, было бы бессмысленно утверждать, что у зеркала есть горизонт, потому что для этого требуется телесная фиксация, пронизательная способность и кинестетическая активность.

Таким образом, должно стать ясно, что фактическое описание феномена зеркала, из которого мы выделили некоторые центральные характеристики, может, с одной стороны, дать ключ к более дифференцированному сомнению в статусе другого как «зеркала себя». Однако, с другой стороны, в ходе такого феноменологического объяснения смысла границы метафоры также становятся понятными.

Список литературы

1. *Albus V. Weltbild und Metapher: Untersuchungen zur Philosophie im XVIII Jahrhundert.* Würzburg: Königshausen Neumann, 2001. 426 S.
2. *Aristoteles. Magna Moralia.* London: Published by Gredos, 1947. 240 p.
3. *Asemissen H.U. Bild und Spiegelbild.* Kassel: Kasseler Universitätsreden, 1986. 256 S.
4. *Blumenberg H. Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung // Ästhetische und metaphorologische Schriften.* Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2001. S. 139–171.
5. *Blumenberg H. Paradigmen zu einer Metaphorologie.* Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1998. 199 S.
6. *Blumenberg H. Paradoxien der Reflexion // Zu den Sachen und zurück.* Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2002. S. 331–338.
7. *Blumenberg H. Theorie der Unbegrifflichkeit.* Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2007. 121 S.
8. *Breyer T. Interpersonalität und das Paradigma des Schauspiels // Römer I. & Wunsch M. (Hg.). Person – anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven.* Paderborn: Mentis, 2013. S. 174–197.
9. *Breyer T. Interpersonalität und das Paradigma des Schauspiels // Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven. Series: Ethica. Vol. 26.* Münster: Mentis, 2014. S. 101–122.
10. *Cooley C.H. Human Nature and the Social Order.* New York: Cornell University, 1902. 438 p.

11. *Eco U.* Über Spiegel // Über Spiegel und andere Phänomene. München: Hanser, 1990. S. 26–61.
12. *Faßler M.* Ohne Spiegel leben // *Faßler M.* (Hrsg.) Ohne Spiegel leben. Sichtbarkeiten und posthumane Menschenbilder. München: Fink, 2000. S. 11–120.
13. *Foucault M.* Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1971. 470 S.
14. *Fuchs T.* Melancholia as a Desynchronization. Towards a Psychopathology of Interpersonal Time // *Psychopathology*. 2001. No. 34. P. 179–186.
15. *Fuchs T.* The Phenomenology and Development of Social Perspectives // *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2012. URL: <https://studylib.net/doc/18666937/the-phenomenology-and-development-of-social-perspectives> (дата обращения: 12.02.2020).
16. *Gadamer H.-G.* Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Tübingen: Antiquariat Engel & Co GmbH, 1990. 524 S.
17. *Grimm J. & Grimm W.* Deutsches Wörterbuch: 16 Bde. Leipzig: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1910. 2654 S.
18. *Honneth A.* Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2003. 162 S.
19. *Husserl E.* Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua I). Haag: Nijhoff, 1950. 32 p.
20. *Konersmann R.* Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts. Frankfurt a/M.: Klett Cotta, 1991. 264 S.
21. *Konersmann R.* Spiegel // *Ritter J., Gründer K., Gabriel G.* (Hg.) Historisches Wörterbuch der Philosophie. Basel: Schwabe, 1995. S. 1379–1383.
22. *Kuhn K.* Spiegel // *Konersmann R.* (Hg.) Wörterbuch der philosophischen Metaphern. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. S. 375–387.
23. *Marten R.* Der menschliche Mensch. Abschied vom utopischen Denken. Paderborn: Schöningh, 1988. 222 S.
24. *Meltzoff A.N. & Moore M.K.* Newborn Infants Imitate Adult Facial Gestures // *Child Development*. 1983. No. 54 (3). P. 702–709.
25. *Merleau-Ponty M.* Der Philosoph und sein Schatten // *Merleau-Ponty M.* Zeichen. Hamburg: Felix Meiner, 2007. S. 233–264.
26. *Merleau-Ponty M.* Die Prosa der Welt. München: Fink, 1993. 194 S.
27. *Müller O.* Im Vorfeld der Personalität. Phänomenologisch-anthropologische Überlegungen zu Visibilität und Intersubjektivität // *Breyer T.* (Hg.) Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven. Paderborn: Wilhelm Fink, 2013. S. 161–182.
28. *Peez E.* Die Macht der Spiegel. Das Spiegelmotiv in Literatur und Ästhetik des Zeitalters von Klassik und Romantik. Frankfurt a/M.: Lang, 1990. 463 S.
29. *Platon.* Alkibiades // *Platon.* Werke. T. I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977. S. 527–638.
30. *Prinz W.* Selbst im Spiegel. Die soziale Konstruktion von Subjektivität. Berlin: Suhrkamp, 2013. 346 S.
31. *Radman Z.* (Hg.) The Hand, an Organ of the Mind. Cambridge: The MIT Press, 2013. 464 p.
32. *Ramseyer F. & Tschacher W.* Nonverbal synchronicity in psychotherapy: embodiment at the level of the dyad // The implications of embodiment. Cognition and communication / Eds. W. Tschacher & Cl. Bergomi. Washington: Imprint Academic, 2011. P. 193–207.

33. Ramseyer F. & Tschacher W. Nonverbal Synchrony in Psychotherapy: Coordinated Body Movement Reflects Relationship Quality and Outcome // Journal of Consulting and Clinical Psychology. 2011. No. 79 (3). P. 284.
34. Rizzolatti G. & Sinigaglia C. Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2008. 229 S.
35. Rorty R. Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 1979. 480 p.
36. Sartre J.-P. Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie. Reinbek: Rowohlt, 1994. 788 S.
37. Sartre J.-P. Entwürfe für eine Moralphilosophie. Hamburg: Rowohlt, 2005. 336 S.
38. Simmel G. Soziologie // Simmel G. Gesamtausgabe. Bd. 11. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1995. S. 723–736.
39. Tomasello M. Why We Cooperate. Cambridge: MIT Press, 2009. 206 p.
40. Waldenfels B. Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2011. 409 S.

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

Thiemo BREYER

Professor of phenomenology and anthropology, Department of philosophy,
faculty of philosophy, University of Cologne (Germany).
Albertus-Magnus-Platz, 50923, Köln;
e-mail: tbreyer@uni-koeln.de

THE MAN IN THE MIRROR OF ANOTHER

In this article the mirror is considered as a model of the adequacy of the world and mind, which to some extent dominated the European history of ideas. This idea of relationship and mutual perception in the field of intersubjectivity is problematic enough when the concrete collision of two corporeal entities, two personalities as two bodies, is at stake. According to author, the metaphor of the mirror serves in the history of culture as an analog of the relationship of a person to himself, to others, to the world, thereby placing the topic of anthropology, the human self and worldview at the center of the research.

In the author's view, the mirror metaphor is not so much about how strong the mirror metaphor is in this context, but primarily about the social limit of physical perception reflexes. The other person's social reflection on us contains a personal dimension that is equivalent to matching mutual reflections, including the rejection of contact with each other.

The mirror can only confirm the psychophysical side of my being, while the other person mirrors my social side behind this side, where he also has the ability through his subjectivity and spontaneity to deny me in the mirror image, i.e. to deny me any recognition. The author describes various asocial forms of view that refuse to allow symmetry between us and others with reference to the metaphorical theories of Ralf Konersmann and Hans Blumenberg. Using metaphor we can address pre-conceptual expectations, needs, and experiences that conceptual language does not have access to.

Keywords: philosophical anthropology, phenomenology, intersubjectivity, interpersonal interaction, semantics of metaphor, metaphor of mirror, mirroring, mirror recognition, mirror and gaze, transmedial iterativity

References

1. Albus, V. *Weltbild und Metapher: Untersuchungen zur Philosophie im XVIII Jahrhundert*. Würzburg: Königshausen Neumann, 2001. 426 S.
2. Aristoteles. *Magna Moralia*. London: Published by Gredos, 1947. 240 pp.
3. Asemissen, H.U. *Bild und Spiegelbild*. Kassel: Kasseler Universitätsreden, 1986. 256 S.

4. Blumenberg, H. "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffsbildung", *Ästhetische und metaphorologische Schriften*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2001, S. 139–171.
5. Blumenberg, H. "Paradoxien der Reflexion", *Zu den Sachen und zurück*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2002, S. 331–338.
6. Blumenberg, H. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1998. 199 S.
7. Blumenberg, H. *Theorie der Unbegrifflichkeit*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2007. 121 S.
8. Breyer, T. "Interpersonalität und das Paradigma des Schauspiels", *Person – anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*, Hg. I. Römer & M. Wunsch. Paderborn: Mentis, 2013, S. 174–197.
9. Breyer, T. "Interpersonalität und das Paradigma des Schauspiels", *Person: Anthropologische, phänomenologische und analytische Perspektiven*, Series: *Ethica*, Vol. 26. Münster: Mentis, 2014, S. 101–122.
10. Cooley, C.H. *Human Nature and the Social Order*. New York: Cornell University, 1902. 438 pp.
11. Eco, U. "Über Spiegel", *Über Spiegel und andere Phänomene*. München: Hanser, 1990, S. 26–61.
12. Faßler, M. "Ohne Spiegel leben", *Ohne Spiegel leben. Sichtbarkeiten und posthumane Menschenbilder*, Hrsg. M. Faßler. München: Fink, 2000, S. 11–120.
13. Foucault, M. *Die Ordnung der Dinge. Eine Archäologie der Humanwissenschaften*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1971. 470 S.
14. Fuchs, T. "Melancholia as a Desynchronization. Towards a Psychopathology of Interpersonal Time", *Psychopathology*, 2001, No. 34, pp. 179–186.
15. Fuchs, T. "The Phenomenology and Development of Social Perspectives", *Phenomenology and the Cognitive Sciences*. 2012 [<https://studylib.net/doc/18666937/the-phenomenology-and-development-of-social-perspectives>, accessed on 12.02.2020].
16. Gadamer, H.-G. *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tübingen: Antiquariat Engel & Co GmbH, 1990. 524 S.
17. Grimm, J. & Grimm, W. *Deutsches Wörterbuch*, 16 Bde. Leipzig: Deutsche Akademie der Wissenschaften, 1910. 2654 S.
18. Honneth, A. *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2003. 162 S.
19. Husserl, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge (Hua I)*. Haag: Nijhoff, 1950. 32 pp.
20. Konersmann, R. "Spiegel", *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hg. J. Ritter, K. Gründer, G. Gabriel. Basel: Schwabe, 1995, S. 1379–1383.
21. Konersmann, R. *Lebendige Spiegel. Die Metapher des Subjekts*. Frankfurt a/M.: Klett Cotta, 1991. 264 S.
22. Kuhn, K. "Spiegel", *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Hg. R. Konersmann. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007, S. 375–387.
23. Marten, R. *Der menschliche Mensch. Abschied vom utopischen Denken*. Paderborn: Schöningh, 1988. 222 S.
24. Meltzoff, A.N. & Moore, M.K. "Newborn Infants Imitate Adult Facial Gestures", *Child Development*, 1983, No. 54 (3), pp. 702–709.
25. Merleau-Ponty, M. "Der Philosoph und sein Schatten", in: M. Merleau-Ponty, *Zeichen*. Hamburg: Felix Meiner, 2007, S. 233–264.
26. Merleau-Ponty, M. *Die Prosa der Welt*. München: Fink, 1993. 194 S.

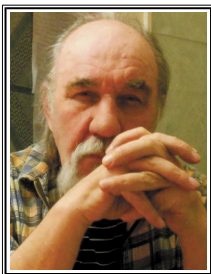
27. Müller, O. "Im Vorfeld der Personalität. Phänomenologisch-anthropologische Überlegungen zu Visibilität und Intersubjektivität", *Grenzen der Empathie. Philosophische, psychologische und anthropologische Perspektiven*, Hg. T. Breyer. Paderborn: Wilhelm Fink, 2013, S. 161–182.
28. Peez, E. *Die Macht der Spiegel. Das Spiegelmotiv in Literatur und Ästhetik des Zeitalters von Klassik und Romantik*. Frankfurt a/M.: Lang, 1990. 463 S.
29. Platon. "Alkibiades", in: Platon, *Werke*, T.I. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977, S. 527–638.
30. Prinz, W. *Selbst im Spiegel. Die soziale Konstruktion von Subjektivität*. Berlin: Suhrkamp, 2013. 346 S.
31. Radman, Z. (Hg.) *The Hand, an Organ of the Mind*. Cambridge: The MIT Press, 2013. 464 pp.
32. Ramseyer, F. & Tschacher, W. "Nonverbal synchronicity in psychotherapy: embodiment at the level of the dyad", *The implications of embodiment. Cognition and communication*, eds. W. Tschacher & Cl. Bergomi. Washington: Imprint Academic, 2011, pp. 193–207.
33. Ramseyer, F. & Tschacher, W. "Nonverbal Synchrony in Psychotherapy: Coordinated Body Movement Reflects Relationship Quality and Outcome", *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 2011, No. 79 (3), pp. 284.
34. Rizzolatti, G. & Sinigaglia, C. *Empathie und Spiegelneurone. Die biologische Basis des Mitgefühls*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2008. 229 S.
35. Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1979. 480 pp.
36. Sartre, J.-P. *Das Sein und das Nichts. Versuch einer phänomenologischen Ontologie*. Reinbek: Rowohlt, 1994. 788 S.
37. Sartre, J.-P. *Entwürfe für eine Moralphilosophie*. Hamburg: Rowohlt, 2005. 336 S.
38. Simmel, G. "Soziologie", in: G. Simmel, *Gesamtausgabe*, Bd. 11. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1995, S. 723–736.
39. Tomasello, M. *Why We Cooperate*. Cambridge: MIT Press, 2009. 206 pp.
40. Waldenfels, B. *Sinne und Künste im Wechselspiel. Modi ästhetischer Erfahrung*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 2011. 409 S.

ПЕДАГОГИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Татьяна СЕЛИНА

Кандидат исторических наук, доцент,
руководитель сетевого проекта
«Дому Я.В. Чеснова быть в Обнинске».
249034, Российская Федерация, Калужская обл., Обнинск,
ул. Гагарина, д. 40, кв. 52;
e-mail: tiselina2016@gmail.com



Александр ШТАНЬКО

Методолог, руководитель сетевого проекта
«Инвестиции в человеческий потенциал»;
e-mail: shag2020@list.ru

СЕТЕВОЙ ПРОЕКТ «ДОМУ Я.В. ЧЕСНОВА БЫТЬ В ОБНИНСКЕ»: К ИСТОКАМ ПРОСВЕЩЕНИЯ 2.0.

В условиях грозящей гуманитарной и антропологической катастрофы, вызванной переходом в эпоху искусственного интеллекта, мы возвращаемся к своим истокам для создания нового проекта Просвещения 2.0. В статье дана 1) критика исходного принципа проекта Просвещения 1.0. с его верой в разум (И. Кант) и 2) философское обоснование истоков проекта Просвещения 2.0., символом которого

становятся античный нус, душа как форма энтелехии (Аристотель), текучесть, поток и слово-логос Гераклита, чистое сознание, этос и «огонь бытия» с волей, ведой, верой антропного существа в проектном топо-крато-хроме с истоком в мобильности.

Ключевые слова: искусственный интеллект, Просвещение 1.0., Просвещение 2.0., Гераклит, логос-сущего, нус (ум), сила, душа, чистое сознание, огонь бытия

Искусственный интеллект как вызов человечеству

В будущей антропотехногенной цивилизации языку отводится роль естественно-искусственного образования. И движение к искусственному интеллекту некоторые тоже связывают с языком. Причём если регулятор искусственного интеллекта передать искусственному языку, то гамлетовский вопрос неизбежен. И что? Создавать энтропостаты, гомеостаты и прочие «скафандры»? Люди пока без языка не могут вступать в согласие и договорённости. Причём естественный язык и как посредник, и как инструмент мысли и чувств пока незаменим. А искусственному интеллекту не нужен язык «согласования», голоса, слова... Все эти матрицы, скайнеты, интернеты, нейроинтерфейсы, нооскопы... в естественном языке не нуждаются. Нужны приказы, программы, коды, шифры.

Человечество сейчас проходит обряд инициации искусственным интеллектом – это своего рода испытание каждого из нас на человечность. В исторической перспективе мы движемся к состоянию перехода из мира естественно-искусственного к миру искусственно-естественного. У группы «Инвестиции в человеческий потенциал» (ИЧП) есть свой «метод», который позволяет организовать такой переход через проект Просвещения 2.0. (см. рис. 1). На каких философских основаниях он может быть выстроен и каковы его истоки? Об этом и пойдёт речь в данной статье.



Рис. 1

А сейчас несколько слов о предшествующем проекте Просвещения 1.0., исчерпавшем свой потенциал и утерявшем сам дух просвещения [1], живыми свидетелями чего мы являемся здесь-вот-сейчас.

Проект Просвещения 1.0. и его критика

Когда мы сталкиваемся с проблемами, то ищем новые средства, в ситуации кризиса создаём новые начала (чем и занимался М. Хайдеггер), а в условиях катастрофы (гуманитарной и антропологической) возвращаемся к своим

истокам – к безначальному, бесконечному, безграничному с четвёртым лучом в беспредельном (см. рис. 2).

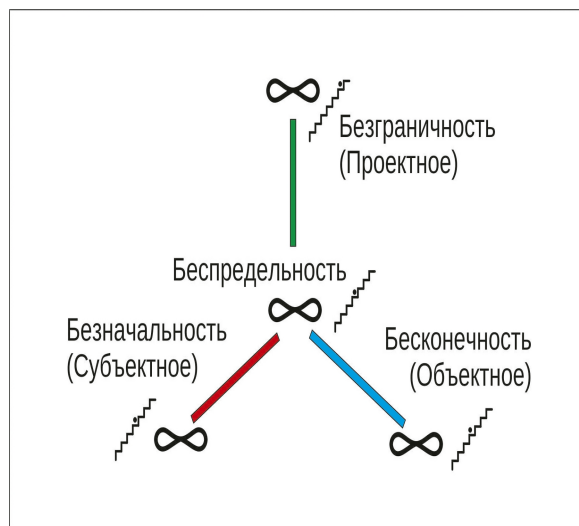


Рис. 2

Россия пропустила историко-культурный ход, связанный с проектом Просвещения 1.0., исходный принцип которого был задан ещё И. Кантом в его знаменитом девизе *Sapere aude!* – «Имей мужество пользоваться собственным умом!» – без опеки и руководства со стороны какого-то Другого [5]. Это был призыв к организации своей собственной жизни на разумных основаниях – так мы понимаем сегодня этот кантовский принцип жить по собственному разумению. Но у этой формулы есть и другая, тёмная сторона, которая и была реализована в исторической перспективе в рамках проекта Просвещения 1.0.

Просвещение мыслилось И. Кантом как процесс перехода от состояния интеллектуального несовершеннолетия (зависимости, отсутствия свободы и автономии разума от существующих институтов, прежде всего церкви и государства) к интеллектуальной взрослости – к обретению свободы и автономности разума. Мышлению в этом переходе отводилась особая роль средства развития разума. Это органон в противоположность догматическому канону – с его простыми, удобными рамками и общепринятыми нормами (формулами). Разум провозглашался чуть ли не единственным способом преобразований. Кант верит в вечное существование в обществе просвещённых людей, думающих самостоятельно. Им отведено особое место в обществе – быть посредниками между миром разума и людьми. Их миссия – помочь другим пройти путь от гоминида (в безначальном) к гуманоиду (в бесконечном), преодолев состояние интеллектуального несовершеннолетия. В разуме просвещённых, по мысли Канта, заключена та сила, которая позволит преодолеть догматику государственных

и религиозных институтов. Вот то, что досталось нам в наследство от модели Просвещения 1.0. Это ли не вызов?

Мы знаем результаты проекта Просвещения 1.0., являясь живыми свидетелями той реальности, которая воссоздана по его лекалам-образцам. Он потерпел крах, пора переходить к иному проекту – Просвещения 2.0. Исторические переходы нуждаются в критическом переосмыслении предшествующего опыта.

Важной вехой в глубокой систематической критике этой модели Просвещения была книга Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно «Диалектика Просвещения» (1947), написанная по живым следам памяти об ужасах Второй мировой войны. Авторы связали эту версию Просвещения с первобытностью и мифом (миф тотален в своём первоисточке), а идеологию Просвещения с «тоталитарной системой», породившей фашизм и Холокост [1]. Нам ли это не знать?

В этой работе Адорно и Хоркхаймер продемонстрировали саморазрушение самих оснований Просвещения 1.0. В процессе своей эволюции оно не смогло преобразовать отчуждение человека от внешнего мира (в объектности) в его сращенности со своим естеством (в субъектности) и отстранённости от человечества в историко-культурной перспективе и от самого себя (в проектности). Это то, что мы называем «первородным грехом» человека современной техногенной цивилизации: 1) сращенность и непроведение границ в его внутреннем мире (субъектное в безначальном), 2) отчуждённость и проведение границ во внешнем мире (объектное в бесконечном), 3) отстранённость и откладывание границ, забегание в движении (проектное в безграничном).

Принцип свободы в обществе неотделим от просвещающего его мышления. Этот основной посыл «Диалектики Просвещения» указывает на сервисные функции мышления – его связь с общественными институтами. В той или иной конкретно-исторической форме они содержат потенциал не только своего развития, но и регресса («зародыш потенциального регресса»). Поэтому обратная рефлексия – обязательное условие всякого поступательного развития общества. Если Просвещение «не вбирает рефлексию этого возвратного момента в себя, оно выносит самому себе приговор» [1, с. 10–11].

Приведём исходный авторский дискурс о смерти духа Просвещения. Он имеет принципиально важное для нас значение, выводя на сам принцип техногенной организации жизни человека как самости («любого единичного»), которому опосредованно вменяется принцип общественного труда. Самость не смеет более быть ни телом, ни кровью, ни душой, ни даже природным Я. Она сублимируется в трансцендентальный или логический субъект, средоточие разума, законную инстанцию действий. Существующее (наличное) разделение труда усиливает самоотчуждение индивида. Телесно и духовно он вынужден формироваться по техническим меркам («аппарата»). Так же организовано и просвещённое мышление. Оно учитывает это обстоятельство [1, с. 45–46].

Трансцендентность в бесконечном и субъектность в безначальном («трансцендентный субъект познания») – последнее напоминание о субъектности, замещаемой функционирующими механизмами системы. Субъектность перемещается в логику произвольных правил игры, чтобы беспрепятственно повелевать (см. рис. 3).

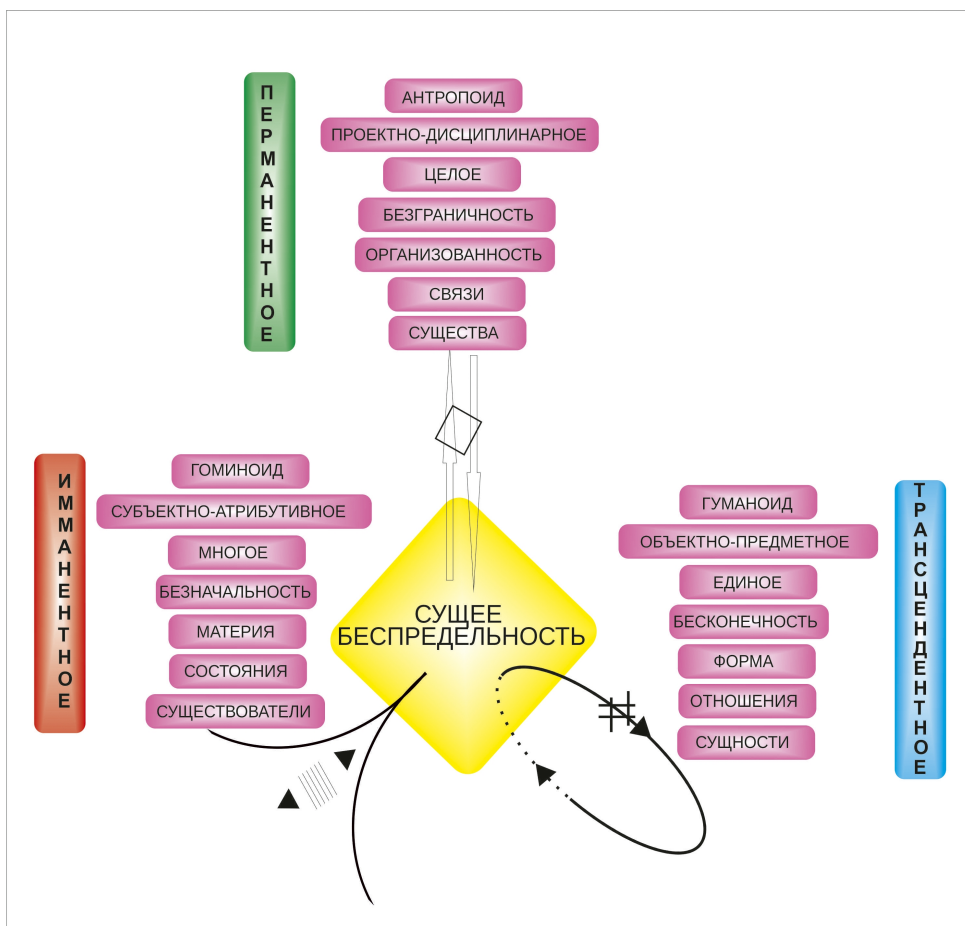


Рис. 3

Позитивистским мышлением устраняется последняя инстанция разрыва между индивидуальным действием и социальной нормой. Изгнанная из сознания субъектность («субъект») опредмечивается в технический процесс. Он (субъект) свободен от многозначности мифологического мышления и от всякого смысла. Функциональная принудительность логических законов порождена исключительно их самосохранением. Это выбор на принципе непротиворечивости – между выживанием и гибелью. Истина может быть только одна [1, с. 46–47].

С изгнанием мышления из логики, с превращением разума во вспомогательное средство всеобъемлющего экономического аппарата, целенаправленно используемого как всеобщий инструмент по производству иных инструментов, – он преобразуется в чистый орган целей. Так завершается цикл овеществления человека, табуируется власть, дух Просвещения. Самость превращается в стихию бесчеловечности – чего изначально так стремилась избежать цивилизация. Сбывается самый архаичный страх – страх утраты собственного имени. Естественное существование, анималистское и вегетативное становится абсолютной угрозой для цивилизации. Сущность Просвещения 1.0. – в неизбежном господстве человека над природой, в том числе и над своей собственной [1, с. 47–48].

Античное наследие: нус и энтелехия Аристотеля

Ритмы Вселенной – какие они? Возможно, такие [8]. Эти ритмы связаны с нашей телесностью – телом как вполне материальным живым веществом, обладающим своей биоэнергетикой, биоритмами и биополем. Об этом мы не задумываемся, пока не возникают проблемы со здоровьем – в нашем организме появляются сбои, которые мы ощущаем каждодневно. Из нашей повседневной жизни уходит радость. С этого момента мы нуждаемся в иной организации жизни, используя искусственные средства – антропотехники и антропопрактики восстановления своего здоровья. Нам уже нужно заботиться о себе, овладевать совсем иной культурой, названной нами антропокультурой века искусственного интеллекта. Это наша перспектива на ближайшее будущее. Мы вошли в полосу зрелости и иной ответственности за себя, за нашу цивилизацию и человека. Уже совсем иная эпоха постучалась в нашу дверь – от технократического, постиндустриального, информационного общества мы переходим в антропотехногенную цивилизацию искусственного интеллекта. У этой эпохи есть свои риски, связанные с обыскисствлением всего и вся, в том числе и человека и его естественного языка. Что станет с нашим языком, названным Мартином Хайдеггером Домом бытия? На что нужно направить усилия нашего сознания? Вопрос отнюдь не праздный, а самый что ни на есть насущный. Иное время – иные заботы.

Нус (греч. Νοῦς – ‘разум, мысль, дух’) в античном наследии – начала сознания и самосознания в космосе и человеке, принцип интуитивного знания в отличие от дискурсивно-рассудочного (дианойя). Зарождение развитых концепций нуса мы встречаем уже в Элейской школе (знаменитое тождество мысли и бытия у Парменида), считавшей истинное бытие умопостигаемым. У Анаксагора нус стоит у истоков становления мира как причина-сила. «Ум» у него чисто механическая движущая сила, которая важна в условиях невозможности организации порядка другими средствами.

В анаксагоровом концепте Нус – это не разум, а исток казуальности-силы. А это уже выход на энтелехию Аристотеля.

Для Аристотеля нус – это эйдос эйдосов, целевая причина всего существующего. Как предмет всеобщей любви – он перводвигатель, стоящий во главе иерархии универсума. Наряду с актуальным нусом, проявленным в его тождестве мыслящего и мыслимого, он вводит ещё одну форму – *потенцию* человека (частичный) [6]. Благодаря нусу Аристотель выходит на чистую (внутреннюю) силу – энтелехию (греч. Ἐντελέχεια ‘осуществлённость’, от ἐντελής ‘законченный’ и ἔχω, ‘имею’), потенциально заключающую в себе цель и окончательный результат.

По Аристотелю, первая энтелехия организма, способная к жизни, – это душа, благодаря соединению с которой тело действительно живёт. Душа осуществляет то, что потенциально заложено в жизни, будучи актуальным началом, в то время как тело лишь располагает «способностью» к жизни.

Реализацию или энтелехию возможности Аристотель называет движением. Именно в нём осуществляется возможность опредмечивания. Все идеи вещей образуют мировое целое, или мировой Нус – «форму форм» и «ощущение ощущений», актуально мыслящую вечность, в которой каждая чувственная вещь имеет свою идею. Эти идеи у Аристотеля – вечно действующие в вечном и неподвижном перводвигателе (нусе).

Мировой Ум, тончайшее и легчайшее вещество, Аристотель отождествляет с всеобъемлющим, полным знанием обо всём. Наделённое абсолютной силой, оно приводит вещество в движение и упорядочивает его – неоднородные элементы отделяются друг от друга, а однородные соединяются. Это деятельное начало всякой сущности.

У Аристотеля нус – абсолютная, чистая сила, а энтелехия – душа и движение, а нам ещё ведать нужно. К сожалению, деятельность Аристотеля понимал как ремесленническую практику. Это «чистая сила», но ещё не её источник, а нам нужен источник. Не «активное», а «мобильное» начало – источник Нуса. Это и есть исток, его и нужно закладывать в Деятельность. А просвещается не дух, а душа (см. рис. 4).

Учение Аристотеля о нусе послужило импульсом к дальнейшему его развитию у неоплатоников (Плотин, Прокл). Он стал выражением абстрактно-всеобщего присутствия в мире божественного начала – умопостигаемого (образцы, парадигмы в безначальном), умопостигающего (форма в бесконечном) с третьим – умопостижением – собственно умом (в беспредельном). Эпоха искусственного интеллекта требует от нас введения в проект Просвещения 2.0. ещё одной категории – умопостигательного (организованности в безграничном) (см. рис. 5).

В христианской теологии Бог и есть Нус, «умная» природа ангелов и антропологии, образ Божий в человеке [6; 7]. Человек рождён по образу и подобию Божию. Он не должен потерять эту связь с божественным началом в мире и в самом себе.

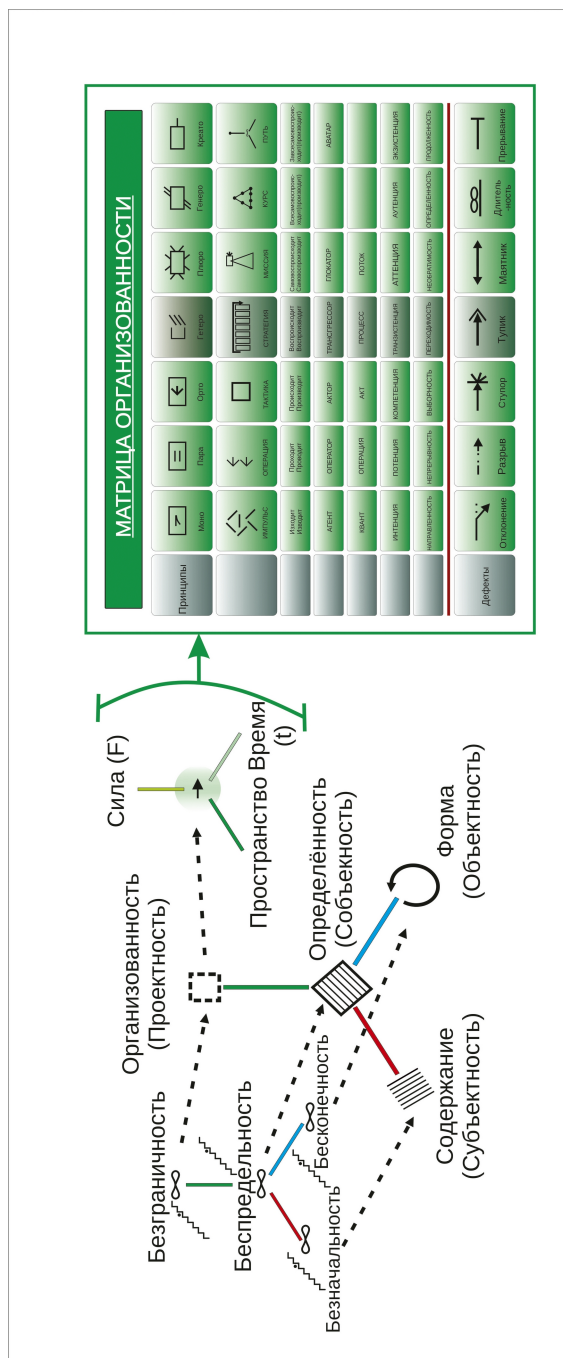


Рис. 4

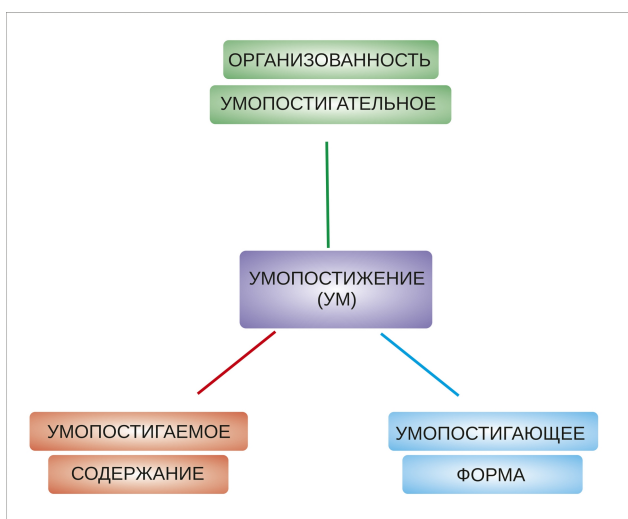


Рис. 5

Вначале было Слово. Логос, текучесть и процессуальность у Гераклита

Истоки проекта Просвещения 2.0. следует искать в учении Гераклита Эфесского (Мрачный или Тёмный) (544–483 гг. до н.э.), который разговаривал на языке поэзиса – притч и иносказаний, скрывая от непосвящённых глубинный смысл сказанного в символах (форма знака) и знаках (знак формы). Он показал, что истинное царствование заключено в другом, подарив человечеству понятие текучести, процессуальности и Логос – речь, Слово для общения человека с Космосом и с Богом [2]. Он полагал, что Логос (в бесконечном) вечно живого огня Космоса и личный логос Души благородного человека обращены навстречу друг другу. И эта встреча есть Событие, со-бытие (в центровом беспредельном) божественного (безграничного) и естественного начал человека (в безначальном) в их встрече в антропном начале человека (в безграничном). Это и есть клеточка бытия сущего (в беспредельном) (см. рис. 6).

Будучи басилевсом (царско-жреческого рода), он был посвящён в священные обряды греков и духовные тайны. Он был одним из самых посвящённых. Причиной падения нравов он считал невежество. И тогда он решился на редкий для верховного жреца шаг – заняться просвещением простых людей. Местом его обитания стали храмовая библиотека и палестра, по которому он бродил в поисках вдохновения и откровения, познавая, как учил царь Соломон, а за ним и дельфийский оракул, самого себя. Стихи, которые рождались по ходу этих исследований и размышлений, Гераклит стал складывать в книгу «О природе» – природе всего Сущего – и рассказывал о Вселенной, о государстве и о божестве (богословии).

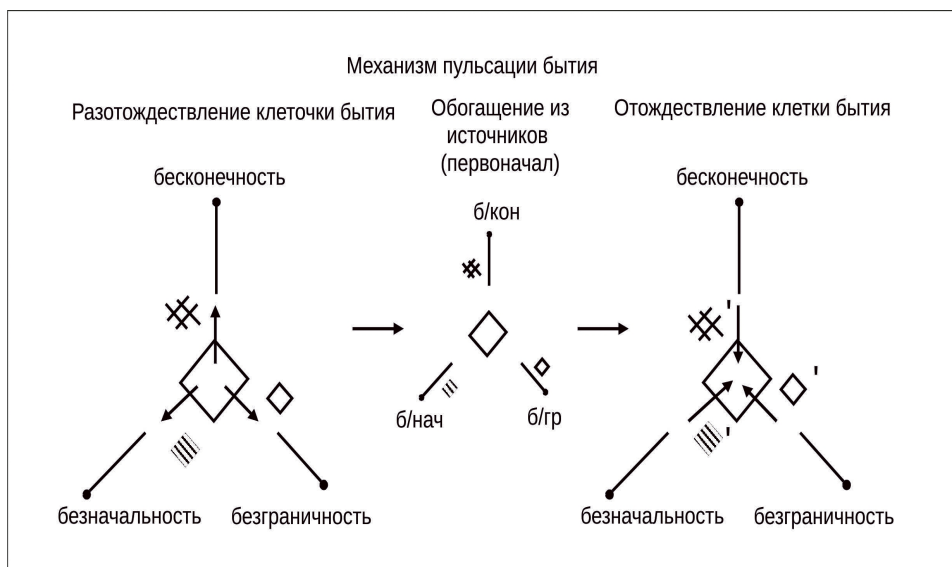


Рис. 6

Логос-речь удерживает мир в единстве через множественное. Философы – те избранные, которые предлагают истинную речь, истинные вещи в противовес мнению толпы. Такова их претензия на истинное знание – общую истину (logos) в отличие от частного мнения (phronosis). Гераклит ввёл термин Космос как напряжение противоречий (полюс – не только война, но раздор, распря). Он известен как автор диалектики. Это одно из заблуждений – у него нет учения о противоречиях, но есть идея о правильном взгляде на мир, объединённом единым порядком (по-гречески 'устройство, организованность').

Мир надо представлять в единстве. Каждый воспринимает свои запахи – многие видят мир как им взбредёт в голову, но не способны увидеть мир как он есть в реальности. Уши и глаза – плохие свидетели для варварских душ. Строй нашей души имеет неисчерпаемую глубину, которую он называет Логосом. Если идти в глубину души, никогда не достигнуть её меры (в безграничном). Логос души нельзя исчерпать. «Я всю жизнь искал самого себя», – говорил Гераклит, «но душа неисчерпаема по своей глубине». Самое важное – познать себя. «Я сам себя исследовал и сам от себя научился» [3, с. 360]. Логос души связан с познанием Космоса-Логоса. Этот Логос настраивается на Логос Космоса. Наша душа должна изменяться. Мы должны быть другими, чтобы увидеть мир таким, каков он на самом деле.

Как устроены Космос и душа? Гераклит смотрит на красоту Космоса глазами благородной и плохой, развращённой, варварской души. Есть «единая мудрость – постигать Знание, которое правит всем через всё» [3, с. 359]. Всем правит Логос. Значение слова «Логос» (аус леги) передаётся по-разному: как «истолкование» или – в христианском значении Евангелия

от Иоанна – как «выделенность», «связь». Фактически Гераклит задаёт главные архетипы европейского мышления – единство взгляда благородной души и множество аспектов взглядов варварской души, которая плохо понимает, что происходит. Люди не понимают эту речь-Логос и до того, как они её услышали, и после.

До Гераклита говорили лишь о создании, рождении богов, Вселенной (в безначальном). Он заговорил о речи, Логосе как вечном сущем (в беспредельном). И был первым, кто учил теории вечности Космоса (в безграничном), которому соответствует всегда его вечный смысл, который он называл Логосом. Но люди, постоянно сталкиваясь с этой реальностью, не понимают этот смысл и речь. Как и реальность, смысл Космоса обращается к ним. Но люди не могут услышать эту весть-послание – они подобны спящим. «Не осознают того, что делают наяву подобно тому, как это не понимают спящие», т.е. люди не ведают того, что обращено к ним.

Второй очень сильный образ у Гераклита – это образ Мирового Огня (в безграничном). Исследователи спорят о его отношении к Логосу. Космос – вечно живой огонь (первоэлемент мира), возгорающийся и вечно угасающий. Он вечен, но гибнут отдельные миры. Люди умирают, но остаётся вечно живой огонь.

Особое значение для нас имеет образ потока и реки у Гераклита. Известно два таких фрагмента: 1) «В одну и ту же реку мы входим и не входим, мы есть и нас нет»; 2) и похожий другой фрагмент: «Нельзя дважды вступить в ту же самую реку» (см. рис. 7). От этих образов в нашу культуру проникли клише. Гераклита считают создателем теории вечного становления, увидевшим непрерывный поток в реальности. Всё течет, сама реальность подобна постоянным водам потока – мы не можем ухватить, удержать, узреть эту реальность. Но кто вложил в уста Гераклита учение, граничащее с абсолютным скептицизмом? Платон. В одном из своих диалогов он использует такой образ Гераклита – «Гераклит говорил, что всё течёт». Оппонируя ему, он создаёт такое клише: Парменид учит о вечном, неподвижном бытии, о неизменности бытия. Оно покоится, оно то же самое – не рождается и не гибнет, стабильно, потому что Мойра держит его в оковах необходимости. Бытие не может вырваться из оков Дике – богини правды. Оно неподвижно. А у Гераклита Космос – это постоянный поток. И Платон связывает учение о бытии Парменида со статикой, а философию Гераклита – с вечной динамикой, потоком. Сам же Платон в диалоге «Софист» соединяет в своей онтологии то и другое – подвижность и покой.

От Платона исходит изначальное ложное толкование Гераклита. Гераклит не говорит, что всё течет, и мы не можем схватить реальность. Наоборот, классическая филология показывает, что тексты о потоке говорят о постоянстве – о том, что поток постоянно остаётся тем же самым. Воды постоянно меняются, но река остаётся. Это то, что сохраняет нам самоидентичность, позволяя понять поток как самость одного и того же. Гераклит хочет подчеркнуть динамику реальности.

«Машина времени»
для управления временем в режиме развития

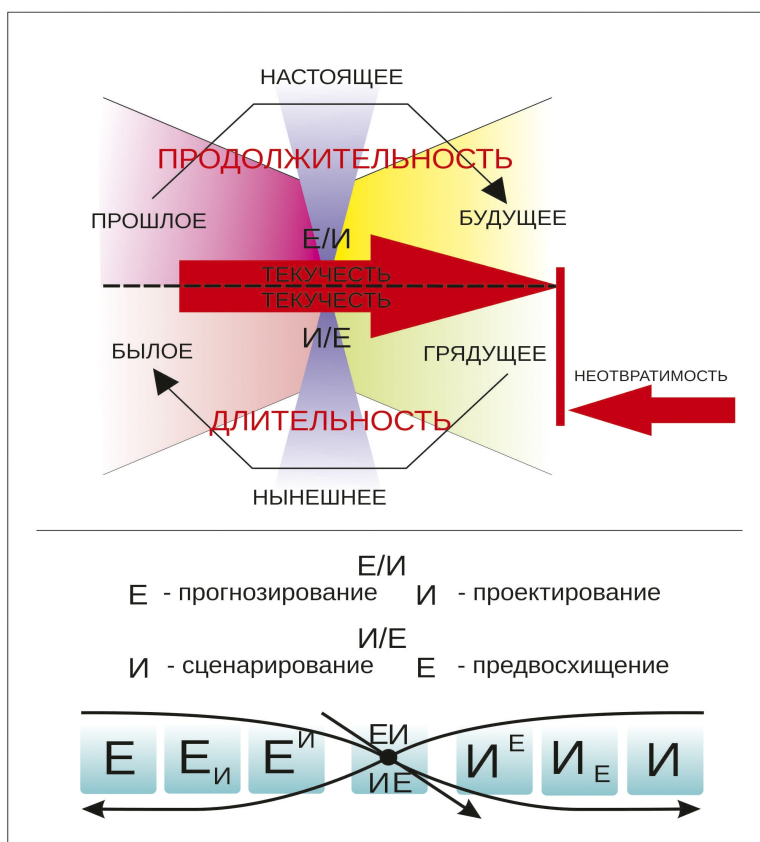


Рис. 7

Смысл этого фрагмента передаёт первая фраза трактата Людвига Витгенштейна «Мир – это всё, что происходит». Космос Гераклита – это всё, что происходит, где реальность – это постоянные процессы. Он хочет показать процессуальность реальности. Гераклит претендует на то, чтобы удержать единство Космоса, описать его с помощью философского Логоса, увидеть его единство во всём как внутреннюю гармонию при кажущихся противоположностях. Его философский Логос хочет передать внутреннюю гармонию мироздания, которая всегда та же, ибо логос вечен, вечно сущая речь, вечное сущее.

Чистота сознания как условие коммуникации с Другим для выхода в Иное

В одном из своих интервью М. Мамардашвили поднимает тему возможности философствования через освоение «чистого» сознания «огня бытия», нуждающегося в свободе, морали и совести и неотделимого от них [4]. Слово Мамардашвили созвучно идеям проекта Просвещения 2.0. как способ организации коммуникативной практики «воспитания в себе способности слушать другого». Ведь жизнь мы ощущаем в ментальных актах коммуникации («ток коммуникации»), происходящих в момент встречи «сродственного, слияния состояний, взаимоотождествления сознания у разных людей» [4, с. 116].

У слова «совесть» и «сознание» – общие истоки. На это указывает их общее происхождение в ряде языков. С этики морали (Этос), с человеческого поступка, основанного на чистой («идеальной») мотивации, начинается человек как существователь (в безначальном). Ещё такую мотивацию называют беспричинной. Совесть не нуждается в причинной аргументации – вместо «почему» в сценическом действии участвует совесть. Так прерывается дурная бесконечность логических объяснений [4, с. 115]. Совесть сама себе конечный аргумент. Она всегда, везде и во всём – вечна и неотделима от чистого сознания. Воплощением такого состояния сознания и занимается антропофеноменалистика, у истоков которой стоял Я.В. Чеснов (1937–2014).

Дух антропофеноменалистики передаёт «огонь бытия». Неслучайно образ Прометея стал одним из первичных символов философствования: удержания и передачи «огня бытия». Разве можно удержать огонь, держать неудержимое как первичное условие сознательной жизни, когда ты сам становишься условием акта философствования? Я.В. Чеснов неслучайно назвал одну из своих последних книг по абхазской культуре долгожительства, до сих не опубликованную, «Прометейды». «Огонь бытия» – необходимое условие Просвещения 2.0., связанное в истоке своём с чистой силой в мобильности антропоида с его ведой, волей и верой в топо-крато-хроне (пространстве, силе и времени) и гераклитовом потоке – процессе – текучести (см. рис. 8). Чтобы узреть единое целое, нужно двигаться по Лучевому пучку. Это убедительно демонстрирует схема Объектно (в бесконечном) – Субъектного (в безначальном) в Проектном (в безграничном). Мы просвещаем свою душу, названную Аристотелем первой энтелехией организма (организованности в безграничном).

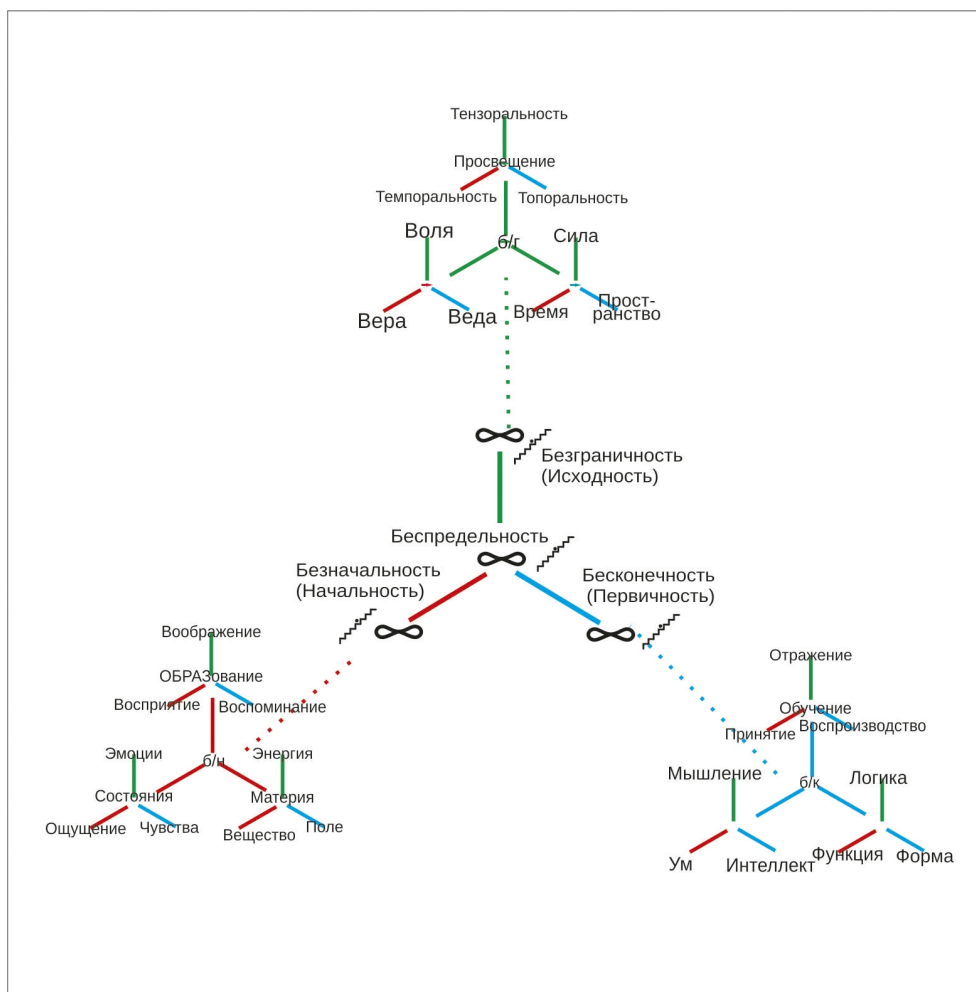


Рис. 8

Список литературы

1. Адорно Т., Хоркхаймер М. Диалектика Просвещения. Философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум, Ювента, 1998. 312 с.
2. Гераклит. «Слово». Библейский сюжет. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=zfWBQ2I7vo0> (дата обращения: 28.09.2019).
3. Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / Пер. с древнегреческого М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. 570 с.
4. Интервью с М.К. Мамардашвили // Вопросы философии. 1989. № 7. С. 115–116.
5. Кант И. Ответ на вопрос «Что такое просвещение». URL: http://budclub.ru/w/worotnikow_m_g/kant_aufklaerung.shtml (дата обращения: 29.09.2019).

6. Шичалин Ю.А. Нус // Новая философская энциклопедия: в 4 т. / Председ. науч.-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2010. URL: <https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHd77bc8ec81b43a6690ced7> (дата обращения: 29.09.2019).

7. Нус // Философский энциклопедический словарь / Гл. ред.: Л.Ф. Ильичев, П.Н. Федосеев, С.М. Ковалёв, В.Г. Панов. М.: Советская энциклопедия, 1983. URL: https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/842/%D0%9D%D0%A3%D0%A1 (дата обращения: 29.08.2019).

8. 417 Гц Тибетские поющие чаши Reiki music Meditation relax. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=56NXWAMALt0&feature=share&fbclid=IwAR2iReYN75CldYuqI-1hXtmY3jKEgQ98stQbVjkBILCfVV4thlHkrQmKvP8> (дата обращения: 10.10.2019).

PEDAGOGICAL ANTHROPOLOGY

Tatyana SELINA

Ph.D in History, Associate Professor,
Manager of network project “Be House of Ya.V. Chesnov in Obninsk”,
249034, Russian Federation, Kaluga region, Obninsk, Gagarin street;
e-mail: tiselina2016@gmail.com

Alexander SHTANKO

Methodologist, Manager of network project
“Investing in human potential”;
e-mail: shag2020@list.ru

NETWORK PROJECT “BE HOUSE OF YA.V. CHESNOV IN OBNINSK”: TO THE ORIGINS OF ENLIGHTENMENT 2.0.

In the face of a looming humanitarian and anthropological catastrophe, caused by the transition to the era of artificial intelligence, we are going back to our origins to create a new Enlightenment 2.0. project. The article gives 1) criticism of the original principle of the Enlightenment project 1.0. with its faith in reason (I. Kant); 2) and the philosophical rationale for the origins of the Enlightenment 2.0. project., the symbol of which is the ancient nous, the soul as a form of entelechy (Aristotle), fluidity, flow and word-logos of Heraclitus, pure consciousness, ethos and “fire of being” with the will, veda, faith of an anthropic being in the project topo-krato-chrome with a source in mobility.

Keywords: artificial intelligence, Enlightenment 1.0., Enlightenment 2.0., Heraclitus, word-logos, nous (mind), soul, will, pure consciousness, fire of being

References

1. Adorno, T. & Horkheimer, M. *Dialektika Prosveshcheniya. Filosofskie fragmenty* [The Dialectic of Enlightenment. Philosophical Fragments]. Moscow, St. Petersburg: Medium Publ., Yuventa Publ., 1998. 312 pp. (In Russian)
2. Heraclitus. «Slovo». *Bibleiskii syuzhet* [“Word”. Biblical story] [<https://www.youtube.com/watch?v=zfWBQ2I7voo>, accessed on 28.09.2019]. (In Russian)
3. Diogenes Laërtius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitikh filosofov* [Lives and Opinions of Eminent Philosophers], trans. M.L. Gasparov. Moscow: Mysl' Publ., 1986. 570 pp. (In Russian)

4. “Interv'yu s M.K. Mamardashvili” [Interview with M.K. Mamardashvili], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 7, pp. 115–116. (In Russian)
5. Kant, I. *Otvet na vopros «Chto takoe prosveshchenie»* [Answer to the Question “What is Enlightenment”] [http://budclub.ru/w/worotnikow_m_g/kant_aufklaerung.shtml, accessed on 29.09.2019]. (In Russian)
6. Shichalin, Yu.A. “Nus” [Nous], *Novaya filosofskaya ehntsiklopediya* [New Philosophical Encyclopedia], 4 Vol. Moscow: Mysl' Publ., 2010 [<https://iphlib.ru/library/collection/newphilenc/document/HASHd77bc8ec81b43a6690ced7>, accessed on 29.09.2019]. (In Russian)
7. “Nus” [Nous], *Filosofskii ehntsiklopedicheskii slovar'* [Encyclopedia of Philosophy], eds. L.F. Il'ichev, P.N. Fedoseev, S.M. Kovalev, V.G. Panov. Moscow: Sovetskaya ehntsiklopediya Publ., 1983 [https://dic.academic.ru/dic.nsf/enc_philosophy/842/%D0%9D%D0%A3%D0%A1, accessed on 29.08.2019]. (In Russian)
8. *417 Gts Tibetskie poyushchie chashi Reiki music Meditation relax* [417 Hz Tibetan singing bowls Reiki music Meditation relax] [<https://www.youtube.com/watch?v=56NXWAMALt0&feature=share&fbclid=IwAR2iReYN75CldYuqI-1hXtmY3jKEgQ98stQbVjkBILCfVV4thlHkrQmKvP8>, accessed on 10.10.2019]. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Наталья ТОМОВА

Кандидат философских наук,
старший научный сотрудник. Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: natalya-tomova@yandex.ru

АНАЛОГИЯ

В статье раскрывается содержание понятия «аналогия». Рассматриваются особенности его использования в истории философии, начиная с Античности, со школы Пифагора, с которой связывают возникновение этого термина. Затрагиваются особенности употребления аналогии у Платона, Аристотеля, далее у философов эпохи Возрождения, Нового времени.

Приводится определение умозаключения по аналогии как особого вида правдоподобного умозаключения. Перечисляются виды умозаключений по аналогии с соответствующими примерами. Отдельный раздел посвящён вопросу использования рассуждений по аналогии в области математики, юриспруденции и в целом в научных исследованиях. Моделирование как один из эффективных методов исследования непосредственно связан с аналогией.

В основании аналогии лежит понятие сходства, и в различных научных областях оно имеет свою специфику. В математике и логике сходство находит своё выражение в таких понятиях, как изоморфизм и гомоморфизм. Анализ этих понятий приведён в соответствующем разделе. Аналогия между живыми организмами и техническими устройствами лежит в основе бионики. Нами были приведены некоторые примеры изобретений, в основе которых лежат аналогии из живой природы. В статье также затрагиваются вопросы о связи таких понятий, как аналогия и метафора, указывается, в чём их существенное различие.

Ключевые слова: аналогия, умозаключение по аналогии, сходство, аналогия свойств, аналогия отношений, строгая аналогия, нестрогая аналогия, моделирование, био-ника, метафора

Аналогия (греч. Ἀναλογία – ‘соразмерность, пропорция’), отношение сходства предметов в каких-либо свойствах или отношениях.

Понятие аналогии в истории

Термин «аналогия» появился в школе Пифагора и применялся в области изучения отношений между числами. Так возникло понимание аналогии как соразмерности и пропорции. Евдокс Книдский обобщил понятие пропорции и предложил определение аналогии как подобия отношений не только между числами, но и между любыми величинами, понимаемыми в широком смысле. Такое определение позволило применять понятие пропорции, т.е. аналогии, вне математики – к отношениям людей, вещей, понятий [31, с. 50].

В философии Платона аналогия применяется прежде всего как метод сведения сложных проблем к проблемам более простым, к тому или иному примеру из другой области явлений, более понятной. Так, например, в диалоге «Теэтет» Сократ называет свой метод майевтикой, т.е. «повивальным искусством», которое помогает рождению правильного знания. «В моем повивальном искусстве почти всё так же, как и у них, – отличие, пожалуй, лишь в том, что я принимаю у мужей, а не у жён и принимаю роды души» [27, 148e-151d]. Истинный мир, мир идей, по Платону, непосредственно недоступен для человека, имеющего дело с грубыми, чувственно воспринимаемыми вещами. Единственный выход – путь косвенного познания идей при помощи аналогии с вещами и отношениями материального мира.

Аристотель, как и его предшественники, понимает аналогию как равенство отношений: «Под аналогией я разумею [тот случай], когда второе относится к первому так же, как четвёртое к третьему» [4, 1457в]. Так отношение разных категорий может быть представлено как пропорция, например: «...зрение в теле – как ум в душе» [1, 1096b 28–29].

Аристотель выделяет также рассуждение на основании примера – парадигму (греч. Παράδειγμα – ‘пример’), традиционно считающуюся рассуждением по аналогии (см.: [7, с. 264–266; 25]). «...Пример показывает, как относится не часть к целому и не целое к части, а часть к части, когда и та и другая подчинены одному и тому же, но одно из них известно» [3, II, 24]. Здесь же Аристотель приводит пример парадигмы:

Война фиванцев с фокейцами (Д) есть зло (А).

Война фиванцев с фокейцами (Д) есть война с соседями (Б).

Война с соседями (Б) есть зло (А).

Война афинян с фиванцами (В) есть война с соседями (Б).

Война афинян с фиванцами (В) есть зло (А).

Он поясняет: «Пример приводится, когда доказывается, что [больший] крайний термин присущ среднему через подобие третьему. При этом должно быть известно, что средний термин присущ третьему, а первый – тому, что подобно третьему... пусть А обозначает зло, Б – начинать войну с соседями, В – войну афинян с фиванцами, Д – войну фиванцев с фокейцами. Итак, если мы хотим доказать, что вести войну с фиванцами есть зло, то нужно принять, что вести войну с соседями есть зло. Но это становится убедительным из [наблюдения] подобных случаев, например, из того, что для фиванцев война с фокейцами есть зло. И так как война с соседями есть зло, а война с фиванцами есть война с соседями, то очевидно, что вести войну с фиванцами есть зло. Поэтому очевидно, что Б присуще В и Д (ибо и то, и другое есть ведение войны с соседями). Так же очевидно, что А присуще Д (ибо фиванцам война с фокейцами не принесла добра); а что А присуще Б, – это будет доказано через Д» [3, 24, 68b 38–69a 12].

Как пишет Т. Котарбиньский, парадегма Аристотеля включает «как бы три стадии рассуждения: на первой утверждаем относительно ряда отдельных индивидов... подпадающих под Б, не исчерпывая при этом всех подпадающих под Б, что они подпадают под А. На второй стадии – решаемся сделать обобщение, что в связи с этим Б содержится в А (или что всякое Б есть А), наконец, на третьей стадии делаем силлогистический вывод относительно определённого иного индивида, подпадающего под Б, что поскольку В подпадает под Б, а Б содержится в А, то В подпадает под А» [20, с. 224].

Таким образом, парадегма, по Аристотелю, это не умозаключение от одного частного непосредственно к другому частному, но это вывод от частного к частному через общее. В то же время для некоторых рассуждений он использует термин «сходство» (греч. *ὁμοίότης*): «...для построения умозаключений из предположений [посылок] оно [сходство] полезно по той причине, что общепринято мнение, что, как дело обстоит с одной из сходных [вещей], так оно обстоит и с остальными <...> Если мы что-то доказали относительно тех [вещей], то на основании нашего предположения это будет доказано и относительно обсуждаемого. Ибо мы вели бы доказательство на основании нашего предположения, что как дело обстоит с теми [вещами], так оно обстоит и с обсуждаемыми» [5, I, 18, 108b15]. По мнению некоторых исследователей [14, с. 44; 33], рассуждение на основании сходства ближе к современному пониманию аналогии, чем парадигма.

Эпикурейцы, будучи сенсуалистами, утверждали, что, поскольку многие явления скрыты от наших чувств, именно умозаключения по аналогии «являются как бы мостом, который соединяет наши чувственные восприятия с тем, что лежит за их пределами» [31, с. 62]. В целом для них характерно привычное для нас «понимание аналогии как вывода от общности

ряда свойств сравниваемых предметов к общности ещё одного свойства» [31, с. 64].

В Античности аналогия применялась и изучалась в области математики, философии, логики. Особое значение она приобретает в средневековой христианской философии. Представители схоластики, а позднее неосхоластики использовали понятие аналогии бытия (лат. *analogia entis*) для установления связи между Богом и сотворённым миром.

Начиная с эпохи Возрождения, аналогия используется как метод научного познания действительности. Галилей с помощью аналогии между движением Земли и движением корабля обосновывает гелиоцентрическую систему Коперника и разбивает аргументы противников. В трудах Декарта и позднее французских материалистов XVIII в. применение аналогии тесно связано с механистическим мировоззрением. Отношения в наблюдаемых явлениях без всякого изменения переносятся в область ненаблюдаемого. Так, нервная система моделируется с помощью механической системы, в которую входят верёвки и колокола, «нервы уподоблялись верёвкам, с помощью которых заставляют звонить колокол» [31, с. 73].

Г.В. Лейбниц рассматривает идеи как символы реальности, которые «не отражают объективного бытия во всех его чертах и признаках, они лишь дают нам полное знание о тех отношениях, которые существуют между элементами этого бытия» [24, с. 259]. «...Нет необходимости в том, чтобы выражающее было подобно выражаемому, но нужно лишь, чтобы сохранялась определённая аналогия в свойствах» [22, с. 104]. Таким образом, Лейбниц говорит об аналогии между предметом и тем, что репрезентирует этот предмет, например модель предмета репрезентирует сам предмет, алгебраическое выражение – определённую геометрическую фигуру. В основе логических исследований Лейбница лежит сведение всех человеческих рассуждений к формальному исчислению. Процесс логического доказательства он уподобил вычислительным операциям в математике, и эта аналогия послужила началом математической логики.

Дж.Ст. Милль видел ценность аналогии прежде всего в возможности выдвигать гипотезы, понимая аналогию как вывод, когда на основании сходства вещей в одном или нескольких признаках заключают о сходстве тех же самых вещей в других каких-либо признаках: «...как бы слаба ни была аналогия, она может иметь чрезвычайно большое значение, подсказывая нам опыты или наблюдения, ведущие к более положительным заключениям» [25, с. 432].

В XVIII–XIX вв. к рассуждениям по аналогии прибегали в своих открытиях в области физики Ш.О. Кулон, М. Фарадей, Ж. Фурье, Дж. Максвелл. В XX в. Э. Резерфорд и Н. Бор строят модели атома по аналогии с планетарной системой.

Умозаключение по аналогии

Наряду с дедуктивными умозаключениями, в которых истинность посылок гарантирует истинность заключения, существуют правдоподобные умозаключения, в которых истинность посылок не гарантирует истинности заключения, но лишь обеспечивает большую степень его правдоподобия.

Умозаключение по аналогии – правдоподобное умозаключение, в котором вывод о наличии некоторого признака у некоторого предмета делается на основании наличия этого же признака у другого предмета, а также наличия у обоих предметов одинаковых признаков.

В основании аналогии лежит *сходство* – отношение между объектами, состоящее в наличии у рассматриваемых объектов общих признаков. Сходство предметов определяется: 1) числом общих признаков у предметов; 2) степенью существенности этих признаков. Чем больше общих признаков и чем более они существенны, тем более сходны эти объекты.

Форма умозаключения по аналогии:

α обладает признаками $P_1, P_2, \dots, P_n$

β обладает признаками $P_1, P_2, \dots, P_n$ – посылки

α обладает признаком Q

Вероятно, β обладает признаком Q – заключение, где $n \geq 1$

Посылки указывают на сходство предметов α и β в признаках $P_1, P_2, \dots, P_n$ (признаки сходства) и на наличие признака Q (переносимый признак) у предмета α . Заключение – на вероятное наличие этого последнего признака у предмета β . Посредством аналогии осуществляется перенос информации с одного предмета (модели) на другой (прототип).

Пример. Рассуждая по аналогии, Б. Франклин (1706–1790) пришёл к идее создания громоотвода. Возникло предположение, что разряд молнии (β) можно уловить острыми концами металлов (Q) на основании того, что молния (β) и электричество (α) в электрической машине сходны между собой во многих отношениях: производят свет одинакового цвета (P_1), проявляют очень быстрое движение (P_2), проникают металлы (P_3), убивают животных (P_4) и т.д. Но электричество (α) в электрической машине притягивается острыми концами предметов, особенно металлов (Q).

Аналогия – это общее основание повседневных умозаключений от прошлого опыта к тому, что случится в будущем. Выводы по аналогии настолько привычны для нас, что часто мы их не осознаём и явно не формулируем для себя. Так, поведение человека, который получил ожог и избегает огня, определяется отчасти опытом в аналогичной ситуации.

Однако заключения в таких выводах не следуют с логической необходимостью из посылок, они могут оказаться ложными, хотя посылки при этом истинны.

Виды умозаключений по аналогии

В зависимости от характера модели (α) и прототипа (β), а также информации, переносимой с модели на прототип, выделяют *аналогию свойств* и *аналогию отношений*.

Если сравниваемые предметы α и β представляют собой индивиды, а в качестве характеристики, переносимой с одного предмета на другой, выступает некоторое свойство, то говорят об *анalogии свойств*. К этому типу аналогии относится, например, вывод о наличии определённой болезни у человека на основании аналогичных симптомов у другого.

Если сравниваемые предметы α и β представляют собой классы предметов, упорядоченные n -ки предметов, а в качестве характеристики, переносимой с одного предмета на другой, выступают n -местные отношения, в которых находятся члены этих классов или последовательностей, то говорят об *анalogии отношений*.

Так, например, планетарная модель атома, предложенная Э. Резерфордом, построена на основании аналогии отношения между Солнцем и планетами, с одной стороны, и ядром атома и электронами – с другой. Здесь переносимый признак – наличие притяжения между центральным телом и периферийными телами планетарной системы.

При аналогии отношений уподобляются сами отношения, предметы же, между которыми эти отношения имеются, могут быть совершенно различной природы. Таким образом, аналогия отношений может служить мощным методологическим приёмом, позволяя сопоставлять и устанавливать сходства между самыми отдалёнными областями, в том числе когда речь идёт об объектах, недоступных прямому изучению.

Как аналогия свойств, так и аналогия отношений по степени достоверности заключения может быть *строгой* или *нестрогой* на основании того, имеется или отсутствует связь между общими признаками и переносимым признаком.

В *строгой* (или *научной*) аналогии имеется необходимая связь между ними, т.е. какие-то общие признаки сходства однозначно детерминируют наличие переносимого признака у предметов. Строгая аналогия гарантирует, что при истинных посылках мы получим истинное заключение. Но это обеспечивается не формой умозаключения (как это происходит в случае дедуктивных умозаключений), а спецификой исследуемой области.

Пример. «Если установлен ряд сходств между льдом и железом, в числе которых наряду с другими фигурирует кристалличность того и другого,

тогда перенос знания о наличии определённой температуры плавления от льда к железу в принципе имеет достоверный характер, поскольку уже сам признак кристалличности какого-то вещества детерминирует у него определённую точку плавления» [9, с. 413].

Применение строгой аналогии возможно только в достаточно развитых областях знания, где существует теория, объясняющая связь признаков $P_1, P_2, \dots, P_n$ с переносимым признаком Q . Известно, например, что структура силлогизма является достаточным основанием для его правильности или неправильности. Вследствие этого вывод о неправильности рассуждения: «Поскольку все преступление уголовно наказуемы и всякий грабёж тоже уголовно наказуем, следовательно, всякий грабёж – преступление», – можно сделать по аналогии с явной некорректностью следующего умозаключения той же формы: «Все гуси – двуноги, все курицы тоже двуноги, следовательно, все курицы – гуси» [9, с. 410]. В данном примере единственный признак – «структура силлогизма» – вполне обосновывает признак переносимый – «правильность силлогизма».

Нестрогая (или *популярная*) аналогия строится без дополнительного анализа того, по каким признакам, существенным или нет, устанавливается подобие предметов, а также без учёта того, имеется ли связь между общими признаками и переносимым признаком.

В нестрогой аналогии случайное сходство (или сходство по несущественным признакам) между двумя предметами может послужить основанием переноса интересующего нас свойства. Используемые в повседневной жизни такие аналогии, будучи поверхностными, часто оказываются несостоятельными, ложными.

Иногда ложные аналогии проводятся умышленно, чтобы ввести оппонента в заблуждение, подобные аналогии лежат в основе суеверий. Таким образом, при отсутствии анализа сравниваемых предметов и сходных признаков вывод по нестрогой аналогии может оказаться вероятным в очень малой степени.

Существуют приёмы, способствующие повышению степени правдоподобия умозаключений по нестрогой аналогии:

1) Число общих для α и β признаков $P_1, P_2, \dots, P_n$ должно быть возможно большим. При этом, однако, важно иметь в виду, что чем больше сходства между сравниваемыми предметами, тем меньше эвристическая ценность вывода по аналогии.

2) Признаки $P_1, P_2, \dots, P_n$ должны быть существенными, а не случайными и второстепенными для сравниваемых предметов α и β .

3) Общие признаки должны охватывать разные стороны сравниваемых предметов, быть как можно более разнородными.

4) Общие признаки $P_1, P_2, \dots, P_n$ должны быть тесно связаны с переносимым признаком Q .

5) Необходимо учитывать различия в существенных и переносимых признаках сопоставляемых предметов. Наличие разработанной методологии

по отбору и анализу существенных признаков сравниваемых предметов, а также исследование переносимого признака и его связи с другими признаками могут существенно повысить вероятность истинности выводов по аналогии.

О роли умозаключений по аналогии

Рассуждения по аналогии имеют большое эвристическое значение, они служат инструментом построения научных гипотез и могут определять дальнейшее направление решения проблемы. Математик Дж. Пойа называет аналогию одним из важнейших источников открытия: «Возможно, не существует открытий ни в элементарной, ни в высшей математике, ни даже, пожалуй, в любой другой области, которые могли бы быть сделаны без... аналогии» [28, с. 39].

В истории науки аналогия послужила основой многих открытий и технических изобретений, многочисленные примеры этого приведены в книге А.А. Ивина [15, с. 60–68]. В то же время известны и ложные аналогии. Например, на основе ложной аналогии между законами распространения тепла и движением жидкости была построена теория теплорода. Однако наличие подобных примеров не умаляет огромной эвристической роли аналогии, оно показывает лишь, что аналогия – это ещё не доказательство.

Аналогия может служить средством объяснения явлений и событий. Как отмечает А.И. Уёмов, «значение аналогии для понимания нового обусловлено тем, что модель выбирается обычно среди наиболее знакомых, привычных, “понятных” явлений. С помощью вывода по аналогии “понятность” модели в той или иной мере переносится и на прототип» [31, с. 32].

Например, в этнографии явления, события и процессы из жизни определённого народа объясняются, при отсутствии достаточных фактов, путём их уподобления ранее исследованным событиям из жизни другого народа, если только имеются существенные сходства в уровне развития этих народов.

Практическое применение аналогии в области математики исследовал Дж. Пойа, определявший аналогию как «сходство, но на более определённом и выражаемом с помощью понятий уровне» [28, с. 35]. При этом «две системы являются аналогичными, если они согласуются в ясно определённых отношениях соответствующих частей» [28, с. 36]. Для установления отношения сходства могут быть самые различные основания: структура объектов, их физическая природа, подчинение одним и тем же законам и т.п. «Системы объектов, подчиняющиеся одним и тем же законам (или аксиомам), можно рассматривать как аналогичные между собой, и этот вид аналогии имеет вполне ясный смысл» [28, с. 50]. «С этой точки зрения, сложение чисел и умножение чисел аналогичны в той степени, в какой подчиняются... одним и тем же правилам. И сложение, и умножение коммутативны и ассоциативны... допускают обратную операцию...» [28, с. 49].

При решении задач путём аналогии замечается соответствие между задачей А и ранее решённой задачей В и с помощью этого соответствия определяется путь решения задачи А. Так, зная о существовании аналогии между геометрией и стереометрией, а также способ построения треугольника в геометрии, можно решить задачу построения пирамиды в стереометрии.

Применение аналогии позволяет рассуждать о новых ситуациях с помощью эффективного использования прошлого опыта, в частности широко применять аналогию в различных областях искусственного интеллекта (автоматический вывод, решение задач, планирование, самообучение и др.).

В юриспруденции некоторые правовые системы допускают оценку деяний на основе *прецедента* (аналогия закона). В этом случае правовая оценка протекает в форме умозаключения по аналогии, когда суд в своих выводах об основаниях и пределах правовой ответственности по конкретному делу опирается на ранее вынесенное судом решение по сходному делу [18, с. 167–168]. Обращение к судебному прецеденту распространено в англо-американской правовой системе, в российской правовой системе прецедент действует только в гражданском праве. В процессе предварительного расследования преступлений аналогия может служить логической основой построения версий.

Аналогия широко используется в качестве педагогического приёма в процессе обучения (см.: [17; 31]).

Моделирование и аналогия

Моделирование является эффективным методом исследования сложных и малоизученных объектов. Оно применяется, когда трудно или невозможно изучать объект в естественных условиях или когда необходимо облегчить процесс его исследования.

Аналогия свойств и отношений широко используется при моделировании, когда для изучения какого-либо объекта создаётся другой объект, подобный оригиналу в некоторых существенных свойствах и отношениях. Такой объект называется моделью, его исследуют, а затем результаты исследования модели переносят на оригинал.

При моделировании рассматриваются два объекта O_1 и O_2 . Замещение объекта O_1 объектом O_2 с целью изучения или фиксации важнейших свойств O_1 с помощью O_2 называется *моделированием* объекта O_1 объектом O_2 [21].

Пример. При создании модели теплохода необходимо установить зависимость лобового сопротивления, которое он будет испытывать при движении, от скорости хода. Рассчитать эту зависимость аналитически достаточно сложно. В этом случае создаётся геометрически подобная модель меньших размеров, которая проходит испытания в аэродинамической трубе. Полученные результаты переносятся на оригинал [21].

Единая классификация видов моделирования затруднительна в силу многозначности понятия «модель» в науке и технике. Конструируемые модели могут иметь как умозрительный характер, так и вид материального объекта, представляющего собой модель интересующего нас явления.

«При физическом моделировании предполагается, что модель и прототип представляют собой объекты одинаковой физической природы, т.е. движение жидкости моделируется движением жидкости, электрический ток электрическим же током и т.д. <...> Однако вполне возможно моделировать явление одной природы явлениями совсем другой природы...» [31, с. 191–192]. Например, механические и электрические колебания описываются одними и теми же дифференциальными уравнениями, поэтому с помощью механических колебаний можно моделировать электрические и наоборот. В этом случае иногда говорят об аналоговом моделировании.

Пример. Аналогия, подмеченная Омом между распространением теплоты и распространением электричества в проводниках, дала ему возможность перенести в область явлений электричества уравнения, разработанные Фурье для явлений теплоты.

Ещё на заре развития механики Г. Галилей ставил вопрос о механическом подобии в процессе переноса признаков с модели на оригинал (см.: [32, с. 187]), связывая возможную ошибку при этом со свойствами материалов: «...если мы... построим большую машину из того же самого материала и точно сохраним все пропорции меньшей, то в силу самого свойства материи мы получим машину, соответствующую меньшей во всех отношениях, кроме прочности и сопротивляемости внешнему воздействию; в этом отношении чем больше будет она по размерам, тем менее будет она прочна» [10, с. 49].

Тем не менее выводы от модели к оригиналу находили всё более широкое применение в инженерной практике. Обоснование таких выводов стало предметом специальной *теории подобия* (см.: [19, с. 92–93]), определяющей правомерность выводов по аналогии применительно к особому случаю, когда сравниваемые объекты имеют точное математическое описание в виде уравнений [32, с. 194]. Обобщение методов теории подобия на более широкий класс явлений было осуществлено А.И. Уёмовым.

Изоморфизм и гомоморфизм

Понятие сходства лежит в основе аналогии. В различных научных областях общее понятие сходства имеет свою специфику, оно уточнялось и приобретало необходимую строгость, однозначность. В математике и логике сходство находит своё выражение в таких понятиях, как изоморфизм и гомоморфизм.

Изоморфизм означает буквально равенство (тождество) формы [11, с. 22]. Классические примеры изоморфизма – различного рода графические изображения предметов: рисунки, чертежи, карты, фотографии и т.п.

При этом говорят об изоморфизме как об отношении между системами объектов относительно их определённых свойств, операций и (или) отношений. Так решается вопрос о «степени сходства» изоморфных систем. Например, фотография дома изоморфна дому относительно взаимного расположения всех видимых деталей, а чертёж дома – относительно «важнейших» (т.е. таких, которые мы сами сочли «заслуживающими» изображения на чертеже) деталей, в том числе и не видимых снаружи [11, с. 25]. При этом говорят, что свойства, относительно которых две системы (множества) изоморфны, *инвариантны* при переходе от одной из этих систем к другой.

Таким образом, понятие изоморфизма относительно. Два множества могут быть изоморфными относительно одной группы свойств и отношений и неизоморфными относительно другой группы. Когда мы делаем умозаключение по аналогии о наличии некоторого свойства у рассматриваемого предмета (системы) на основе наличия этого свойства у другого предмета (системы) и наличия у обоих предметов (систем) общих свойств, то чтобы мы могли получить достоверное заключение, эти предметы (системы) должны быть изоморфны относительно рассматриваемых свойств.

В случае (полного) формального описания рассматриваемых систем объектов термином изоморфизм обозначают взаимно-однозначное соответствие между элементами двух абстрактных множеств, «сохраняющее» все свойства элементов этих систем и все отношения между ними.

Таким образом, системы A и B изоморфны, если выполняются следующие условия:

1) каждому элементу a из A соответствует единственный элемент b из B и наоборот;

2) каждой функции f , определённой на элементах A и принимающей значение в A , соответствует единственная функция g , определённая на элементах B , и наоборот;

3) каждому свойству P , которым обладают какие-либо элементы системы A , соответствует взаимно-однозначное свойство элементов B и наоборот;

4) каждому отношению Q^n , установленному между элементами $a_1, a_2, \dots, a_n$ на A , соответствует единственное отношение G^n , установленное между соответствующими элементами $b_1, b_2, \dots, b_n$ из B , и наоборот.

Так, например, изоморфны такие различные по своей «природе» системы, как логика высказываний и теория релейно-контактных схем, в силу чего между выражениями логики высказываний и контактными схемами можно установить соответствие:

Логика высказываний	Теория контактных схем
Тождественно-истинные формулы	Схемы, проводящие ток при любых распределениях состояний своих контактов
Выполнимые формулы	Схемы, проводящие ток при некоторых наборах состояний своих контактов
Тождественно-ложные формулы (невыполнимые)	Схемы, не проводящие ток ни при одном наборе состояний контактов
Дизъюнктивные выражения	Параллельное соединение контактов схемы
Конъюнктивные выражения	Последовательное соединение контактов схемы

Если «соответствие между элементами множеств A и B однозначно лишь в одну сторону... (что означает, что каждому элементу A соответствует единственный элемент B , но один и тот же элемент B может соответствовать и различным элементам множества A), то такое отношение между A и B называется *гомоморфизмом*, а множество B – *гомоморфным образом* множества A » [12]. Всякий изоморфизм есть гомоморфизм, но не наоборот.

В случае гомоморфного отображения различия между некоторыми элементами множества могут игнорироваться, и эти элементы в рамках конкретного рассмотрения отождествляются. В этом смысле методологическая ценность гомоморфного отображения состоит в том, что вся доступная информация об исследуемых объектах, явлениях, процессах «сворачивается» в более компактную форму. Так, например, при составлении карты местности «полная» карта, содержащая «всю» информацию об этой местности, была бы сильно перегружена и непригодна к использованию, поэтому детали игнорируются и не попадают на карту. Гомоморфный образ лишь отчасти похож на свой оригинал.

Если изоморфизм сравнить с точным переводом, то гомоморфизм, по словам Дж. Пойа, «есть своего рода систематически сокращённый перевод... то, что получается в конечном счёте после перевода и сокращения, оказывается систематически равномерно сжатым вполонину, или одну треть, или в какую-либо другую долю первоначальной протяжённости. Тонкости при таком сокращении могут быть потеряны, но всё, что есть в оригинале, чем-то представлено в переводе, и в уменьшенном масштабе соотношения сохраняются» [28, с. 50].

Аналогия и бионика

Аналогия между живыми организмами и техническими устройствами лежит в основе бионики. Термин «бионика» ввёл в 1958 г. американский учёный Джек Стил, определив им науку о системах, функции которых копируют функции живых систем, а также о системах, которым присущи специфические характеристики природных систем или которые являются их аналогами [13, с. 13]. В более узком смысле бионикой называют науку, которая изучает структуры и процессы жизнедеятельности самых различных живых организмов, чтобы использовать выявленные закономерности в практических целях при решении инженерных задач и построении технических систем.

Бионика нашла применение в самых различных сферах деятельности, таких как самолёто- и кораблестроение, машиностроение, архитектура, навигационное приборостроение и т.д.

Примеры. Учёные усовершенствовали технологию обработки металлов, используя принцип устройства крысиных зубов, которые никогда не тупятся в силу того, что одна сторона зуба тверже другой и при стачивании край зуба всегда остаётся твёрдым. Принцип скольжения пингвина по снегу на животе лежит в основе такого изобретения, как снегоход. Наблюдение за тем, как распространяются семена репейника (его плоды, имеющие множество крючков, прикрепляются к шерсти животных и за счёт этого разносятся на большие расстояния), привело к изобретению в 1950-х гг. застёжек-липучек.

Аналогия и метафора

В сборнике «Теория метафоры» [30], содержащем основные теоретические концепции метафоры, её логическая структура и связь с аналогией рассматриваются в статье Л.Л. Леоненко [23].

В основе аналогии лежит отношение сходства. Согласно Аристотелю, «...слагать хорошие метафоры значит подмечать сходство» [2, 1459a] (или в переводе М.Л. Гаспарова: «...[чтобы хорошо переносить значения, нужно уметь] подмечать сходное [в предметах]» [4, 1459a]). О роли сходства в объяснении метафоры пишет П. Рикёр [29]. По мнению некоторых исследователей, человек, используя метафору, «не столько открывает сходство, сколько создаёт его» [6, с. 9].

Согласно Дж. Поиа, «существенное различие между аналогией и другими видами сходства заключается... в намерении думающего» [28, с. 35]. Когда сходные отношения, в которых согласуются предметы, можно свести к ясным, отчётливым понятиям, мы имеем дело с «выясненной аналогией». При рассмотрении метафоры (Дж. Поиа приводит пример, когда поэт сравнивает молодую женщину с цветком) ощущается сходство, но не ставится задача свести сравнение предметов к чему-то ясному и определенному с помощью понятий.

В случае метафоры помимо сходства подразумевается и расхождение между моделью и прототипом. Аналогия всегда «реальна», в то время как буквальная интерпретация метафоры оказывается ложной, поскольку её основу составляют сравнения или впечатления о сходстве, не поддающиеся объективному анализу и измерению.

Эту особенность метафоры Н.Д. Артюнова описывает следующим образом: «Ложь и правда метафоры устанавливаются относительно разных миров: ложь – относительно обезличенной, превращённой в общее достоинство действительности, организованной таксономической иерархией; правда – относительно мира индивидов (индивидуальных обликов и индивидуальных сущностей), воспринимаемого индивидуальным человеческим сознанием... В метафоре противопоставлены объективная, отстранённая от человека действительность и мир человека, разрушающего иерархию классов, способного не только улавливать, но и создавать сходство между предметами» [6, с. 18].

В этом состоит существенное различие между метафорой и аналогией. Последнюю используют для выяснения свойств у менее исследованного объекта с опорой на хорошо изученный объект на основе выявленных общих свойств. При этом достоверность такого вывода стремятся повысить, стараясь найти как можно больше общих существенных признаков. Метафора же позволяет установить сходство между несопоставимыми объектами, увидеть рассматриваемый объект в свете другого, в общем не похожего на него объекта. Она помогает не просто выявить новый признак объекта, но открывает другую плоскость в его восприятии (например, метафоры «колкое слово», «мысли текут» и т.п.).

Список литературы

1. *Аристотель. Никомахова этика* // *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4.* М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
2. *Аристотель. Об искусстве поэзии* / Пер. В.Г. Апеллерота. М.: Гослитиздат, 1957. 183 с.
3. *Аристотель. Первая аналитика* // *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2.* М.: Мысль, 1978. С. 117–254.
4. *Аристотель. Поэтика* // *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4.* М.: Мысль, 1983. С. 645–680.
5. *Аристотель. Топика* // *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2.* М.: Мысль, 1978. С. 347–531.
6. *Артюнова Н.Д. Метафора и дискурс* // *Теория метафоры: Сборник / Общ. ред. Н.Д. Артюновой и М.А. Журиной.* М.: Прогресс, 1990. С. 5–32.
7. *Ахманов А.С. Логическое учение Аристотеля.* М.: URSS, 2011. 313 с.
8. *Бочаров В.А., Маркин В.И. Введение в логику: учебник.* М.: Форум, ИНФРА-М, 2008. 553 с.
9. *Войшвилло Е.К., Дегтярев М.Г. Логика: учеб. для студ. высш. учеб. заведений.* М.: Владос-Пресс, 2001. 527 с.
10. *Галилей Г. Сочинения. Т. 1.* М.; Л.: Государственное технико-теоретическое изд-во, 1934. 696 с.

11. *Гастев Ю.А.* Гомоморфизмы и модели. М.: Наука, 1975. 150 с.
12. *Гастев Ю.А.* Изоморфизм // *Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 2 / Гл. ред. Ф.В. Константинов.* М.: Советская энциклопедия, 1962. С. 246–249.
13. *Жерарден Л.* Бионика. М.: Мир, 1971. 231 с.
14. *Зайцева Н.В.* Загадка парадейгмы // *Логические исследования / Logical Investigations.* 2019. Т. 25. № 1. С. 37–51.
15. *Ивин А.А.* Искусство правильно мыслить: книга для учащихся. М.: Просвещение, 1986. 223 с.
16. *Ивин А.А., Никифоров А.Л.* Словарь по логике. М.: ВЛАДОС, 1997. 383 с.
17. *Каменецкий С.Е.* Применение аналогий в курсе физики средней школы: автореф. дис. ... канд. пед. наук по методике физики. М., 1959. 13 с.
18. *Кириллов В.И., Старченко А.А.* Логика: учеб. для юрид. вузов. М.: ТК Велби, Проспект, 2008. 233 с.
19. *Кирпичев М.В.* Теория подобия. М.: Изд-во Акад. наук СССР, 1953. 96 с.
20. *Котарбинский Т.* Лекции по истории логики. Биробиджан: Тривиум, 2000. 253 с.
21. *Лебедев А.Н.* Моделирование в научно-технических исследованиях. М.: Радио и связь, 1989. 222 с.
22. *Лейбниц Г.В.* Что такое идея // *Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 3.* М.: Мысль, 1984. С. 103–104.
23. *Леоненко Л.Л.* Метафора и аналогия // *Известия Уральского государственного университета.* 2006. № 42. С. 23–34.
24. *Маковельский А.О.* История логики. М.; Жуковский: Кучково поле, 2004. 478 с.
25. *Милль Дж.Ст.* Система логики силлогистической и индуктивной: Изложение принципов доказательства в связи с методами научного исследования. М.: ЛЕНАНД, 2011. 832 с.
26. *Нахтигаль Б.* Большая серия знаний. Бионика. М.: Мир книги, 2005. 128 с.
27. *Платон.* Тезет // *Платон. Соч.: в 4 т. Т. 2.* М.: Мысль, 1993. С. 192–274.
28. *Пойа Дж.* Математика и правдоподобные рассуждения. М.: Наука, 1976. 464 с.
29. *Рикёр П.* Живая метафора / Пер. с фр. А.А. Зализняк // *Теория метафоры: Сборник / Общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной.* М.: Прогресс, 1990. С. 435–455.
30. *Теория метафоры: Сборник / Общ. ред. Н.Д. Арутюновой и М.А. Журиной.* М.: Прогресс, 1990. 511 с.
31. *Уёмов А.И.* Аналогия в практике научного исследования. М.: Наука, 1970. 264 с.
32. *Уёмов А.И.* О достоверности выводов по аналогии // *Философские вопросы современной формальной логики / Отв. ред. П.В. Таванец.* М.: Изд-во Академии наук СССР, 1962. С. 186–214.
33. *Bartha P.* By Parallel Reasoning. Oxford: Oxford University Press, 2010. 376 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Natalya TOMOVA

PhD in Philosophy,
Senior Research Fellow. RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: natalya-tomova@yandex.ru

ANALOGY

The paper is devoted to the concept of analogy. We consider the peculiarities of its use in the history of philosophy, starting from Antiquity, from the school of Pythagoras, which is associated with the origin of this term. The use of analogy by Plato, Aristotle, Renaissance and Modern philosophers is discussed. The definition of analogical inference as a special type of plausible inference is given. The types of analogical inference and the corresponding examples are listed. We also consider the use of reasoning by analogy in the field of mathematics, law, and in scientific research in general. Modeling as one of the most effective research methods is directly related to analogy. Analogy is based on the concept of similarity, and it has its own specifics in various scientific fields. In mathematics and logic, similarity is expressed in concepts such as isomorphism and homomorphism. The analysis of these concepts is provided in the corresponding section. Bionics is based on the analogy between living organisms and technological devices. Some examples of inventions, which were motivated by bionics ideas, are given. The paper also raises the question about the relationship of such concepts as analogy and metaphor, and indicates their essential differences.

Keywords: analogy, analogical inference, similarity, analogy of properties, analogy of relations, strict analogy, nonstrict analogy, modeling, bionics, metaphor

References

1. Akhmanov, A.S. *Logicheskoe uchenie Aristotelya* [The Logical Teaching of Aristotle]. Moscow: URSS Publ., 2011. 313 pp. (In Russian)
2. Aristotle. "Nikomakhova ehtika" [Nicomachean Ethics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 53–293. (In Russian)
3. Aristotle. "Pervaya analitika" [Prior Analytics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1978, pp. 117–254. (In Russian)
4. Aristotle. "Poetika" [Poetics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 645–680. (In Russian)
5. Aristotle. "Topika" [Topics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1978, pp. 347–531. (In Russian)
6. Aristotle. *Ob iskusstve poezii* [The Art of Poetry], trans. V.G. Appel'rot. Moscow: Goslitizdat Publ., 1957. 183 pp. (In Russian)

7. Artyunova, N.D. "Metafora i diskurs" [Metaphor and Discourse], *Teoriya metafory: Sbornik* [The Theory of Metaphor: a Collection], eds. N.D. Arutyunova & M.A. Zhurinskaya. Moscow: Progress Publ., 1990, pp. 5–32. (In Russian)
8. Bartha P. *By Parallel Reasoning*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 376 pp.
9. Bocharov, V.A. & Markin V.I. *Vvedenie v logiku* [Introduction to Logic]. Moscow: Forum Publ., INFRA-M Publ., 2008. 553 pp. (In Russian)
10. Galilei, G. *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1. Moscow: The State Technical-theoretical Publishing House, 1934. 696 pp. (In Russian)
11. Gastev, Yu.A. "Izomorfizm" [Isomorphism], *Filosofskaya ehntsiklopediya* [Encyclopedia of Philosophy], Vol. 2. Moscow: Sovetskaya ehntsiklopediya Publ., 1962, pp. 246–249. (In Russian)
12. Gastev, Yu.A. *Gomomorfizmy i modeli* [Homomorphisms and Models]. Moscow: Nauka Publ., 1975. 150 pp. (In Russian)
13. Gerardin, L. *Bionika* [Bionics]. Moscow: Mir Publ., 1971. 231 pp. (In Russian)
14. Ivin, A.A. & Nikiforov, A.L. *Slovar' po logike* [Dictionary of Logic]. Moscow: Vlados Publ., 1997. 383 pp. (In Russian)
15. Ivin, A.A. *Iskusstvo pravil'no myslit': kniga dlya uchashchikhsya* [The Art of Thinking Correctly: a Book for Students]. Moscow: Prosveshchenie Publ., 1986. 223 pp. (In Russian)
16. Kamenetsky, S.E. *Primenenie analogii v kurse fiziki srednei shkoly* [Using Analogies in a High School Physics Course], Abstract of Dissertation. Moscow, 1959. 13 pp. (In Russian)
17. Kirillov, V.I. & Starchenko, A.A. *Logika* [Logic]. Moscow: Prospekt Publ., 2008. 233 pp. (In Russian)
18. Kirpichev, M.V. *Teoriya podobiya* [The Theory of Similarity]. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publishing House, 1953. 96 pp. (In Russian)
19. Kotarbinsky, T. *Lektsii po istorii logiki* [Lectures on the History of Logic]. Birobidzhan: Trivium Publ., 2000. 253 pp. (In Russian)
20. Lebedev, A.N. *Modelirovanie v nauchno-tehnicheskikh issledovaniyakh* [Modeling in Scientific and Technical Research]. Moscow: Radio i svyaz' Publ., 1989. 222 pp. (In Russian)
21. Leibniz, G.W. "Chto takoe ideya" [What is an Idea], in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 103–104. (In Russian)
22. Leonenko, L.L. "Metafora i analogiya" [Metaphor and Analogy], *Izvestiya Ural'skogo gosudarstvennogo universiteta*, 2006, No. 42, pp. 23–34. (In Russian)
23. Makovel'sky, A.O. *Istoriya logiki* [The History of Logic]. Moscow: Kuchkovo pole Publ., 2004. 478 pp. (In Russian)
24. Mill, J.S. *Sistema logiki sillogisticheskoi i induktivnoi: Izlozhenie printsipov dokazatel'stva v svyazi s metodami nauchnogo issledovaniya* [The System of Syllogistic and Inductive Logic: Statement of the Principles of Proof in Connection with the Methods of Scientific Research]. Moscow: Lenand Publ., 2011. 832 pp. (In Russian)
25. Nakhtigal', B. *Bol'shaya seriya znaniy. Bionika* [A Large Series of Knowledge. Bionics]. Moscow: Mir knigi Publ., 2005. 128 pp. (In Russian)
26. Plato. "Teehtet" [Theaetetus], in: Plato, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 192–274. (In Russian)
27. Polya, G. *Matematika i pravdopodobnye rassuzhdeniya* [Mathematics and Plausible Reasoning]. Moscow: Nauka Publ., 1976. 464 pp. (In Russian)
28. Ricœur, P. "Zhivaya metafora" [The Live Metaphor], *Teoriya metafory: Sbornik* [The Theory of Metaphor: a Collection], eds. N.D. Arutyunova & M.A. Zhurinskaya. Moscow: Progress Publ., 1990, pp. 435–455. (In Russian)
29. *Teoriya metafory: Sbornik* [The Theory of Metaphor: a Collection], eds. N.D. Arutyunova & M.A. Zhurinskaya. Moscow: Progress Publ., 1990. 511 pp. (In Russian)

30. Uemov, A.I. "O dostovernosti vyvodov po analogii" [On the Reliability of Conclusions by Analogy], *Filosofskie voprosy sovremennoi formal'noi logiki* [Philosophical Questions of Modern Formal Logic], ed. P.V. Tavanets. Moscow: Academy of Sciences of the USSR Publishing House, 1962, pp. 186–214. (In Russian)
31. Uemov, A.I. *Analogiya v praktike nauchnogo issledovaniya* [Analogy in the Practice of Scientific Research]. Moscow: Nauka Publ., 1970. 264 pp. (In Russian)
32. Voishvillo, E.K. & Degtyarev, M.G. *Logika* [Logic]. Moscow: Vldos-Press Publ., 2001. 527 pp. (In Russian)
33. Zaitseva, N.V. "Zagadka paradeigmy" [The Enigma of the Paradeygm], *Logical Investigations*, 2019, T. 25, No. 1, pp. 37–51. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Александр СТОЛЯРОВ

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

ЗЕНОН ИЗ КИТИЯ: ЖИЗНЬ И УЧЕНИЕ ОСНОВАТЕЛЯ СТОИ

Статья посвящена исследованию жизни и учения Зенона из Кития, основателя Стоической школы. По происхождению финикиец, Зенон начал преподавать в Афинах (ок. 300 г. до н.э.) в т.н. «Расписной Стое» (портике); от неё школа получила своё название. Зенон испытал влияние академиков (деление философии на три части), мегариков (логика), Аристотеля и, возможно, Гераклита (физика), киников и Сократа (этика). На этой основе Зенон создал оригинальное учение. Три части философии неразрывно связаны. Логика выясняет принципы и границы познания. Физика формулирует законы мироздания и тем самым закладывает фундамент этики. Завершающая учение этика обосновывает конечную цель разумного существа: жизнь согласно природе, т.е. жизнь согласно велениям космического логоса, тождественна счастью.

Ключевые слова: Античная философия, Зенон из Кития, Стоическая школа, стоицизм, логика, физика, этика, познание, постигающее представление, человек, паренетика

Зенон из Кития (Ζήνων ὁ Κιτιεύς, ок. 334/3–262/1 до н.э.) – основатель стоической школы и философского направления *Стоицизм*.

Биография Зенона

Зенон, сын Мнасея из Кития на Кипре, был потомком выходцев из Финикии, издавна живших на острове и занимавшихся торговлей (Диоген Лаэртий VII 1; 3; 6; 15; 25; 30; «финикиец», «пуниец» – Диоген Лаэртий VII 3; Цицерон. О пределах блага и зла IV 56). Поленц [19, S. 258] полагает, что «Мнасей» (имя отца Зенона) есть не что иное, как эллинизированное «Манассия».

Сведения о годах жизни Зенона разнятся. Аутентичность письма Зенона к македонскому царю Антигону (Диоген Лаэртий VII 8–9), где Зенон говорит, что ему 80 лет, и сведения самого Диогена Лаэртия (98 лет жизни – там же, VII 28; *Лукиан*. Долгожителю 19) сейчас единодушно ставятся под сомнение, как и сообщение Филодема (Список философов col. IV), согласно которому Зенон прожил 101 год. Сейчас предпочтение отдаётся сведениям любимого ученика Зенона, Персея, согласно которому Зенон умер в 72 года (Диоген Лаэртий VII 28). Год архонства Арренида, на который, по всем свидетельствам (Диоген Лаэртий VII 10; Филодем. Список философов col. IV), приходится смерть Зенона, – пожалуй, единственно надёжная дата, – обычно относят на 262/1 г. до н.э.; соответственно, год рождения устанавливается приблизительно 334/3 г. до н.э.

По версии Деметрия Магнесийского (Диоген Лаэртий VII 30 ср. 5), Зенон уже в Китии, ещё в очень молодом (возможно, даже в мальчишеском) возрасте, пристрастился к чтению сократических книг, которые отец привозил ему из Афин. По сообщению Фемистия (Речь 23, II р. 91 Schenkl-Downey), любимой его книгой была «Апология Сократа». Поначалу Зенон занимался торговлей, как и его отец, и остался в Афинах после того, как его корабль с пурпуром (очень дорогим красителем, производством которого как раз и занимались финикийцы; видимо, семейство Зенона было достаточно состоятельным) потерпел крушение (Диоген Лаэртий VII 2); в Афинах он мог оказаться, по общепринятой сейчас датировке Персея, в 22 года, т.е. в 312/311 г., а по датировке Диогена Лаэртия, которая считается сейчас недостоверной, в 30 лет (Диоген Лаэртий VII 2).

Насколько можно судить, первым, кого Зенон встретил в Афинах (не имея ещё, видимо, чёткого плана своих занятий: он читал 2 книгу «Воспоминаний» Ксенофонта и захотел знать, где можно найти подобных людей), был киник Кратет (Диоген Лаэртий VI 105; VII 2). О сильном (хотя поначалу и не вполне благоприятном – Диоген Лаэртий, VII 3) впечатлении, произведённом личностью Кратета, свидетельствуют Зеноновы «Воспоминания о Кратете», написанные по образцу Ксенофоновых воспоминаний о Сократе, и «Государство».

Нелегко сказать, у кого и сколько затем учился Зенон. По сведениям Диогена Лаэртия (VII 2; 25 ср. Цицерон. О пределах блага и зла IV 3; *Евсевий*. Приготовление к евангелию XIV 5,11), он учился по 10 лет у мегарика Стильпона (с которым, видимо, его познакомил Кратет – Диоген Лаэртий II 116 сл.) и у академиков Ксенократа и Полемона. Если принять датировку Персея, то занятия с Ксенократом совершенно невероятны, так как тот умер в 314/313 г., а Зенон мог приехать в Афины не раньше 312 г.; скорее всего, в 10 лет входят параллельные занятия со Стильпоном и преемником Ксенократа Полемоном. Альтернативная датировка, также имеющая сторонников (Grilli), позволяет отнести рождение Зенона приблизительно к 360 г. и допускает, таким образом, занятия с Ксенократом. Кроме того, Зенон изучал диалектику у видных мегарских логиков Филона и Диодора Крона (Диоген Лаэртий VII 16; 25) – но, видимо, недолго, так как Диодор умер ок. 307 г.

Вероятно, ок. 300 г. Зенон открыл собственную школу; её название «Стоя», «стоическое учение» (Στοά, Στωϊκὴ αἵρεσις) происходит от названия «Расписного Портика» (Στοὰ Ποικίλη) – галереи на афинской Агоре, построенной в V в. до н.э. и украшенной росписями знаменитых художников – Полигнота (цикл троянских картин), Микона (война с амазонками) и Панэния (Марафонская битва, совместно с Миконом) (Диоген Лаэртий VII 5; Павсаний I 15). Слушатели Зенона стали называться «стоиками» (сложившийся, по-видимому, ещё до этого кружок приверженцев именовался «зеноновцами» – Диоген Лаэртий VII 5). Выбор Стои Полигнота объяснялся, вероятно, тем обстоятельством, что Зенон не был афинским гражданином (и, как затем Клеанф, не хотел им быть – Плутарх. О противоречиях у стоиков 4, 1034 а), не мог владеть земельной собственностью и потому должен был рассчитывать на благосклонность городских властей в надежде арендовать подходящие помещения. Расчёт этот был обоснован, ибо афиняне, как показывает декрет, принятый после смерти Зенона, ценили его деятельность и при жизни вручили ему ключи от городских стен, удостоили золотого венка и медной статуи, а после смерти удостоили гробницей в некрополе Керамика (Диоген Лаэртий VII 6; 7–8; 10–12; 29). Сыграла свою роль и дружба Зенона с македонским царем Антигоном II (Диоген Лаэртий 6 сл.), мнение которого афиняне не могли не учитывать и которого тоже можно с некоторыми основаниями считать учеником Зенона (хотя никакими философскими интересами он, видимо, не отличался; приведённая у Диогена Лаэртия переписка Зенона с Антигоном сейчас считается более поздней интерполяцией). Умер Зенон, якобы покончив жизнь самоубийством, – но при не вполне ясных обстоятельствах: «Уходя с занятий, споткнулся и сломал палец. Затем, стукнув рукой по земле... умер, задержав дыхание» (Диоген Лаэртий VII 28–29).

Сочинения Зенона

Единственный список сочинений Зенона составлен Диогеном Лаэртием бессистемно – по всей видимости, на основании материалов Аполлония Тирского или (как считал ещё Ницше) Деметрия Магнесийского. Хронология сочинений почти не поддаётся уточнению. С известными основаниями можно предполагать только, что [1] и [19] являются самыми ранними работами, во многом сходными по содержанию и отмеченными заметным киническим влиянием, – в качестве идейных предтеч почти без колебаний можно указать Антисфена (Диоген Лаэртий VI 12; 14–15; 19) и Диогена Синопского (Диоген Лаэртий VI 72). «Государство» – вероятно, самое известное сочинение Зенона при его жизни, полемически обращено против Платона; вместе с тем трактат Зенона (как и Платоново «Государство»), видимо, представлял собой один из первых образцов философской утопии, в котором ставился целый комплекс религиозных и этико-психологических вопросов, связанных с обоснованием идеального государства, для стоиков – «космополиса» (хотя этот термин и не зафиксирован для Зенона). Вероятно, похожее содержание имел трактат Хрисиппа «О государстве» (Диоген Лаэртий VII 34). Из известных 25 сочинений Зенона 19 перечислены в списке Диогена Лаэртия (VII 4 = SVF I 41) (прочие известны частично по Диогену Лаэртию, частично по другим источникам):

[1] «Государство» (Πολιτεία).

[2] «О жизни согласно природе» (Περὶ τοῦ κατὰ φύσιν βίου).

[3] «О влечении, или О природе человека» (Περὶ ὁρμῆς ἢ περὶ ἀνθρώπου φύσεως). Сочинения [2] и [3], – вероятно, тематически связанные произведения, излагающие основы этики, антропологии и психологии.

[4] «О страстях» (Περὶ παθῶν). Вероятное содержание: объяснение природы страсти как этически окрашенного аффекта, элементы учения о мудреце и обоснование нравственно-психологического учения о «бесстрастии»; этим трактатом открывается ряд специальных стоических сочинений на данную тему.

[5] «О надлежащем» (Περὶ τοῦ καθήκοντος). Первый трактат на данную тему в стоической традиции; одноименные трактаты – у Клеанфа, Сфера и Хрисиппа.

[6] «О законе» (Περὶ νόμου). На ту же тему одноименные трактаты Клеанфа, Сфера, Хрисиппа и Диогена Вавилонского.

[7] «Об эллинском воспитании» (Περὶ τῆς Ἑλληνικῆς παιδείας). Среди учеников Зенона проблемами воспитания, т.е. педагогико-государственной проблематикой, связанной с вопросами идеального общественного устройства, интересовались Персей, Клеанф и Сфер; далее она «по наследству» переходит к Хрисиппу и Диогену Вавилонскому.

[8] «О зрении» (Περὶ ὀψεως). Такого специального сочинения на эту тему нет больше ни у кого из ранних стоиков.

[9] «О мироздании» (Περὶ τοῦ ὅλου). В трактате излагались, вероятно, важнейшие основы школьной физики.

[10] «О знаках» (Περὶ σημείων); под «знаком» в данном случае можно понимать мантический знак; мантика в школе определялась как «наука, рассматривающая и разъясняющая знаки, которые люди получают от богов» (Секст Эмпирик. Против учёных IX 132); поэтому данное сочинение допустимо считать трактатом о гадании, который, возможно, имеет в виду Цицерон (О прорицании I 6 = SVF 173). Вместе с тем этим термином в стоической (преимущественно Хрисипповой) логике обозначалась истинная большая посылка в формально корректном условном силлогизме (Секст Эмпирик. Против учёных VIII 245 сл.). Поэтому с не меньшим основанием можно предположить, что учение о «логическом знаке» начал разрабатывать уже Зенон.

[11] «Пифагорейские вопросы» (Πυθαγορικά).

[12] «Общие вопросы» (Καθολικά).

[13] «О словесных выражениях» (Περὶ λέξεων). «Словесное выражение», или «слово» (λέξις), определялось в школе как «записанный звук» (φωνὴ ἐγγράμματος – Диоген Лаэртий VII 56). Определение это, видимо, более позднего происхождения и восходило, скорее всего, к Хрисиппу или, возможно, даже к Диогену Вавилонскому (SVF III Диоген фрг. 20).

[14] «Гомеровские вопросы в 5 книгах» (Προβλημάτων Ὀμηρικῶν πέντε).

[15] «О чтении поэзии» (Περὶ ποιητικῆς ἀκροάσεως).

[16] «Искусство» (Τέχνη). Возможно, сочинение риторического характера.

[17] «Решения» (Λύσεις).

[18] «Опровержения» в 2 книгах (Ἐλεγχοὶ δύο). Трактаты [17] и [18], возможно, представляли собой одно сочинение и содержали примеры «диалектических» рассуждений с использованием силлогизмов различного типа.

[19] «Этические воспоминания о Кратете» (Ἀπομνημονεύματα Κράτητος ἠθικά). Добавление «этические» призвано, вероятно, разъяснить содержание сочинения, рисующего портрет идеального мудреца (в данном случае – киника); образцом для него могли послужить «Воспоминания о Сократе» Ксенофонта (Диоген Лаэртий VII 2).

В список Диогена Лаэртия не входят:

[20] «Об учении» [«Логика»] (Περὶ λόγου): Диоген Лаэртий VII 39–40. С равным основанием название можно понимать как «Логика» и как «О разуме». Вероятно, сочинение, посвящённое делению всей философии (см.: SVF I 45–46), общим вопросам логики (включая, возможно, семантику), гносеологии (включая учение о критерии) и риторики. Открывает школьный цикл одноимённых или же сходных по тематике сочинений (см.: SVF I 481 [33], 620 [25]; у Хрисиппа – целые логические циклы, например Диоген Лаэртий VII 194).

[21] «О сущности» (Περὶ οὐσίας): Диоген Лаэртий VII 134.

[22] «О природе» (Περὶ φύσεως): Аэтий I 27,5.

[23] «Беседы» (Διατριβαί): Секст Эмпирик. Пирроновы положения III 200. Свободное изложение в манере диатрибы, восходящее к киникам и пользовавшееся в стоической школе неизменной популярностью вплоть

до Эпиктета и Марка Аврелия. Жанр «бесед» использован Аристом (SVF I 333 [5], [6]), Персеем (SVF I 435 [8]), Клеанфом (SVF I 481 [44]) и Сфером (SVF I 620 [9]).

[24] «Полезные изречения» (Χρῆται): Диоген Лаэртий VI 91. Жанр «полезных изречений» был неизменно популярен в школе; среди его представителей – Аристон (фрг. 333 [7]), Персей (фрг. 435 [9]), Клеанф (фрг. 481 [43]), Гекатон (Диоген Лаэртий VII 172) и др.

[25] «На Теогонию Гесиода» (название, реконструируемое предположительно по совокупности свидетельств греческих и латинских авторов). Вероятное содержание – обоснование и использование физических аллегорий.

Систематическое распределение сочинений по частям учения (см. соответствующие пункты списка, приведённого выше): Логика: 10, 13, 17–18, 20; Физика: [3], [8], [9], [21], [22], [25]. Этика: [1], [2], [5], [6], [7], [19]. Сочинения неопределённого содержания: [11], [12], [14], [15], [16], [23], [24].

В классическом издании фон Арнима (SVF) в общей сложности 332 фрагмента, относящиеся к Зенону (фрг. 1–44: свидетельства; фрг. 45–332: мнения Зенона или их переложения).

Учение

В учении Зенона сочетались несколько линий влияния: академическая (деление философии), мегарская (логика), ионийская (физическая – возможно, гераклитовская: огненный логос, космические циклы), аристотелевская (теория познания, понятие о бескачественном субстрате), киникосоократическая (автаркия блага-добродетели). На базе этих элементов Зенон создал учение, не имевшее близких аналогов, и разработал для него оригинальную терминологию. Впоследствии учение Зенона было дополнено и более детально разработано Хрисиппом. Правильно определить и справедливо оценить вклад Зенона трудно, поскольку сохранилось сравнительно небольшое число текстов, которые приписываются непосредственно Зенону или же могут считаться достаточно аутентичными изложениями его мнений. Скорее всего, по мере формирования канонической топики учения при Хрисиппе многие формулировки Зенона теряли актуальность, а содержавшие их тексты забывались и утрачивались. Как справедливо говорит Эпиктет, важнее всего «знать основания учения, определить, чем каждое из них является, как они соотносятся друг с другом и что из них следует» (Беседы IV 8,12 = SVF I 51). Это действительно так, и сохранившиеся тексты Зенона в целом создают общую картину. Но мы не можем судить о том, в какой мере Зенон разработал семантику и силлогистику, учение о категориях, учение о причинах, учение о качестве, учение о первичной склонности и многие выделившиеся впоследствии темы этической части. Поэтому мы ограничимся тем, что опишем вклад Зенона в различные части стоического учения в той мере, в какой это позволяют сделать имеющиеся тексты (хотя, конечно, не обойдёмся и без предположений). В какой

именно последовательности он излагал разделы этих частей, установить невозможно, и здесь разумнее ориентироваться на ту внутреннюю логику стоического учения, которая утвердилась при Хрисиппе и приблизительно соответствует движению от общего к частному – но в любом случае неизбежно является плодом реконструкции. Подобную реконструкцию в своём собрании текстов Зенона предложил и фон Арним, однако она вызывает немало вопросов.

Прологомены. Общее (и, видимо, к тому времени уже достаточно распространённое) деление философии на три части Зенон, скорее всего, заимствовал у академиков: «Всю философию они [академики] разделили на три части, и это деление... сохранено Зеноном» (Цицерон. О пределах блага и зла IV 4). Эти части Зенон располагал как теоретически, так и пропедевтически (в плане преподавания) в порядке логика – физика – этика (Диоген Лаэртий VII 40 = SVF I 46) (Cic. De fin. IV 3–4). Такое деление можно считать нормой раннестойческой школы (хотя не совпадающие с этой позицией Клеанфа и Хрисиппа тоже заслуживают внимания). Предложенная Зеноном последовательность «логика – физика – этика» («Стоики... начинают учение с логической части», – Секст Эмпирик. Пирроновы положения II 13) в наибольшей степени претендовала на роль общешкольной догмы по той причине, что этический момент учения акцентирован в ней наиболее заметно. По мысли Зенона, логика выполняет функцию общей пропедевтики и эпистемологии, трактующей о принципах и границах познания. Физика, занимающая центральное место, формулирует законы мироздания, обосновывает суждения о благе и зле и тем самым закладывает фундамент этики (ср. Плутарх. О противоречиях у стоиков 9, 1035 cd). Венчающая учение этика формулирует конечную цель разумного существования и методы её достижения. Таким образом, схема Зенона позволяет (по его замыслу) прояснить внутреннюю закономерность движения от пропедевтики к знанию и умению правильно жить.

Логическая часть

«Если Хрисипп очень много сделал в этой области, то Зенон, напротив, меньше, чем более ранние авторы» (Цицерон. О пределах блага и зла IV 9 = SVF I 47). По определению Зенона (возможно, таково же определение Клеанфа и Хрисиппа), «логика – это способ различать и рассматривать... всё прочее» (Эпиктет. Беседы I 17, 10–11 = SVF I 48 = 483 = SVF II 51). Судить о вкладе Зенона нелегко, поскольку на основании сохранившихся текстов выглядит он по сравнению с итоговой картиной стоического учения весьма фрагментарным (хотя на самом деле мог быть гораздо более значительным). Ясно, во всяком случае, что Зенон наметил для логической части деление (которое при Хрисиппе стало нормативным) на **риторику** и **диалектику**, а также ввёл учение о критерии. Вместе с тем неясно, включал ли он в неё учение о познании как самостоятельный

раздел. Неясно также, как вообще структурировалась логическая часть; поскольку мы не имеем на сей счёт определённых указаний самого Зенона, видимо, разумнее излагать эту и последующие части учения по нормативной схеме, разработанной Хрисиппом.

Риторика трактует о нестрогом в терминологическом плане применении логических правил к построению умозаключений. Когда Зенона спросили, чем отличается диалектика от риторики, он ответил, «сжав кулак и вновь разжав: “Вот чем!”. Сжатым кулаком он показал... краткость диалектики, а раскрытой рукой с растопыренными пальцами изобразил широту... риторической способности» (Секст Эмпирик. Против учёных II 7 = SVF I 75). «Это значит, что риторы более пространно излагают те вещи, которые диалектики выражают кратко» (Цицерон. О пределах блага и зла = SVF I 75). Иными словами, «есть два вида речевого выражения: пространный, именуемый риторикой, и сжатый, именуемый диалектикой» (Квинтилиан. Наставление оратору II 20,7 = SVF I 75).

Точное структурное содержание *диалектики* на основании сохранившихся текстов Зенона реконструировать невозможно. Несомненные достижения Зенона относятся к теории познания.

Учение о познании. Насколько можно судить, все основные понятия и термины стоического учения о познании восходят к Зенону. Он разработал учение о видах представлений, о критерии и механизме познания, ввёл в оборот технические термины «постигающее впечатление», или «постигающее представление», «согласие» (или «одобрение», «признание») и «постижение». Эти последние термины являются ключевыми в трёхэтапном стоическом учении о первичном познании (степень эмпирического его характера высока, но не может быть определена с достаточной точностью). Начинаясь с чувственного восприятия, познание методически и стадийно приводит к прочному знанию, которое Зенон определял как устойчивое и надёжное постижение, не опровергаемое никакими доводами разума.

При воздействии внешних объектов на органы чувств в душе возникает отпечаток (τύλωσις – Секст Эмпирик. Против учёных VIII 236 = SVF I 58), который Зенон, вероятно, представлял по аналогии с отпечатком на воске; эта традиционная метафора восходит к Демокриту (Феофраст. Об ощущениях 51–52 = Демокрит фрг. 478 Лурье). Если верификация отпечатка подтверждает его адекватность, он становится «постигающим представлением». Механизм верификации таков.

Центральным звеном стоической схемы является «постигающее впечатление», или «постигающее представление» (καταληπτικὴ φαντασία), которое «вылепливается и отпечатывается от реально наличной предметности и в соответствии с реально наличной предметностью и не могло бы возникнуть от того, что ею не является» (ἢ ἀπὸ ὑπάρχοντος καὶ κατ' αὐτὸ τὸ ὑπάρχον ἐναπομεμαγμένη καὶ ἐναπεσφραγισμένη, ὅποια οὐκ ἂν γένοιτο ἀπὸ μὴ ὑπάρχοντος – Секст Эмпирик. Против учёных VII 248 = SVF I 60 ср. 59; II 105). «Зенон считал достоверными не все впечатления, а лишь те, которые обладают особым свойством “обнаруживать” те вещи, которые в них

“представляются” (*proprium quendam haberent declarationem earum rerum quae viderentur*). И поскольку такое впечатление само собой “распознаётся” (*per se cerneretur*), он назвал его “постигаемым” (*comprehendibile*). Ведь как иначе передать греческое *κατάληπτόν*?» (Цицерон. Вторая Академика 41 = SVF I 60). Уже на этом уровне присутствует онтологическое измерение: связь с физической причинностью. Но сохранившиеся тексты Зенона не позволяют установить, как именно возникает «постигающее представление» и как можно определить, что оно исходит именно от существующего (впрочем, это невозможно определить и на основании всего корпуса раннестойических текстов).

«Постигающее представление» является катализатором «согласия» («одобрения», «признания» – *συγκατάθεσις*): «С этими “образами” (*visa*) – или, так сказать, с “чувственно воспринятым” (*accepta sensibus*) – Зенон соединил одобрение души (*assensio animi*): оно, утверждает он, в нашей власти и произвольно (*in nobis posita et voluntaria*)» (Цицерон. Вторая Академика 40 = SVF I 61). Это очевидный выход на этическую проблематику; в акте «согласия» подчёркивается гносеологическая и нравственная активность познающего субъекта, выводящая на проблематику нравственной автономии.

Конечным итогом «постигающего представления» и «согласия» является «постижение», или «схватывание» (*κατάληψις*). Единственный текст, по которому мы можем судить о том, как Зенон представлял себе эту познавательную инстанцию и её связь с прочими, принадлежит Цицерону (Вторая Академика 41–42 = SVF I 60; 69): «А когда оно [это впечатление или представление] уже принято и одобрено, он называл его “схватыванием” (*comprehensio* [*κατάληψις*]), – наподобие тех вещей, которые можно схватить рукой. Отсюда-то он и вывел это название, а прежде в этой области никто его не употреблял. Да и вообще он использовал немало новых слов, – поскольку и говорил вещи новые. То, например, что было воспринято ощущениями, он и называл ощущением. Если же нечто было воспринято так, что это представление нельзя уже поколебать разумом, – это он называл знанием (*scientia*), а если не так, то незнанием. Из последнего возникает мнение, которое неустойчиво и связано с ложным и непознанным. Но “схватывание”, о котором я сказал, он помещал между знанием и незнанием, не причисляя его ни к добродетельным вещам, ни к порочным, но говорил, что лишь одному “схватыванию” следует доверять. Поэтому он доверял и чувствам, – ибо, как я сказал раньше, он считал, что “схватывание”, возникшее на основе чувственных данных (*comprehensio facta sensibus*), является верным и надёжным, и не потому, что оно схватывает все свойства вещи, а потому, что не упускает ничего из того, что ему доступно, и потому, что природа сама установила его как некую норму знания и естественную основу (*norma scientiae et principium sui*), откуда в душах затем запечатлеваются общие представления о вещах (*notiones rerum*); а благодаря этим представлениям открываются не только сами основы, но и более широкие пути для овладения разумом».

Возникающие на основе первичных типов восприятия абстрактные общие представления, тождественные «идеям», не имеют вещественного эквивалента и обладают лишь «квазисуществованием»: «Мысленные конструкторы [отвлечённые общие представления] (ἐννοήματα), по их [Зенона и его последователей] словам, – не реальный предмет и не качество; это “как бы” предметно и качественно определённые “грёзы” души (μήτε τίνα εἶναι μήτε ποιᾶ, ὥσανεὶ δὲ τίνα καὶ ὥσανεὶ ποιᾶ φαντάσματα ψυχῆς). А более ранние авторы называли их “идеями” (ταῦτα δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων ἰδέας προσαγορεύεσθαι). К этим “грёзам” относятся, например, идеи людей [вообще], лошадей, всех животных и вообще всего, что только можно представить. Такие идеи, по мнению философов-стоиков, не имеют причины для существования (ταύτας δὲ οἱ Στωικοὶ φιλόσοφοι φασὶν ἀνυπάρκτους εἶναι), и в создании этих мыслительных конструкторов участвуем мы сами, а смыслы (которые они также называют “обозначениями”, [имеющими грамматические значения]), получаем произвольно (καὶ τῶν μὲν ἐννοημάτων μετέχειν ἡμᾶς, τῶν δὲ πτώσεων, ἃς δὴ προσηγορίας καλοῦσι, τυγχάνειν)» (Стобей. Эклоги I 12,3 р. 136,21 W. = SVF I 65 ср. Диоген Лаэртский VII 61 = SVF I 65).

Диалектике (семантике и формальной логике в том значении, в каком они были разработаны Хрисиппом) Зенон, насколько можно судить, придавал значение, но насколько большое, по считанным текстам (SVF I 47–51) судить невозможно, и подлинный его вклад в стоическую логику (в её узком и специальном смысле) остаётся крайне неопределённым. Несомненно, что Зенон использовал силлогизмы (хотя и неканонически построенные с точки зрения позднейшей стоической нормы) для обоснования своих суждений (например, SVF I 77–78; 106; 111–112; 137; 148; 152 и др.). Однако первые наработки Зенона, видимо, потеряли значение после достижений Хрисиппа.

Физическая часть

В физической части Зенон сформулировал, используя также достаточно оригинальную терминологию, ключевые положения доктрины: о двух началах – активном и пассивном, – о четырёх элементах, о всеобщей телесности, о пневме и «сперматических» логосах, о всеобщей причинности и всеобщем смешении, о структуре мира и космических циклах и т.д. В общем и целом, Зенон считал, что «кроме этого чувственного мира никакого другого не существует и что в этом мире действуют только тела» (Августин. Против академиков III 17,38 = SVF I 146).

В мире есть два «начала» (ἀρχαί) – действующее (τὸ ποιοῦν) и испытывающее воздействие (τὸ πάσχον). То, которое испытывает воздействие, – это бескачественная сущность, или протовещество (ἄποιον οὐσία, ὕλη); действующее – это присутствующий в протовеществе огненный логос, или бог (SVF I 85 ср. 87–88). Первоогонь, он же «творческий огонь, идущий

по пути к порождению» – πῦρ τεχνικόν ὁδῶ βαδίζον εἰς γένεσιν (Диоген Лаэртий VII 156), ignis artificiosus ad gignendum progrediens via (Цицерон. О природе богов II 57), – он же природа (φύσις) (SVF I 171–172), представляет собой своего рода семя, содержащее логосы и причины всех вещей (SVF I 87; 98; 102; 120). Бог распространяется по веществу, полностью пронизывает его (SVF I 155–159) и поэтому отождествляется с пневмой (πνεῦμα) – божественной, разумной и вечной душой мира (SVF I 88).

Пневма как связующее звено служит основой всекосмической причинности. Причина есть «то, вследствие чего [нечто происходит]» (αἴτιον εἶναι δι' ὃ. – *Стобей*. Эклоги I 13,1 = SVF I 89); причиной может быть только нечто телесное (SVF I 90). Сплетение и последовательность причин в масштабах космоса тождественно судьбе (εἰμαρμένη), неотвратимому и неизбежному закону, т.е. всеобщей и нерушимой каузальной связи (SVF I 98; 175–176). Таким образом, бог, ум, судьба и Зевс – одно и то же (SVF I 102; 160). В провиденциально-телеологическом плане судьба тождественна промыслу (πρόνοια), целенаправленно заботящемуся о благополучии мира (SVF I 172). Эту по существу монотеистическую схему Зенон попытался совместить с традиционным политеизмом и заложил основы стоической физической аллегорезы, отождествлявшей отдельных богов (Афродиту, Геру, Посейдона, Эроса и т.д.) с конкретными физическими функциями или с элементами (SVF 104; 118; 121; 166–169).

Четыре элемента – огонь, воздух, вода и земля – возникают из двух начал (SVF I 85; 102). Нельзя исключать того, что уже Зенон наметил различие между началами и элементами (στοιχεῖα) приблизительно в той формулировке, которую фон Арним относит к Хрисиппу: начала не рождаются и не погибают, не имеют формы; элементы же рождаются, погибают и имеют форму (SVF II 299). Когда мир рождается, протовещество, в котором содержатся все элементы, из огня через воздух переходит в воду, а самые плотные части воды сгущаются в землю. Затем в результате смешения элементов возникают растения, животные и прочие роды живых существ (SVF I 102). Всё существующее представляет собой совокупность пневматических структур, место которых в мировой иерархии определяется степенью присутствия творческого огня, или, что то же самое, концентрацией пневмы: бог, пронизывающий всё вещество, на одном уровне (в порядке понижения) выступает как ум, на другом – как душа, на третьем – как природа, на четвёртом – как структурное единство (ἕξις – SVF 158 ср. 120). Таким образом, речь идёт о градации различных уровней организации от менее сложного к более сложному: от неживой структуры через живые (природа) и одушевлённые существа к существам разумным, обладающим всей совокупностью способностей.

Через определённые промежутки времени (время же есть мера протяжённости движения – SVF I 93) мир поглощается огнём, и вся сущность переходит в огонь, словно в семя, из которого, когда начинается процесс возрождения, миропорядок (διακόσμησις) восстанавливается в прежнем виде вплоть до мельчайших деталей (SVF I 98; 106–107; 109). Мир –

существо одушевлённое и разумное (SVF I 110–114). Внутри мира, т.е. в телах, пустоты нет, а извне его окружает бесконечная пустота (SVF I 95–96). Зенон предложил несколько нормативных формулировок о небе и небесных явлениях. Небом он считал наиболее удалённый эфир, который окружает всё, кроме себя самого (SVF I 115). Солнце, луна и прочие звёзды – божественные существа, мыслящие и разумные; их вещество состоит из творческого огня (SVF I 120; 165). Солнце и луна имеют два направления движения: одно внутри мира, от восхода к восходу, другое – противоположное движению мира, от одного знака зодиака к другому (SVF I 120). Солнце определяется как умное воспламенение из моря (SVF I 121). Затмения солнца происходят, когда его загораживает луна, а затмения луны, когда она попадает в тень земли (SVF I 119–120). Кометы появляются тогда, когда звёзды сближаются друг с другом и объединяют свои лучи (SVF 122). Кроме того, Зенон предложил свои определения молнии и грома (SVF I 117).

Человеку и его душе Зенон также уделил немалое внимание. Природа человеческого тела – смешение четырёх элементов (SVF I 125). Здоровье – уравновешенное смешение теплого, холодного, влажного и сухого; болезни возникают при нарушении этого равновесия (SVF 132). Человеческое семя – «пневма с влагой, частица и кусочек души (ψυχῆς μέρος καὶ ἀλόπλασμα), сочетание и смешение (κέρασμα καὶ μῖγμα) семени предков, составленное из всех частей души» (Евсевий. Приготовление к Евангелию = SVF I 128).

Душа – частица мировой пневмы (SVF I 134; 140; 145). Подобно Гераклиту (B 12 DK), Зенон называл душу «чувствующим испарением» (αἰσθητικὴ ἀναθυμίασις), поскольку её ведущая часть способна с помощью органов чувств воспринимать отпечатки от существующих и реально наличных вещей (ἀπὸ τῶν ὄντων καὶ ὑπαρχόντων – SVF I 141). Ощущения, например, возникают потому, что от ведущего начала к каждому органу восприятия простирается поток пневмы (SVF I 150 ср. 151). На основании этих исходных посылок Зенон пришёл к выводу, что в душе должно быть 8 частей: ведущее начало (ἡγεμονικόν), пять чувств (αἰσθήσεις), речевая (φωνητικόν) и породительная (σπερματικόν) части (SVF I 143). Высшие потенции (δυνάμεις) души сконцентрированы в ведущем начале; оно «обладает способностью восприятия впечатлений, согласия, влечения и общей разумности (ἐν τῷ ἡγεμονικῷ ἐνυπαρχουσῶν φαντασίας, συγκαταθέσεως, ὁρμῆς, λόγου)» (Стобей. Эклоги I 49,34 = SVF I 143). Таким образом, ведущее начало является особым органом, в определённой мере выполняющим функции разума, но не тождественным головному мозгу (SVF I 148; 202). Разум же, по Зенону, полностью созревает к 14 годам (SVF I 149). Зенон считал душу пневмой «долговечной» (πολυχρόνιον), но не бессмертной: со смертью тела душа покидает его, продолжает существовать длительное время, а затем полностью исчезает (SVF 146).

Этическая часть

В соответствии со своим представлением о «сверхзадаче» учения Зенон уделит преимущественное внимание этической части и создал для неё новые термины (в ряде случаев лексические неологизмы). Он наметил такие ключевые темы стоической этики, как учение о первичной склонности, учения о конечной цели, о надлежащем, о благе, зле и безразличном, о страстях и их преодолении, о мудреце, о государстве и т.д.

Главный предмет всякой этики – обоснование принятого в ней императива и его объекта; в этом состоит ответ на вопрос, к чему человек должен стремиться. Ко времени Зенона «природа» как масштаб целевых установок была уже своего рода нормой. Поэтому изложение стоической этики логично было бы начинать с анализа первичных влечений индивидуального организма (хотя мы не знаем, поступал ли Зенон именно так), т.е. с учения о «первичной склонности» (οἰκείωσις), устанавливающего природные масштабы целеполагания и долженствования. Это учение, по всей видимости, было лишь намечено Зеноном. Первичное влечение живого существа – самосохранение; природа требует, чтобы вредное отторгалось, а полезное принималось. Зенон определял первичную склонность как «ощущение и принятие своего (αἴσθησις τοῦ οἰκείου καὶ ἀντίληψις)» (Плутарх. О противоречиях у стоиков 12, 1038 с = SVF I 197; однако нет полной уверенности в том, что свидетельство Плутарха относится именно к Зенону). Императив изначально дедуцировался из естественных стремлений разумного существа, но затем поэтапно конкретизировался, в результате чего сфера чистой нравственности вычленялась из сферы естественного и прояснялись основы аксиологии.

В широком «природном» значении принцип долженствования передаётся термином «надлежащее» (καθήκον = officium); он обозначает «природную» целесообразность всякого действия, направленного на сохранение и поддержание собственного существования, что непосредственно вытекает из «первичной склонности». Зенон производил этот термин от καθήκω («налагаю» – ἀπὸ τοῦ κατὰ τινος ἥκειν): «“Надлежащее” есть то, что “налагается” природой; это сообразность в неразумной жизни (τὸ ἀκόλουθον ἐν τῇ ζῳῇ), свойственная растениям и животным» (Диоген Лаэртский VII 107–108 = SVF I 230), – добавим: и человеку как животному существу. Но человек как существо разумное, т.е. как нравственный субъект, должен преследовать более высокую цель: «Конечная цель (τέλος) – жить согласно с природой, и это то же самое, что жить согласно добродетели (τὸ ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν, ὅπερ ἐστὶ κατ’ ἀρετὴν ζῆν): ведь природа сама ведёт нас к добродетели» (Диоген Лаэртский VII 87 = SVF I 179 ср. 180–181); ὁμολογουμένως – неологизм Зенона, подразумевавший, что жить согласно природе значит жить в согласии с велениями индивидуального и мирового разума (λόγος). Такая правильная жизнь соответствует счастью (εὐδαιμονία), которое Зенон определял как «благое течение жизни (εὐροία βίου)» (Стобей. Эклоги II 7,6 е = SVF I 184). В рамках эвдемони-

стической парадигмы античной этики стоики признавали «счастье» конечной целью нравственного субъекта. Благо, счастье, нравственно-прекрасное (καλόν = honestum) и добродетель фактически являются синонимами (SVF I 188), и добродетели достаточно для счастья (SVF I 187 ср. 188–189). Судя по свидетельству Цицерона, подлинно нравственное должностовование Зенон обозначал оригинальным термином «совершенное надлежащее» (τέλειον καθήκον = κατόρθωμα = recte factum) (Цицерон. Вторая Академика 37 = SVF I 231). Это императив морально законодательствующего разума, а не «природы» в широком смысле.

Всё сущее делится на благо, зло и безразличное; ко времени Зенона это деление было уже общим местом и восходило, видимо, к Платону («Горгий» 467e). Благо (ἀγαθόν) – обладание четырьмя родовыми добродетелями, зло (κακόν) – их отсутствие и, как следствие, порочность. К безразличному (ἀδιάφορον) относится то, что не является ни благом, ни злом: жизнь и смерть, богатство и бедность, болезнь и здоровье и т.д. (SVF I 190). Если благо и зло не имеют градаций, то безразличное подразделяется по принципу соответствия / несоответствия природе в широком смысле. Согласно с природой обладает «ценностью» (ἄξια) и поэтому является «предпочитаемым» (προηγμένον); то, что противно природе, лишено «ценности» и является «непредпочитаемым» (ἀποπροηγμένον). Предпочитаемое называется так не потому, что содействует счастью, а потому предпочитается своей противоположности (SVF I 192).

По мнению Зенона, добродетель (ἀρετή) есть «неизменное состояние (διάθεσις) руководящего начала души... разум, согласованный (ὁμολογούμενος), надёжный и неколебимый (βέβαιος καὶ ἀμετάπτωτος)» (Плутарх. О нравственной добродетели 2, 441 с = SVF I 202). Родовых добродетелей четыре: разумность (φρόνησις), справедливость (δικαιοσύνη), мужество (ἀνδρεία) и благоразумие, или здравомыслие (σωφροσύνη). Главная из них – разумность; это значит, что добродетель фактически едина. Поэтому прочие добродетели являются проявлениями разумности применительно к тем или иным обстоятельствам и определяются через неё: справедливость – разумность в делах воздаяния, мужество – разумность в делах противоборства, здравомыслие – разумность в принятии решений (SVF I 200–201).

Противоположность добродетели – страсть (πάθος) – это противоразумный импульс, подлежащий нравственной оценке. Зенон определял страсть как «неразумное и противное природе движение души, или чрезмерно сильное влечение (ἄλογος καὶ παρὰ φύσιν ψυχῆς κίνησις, ἢ ὀρμὴ πλεονάζουσα)» (Диоген Лаэртский VII 110 = SVF I 205). При этом он уточнял, что страсть не является влечением, чрезмерно сильным по своей природе (πεφυκυῖα); это влечение, «в настоящий момент избыточное (ἤδη ἐν πλεονασμῷ οὖσα)» (Стобей. Эклоги II 7,1 = SVF I 206). Четыре родовые страсти: скорбь, или печаль (λύπη), страх (φόβος), вожделение (ἐπιθυμία) и наслаждение (ἡδονή) (SVF I 211). Зенон предпочитал ориентироваться на физическую сторону явления: хотя он и признавал, что исходной

причиной страсти является ошибочное суждение, страстями он считал не сами суждения, а вызываемые ими деформации душевной пневмы (SVF I 209).

Всё человечество Зенон делил на достойных (σπουδαῖοι) и дурных, негодных (φαῦλοι) (SVF I 216). Образцовым примером первых и обобщающим воплощением интеллектуально-нравственного совершенства выступает мудрец (σοφός). Он свободен от ошибочных суждений и страстей (SVF I 207; 215), во всём ведёт себя безупречно; такие люди самые счастливые (SVF I 216). Мудрец следует только своим внутренним принципам, а потому может демонстративно пренебрегать сферой «безразличного» и совершать шокирующие поступки в киническом духе (SVF I 247 сл., фрагменты из «Бесед» и «Государства»). Зенон, несомненно, понимал, что в его схеме мудрец оказывается редчайшим исключением (либо вообще остаётся фигурой чисто идеальной) и что не-мудрецы составляют подавляющее большинство. Поэтому он, видимо, признавал за некоторыми из них способность продвигаться к добродетели или, по крайней мере, ставил этот вопрос (SVF I 232; 234 ср. 222).

Большое значение имеют этико-политические воззрения Зенона, которые тоже подразумевают деление людей на достойных и негодных, но не во всём с этим делением согласуются. Хотя люди разбросаны по различным городам и государствам и подчиняются разным законам, они – обитатели единого мира и должны иметь общую жизнь и общий порядок, а всех людей считать соотечественниками и согражданами (SVF I 262). На этом убеждении основано намеченное Зеноном учение об утопическом всемирном государстве, в котором гражданство обеспечивается не происхождением и социальным положением, а статусом разумного существа и добродетельностью. В «Государстве» Зенон объявляет гражданами, друзьями, домочадцами и людьми свободными только стремящихся к добродетели (SVF I 222). В таком государстве людей объединяет бог Эрот – покровитель дружбы, свободы и единомыслия (SVF I 263); в нём не нужны внешние признаки благочестия – храмы или изваяния отдельных богов (SVF I 264–267). Поскольку граждане относятся друг к другу справедливо, не нужны и суды, а также, по видимому, деньги (SVF I 267–268). Идеальным гражданином является мудрец; ему следует заниматься государственными делами, поскольку он лучше всех в них разбирается (SVF I 216; 271). Обычаи этого государства окрашены несомненным киническим колоритом: мужчины и женщины соблюдают минимум условностей, носят одинаковую одежду (SVF I 257), а мудрецы имеют общих жён (SVF I 269). Вместе с тем Зенон, вероятно, уделял внимание и проблемам реального общественного устройства – природе власти, судебной системе, роли ораторского искусства (SVF I 262).

Наконец, Зенон уделил внимание и практической этике (паренетике) – конкретным наставлениям на разные случаи жизни (SVF I 233 сл.), – хотя и не выделял эту тематику в самостоятельный раздел. Помимо всего перечисленного Зенон занимался комментированием Гомера и Гесиода (SVF I 274 сл.).

Ученики Зенона

Наиболее известными учениками Зенона были: Аристон Хиосский, Сфер Боспорский, Дионисий Гераклеяский, Герилл Карфагенский, Персей из Кития и Клеанф из Асса. Из них самым значительным был Клеанф. Менее заметные – Филонид из Фив, Каллип из Коринфа, Посидоний из Александрии, Афинодор из Сол, Зенон из Сидона (SVF I 36–37). Зенона, возможно, слушал Эратосфен Киренский (Страбон I 2, 2), учившийся затем у Аристона. С течением времени ученики, поначалу объединённые авторитетом наставника, резко разошлись. Самые заметные из них могут быть условно разделены на две равные группы: «уклонившиеся» (Аристон, Дионисий и Герилл) и «ортодоксы» (Сфер, Персей и Клеанф).

Список литературы

1. Фрагменты ранних стоиков: в 3 т. Т. I / Пер. и коммент. А.А. Столярова. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 1998. 234 с.
2. Bénatouil T. Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zénon et Cléanthe // *Elenchos*. 2002. Vol. 23 (2). P. 297–331.
3. Boys-Stones G. Eros in Government: Zeno and the Virtuous City // *Classical Quarterly*. 1998. Vol. 48 (1). P. 168–174.
4. Chroust A.G. The Ideal Polity of the Early Stoics: Zeno's "Republic" // *The Review of Politics*. 1965. Vol. 27. № 2. P. 173–183.
5. Döring A. Zeno, Der Gründer Der Stoa // *Preussische Jahrbücher*. 1902. № 107. S. 213–242.
6. Falchi A. Lo Stoicismo di Zenone // *Rivista internazionale di filosofia del diritto*. 1933. Vol. 13. P. 175–203.
7. Förschner M. Theoria und Stoische Tugend. Zenons Erbe in Cicero, Tusculanae Disputationes V // *Zeitschrift für Philosophische Forschung*. 1999. Bd. 53 (2). S. 163–187.
8. Fritz K. von. Zenon von Kition // *Pauly's Real-Encyclopädie*. 2 Rh. Bd. X (1). Col. 85–88.
9. Graeser A. Zenon von Kition. Positionen und Probleme. Berlin, N.Y., 1975. 224 p.
10. Grilli A. Zenone e Antigono II // *Rivista di Filologia Classica*. 1963. Nuova Ser. 41. P. 287–301.
11. Hunt H.A. A physical interpretation of the Universe. The doctrines of Zeno the Stoic. Melbourne: Melbourne University Press, 1976. 79 p.
12. I frammenti degli Stoici antichi. Vol. I / Trad. e annot. da N. Festa. Bari: Laterza, 1932 (repr. Hildesheim; N.Y., 1971).
13. Ierodiakonou K. Zeno's Arguments // *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno* / Ed. T. Scaltsas, A. Mason. Larnaca: The Municipality of Larnaca, 2002. P. 81–112.
14. Isnardi Parente M. Zenone di Cizio e le idee come non-esistente // *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*. 1988. Vol. 9. P. 53–61.
15. Jacqueline D. Zeno of Citium on the Divinity of the Cosmos // *Studies in Religion*. 1995. Vol. 24. P. 415–431.
16. Jagu A. Zénon de Citium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne. Paris: Librairie Vrin, 1946. 54 p.
17. Mansfeld J. Zeno on the Unity of Philosophy // *Phronesis*. 2003. Vol. 48 (2). P. 116–131.

18. Mouraviev S. Zeno's Cosmology and the Presumption of Innocence. Interpretations and Vindications // *Phronesis*. 2005. Vol. 50 (1). P. 232–249.
19. Pohlenz M. Stoa und Semitismus // *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*. 1926. No. 3. S. 257–270.
20. Pohlenz M. Zenon und Chrysipp // *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen*, N.F. Bd. II. 1938. S. 173–210.
21. Rist J.M. Zeno and the Origins of Stoic Logic // *Les Stoiciens et leur logique* / Ed. J. Brunschwig. Paris: Vrin, 1978. P. 387–400.
22. Schofield M. Cicero, Zeno of Citium, and the Vocabulary of Philosophy // *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig* / Reunis par M. Canto-Sperber, P. Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002. P. 412–428.
23. Schofield M. The Syllogisms of Zeno of Citium // *Phronesis*. 1983. Vol. 28 (1). P. 31–58.
24. Sedley D. Zeno's Definition of *Phantasia Kataleptike* // *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno* / Ed. T. Scaltsas, A. Mason. Larnaca: The Municipality of Larnaca, 2002. P. 133–154.
25. Sellars J. Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic // *History of Political Thought*. 2007. Vol. 28 (1). P. 1–29.
26. *Stoici Antichi*. Vol. I / A cura di M. Isnardi Parente. Torino, 1989.
27. *Stoicorum veterum fragmenta*. Vol. I. Zeno et Zenonis discipuli / Coll. I. ab Arnim. Lipsiae, 1903 (2 ed., Lipsiae 1921).
28. Stroux L. *Vergleich und Metapher in Der Lehre des Zenon von Kition*. Berlin, 1965. 214 p.
29. *The Fragments of Zeno and Cleanthes* / With intr. and expl. notes by A.C. Pearson. London, 1891.
30. Troost K. *Zenonis de rebus physicis doctrinae fundamenta ex adjectis fragmentis constituta*. Berlin: Verlag von S. Calvary & co., 1891. 87 p.
31. Vander Waert P. Zeno's Republic and the Origins of Natural Law // *The Socratic Movement* / Ed. P. Vander Waert. Ithaca, NY, London: Cornell University Press, 1994. P. 272–308.
32. Wellmann E. *Die Philosophie des Stoikers Zenon*. Leipzig: Druck von B.G. Teubner, 1873. 58 p.
33. *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno* / Ed. T. Scaltsas, A. Mason. Larnaca: The Municipality of Larnaca, 2002. 380 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Alexander STOLIAROV

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

ZENO FROM CITIUM: THE LIFE AND TEACHINGS OF THE FOUNDER OF THE STOIC SCHOOL

Zeno from Citium in Cyprus (ca 333/4–262/1 BC), of Phoenician origin, founder of the Stoic school. Ca 300 BC he started teaching at Athens at s.c. Painted Stoa (a gallery on the Athenian Agora); after it was named the Stoic school. Zeno experienced the influence of academicians (division of philosophy in three parts), megarians (logic), Aristoteles and possibly Heraclites (physics), cynics and Socrates (ethics). Having this as a basis he developed his special doctrine. Three parts of philosophy are inseparably connected. Logic investigates the principles and the limits of knowledge. Physics located at the middle place formulates the laws of the universe and thereby installs the basis of ethics. Ethics as the crown of the teaching proves the final end of the rational being: life in accordance with nature, that is with the prescriptions of the cosmic logos, corresponds to happiness.

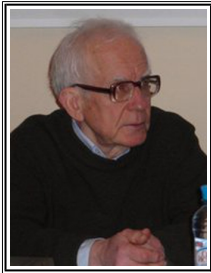
Keywords: Ancient Greek philosophy, Zeno of Citium, Stoic school, stoicism, logic, physics, ethics, knowledge, comprehending vision, human, parenesis

References

1. Bénatouil, T. "Logos et scala naturae dans le stoïcisme de Zénon et Cléanthe", *Elenchos*, 2002, Vol. 23 (2), pp. 297–331.
2. Boys-Stones, G. "Eros in Government: Zeno and the Virtuous City", *Classical Quarterly*, 1998, Vol. 48 (1), pp. 168–174.
3. Chroust, A.G. "The Ideal Polity of the Early Stoics: Zeno's «Republic»", *The Review of Politics*, 1965, Vol. 27, № 2, pp. 173–183.
4. Döring, A. "Zeno, Der Gründer Der Stoa", *Preussische Jahrbücher*, 1902, № 107, S. 213–242.
5. Falchi, A. "Lo Stoicismo di Zenone", *Rivista internazionale di filosofia del diritto*, 1933, Vol. 13, pp. 175–203.
6. Forschner, M. "Theoria und Stoische Tugend. Zenons Erbe in Cicero, Tusculanae Disputationes V", *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, 1999, Bd. 53 (2), S. 163–187.
7. *Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the Early Stoics], Vol. I, trans. A. Stoliarov. Moscow: Greco-Latin Cabinet of Y.A. Shichalin Publ., 1998. 234 pp. (In Russian)

8. Fritz, K. von. "Zenon von Kition", *Pauly's Real-Encyclopädie*, 2 Rh., Bd. X (1), Col. 85–88.
9. Graeser, A. *Zenon von Kition. Positionen und Probleme*. Berlin, N.Y., 1975. 224 pp.
10. Grilli, A. "Zenone e Antigono II", *Rivista di Filologia Classica*, 1963, Nuova Ser. 41, pp. 287–301.
11. Hunt, H.A. *A physical interpretation of the Universe. The doctrines of Zeno the Stoic*. Melbourne: Melbourne University Press, 1976. 79 pp.
12. *I frammenti degli Stoici antichi*, Vol. I, trad. e annot. da N. Festa. Bari: Laterza, 1932 (repr. Hildesheim; N.Y., 1971).
13. Ierodiakonou, K. "Zeno's Arguments", *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno*, ed. T. Scaltsas, A. Mason. Larnaca: The Municipality of Larnaca, 2002, pp. 81–112.
14. Isnardi Parente, M. "Zenone di Cizio e le idee come non-esistente", *Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Cagliari*, 1988, Vol. 9, pp. 53–61.
15. Jacquette, D. "Zeno of Citium on the Divinity of the Cosmos", *Studies in Religion*, 1995, Vol. 24, pp. 415–431.
16. Jagu, A. *Zénon de Cittium. Son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*. Paris: Librairie Vrin, 1946. 54 pp.
17. Mansfeld, J. "Zeno on the Unity of Philosophy", *Phronesis*, 2003, Vol. 48 (2), pp. 116–131.
18. Mouraviev, S. "Zeno's Cosmology and the Presumption of Innocence. Interpretations and Vindications", *Phronesis*, 2005, Vol. 50 (1), pp. 232–249.
19. Pohlenz, M. "Stoa und Semitismus", *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung*, 1926, No. 3, S. 257–270.
20. Pohlenz, M. "Zenon und Chrysipp", *Nachrichten von der Gesellschaft der Wissenschaft zu Göttingen*, N.F. Bd. II, 1938, S. 173–210.
21. Rist, J.M. "Zeno and the Origins of Stoic Logic", *Les Stoïciens et leur logique*, ed. J. Brunschwig. Paris: Vrin, 1978, pp. 387–400.
22. Schofield, M. "Cicero, Zeno of Citium, and the Vocabulary of Philosophy", *Le style de la pensée. Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*, réunis par M. Canto-Sperber, P. Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002, pp. 412–428.
23. Schofield, M. "The Syllogisms of Zeno of Citium", *Phronesis*, 1983, Vol. 28 (1), pp. 31–58.
24. Sedley, D. "Zeno's Definition of *Phantasia Kataleptike*", *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno*, ed. T. Scaltsas, A. Mason. Larnaca: The Municipality of Larnaca, 2002, pp. 133–154.
25. Sellars, J. "Stoic Cosmopolitanism and Zeno's Republic", *History of Political Thought*, 2007, Vol. 28 (1), pp. 1–29.
26. *Stoici Antichi*, Vol. I, a cura di M. Isnardi Parente. Torino, 1989.
27. *Stoicorum veterum fragmenta*, Vol. I, Zeno et Zenonis discipuli, coll. I. ab Arnim. Lipsiae, 1903 (2 ed., Lipsiae 1921).
28. Stroux, L. *Vergleich und Metapher in Der Lehre des Zenon von Kition*. Berlin, 1965. 214 pp.
29. *The Fragments of Zeno and Cleanthes*, with intr. and expl. notes by A.C. Pearson. London, 1891.
30. Troost, K. *Zenonis de rebus physicis doctrinae fundamenta ex adjectis fragmentis constituta*. Berlin: Verlag von S. Calvary & co., 1891. 87 pp.
31. Vander Waert, P. "Zeno's Republic and the Origins of Natural Law", *The Socratic Movement*, ed. P. Vander Waert. Ithaca, NY, London: Cornell University Press, 1994, pp. 272–308.
32. Wellmann, E. *Die Philosophie des Stoikers Zenon*. Leipzig: Druck von B.G. Teubner, 1873. 58 pp.
33. *Zeno of Citium and His Legacy. The Philosophy of Zeno*, ed. T. Scaltsas, A. Mason. Larnaca: The Municipality of Larnaca, 2002. 380 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Виктор ВИЗГИН

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

КАРТЕЗИАНСТВО

В статье рассматривается такое значительное направление в философии и науке XVII–XIX вв., как картезианство. В основе его лежит учение Р. Декарта, рецепция, распространение и видоизменения которого в европейских странах происходили в конкретном историко-культурном контексте. Становление и развитие картезианства протекало в острой идейной борьбе, оно прокладывало себе дорогу в условиях упорного сопротивления со стороны перипатетической схоластики. Одни последователи Декарта развивали его физические идеи, стремясь модифицировать картезианский метафизический дуализм таким образом, чтобы привести его к материализму. Другие, напротив, развивали спиритуалистические и идеалистические потенции метафизики Декарта. В статье рассматривается такое течение в картезианстве, как окказионализм (Клауберг, Кордемуа, Лафорж, Гейлинкс), даётся характеристика и оценка картезианской доктрины множественности миров Фонтенеля, анализируется вклад картезианства в культуру и науку вплоть до XIX столетия. Автор подчёркивает инвариантный характер не буквы учения Декарта, а его духа, отпечатавшегося на всей новоевропейской рационалистической традиции вплоть до наших дней.

Ключевые слова: Декарт, ученики Декарта, картезианство, рационализм, механицизм, психофизический дуализм, окказионализм, субстанция, материя, познание

Картезианство: 1) учение Р. Декарта (от латинизированной формы его имени – Cartesius, Картезий), 2) основанное на этом учении направление в философии и естествознании XVII–XVIII вв.

Картина мира Р. Декарта

Основу картезианской системы мира составляет последовательный механицизм: принципы механики тождественны началам самой природы. Характерный для Античности и Средних веков приоритет естественного природного бытия по отношению к вещам искусственным, создаваемым человеком, уступает место их фактическому тождеству у Декарта. По сути дела, между ними существует лишь количественное различие. Основатель картезианства считал, что «трубки, пружины и иного рода инструменты» [9, с. 540] в природе более мелкие, чем в технике, и поэтому, будучи невидимыми для глаз, вынуждают наш ум, *ratio*, обнаруживать их в ней. Таким образом, картезианский механицизм связан прежде всего с его рационализмом, а также и с дуализмом как в онтологии (принцип двух субстанций: протяжённой, *res extensa*, и мыслящей, *res cogitans*), так и в учении о познании (достоверность достигается ясными (*claires*) и отчётливыми (*distinctes*) представлениями ума, а не показаниями органов внешних чувств). Мир, понятый как *machina mundi*, мировая машина, конструируется у Декарта по тем же законам механики и геометрии, что и технические устройства.

Картезианство в философии и культуре Европы XVII–XVIII вв.

В отличие от атомистического механицизма в картезианской системе отсутствует пустота, а протяжённая материя мыслится непрерывной и бесконечно делимой: «Нашу материю можно делить на всевозможные части любой формы, какую только можно вообразить, и каждая из её частей может обладать любым допустимым движением... Не будем однако думать, что отделяя одну часть материи от другой, Бог образовал между ними какую-то пустоту, а представим, что всё различие частей материи, какое он положил, сводится к разнообразию предписанных им движений» [8, с. 198]. Движения передаются механическими соударениями от тела к телу, причём их последовательность замыкается в круг или «вихрь». Все виды движения сводятся теперь к перемещению. А конечным их источником служит Творец мира.

Сформулированные основателем картезианства рационально ясные аксиомы отстаивались им и его последователями до конца, даже если эмпирические аргументы и склоняли к сомнению в их правильности. Так,

например, было в случае споров о наличии пустоты в природе. Сам Декарт подсказал Паскалю его знаменитый эксперимент на горе Пюи-де-Дом для проверки гипотезы об атмосферном давлении как альтернативе схоластическому принципу «боязни пустоты». «Пустота» тогда была обнаружена Паскалем в пространстве над столбиком ртути в трубке, опущенной в сосуд с нею, как это уже ранее было показано Торричелли. Но Декарт и картезианцы продолжали отстаивать принцип непрерывного заполнения пространства материей.

Итак, явления природы можно объяснить, «не обращаясь ни к чему другому... кроме движения, величины, фигуры и расположения» частиц материи [8, с. 193]. Первый закон, или, как говорит Декарт, правило природы, постулируемый в картезианской механике, – это своеобразный принцип инерции («каждая из частиц материи продолжает находиться в одном и том же состоянии до тех пор, пока столкновение с другими частицами не вынудит её изменить это состояние») [8, с. 193]. Второй закон постулирует сохранение количества движения при соударении тел («если одно тело сталкивается с другим, оно не может сообщить ему никакого другого движения, кроме того, которое оно потеряет во время этого столкновения, как не может и отнять у него больше, чем одновременно приобретёт») [8, с. 202]. Гарантом этих законов выступает Творец вселенной, мыслимый постоянным и неизменным («если предположить, что с самого начала он вложил во всю материю определённое количество движения, то следует признать, что всегда сохраняет его таким же») [8, с. 203]. Протяжённости как материи и движения её частиц достаточно для объяснения мира, который дан нам в чувственном опыте. Для полноты объяснения устойчивости физической вселенной Декарт вводит в физику метафизический постулат Бога как гаранта мировой устойчивости, сохранения её фундаментальных принципов.

Отождествление материи мира с протяжённой субстанцией означало, что в картезианской картине мира нет места для изменчивых качественных определённостей вещей и единственно допустимыми различиями частей материи оказываются лишь чисто геометрические формы и свойства, присущие математическим объектам. Качественное своеобразие вещей мира сведено основоположником картезианства всецело к количественным различиям. Картезианскую картину мира поэтому следует назвать континуалистской и геометрической.

Как единообразен и внутренне прост картезианский мир, точно так же прост и универсален и картезианский ум или разум. Картезианский разум, понимаемый как «здравомыслие» (*bon sens*), действует по одним и тем же правилам во всей природе (исключая сверхъестественный мир), сила его в его подобии божественному разуму, ибо он вложен в человека самим Богом, выступающим гарантом истинности результатов его применения. Оба разума, человеческий и божественный, описываются Декартом с помощью метафоры света – человеческий разум как «естественный свет», а божественный – как «свет веры».

Последовательный механицизм картезианства вёл к редукционистской картине мира, в которой бесконечно качественное его наполнение сводилось к геометрическо-количественному механическому началу. «В мире, по Декарту, – говорит М. Шелер, – нет ничего, кроме мыслящих точек и мощного механизма, подлежащего геометрическому изучению» [22, с. 175]. Такой последовательно проведённый взгляд на мир означал радикальный переворот в философии и науке.

Картезианство представляет собой уникальный синтез традиций и новаторства, отвечающий самым актуальным запросам «духа времени», когда не без посредства оккультных течений, пробуждённых Ренессансом, рождалась новая наука. При этом традиционная идущая от Аристотеля картина мира с геоцентрической птолемеевской космологией и квалитативистской физикой уступала место новому образу механистически устроенной бесконечной Вселенной с экспериментальной математической физикой. Глубочайший кризис религиозного сознания, начатый Реформацией, в XVII в. продолжался в самой острой форме, ставившей под вопрос само выживание народов Европы. В этих условиях рождается проект Нового времени (модерна), одним из самых значимых фигур в выдвижении которого был французский мыслитель, укрывшийся в соседней Голландии. Одной из первых версий этого проекта была идея Великого восстановления наук и построения на земле «царства человека» (*Regnum hominis*), развивавшаяся прежде всего в Англии Фр. Бэконом на основе философии эмпиризма. На континенте же преобладала тенденция к рационалистической философии, и в её рамках предлагались проекты универсальной реформы знаний и общества. Самым первым и самым выдающимся реформатором-рационалистом и был основатель картезианства. Поэтому все картезианцы так или иначе полемизировали с философией эмпиризма и сенсуализма, отстаивая верховенство разума в познании. Хотя сам Декарт, испытавший нападки как католических, так и протестантских теологов, в беседе с Бурманом говорил, что основанную на догматизированном Аристотеле схоластику «надо прежде всего уничтожить» [33, р. 1398], картезианство в немалой степени базировалось на некоторых понятиях схоластической философии, пусть и значительно модифицированных. В ещё большей мере, чем у самого Декарта, разрыв со схолистикой произошёл у отдельных его последователей. Если Декарт ещё удерживал в себе доверие как к «свету веры», так и к «естественному свету разума», то уже некоторые его близкие ученики и последователи утрачивают эту классическую гармонию.

Учение Декарта нашло блестящих пропагандистов и талантливых сторонников прежде всего в университетах Голландии, в которой были опубликованы все сочинения основателя картезианства. Ещё при его жизни его учение официально преподавалось и распространялось в университетах Утрехта и Лейдена, встречая, однако, при этом яростное сопротивление их властей. Здесь у Декарта сложился небольшой круг верных друзей и учеников, воспринявших основы его философии от него лично. Легендарная

пфальцграфиня Елизавета (1618–1680), после трагических событий Тридцатилетней войны укрывшаяся в приютившей её Голландии, была одной из самых замечательных учёных женщин тогдашней Европы. Она глубоко восприняла учение Декарта, который с ней переписывался, стараясь с помощью стоической морали утешить её в переживаемых ею бедствиях. К сожалению, её письма философу после его смерти были переданы семье принцессы и в результате оказались утраченными. Декарт посвятил ей свое итоговое сочинение («Принципы философии», 1644). Из него следует, что лучшим знатоком его учения, способным понимать его математические рассуждения так же, как и метафизические, он считал именно принцессу Елизавету. Это она, будучи настоятельницей протестантской общины в Герфордене (Вестфалия), превратила её в настоящую школу картезианства, в которую принимали всех желающих независимо от вероисповедания, лишь бы их интересовала новая философия. Принцесса поддерживала круг главных учеников и последователей Декарта, переписывалась с известными мыслителями, на которых сильно повлияла его философия (например, с Н. Мальбраншем).

Другом и учеником Декарта был также доктор медицины Хендрик Деруа (Régius) (1598–1679). Сначала он читал частные лекции по медицине и философии, в основу которых положил учение Декарта. Их успех привёл к тому, что ему была предложена кафедра теоретической медицины и ботаники Утрехтского университета, ставшего первым университетом Европы, в котором стало преподаваться новое философское учение. Декарт считал его лучшим своим учеником. Но после прочтения его трудов «Основания физики» (1646) и «Объяснение человеческого ума» (1647) он публично подверг их критике. Уже после смерти Декарта вышла в свет главная работа Деруа «Естественная философия» (1654), представляющая собой картезианскую систему природы на основе механистических принципов его учителя. В том, что касается собственно физики, механики, астрономии, голландский врач остался верен идеям Декарта. Но в метафизике и в гносеологии он существенно с ним разошёлся. Во-первых, Деруа выводит за рамки выдвигаемой им «естественной философии» все бестелесные сущности, начиная с Бога, о котором так много говорил Декарт. Во-вторых, он сомневается в правоте метафизического дуализма Декарта, допуская, что душа может пониматься как модус телесной субстанции, которую он склонен рассматривать как единственную. При этом атрибуты протяжённости и мышления он признаёт различными, но не в качестве самостоятельных субстанций. В-третьих, он значительно отходит и от декартовской гносеологии, отрицая наличие в уме врождённых идей: общие понятия, универсалии могут возникать из уже ранее приобретённых идей и новых наблюдений. Соответственно Деруа отвергает и онтологическое доказательство бытия Бога, включённое Декартом в его метафизическое учение. Всё это свидетельствует о том, что главный голландский последователь Декарта сделал решительный шаг если и не прямо к атеизму, то во всяком случае к деизму и материализму (см.: [17, с. 254]).

В развитие основанного на рационалистическом учении Декарта метода познания существенный вклад внесли французские представители янсенизма, вошедшие в историю как философы школы Пор-Рояля А. Арно (1612–1694) и П. Николь (1625–1695). Ещё при жизни основателя картезианства методологические и гносеологические основания его учения были усвоены Арно, написавшим, однако, при посредничестве Мерсенна, возражения на декартовские «Метафизические размышления». Написанный Арно и Николем трактат «Логика, или искусство мыслить» (1662) на длительное время стал общепризнанным учебником логики.

Картезианство прокладывало себе дорогу в умах европейцев в условиях упорного сопротивления со стороны прежде всего перипатетической схоластики. Восхищение пионерскими идеями Декарта сталкивается одновременно с резко отрицательным отношением к ним. В той же Голландии, в которой картезианство расцвело быстрее, чем в других странах Европы, оно вызвало ранний и мощный протест. Образцом нападок на новое направление стало дело против Декарта, которое возглавил первый профессор теологии в Утрехте Гисберт Воэций. Настороженность по отношению к новой философии усиливалась в условиях ожесточённых религиозных споров, происходивших в тогдашней Европе. Так, для Воэция католицизм основателя картезианства подспудно служил обстоятельством, отягчающим «преступность» его учения. Как консервативно настроенные протестантские учёные круги, так и католические, придерживающиеся схоластической традиции и аристотелизма, как бы соревновались в негодуящем отрицании новаторских идей Картезия. В Марбурге университет официально запрещает философскому факультету изучать философию Декарта, аналогичные решения принимают и другие университеты. Во Франции иезуиты склоняли Сорбонну к запрету преподавания его учения, что встретило поддержку в королевском совете. Книги Декарта были внесены Римско-католической церковью в запретительный список (*Index*), правда, с оговоркой *donec corrigatur* (пока не будут исправлены). Голландский реформатский теолог Пётр Матрихт, называвший философию Декарта настоящей «гангреной», в дальнейшем сетовал на безнадежность борьбы с картезианством, этой опасной «болезнью», ставшей всех покорившей модой [19, с. 121].

Но официальные запрещения и подобная далёкая от научной дискуссии полемика только способствовали росту интереса к новому учению. Восприятие учения Декарта претерпевает крутой поворот в 70-е гг. XVII в., когда «появляются панегирики в честь новаторов» [19, с. 121], самым радикальным среди которых в области метафизики и естествознания был основатель картезианства. «Пройдёт полвека, – пишет П. Азар, – и поначалу преследуемые, запрещаемые, проклинаемые и гонимые ученики Декарта возвращаются, занимают кафедры, читают лекции, получают все почести: власть приходит к ним самим» [44, р. 119]. Как отмечал уже в XVIII в. Д'Аламбер, философия Декарта сначала с неистовством преследовалась, а затем принималась уже со слепой верой и с распростёртыми объятиями [29, р. 8].

Картезианство проникает уже не только в учёные сочинения и философские трактаты, но и в поэзию [24, р. 280–281]. Декарт и его школа внесли определяющий вклад в становление классицизма во Франции, культура которой во второй половине XVII в. задавала ценностные образцы всей Европе. Характерно, что с 1664 г. французская академия живописи и скульптуры приоритетом в художественной стратегии считает сведение эстетики к универсальным ценностям разума, резко очерченной формулировкой которых мир обязан картезианству. Для эстетики классицизма, в которую картезианство внесло ощутимый вклад, характерно то, что общее и абстрактное получают в ней все права гражданства и привилегии перед единичным и конкретным, причём не только в изобразительном искусстве, но и во всей культуре. Так, например, кодификатор классицистической поэтики Н. Буало призывал решительно отбрасывать любую «ненужную подробность» в поэтическом произведении подобно тому, как картезианцы решительно абстрагировались от чрезмерного в их глазах многообразия мира, стремясь свести его к немногим началам механистического и геометрического характера. А Н. Пуссен, по слову В. Кузена, настоящий «философ живописи», изображая библейский сюжет, сознательно опускал его конкретные исторические детали. Новое направление в философии становится не просто привлекательным учением, популярной интеллектуальной установкой, но и законодателем культурной жизни в самых разных её областях, а не только в философии и науке. Кажется, что в последние десятилетия XVII в. почти всё учёное сословие западной Европы проникнуто картезианским духом.

Если философствующие врачи и естествоиспытатели в своём истолковании учения Декарта в значительной степени склонялись к деизму и материализму (Х. Деруа, Ж. Ламетри (1709–1751)), то существовало и другое направление в картезианстве, сохранявшее идею Бога в метафизике; к представителям его следует отнести прежде всего философов-оппортунистов.

Картезианцы-оппортунисты XVII столетия

Оппортунизм (от лат. *occasio* – ‘повод, случай’) – течение в картезианстве XVII в., представители которого стремились усовершенствовать метафизическое учение Декарта о взаимодействии двух субстанций, исходя из невозможности непосредственного воздействия их друг на друга. Каждая субстанция способна давать лишь повод (*occasio*) для деятельного проявления противоположной субстанции, а действующей причиной их взаимодействия может быть только Бог. Основные представители – И. Клауберг в Германии, А. Гейнлихс в Голландии, Л. де Лафорж, Ж. Де Кордемуа и Н. Мальбранш во Франции.

И. Клауберг

Клауберг (Clauberg) Иоганн (24.02.1622, Золинген – 31.01.1665, Дуйсбург) – один из первых картезианцев Германии, оказавший влияние на философию Х. Вольфа. Воспитанный в строго протестантском духе, как картезианец он сформировался в Голландии в Гронингене, где изучал теологию и философию. Во время путешествия во Францию в 1646 г. посещал город Сомюр, где был кружок картезианцев, познакомился с К. де Клерселье, зятем и другом Декарта, издавшим его неопубликованную работу «Трактат о человеке», а также с Лафоржем, написавшим комментарии к этому трактату [24, р. 294]. Картезианскую философию Клауберг изучал у Яна Райя (Raey) в Лейдене. Вернувшись в Германию, он стал профессором философии в университетах Херборна (1649–1651), а затем Дуйсбурга (с 1652). Считая Декарта непревзойдённым авторитетом в философии и мудрости, своей целью Клауберг ставил только распространение и прояснение его учения. Он комментировал «Метафизические размышления» Декарта [24, р. 292], написал речь в его защиту от нападок противников Декарта в Лейдене и Херборне (“*Defensio cartesiana*”, 1652). В трактате «Старая и новая логика» (“*Logica vetus et nova*”, 1654) он рассматривал причины ошибок разума, ведущие к непониманию реальных вещей.

В главном труде “*Elementa philosophiae sive Ontosophia*” (Гронинген, 1647, 2-е изд. 1660) Клауберг сформулировал ключевую идею окказионализма, попытавшись прояснить декартовскую концепцию взаимодействия двух субстанций, т.е. тела и души, посредством «шишковидной железы». Последняя, однако, будучи телесной, не может соединять протяжённую субстанцию с непротяжённой, мыслящей, равно как, в свою очередь, не может это делать и мышление. Необходимо допустить сверхтелесное и сверхмысленное, т.е. божественное, посредничество. Действие тела или движение мысли – только случайные, или «окказиональные», причины соответственно мыслительного акта и телесной активности, а реальной причиной их взаимодействия может быть только «свободная воля Бога» (трактат «О сообщении между душой и телом» (“*Conjunctio animae et corporis*”), 1664).

Благодаря своей «онтософии» Клауберг способствовал введению в научный оборот термина «онтология». Учение о бытии он разрабатывал в традиционных для средневековой философии категориях трансценденталий как высших родов бытия, определяющих то, что «свойственно всем и каждой вещи» [26, р. 283]. Учение о трансценденталиях разрабатывал И.Г. Альстед (J.H. Alsted, 1588–1638), бывший профессором университета в Херборне незадолго до прибытия туда Клауберга.

Ж. де Кордемуа

Кордемуа (Cordemoy) Жеро де (06.10.1626, Париж – 1684, там же), адвокат, происходил из старинного аристократического рода. Войдя в круг парижских картезианцев, слушал лекции Ж. Рого (J. Rohault), физика и зятя К. де Клерселье, распорядителя архива Декарта и его первого издателя. Кордемуа был другом Ж.Б. Боссюэ, по протекции которого стал одним из учителей наследника престола. Избранный в 1675 г. членом Французской академии, в 1683 возглавил её.

Главное сочинение Кордемуа «Шесть рассуждений о различении и союзе тела и души» (4-е изд., 1704) впервые было опубликовано в 1666 г. под заголовком “Le Discernement du corps et de l’âme en six discours pour servir à l’éclaircissement de la physique”. Кордемуа принимает в целом наследие Декарта, но существенно отходит от него в понимании материи, обращаясь к доктрине атомизма. Непрерывность материи сочетается у Декарта с её бесконечной делимостью, которую, как считает Кордемуа, нельзя отчётливо себе представить. Существование же предела делимости означает принятие неделимого, т.е. атома, а соответственно, и пустоты как необходимого условия движения атомов, которое и лежит в основе наблюдаемого физического мира. Движения мира, как и у Декарта, сводятся Кордемуа к чисто механическому перемещению. Кордемуа не употреблял термин «атом», используя обычное для картезианцев понятие «тела» (le corps). Различая понятия тела и материи, Кордемуа первичными считал тела, из соединения (assemblage) которых и образуется материя. Таким образом, в отличие от континуалистской трактовки Декарта материя предстаёт у Кордемуа дискретной, атомистической по своему характеру. Это сблизило Кордемуа с последователями П. Гассенди и вызвало критику со стороны ряда картезианцев.

Субстанция едина во всём первичном «теле» и во всей телесной материи вообще. Делимы только составленные из первичных «тел» их образования, которые Кордемуа разделял на «доли» (portions) и «скопления» (tas). Как и у античных атомистов, первичные «тела» у него могут иметь разные формы. «Тела» одной формы дают при своём сочетании «долю» одной определённой формы, а из первичных «тел» разных форм могут возникать «доли» другой «природы».

В опубликованном в 1668 г. «Физическом рассуждении о речи» (“Un Discours physique de la parole”), в отличие от ранее вышедшего «Различения тела и души», Кордемуа ставит своей целью не познание индивидом самого себя в координатах его тела и души как двух независимых друг от друга субстанций, но рассмотрение речи как средства познания других индивидов, подобных мне самому. Слыша слова других похожих на меня физически существ, я поступаю так же, как они, когда они слышат такие же слова, сказанные в их присутствии. Ключевой проблемой в этом труде выступает соотношение знака и смысла речи. Знаки делятся Кордемуа на знаки естественные (signes naturelles) и знаки по установлению, конвенциональные (signes d’institution), разделяемые на письменные и устные.

Эти три рода знаков обеспечивают социальную связь людей, их способность к совместным осмысленным действиям.

Говорение есть наделение мысли знаками, её выражающими. Первичные знаки – это знаки естественные, жестикуляция и мимика, возникающие вместе с естественно возникающими эмоциями. Этот мир знаков образует первый из всех развившихся впоследствии языков. Такие знаки «связаны естественным образом со страстями, которые душа переживает по поводу (*à l'occasion*) изменений тела» [27, р. 197]. Таким образом, связь тело – душа – знак является не причинной, а окказиональной. Такого же рода связь устанавливается и между знаками и их смыслом. Соответствие слов смыслам устанавливается и проверяется людьми, но обеспечивает реальность коммуникации только Бог, для которого их движения, как телесные, так и психические, служат лишь поводами для Божественной доброй воли.

Л. де Лафорж

Лафорж (La Forge) Луи де (1632, Ла-Флеш – 1666, Сомюр), врач, один из самых известных во Франции учеников Декарта. Учился в коллегии иезуитов Ла-Флеш, окончил медицинский факультет университета в Анжере. Был практикующим врачом в Сомюре, где находилась протестантская академия, среди профессоров которой было немало последователей Декарта. На её базе возник кружок картезианцев, в котором Лафорж стал играть заметную роль. По мнению А.А. Кротова, устная лекция Лафоржа, прочитанная им в кругу картезианцев Сомюра в 1658 г., стала «исходным пунктом развития метафизики окказионализма во Франции» [13, с. 54]. Известность к Лафоржу пришла после публикации в 1664 г. декартовского «Трактата о человеке» с его комментариями.

Окказионалистская теория, объясняющая взаимодействие двух картезианских субстанций, изложена Лафоржем в его главном труде «Трактат о человеческом уме, о его способностях и функциях и о его союзе с телом, согласно принципам Рене Декарта» (*“Traité de l'esprit de l'homme et de ses facultés ou fonctions et de son union avec le corps”*, 1666). Следуя в целом строго за Декартом, Лафорж отвергает, однако, причинную связь души и тела, осуществляющуюся у Декарта с помощью «шишковидной железы». Ни душа не может «вмешиваться» в телесную субстанцию, ни тело – в мыслящую и волящую. И хотя они соединены у человека, однако остаются всецело отличными друг от друга. Их связь – это зависимость изменений в одной субстанции от изменений в другой, которая носит опосредованный характер. Чтобы что-то телесное вошло в душевное, душа должна сама обратить внимание на тело. Такой уровень единения души и тела Лафорж называет «моральным союзом». Но необходимым союзом он становится только в силу Божественной воли, поддерживающей полноценный союз тела и души. Божественное посредничество требуется не только в случае отношений души и тела, но для соотношений внутри мыслящей субстанции (смена идей) и внутри субстанции телесной (смена

телесных движений). Таким образом, окказионалистский тезис у Лафоржа носит глобальный характер. «Следует признать, что Бог производит в душе идеи, которые мы в ней наблюдаем по поводу телесных движений, и что Бог в телесном мире производит необходимые движения для того, чтобы ответить на проявленную душой волю» [57, р. 100]. Это не означает, однако, отрицания действий души и тела, ибо без движений тела, равно как и без проявлений воли в душе человека, ни соответствующие идеи в душе, ни соответствующие телесные движения никогда бы не произошли, «так как, если бы тело не имело определённого движения, никогда ум не имел бы соответствующую мысль, и если бы ум не имел бы определённую мысль, быть может, тело также никогда не имело бы соответствующего движения» [45, р. 245].

Окказионалистская идея у Лафоржа не получила глубокого онтологического и гносеологического обоснования. «Лафорж сосредоточился исключительно на разработке учения о человеке, даже и не ставя перед собой задачи построения особой метафизической системы (эта задача была реализована Гейлинксом и Мальбраншем)» [13, с. 65].

А. Гейлинкс

Гейлинкс (Geulincx) Арнольд (31.01.1624, Антверпен – ноябрь 1669, Лейден), голландский философ, учился теологии и философии в католическом Лувенском университете, где преподавал в течение двенадцати лет философию. В Антверпене была опубликована его первая работа “*Arnoldi Geulincx quaestiones quodlibeticae in utramque partem disputatae*” (1653), в которой он «с грубыми, далёкими от деликатности насмешками и аллегориями критиковал традиционную схоластическую философию, фантазии новых философов и принципы сенсуализма, причём досталось и представителям католической церкви, особенно монашеству» [57, р. 102]. В 1658 г. он переехал в Лейден, принял протестантизм в его кальвинистской версии и до конца жизни преподавал в Лейденском университете.

Гейлинкс – автор ряда произведений, написанных на латинском языке: «Познай себя самого, или Этика» (“*Gnothi se auton sive Ethica*”, 1675), только первая её часть была издана при его жизни (1665). По записям его лекций учениками вышла в свет «Метафизика» (“*Metaphysica vera et ad mentem peripateticam*”, 1691), а также «Физика» (“*Physica vera*”, 1688), «Логика» и другие сочинения. Метафизика, по Гейликсу, состоит, во-первых, из учения о духовной «самости», когда мы как дух познаём самих себя. Это «автология» с её методом интроспекции, самонаблюдения и самоанализа (*inspectio sui, conversio mentis intra se ipsam*). Во-вторых, в метафизику входит «соматология», в которой исследуется целокупность протяжённых, т.е. телесных, «вещей», образующих то, что Гейлинкс называет миром, или вселенной (*universum*) (тела, их движения и взаимодействия). Третьей частью метафизики является «теология», философское учение о Боге. Связь тел в мировое целое обусловлена исключительно отношениями протяжённости.

Иначе обстоит дело с «вещами» духовными, где центром, связывающим их в единство, выступает высшее духовное существо – Бог. Остальные духовные существа выступают как бы его частями, они обнаруживают соответственно несравненно меньшую степень духовности и разумности, чем тот центр, который их объединяет, но тем не менее уже не могут рассматриваться как сотворённые существа: тварным у человека является лишь тело с его протяжённостью.

В своей метафизике Гейлинкс делает определённый шаг по направлению не только к монизму Спинозы, но и к Мальбраншу и Лейбницу. Метафизика у голландского философа является высшей наукой, определяющей все другие знания. Гейлинкс полагает, что телесные вещи – это не части мирового телесного целого, а его модификации, подобно тому как и индивидуальные духи суть модификации высшего духа, каковым является Бог. Атрибут протяжённости он не относит к телесному целому, полагая его присущим только частным телесным вещам. Тем самым мир как телесная тотальность сближается с Богом, что и позволяет говорить о его движении по направлению к Спинозе. Немецкий историк философии Риттер называет этот шаг Гейлинкса «возвышением идеи тела» и добавляет, что «благодаря этому им предвосхищаются идеи Спинозы и Мальбранша... потому что Бог у него может пониматься как телесный» [57, р. 123]. Действительно, Бог Гейлинкса оказывается и высшим духом, и высшим телом, что и позволяет ему служить идеальным посредником между дуалистическими субстанциями, приводя изменения и движения в них в разумное устойчивое согласование. В Боге психофизический параллелизм оказывается недействительным: «параллели» противоположных субстанций в нём как бы «пересекаются». Такое «пересечение» является по сути дела предвосхищением «предустановленной гармонии» Лейбница. Бог в метафизике Гейлинкса оказывается источником всех идей в духе и всех движений в мире. Сотворённые им «вещи», напротив, лишаются этих творческих потенций. Человек не может понять многого из того, что происходит перед ним и в нём самом, поэтому он должен признать, что не он приводит вещи к бытию и в движение и рождает мысли, возникающие в его уме. Ни телесные вещи, ни идеи ума сами по себе не могут быть причинами самих себя, хотя они и названы «субстанциями». Взаимосвязь движений тела и души Гейлинкс уподоблял работе независимых друг от друга часов, ход которых показывает одинаковое время только потому, что они синхронизированы Богом, который тем самым поддерживает контролируемый им порядок, что впоследствии повторил Лейбниц в учении о «предустановленной гармонии». Человек в окказионализме Гейлинкса выступает как зритель в «театре мира», а не как деятель, управляющий его скрытой за кулисами «механикой».

Высшее правило этики Гейлинкса состоит в максиме: «Там, где ты ничего не можешь сделать, не желай ничего». Человек ничего не должен делать для своего личного счастья, а только ради долга. Воля человека должна подчиняться исключительно разуму. Главными добродетелями в его

рационалистической этике выступают усердие, послушание, справедливость и смирение. Такая этика отвечает близкому к кальвинизму религиозному самоопределению.

Б. Фонтенель и картезианская доктрина множественности миров

Во Франции картезианство утверждалось с большими трудностями, чем в соседней Голландии, и распространялось сначала не в университетских кругах (Сорбонна ещё в 1671 г. пыталась убедить парижский парламент запретить преподавание любой философии, кроме аристотелевской), а в светских салонах и Академии наук, образованной в 1666 г., Б. Фонтенель (11.02.1657, Руан – 09.01.1757, Париж), ставший её бессменным секретарём, представил картезианскую доктрину в галантной форме светских бесед («Беседы о множественности миров», 1686), отвечающей вкусам эпохи с характерным для неё культом зрелищ вообще и театра в частности. Так, ещё Декарт подчёркивал, что в «театре мира» он любопытствующий, но не доверяющий своим внешним чувствам зритель, так что сущность явлений природы понимается в этом направлении мысли как закулисная механика мировой «сцены», скрытая от глаз зрителя.

В «Беседах о множественности миров» схвачен сам дух картезианства в эпоху его максимального торжества. Одним из последствий научной революции XVII в. стало рождение жанра научно-популярной литературы, классическим образцом которой явились «Беседы» Фонтенеля. Строгость нового научного разума сочетается в них с «нестрогим» воображением, поскольку гипотетический статус самой идеи о множественности миров связан с отсутствием у неё эмпирической верификации. Такова уже древняя традиция обоснования множественности миров, идущая от Лукреция, Луккиана, Плутарха и продолженная в первой половине XVII в. П. Борелем, Сирано де Бержераком, Ш. Сорелем и Дж. Уилкинсом. Все эти авторы пропагандировали новую науку, прежде всего астрономическую, защищая в той или иной форме тезис о бесконечности вселенной. П. Борель и Ш. Сорель, отстаивая идею множественности миров, оказали влияние на Сирано де Бержерака, а честерский епископ Дж. Уилкинс в своей книге «Открытие нового мира» (“Discovery of a New World”, 1638) выступил «предшественником» Фонтенеля [43, р. 152–153].

Идущая от античных атомистов логика обоснования множественности миров, основу которой составляет принцип равноправия возможностей (исомония), выступает у Фонтенеля как принцип “le pourquoi pas” («а почему бы и нет?»). К нему в «Беседах» присоединяется и принцип полноты природного бытия, или принцип непрерывности в творениях природы, ярким представителем которого был Г.В. Лейбниц.

«Беседы» состоят из шести глав («вечеров»), в которых автор даёт отчёт своему другу о приятных размышлениях-разговорах под ночным небом, кото-

рые он вёл со своей светской собеседницей, вероятно, маркизой де Ла Мезанжер. До Фонтенеля жанр умозрительного путешествия по звёздным мирам уже существовал во французской культуре, Фонтенель же трансформирует его, переходя от романа-трактата синкретического барочного типа (например, у Сирано де Бержерака) к изящной галантно-научной прозе.

По Фонтенелю, все небесные тела, исключая солнца, которые освещают миры, обитаемы (влияние идеи о самозарождении живого, оправдывавшей тезис о вездесущности жизни во Вселенной). Присоединяясь к античной традиции, он считает, что бесконечная производящая мощь природы не может быть праздною. Кроме того, любое явление на Земле и на небе должно объясняться исключительно механическими силами, поэтому моделью миров у него выступают часы: «Вселенная в большом масштабе является тем, чем часы в малом». Живое не является исключением: организм – тоже машина.

Теория познания, заявленная в «Беседах», опирается на тезис: «Вся философия основывается на двух вещах – любопытстве ума и слабости зрения» [37, р. 64]. Картезианство Фонтенеля предстаёт перед читателем «Бесед» в формах театрального зрелища, являющегося продуктивной метафорой мира и его познания: природа – это «великолепный спектакль, напоминающий оперу». Опираясь на геометрически и механистически ориентированный разум, человек стремится проникнуть за кулисы мирового спектакля, в скрытую от его глаз «театральную машинерию». Мировой спектакль, самым эффектным проявлением которого выступает блестящее звёздами-мирами небо, представляет собой гармонический синтез «великолепия» (*magnificence*) и «экономии» (*épargne*). Логика фонтенелевской мысли предстаёт здесь как сочетание принципов тождества и различия: если тяготение или гравитационное притяжение тел как проявление начала тождества падает с ростом расстояния между телами, то разнообразие тел, напротив, возрастает вместе с увеличением расстояния между ними. Но одновременно в концепции «Бесед» присутствует и докартезианская логика аналогий и подобий, восходящая к ренессансным представлениям, в силу чего всякая закономерная эволюция небесных тел исключается и космические миры «Бесед» оказываются статичными.

Фонтенель в своей картине мира использует идеи физики Декарта, в частности принцип континуальности, отсутствия пустоты и теорию вихрей. Кроме того, он допускает населённость планет живыми существами, следуя в этом античной традиции множественности миров. Аналогия и метод экстраполяции вместе с идеей «усовершенствования» выступают основными методологическими средствами обоснования связи внеземных миров между собой. Познание видимого мира служит условием проникновения в мир невидимый. Наш мир воспринимается как образец для догадок об иных мирах. Так, например, мир пчёл, изучаемый на Земле, выступает основой для представления инопланетных миров во Вселенной. Картины миров, рисуемые в «Беседах», являют собой бесконечно размноженные копии земного мира в его различных аспектах, демонстрируя гармонию единства и различия в природе и создавая приятный для глаз и ума спектакль.

Защищаемая Фонтенелем идея бесконечной вселенной и множественности обитаемых миров передавалась традицией от Античности до Нового времени. Оживая благодаря Н. Копернику и Дж. Бруно, она распространяется поначалу скрытым образом в XVI в. и к концу XVII столетия, можно сказать, торжествует в сознании учёного сообщества. Но и в эту эпоху подобные идеи подвергаются критике со стороны схоластического богословия, влиятельного в университетах. Так, один из защитников перипатетических «субстанциальных форм» Маресий (Maresius) нападал на голландских картезианцев Бурмана и Виттихия (Wittichius) за то, что они принимали тезис о населённости Луны живыми существами, подобными нам, землянам. Основанием этого служила теологическая невозможность принять догмат об искуплении для подобных существ [24, р. 284].

В эпоху торжества картезианства во второй половине XVII в. теория бесконечности вселенной и множественности миров (притом обитаемых), как и всё радикально новое, для простоты приписывается Декарту. Имя Дж. Бруно остаётся несколько неудобным для публичной циркуляции, что видно, например, по письмам Лейбница, тогда как имя Декарта становится вполне приемлемым для этого. «Как быстро, – говорит Артур Лавджой, – даже учёные умы забыли о первооткрывателях новой космографии и приписали всю честь её разработки Декарту, можно понять из речи Аддисона, произнесённой в 1693 в Оксфорде. Декарт был тем, говорит Аддисон, “кто разбил стеклянные сферы, которые воздвигло над нами причудливое воображение античности” и “кто не пожелал более оставаться в хрустальных стенах тесного Аристотелева мира”» [15, с. 128].

В «Беседах» тема множественности миров предстаёт одновременно и как литературный приём, необходимый для пропаганды передовой науки в обществе, и как собственно научный сюжет. В этой амбивалентности, когда литература сплавлена с наукой, а экспериментальное познание вплетено в умозрительную ткань, и состоит неповторимое своеобразие этого блистательного труда Фонтенеля.

Картезианство как инвариант западного духа

Картезианство стало главным новаторским направлением философско-научной мысли континентальной Европы середины XVII в. вплоть до XVIII столетия. Картезианский взгляд на вещи, проведённый с последовательностью, ясностью и уверенностью в своей правоте, означал радикальный переворот в теоретическом мышлении. Знание, в котором Декарт и его сторонники решили навести всеохватывающий рациональный порядок, было в начале XVII столетия, по слову Ортеги-и-Гассета, «настолько перегружено всевозможными дефинициями, классификациями, аргументами, что в этой непроходимой чаще не удавалось обнаружить набор ясных и простых мыслей, которые помогли бы человеку действительно сориентироваться» [16, с. 307]. В картезианстве мощно прозвучала воля

западного европейца к решительному упрощению культурных и познавательных ориентиров в новой исторической ситуации, когда из интеллектуального брожения Ренессанса возникало новое, опирающееся на математику и эксперимент природознание, фундаментом которого должна была стать прежде всего механика. Механистический дух картезианства, ставший новым универсализмом к концу XVII в., вступил в непростое соотношение с универсализмом христианства, остававшегося и после Ренессанса и Реформации главным стержнем европейской культуры. В учении Декарта доказывалось бытие Бога и бессмертие души, и этот его аспект, воспринятый Н. Мальбраншем с огромным энтузиазмом, был в полной мере осуществлён им в своей философии. Вместе с тем западная культура усвоила картезианство как рационалистическую квазирелигию с высоким градусом агрессивности по отношению к тому, что она считает своим конкурентом и соперником. Амбиции картезианского рационализма не ограничились свержением с «трона» интеллектуальной культуры Аристотеля, они бросали вызов и христианской теологии.

Картезианцы различались между собой и по своим религиозным воззрениям, и по философским предпочтениям, и по базовому образованию или профессии. Среди них были и теологи, и светские учёные, занимавшиеся физикой или медициной, и профессора философии. Всё это сказывалось на выборе тех сторон в учении основателя картезианства, которые они или ученически комментировали, или же стремились творчески развить. Одни из них сосредотачиваются на физических концепциях учителя, стремятся подчинить мыслящую субстанцию субстанции протяжённой, делая шаг к сведению картезианского дуализма к материалистическому монизму (Х. Деруа). Другие пытаются развить спиритуалистические и идеалистические потенции метафизического учения Декарта (Мальбранш, Гейлинкс). Во второй половине XVII в. появляются выросшие из критики Декарта такие мощные фигуры, как Б. Спиноза, с одной стороны, и Г.В. Лейбниц – с другой. Но их философские учения не приводят к исчезновению Декарта из круга «вечных спутников» новоевропейской мысли.

Картезианская физика, существенно повлиявшая на физику И. Ньютона, «этого разрушителя картезианской системы» (Вольтер), в конце концов уступила ей место в естествознании XVIII в. Но учение о методе, правилах для руководства познающего ума, принцип методического сомнения, наконец, идея субъекта как мыслящего «Я» (*cogito*) и связанная с ней дуалистическая метафизика – это онтогносеологическое «ядро» творчества Декарта будет долгое время питать новоевропейскую мысль, стимулируя её развитие в новых условиях. В середине XIX в. французский историк философии Ж. Симон так оценивал судьбу картезианства: «Картезианство как система устарело, и это навсегда, но картезианский дух вечен. После самого Декарта картезианский дух жил у Мальбранша, соединившись у него с Платоном; он продолжался у Спинозы, в преобразованном виде мы его находим и у Лейбница; он пронизал своим влиянием, которому невозможно сопротивляться, даже системы, созданные для его разрушения»

[64, р. XLVI]. Действительно, связь с картезианством сохраняется и в тех новых направлениях мысли, которые спорят с ним.

Таким направлением французской мысли стал спиритуализм Мен де Бирана, выросший из критического усвоения наследия классической рационалистической метафизики XVII в. и спорящих с ней других течений мысли XVII–XVIII вв., представленных разными фигурами от Ф. Бэкона и Локка до Ж.-Ж. Руссо и Кондильяка и Дестюта де Траси. Мен де Биран, подобно Декарту, считает, что в самосознании следует видеть «первоначальный факт», из которого должно следовать всё познание. Но он не согласен с картезианским окказионализмом, отрицающим за самосознанием и неотрывным от него волевым усилием статус источника реальной причинности: «Нужно быть всецело захваченным мнениями системы, чтобы сказать, как Мальбранш, что “я” не может действовать на себя. Внутренний опыт, напротив, научает меня, что я не перестаю действовать на себя через усилие столько, сколько хочу» [49, р. 160].

После выхода в свет книги Борда-Дюмулена «Картезианство, или Истинное обновление наук» [23] спиритуалистическое направление французской философии, следуя по пути, проложенному Мен де Бираном (Т. Жуффруа, А. Гарнье, Ш. де Ремюза и другие), переключает свою методологическую опору с Ф. Бэкона на Декарта [56, р. 76]. В споре со спиритуализмом, который вёл И. Тэн, можно видеть борьбу за право быть наследниками картезианства. И позитивизм вместе со сциентистским натурализмом в духе Тэна, несомненно, имеет больше прав на это, чем спиритуализм позднего Мен де Бирана и его последователей. Французская философия этого времени, осознавая себя естественной хранительницей картезианского духа, не случайно опиралась на такие науки, как механика и математика. В меньшей степени опорой для неё выступали биология и обществознание, разработка которых не была сильной стороной картезианства.

Согласно Х. Арендт, фундаментальную проблему, оставленную философией Декарта для XIX в., разрешил не материализм, а натурализм, основу которого составляет концепт природы как жизни: жизненный процесс, ведомый в организме «жизненными духами» (*esprits animaux*), «смешивается с материей, телесно вбирает в себя *res extensae*, потребляет их и как бы снова возвращает внешнему миру» [2, с. 408]. Живое тем самым оказывается в доминирующей позиции по отношению к вещной материальной протяжённости. Жизнь с её динамической глубиной обретает трудами Кювье и других великих биологов XIX столетия онтологический приоритет перед геометризованной и механизированной внешностью «вещей». «Виталистический» натурализм, соединившийся с историцизмом, на основе глубокого обновления всего комплекса наук о природе и обществе оформляет оппозицию картезианскому духу в широко понимаемой «философии жизни», преодолевшей апории дуализма, механицизма и геометризма. Но картезианский дух в своём тяготеющем к материализму изводе оживает в XX в. в преображённом виде в структурализме, неопозитивизме,

аналитической философии и в редукционистских теориях, пытающихся свести сознание к физико-химическим структурам. В таком «протеистическом» присутствии картезианского духа в истории западной философии и состоит его инвариантность.

Список литературы

1. *Айтон Э.Дж.* Картезианская теория тяжести // У истоков классической науки: Сб. статей / Отв. ред. А.Н. Боголюбова. М.: Наука, 1968. С. 35–63.
2. *Арендт Х.* Vita activa, или О деятельной жизни / Пер. с нем. и англ. В.В. Библихина. СПб.: Алетейя, 2000. 437 с.
3. *Арно А., Лансло К.* Грамматика общая и рациональная Пор-Рояля. М.: Прогресс, 1990. 273 с.
4. *Арно А., Николь К.* Логика, или Искусство мыслить, где помимо обычных правил содержатся некоторые новые соображения, полезные для развития способности суждения. М.: Наука, 1991. 412 с.
5. *Блэкуэлл Дж.* Законы движения Декарта // Физика на рубеже XVII–XVIII вв.: Сб. статей. М.: Наука, 1974. С. 9–30.
6. *Вдовина Г.В.* Кордемуа // Православная энциклопедия: в 56 т. Т. 37. М.: Церковно-научный центр «Православная Энциклопедия», 2015. С. 656–661.
7. *Визгин В.П.* Идея множественности миров: очерки истории. М.: Изд-во ЛКИ, 2007. 329 с.
8. *Декарт Р.* Мир, или Трактат о свете // *Декарт Р.* Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 179–249.
9. *Декарт Р.* Начала философии // *Декарт Р.* Избранные произведения. М.: Госполитиздат, 1950. С. 409–544.
10. *Декарт Р.* Человек / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2012. 192 с.
11. *Койре А.* Ньютон и Декарт // *Койре А.* Очерки истории философской мысли. О влиянии философских концепций на развитие научных теорий / Пер. с фр. Я.А. Ляткера; общ. ред. А.П. Юшкевича. М.: Прогресс, 1985. С. 204–266.
12. *Кротов А.А.* Философия Мен де Бирана. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2000. 103 с.
13. *Кротов А.А.* Мальбранш и картезианство. М.: Изд-во Моск. ун-та, 2012. 318 с.
14. *Круглов А.Н.* Тетенс, Кант и дискуссия о метафизике в Германии второй половины XVIII века. М.: Феноменология-Герменевтика, 2008. 439 с.
15. *Лавджой А.* Великая цепь бытия. М.: Дом интеллектуал. кн., 2000. 372 с.
16. *Ортега-и-Гассет Х.* Вокруг Галилея // *Ортега-и-Гассет Х.* Избранные труды / Сост., предисл. и общ. ред. А.М. Руткевича. М.: Весь мир, 1997. С. 233–403.
17. *Соколов В.В.* Европейская философия XV–XVII веков. М.: Высш. шк., 2003. 427 с.
18. *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии: в 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 2006. 448 с.
19. *Спекторский Е.* Проблема социальной физики в XVII столетии: в 2 т. Т. 2. СПб.: Наука, 2006. 531 с.
20. *Фишер К.* История Новой философии. Декарт: Его жизнь, сочинения и учение. СПб.: ТОО «Мифрил», 1994. 526 с.
21. *Фонтенель Б.* Рассуждения о множественности миров // *Фонтенель Б.* Рассуждения о религии, природе и разуме. М.: Мысль, 1979. С. 68–172.

22. Шелер М. Положение человека в космосе // Шелер М. Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 129–194.
23. Bordas-Dumoulin J.B. Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences: 2 vols. Vol. 1. P., 1843. 523 p.
24. Bouiller F. Histoire de la philosophie cartésienne: 2 vols. Vol. 1. P., 1868. 643 p.
25. Clauberg J. Logique nouvelle et ancienne. P.: Vrin, 2007. 320 p.
26. Clauberg J. Opera omnia philosophia: 2 Bds. Bd. 1. Amsterdam: Georg Olms Verlag, 1691. 640 p.
27. Cordemoy G. de. Oeuvres philosophiques. P.: P.U.F., 1968. 384 p.
28. Costabel P. Démarches originales de Descartes savant. P.: Vrin, 1982. 197 p.
29. D'Alambert. Oeuvres: 2 vols. Vol. 2. P., 1805.
30. Damiron J.P. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle: 2 vols. Vol. I. P.: Hachette, 1846. 521 p.
31. Damiron J.P. Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII siècle: 2 vols. Vol. II. P.: Hachette, 1846. 840 p.
32. Descartes et le cartésianisme hollandais. Études et documents. P.: P.U.F., Amsterdam: Ed. Françaises, 1951. 311 p.
33. Descartes R. Oeuvres et Lettres / Présentées par A. Bridoux. P.: Gallimard, 1953. 1421 p.
34. Dibon P. Sur l'histoire de la philosophie cartésienne. Groningen, 1955.
35. Dick Steven J. Plurality of Worlds. The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 246 p.
36. Dugas R. La mécanique au XVIIe siècle. Neuchâtel: Griffon, 1954. 620 p.
37. Fontenelle B. Entretiens sur la Pluralité des Mondes. Digressions sur les Anciens et les Moderns. Oxford: Clarendon press, 1955. 218 p.
38. Geulincx A. Opera philosophica: 3 vols. Vol. 1 / Ed. J.P.N. Land. The Hague: Martinus Nijhoff, 1891.
39. Geulincx A. Opera philosophica: 3 vols. Vol. 2 / Ed. J.P.N. Land. The Hague: Martinus Nijhoff, 1892.
40. Geulincx A. Opera philosophica: 3 vols. Vol. 3 / Ed. J.P.N. Land. The Hague: Martinus Nijhoff, 1893.
41. Geulincx A. Choix de textes. P., 1970.
42. Geulincx A. Ehique / Ed. H. Bah-Ostrowiecki. Tournhout: Brepols, 2010.
43. Harth E. Cyrano de Bergerac and the Polemics of Modernity. London & New York: Columbia University Press, 1970. 288 p.
44. Hazard P. La crise de la conscience européenne 1680–1715. P.: Fayard, 1961. 429 p.
45. La Forge L. de. Oeuvres philosophiques. P.: Presses universitaires de France, 1974. 422 p.
46. Lattre A. L'occasionalisme d'Arnold Geulincx. P.: Minuit, 1967. 648 p.
47. Lee S. Occasionalism // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/> (дата обращения: 23.01.2020).
48. Lenoble R. Mersenne ou la naissance du mécanisme. P.: Vrin, 1943. 489 p.
49. Maine de Biran M.F.P. Oeuvres. T. 11 / Publ. par P. Tisserand. P.: Ladrangé, 1940.
50. McColley G. The seventeenth century doctrine of plurality of worlds // Annals of Science. 1936. Vol. 1. No. 4. P. 385–430.
51. Monchamp G. Histoire du Cartésianisme en Belgique. Bruxelles et St. Trond: F. Hayez, 1886. 644 p.
52. Mouy P. Le développement de la physique cartésienne (1646–1712). P.: Vrin, 1934. 343 p.

53. *Nadler St.* Occasionalism: Causation among the Cartesians. Oxford: Oxford University Press, 2011. 256 p.
54. *Pfleiderer E.* Leibnitz und Geulincx: Mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengleichniss. Tübingen, 1884. 73 p.
55. *Prost J.* Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne. P.: Paulin, 1907. 277 p.
56. *Ravaisson F.* De l'habitude. La philosophie en France au XIX-ème siècle. P.: Fayard, 1984. 367 p.
57. *Ritter H.* Histoire de la philosophie moderne: 8 vols. Vol. 1 / Trad. française par P. Chalmel-Lacour. P.: Ladrangé, 1861.
58. *Rodis-Lewis G.* L'âme et l' corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme // Les études philosophiques. 1996. No. 4. P. 437–452.
59. *Rousset B.* Geulincx entre Descartes et Spinoza. P.: Vrin, 1999. 224 p.
60. *Ruler H. van.* Arnold Geulincx (1624–1669) // Internet Encyclopedia of Philosophy. URL: <https://www.iep.utm.edu/geulincx/> (дата обращения: 12.03.2020).
61. *Scheib A.* Zur Theorie individueller Substanzen bei Geraud de Cordemoy. Frankfurt a/M: P. Lang, 1997. 249 p.
62. *Schmaltz T.M.* Early Modern Cartesianisms: Dutch and French Constructions. Oxford: Oxford University Press, 2017. 392 p.
63. *Schmitz G.* Mystische Wurzeln der Geulincsschen Philosophie. Bonn, 1944.
64. *Simon J.* Introduction // Œuvres de Descartes: Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes par M. Jules Simon. P., 1842. XLVII, 562 p.
65. Spinoza and Dutch Cartesianism / Ed. W. van Bunge. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. 311 p.
66. *Watson R.A.* Downfall of Cartesianism 1673–1712: A Study of Epistemological Issues in Late XVII Century Cartesianism. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. 172 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Viktor VIZGUIN

DSc in Philosophy,

Chief Researcher. RAS Institute of Philosophy.

Gonchamaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: vizgin.viktor@yandex.ru

CARTESIANISM

The paper is devoted to the analyses of the Cartesianism that was the most important direction in the philosophy and science of the XVII and first half of the next century. Reception, expansion and modification of the Descartes' doctrine was going in the concrete social and cultural context. Author shows than Cartesianism is the unique synthesis of the tradition and innovation in the epoch of scientific revolution. His coming-to-be had passed in the sharp struggle with the peripatetic Scholasticism. The different currents in the Cartesianism such as the occasionalism (Clauberg, Corde-moy, Laforge, Geulincx) are considered by the author. In addition to this Fontenelle's doctrine of the plurality of worlds and others contributions of Cartesianism in the philosophy and European culture are considered too.

Keywords: Descartes, Descartes' followers, Cartesianism, rationalism, mechanism, mind-body dualism, occasionalism, substance, matter, knowledge

References

1. Arendt, H. *Vita activa, ili O deyatel'noi zhizni* [Vita activa, or About Active Life], trans. V.V. Bibikhin. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2000. 437 pp. (In Russian)
2. Arnauld, A. & Lancelot, Cl. *Grammatika obshchaya i ratsional'naya Por-Royalya* [Por-Royal's General and Rational Grammar]. Moscow: Progress Publ., 1990. 273 pp. (In Russian)
3. Arnauld, A. & Nicole, P. *Logika, ili Iskustvo myslit', gde pomimo obychnykh pravil sodержatsya nekotorye novye soobrazheniya, poleznye dlya razvitiya sposobnosti suzhdeniya* [Logic, or the Art of thinking, which, in addition to the usual rules, contains some new considerations useful for the development of the faculty of judgment]. Moscow: Nauka Publ., 1991. 412 pp. (In Russian)
4. Ayton, E.J. "Kartezianskaya teoriya tyazhesti" [Cartesian Theory of Gravity], *U istokov klassicheskoi nauki* [At the Origins of Classical Science], ed. A.N. Bogolyubova. Moscow: Nauka Publ., 1968, pp. 35–63. (In Russian)
5. Blackwell, J. "Zakony dvizheniya Dekarta" [Descartes' Laws of Motion], *Fizika na rubezhe XVII–XVIII vv.* [Physics at the Turn of the XVII–XVIII Centuries]. Moscow: Nauka Publ., 1974, pp. 9–30. (In Russian)
6. Bordas-Dumoulin, J.B. *Le cartésianisme ou la véritable rénovation des sciences*, Vol. 1. P., 1843. 523 pp.
7. Bouiller, F. *Histoire de la philosophie cartésienne*, Vol. 1. P., 1868. 643 pp.

8. Clauberg, J. *Logique nouvelle et ancienne*. P.: Vrin, 2007. 320 pp.
9. Clauberg, J. *Opera omnia philosophia*, Bd. 1. Amsterdam: Georg Olms Verlag, 1691. 640 pp.
10. Cordemoy, G. de. *Oeuvres philosophiques*. P.: P.U.F., 1968. 384 pp.
11. Costabel, P. *Démarches originales de Descartes savant*. P.: Vrin, 1982. 197 pp.
12. D'Alambert. *Oeuvres*, Vol. 2. P., 1805.
13. Damiron, J.P. *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle*, Vol. I. P.: Hachette, 1846. 521 pp.
14. Damiron, J.P. *Essai sur l'histoire de la philosophie en France au XVII^e siècle*, Vol. II. P.: Hachette, 1846. 840 pp.
15. *Descartes et le cartésianisme hollandais. Études et documents*. P.: P.U.F., Amsterdam: Ed. Françaises, 1951. 311 pp.
16. Descartes, R. "Mir, ili traktat o svete" [The World, or Treatise on Light], in: R. Descartes, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 179–249. (In Russian)
17. Descartes, R. "Nachala filosofii" [Principles of Philosophy], in: R. Descartes, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1950, pp. 409–544. (In Russian)
18. Descartes, R. *Chelovek* [Man], trans. B.M. Skuratov. Moscow: Praksis Publ., 2012. 192 pp. (In Russian)
19. Descartes, R. *Oeuvres et Lettres*, présentées par A. Bridoux. P.: Gallimard, 1953. 1421 pp.
20. Dibon, P. *Sur l'histoire de la philosophie cartésienne*. Groningen, 1955.
21. Dick, Steven J. *Plurality of Worlds. The Origins of the Extraterrestrial Life Debate from Democritus to Kant*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982. 246 pp.
22. Dugas, R. *La mécanique au XVII^e siècle*. Neuchâtel: Griffon, 1954. 620 pp.
23. Fisher, K. *Istoriya Novoi filosofii. Dekart: Ego zhizn', sochineniya i uchenie* [History of the New Philosophy. Descartes: His Life, Writings, and Teaching]. St. Petersburg: Mifril Publ., 1994. 526 pp. (In Russian)
24. Fontenelle, B. "Rassuzhdeniya o mnozhestvennosti mirov" [Reasoning about the Multiplicity of Worlds], in: B. Fontenelle, *Rassuzhdeniya o religii, prirode i razume* [Arguments about Religion, Nature, and Reason]. Moscow: Mysl' Publ., 1979, pp. 68–172. (In Russian)
25. Fontenelle, B. *Entretiens sur la Pluralité des Mondes. Digressions sur les Anciens et les Moderns*. Oxford: Clarendon press, 1955. 218 pp.
26. Geulincx, A. *Opera philosophica*, Vol. 1. The Hague: Martinus Nijhoff, 1891.
27. Geulincx, A. *Opera philosophica*, Vol. 2. The Hague: Martinus Nijhoff, 1892.
28. Geulincx, A. *Opera philosophica*, Vol. 3. The Hague: Martinus Nijhoff, 1893.
29. Geulincx, A. *Choix de textes*. P., 1970.
30. Geulincx, A. *Ehique*, ed. H. Bah-Ostrowiecki. Tournhout: Brepols, 2010.
31. Harth, E. *Cyrano de Bergerac and the Polemics of Modernity*. London & New York: Columbia University Press, 1970. 288 pp.
32. Hazard, P. *La crise de la conscience européenne 1680–1715*. P.: Fayard, 1961. 429 pp.
33. Koyré, A. "N'yuton i Dekart" [Newton and Descartes], in: A. Koyré, *Ocherki istorii filosofskoi mysli. O vliyaniy filosofskikh kontseptsii na razvitie nauchnykh teorii* [Essays on the History of Philosophical Thought. On the Influence of Philosophical Concepts on the Development of Scientific Theories], trans. Ya.A. Lyatker. Moscow: Progress Publ., 1985, pp. 204–266. (In Russian)
34. Krotov, A.A. *Filosofiya Men de Birana* [The Philosophy of Maine de Biran]. Moscow: Moscow University Publ., 2000. 103 pp. (In Russian)
35. Krotov, A.A. *Mal'bransh i kartezianstvo* [Malebranche and Cartesianism]. Moscow: Moscow University Publ., 2012. 318 pp. (In Russian)

36. Kruglov, A.N. *Tetens, Kant i diskussiya o metafizike v Germanii vtoroi poloviny XVIII veka* [Tetens, Kant, and the Discussion on Metaphysics in Germany in the Second Half of the Eighteenth Century]. Moscow: Fenomenologiya-Germenevtika Publ., 2008. 439 pp. (In Russian)
37. La Forge, L. de. *Oeuvres philosophiques*. P.: Presses universitaires de France, 1974. 422 pp.
38. Lattre, A. *L'occasionalisme d'Arnold Geulincx*. P.: Minuit, 1967. 648 pp.
39. Lee, S. "Occasionalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [https://plato.stanford.edu/entries/occasionalism/, accessed on 23.01.2020].
40. Lenoble, R. *Mersenne ou la naissance du mécanisme*. P.: Vrin, 1943. 489 pp.
41. Lovejoy, A. *Velikaya tsep' bytiya* [The Great Chain of Being]. Moscow: Dom intellektual'noi knigi Publ., 2000. 372 pp. (In Russian)
42. Maine de Biran, M.F.P. *Oeuvres*, T. 11. P.: Ladrangé, 1940.
43. McColley, G. "The seventeenth century doctrine of plurality of worlds", *Annals of Science*, 1936, Vol. 1, No. 4, pp. 385–430.
44. Monchamp, G. *Histoire du Cartésianisme en Belgique*. Bruxelles et St. Trond: F. Hayez, 1886. 644 pp.
45. Mouy, P. *Le développement de la physique cartésienne (1646–1712)*. P.: Vrin, 1934. 343 pp.
46. Nadler, St. *Occasionalism: Causation among the Cartesians*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 256 pp.
47. Ortega y Gasset, J. "Vokrug Galileya" [Around Galilee], in: J. Ortega y Gasset, *Izbrannye trudy* [Selected Works], ed. A.M. Rutkevich. Moscow: Ves' mir Publ., 1997, pp. 233–403. (In Russian)
48. Pflleiderer, E. *Leibnitz und Geulincx: Mit besonderer Beziehung auf ihr beiderseitiges Uhrengelehniss*. Tübingen, 1884. 73 pp.
49. Prost, J. *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*. P.: Paulin, 1907. 277 pp.
50. Ravaisson, F. *De l'habitude. La philosophie en France au XIX-ème siècle*. P.: Fayard, 1984. 367 pp.
51. Ritter, H. *Histoire de la philosophie moderne*, Vol. 1. P.: Ladrangé, 1861.
52. Rodis-Lewis, G. "L'âme et l'corps chez Descartes et ses successeurs: la naissance de l'occasionalisme", *Les études philosophiques*, 1996, No. 4, pp. 437–452.
53. Rousset, B. *Geulincx entre Descartes et Spinoza*. P.: Vrin, 1999. 224 pp.
54. Ruler, H. van. "Arnold Geulincx (1624–1669)", *Internet Encyclopedia of Philosophy* [https://www.iep.utm.edu/geulincx/, accessed on 12.03.2020].
55. Scheib, A. *Zur Theorie individueller Substanzen bei Geraud de Cordemoy*. Frankfurt am Main: P. Lang, 1997. 249 pp.
56. Scheler, M. "Polozhenie cheloveka v kosmose" [The Position of Man in Cosmos], in: M. Scheler, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 129–194. (In Russian)
57. Schmaltz, T.M. *Early Modern Cartesianisms: Dutch and French Constructions*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 392 pp.
58. Schmitz, G. *Mystische Wurzeln der Geulincsschen Philosophie*. Bonn, 1944.
59. Simon, J. "Introduction", *Œuvres de Descartes: Nouvelle édition collationnée sur les meilleurs textes par M. Jules Simon*. P., 1842. XLVII, 562 pp.
60. Sokolov, V.V. *Evropeiskaya filosofiya XV–XVII vekov* [European Philosophy of the XV–XVII Centuries]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 2003. 427 pp. (In Russian)
61. Spektorsky, E. *Problema sotsial'noi fiziki v XVII stoletii* [The problem of Social Physics in the XVII Century], Vol. 1. St. Petersburg: Nauka Publ., 2006. 448 pp. (In Russian)

-
62. Spektorsky, E. *Problema sotsial'noi fiziki v XVII stoletii* [The Problem of Social Physics in the XVII Century], Vol. 2. St. Petersburg: Nauka Publ., 2006. 531 pp. (In Russian)
63. *Spinoza and Dutch Cartesianism*, ed. W. van Bunge. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2006. 311 pp.
64. Vdovina, G.V. "Kordemua" [Cordemoy], *Pravoslavnaya ehntsiklopediya* [Orthodox encyclopedia], Vol. 37. Moscow: "Orthodox Encyclopedia" Church Research Center Publ., 2015, pp. 656–661. (In Russian)
65. Vizguin, V.P. *Ideya mnozhestvennosti mirov: ocherki istorii* [The Idea of Multiple Worlds: Historical Essays]. Moscow: LKI Publ., 2007. 329 pp. (In Russian)
66. Watson, R.A. *Downfall of Cartesianism 1673–1712: A Study of Epistemological Issues in Late XVII Century Cartesianism*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1971. 172 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Григорий ЗОЛОТКОВ

Младший научный сотрудник.

Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;

e-mail: zolotkov_grigory@mail.ru

ПЕРСОНАЛИЗМ В США

В статье рассматриваются персоналистские учения США XIX–XX вв. Главными представителями персонализма в США считаются Б.П. Боун и его последователи (Э. Брайтман, Р. Флюэллинг, П.А. Берточчи); тем не менее характерный для персонализма интерес к понятию «личность» прослеживается и у ряда других философов США: трансценденталистов (Р.У. Эмерсон, А. Олкотт, У. Уитмен), сент-луисских гегельянцев (У.Т. Харрис, Г.К. Брокмейер), «гарвардских персоналистов» (Дж. Ройс, Х.У.Э. Хокинг), а также Дж. Хауисона. Сформировавшись под сильным влиянием теизма, немецкого идеализма, а также общей ориентированности американских философов на приложение философии к практическим задачам, в США идеи персонализма получили развитие в двух основных направлениях. В философии религии персоналисты обратились к адаптации идеализма к теистическому мировоззрению. В области социальной философии персоналистами был предложен ряд концепций, обосновывающих особое положение личности в обществе. На рубеже веков заметное влияние на развитие философии в США оказало обсуждение персоналистами проблемы онтологического статуса личности (Ройс, Боун, Хауисон). Позиции мыслителей в отношении этой проблемы варьировались от слияния и растворения человеческой личности в Боге до признания личности как сущности, независимой от Него. В процессе дальнейшего развития персонализм постепенно растворился в философии США, не оказав на неё заметного влияния.

Ключевые слова: персонализм, личность, идеализм, теистический персонализм Б.П. Боуна, личностный идеализм Дж. Хауисона, абсолютистский персонализм Дж. Ройса, религиозная философия, трансценденталисты, индивидуализм, сент-луисские гегельянцы

Общая характеристика персонализма в США

В США персонализм был выражен в ряде идеалистических и религиозно-философских учений XIX и XX вв. К ранним формам персонализма в США можно отнести учения трансценденталистов (Р.У. Эмерсон, А. Олкотт, У. Уитмен) и философию сент-луисских гегельянцев (У.Т. Харрис, Г.К. Брокмейер). Более зрелую форму персонализм принял в системах Б.П. Боуна, Дж. Хауисона и Дж. Ройса.

Принято выделять три школы персонализма: 1) бостонскую, или «школу Боуна», сформировавшуюся вокруг профессора Бостонского университета Б.П. Боуна (Э. Брайтман, Р. Флюэзлинг, П.А. Берточчи); 2) гарвардскую школу, условно объединяющую различные концепции личности, разработанные профессорами Гарвардского университета (Дж. Ройс, М. Калкинс, У.Э. Хокинг и др.); 3) калифорнийскую школу, представленную философской системой Дж. Хауисона. В полном смысле слова «персоналистской» может считаться только бостонская школа, представители которой называли себя «персоналистами»; основанный в 1926 г. Р. Флюэзлином журнал “Personalist” стал главной площадкой персонализма в США.

К концу XX в. течение персонализма в США угасло. В 1985 г. журнал “Personalist” стал называться “Personalist Forum”, а в 2006 сильно изменил тематику и был переименован в “Pluralism”.

Персонализм в США оказал незначительное влияние на академическую среду: распространение прагматизма и затем аналитической философии способствовало дискредитации идеализма, что привело к вытеснению учений персоналистов на периферию интересов философского сообщества [44, р. 287–289]. Персонализм, однако, оказал существенное влияние на общественную жизнь США, его идеи способствовали принятию либеральной теологии в методистской церкви, они легли в основу убеждений борца за права афроамериканцев М.Л. Кинга.

Индивидуализм и персонализм у трансценденталистов

Трактовка личности как центрального философского понятия прослеживается уже у трансценденталистов (Р.У. Эмерсон, А. Олкотт, У. Уитмен и др.). Так, согласно «философскому индивидуализму» Эмерсона личность является высшей ценностью и находится в центре мироздания: «мир – ничто, человек – всё; в самом тебе заключён закон всей природы» [9, с. 245].

Личности противостоит безличное общество, которое стремится её поглотить: «Общество – это то состояние человека, когда отдельные члены оказываются отрубленными от ствола [т.е. идеального образа человека. – Г.З.] и бесчисленные двуногие чудовища щеголяют то красивым пальцем, то изящной шеей, то крепким желудком, то сильной рукой, но никто из них не является человеком» [9, с. 225]. Эмерсон призывал к безграничному индивидуальному самосовершенствованию человека.

У. Уитмен, по-видимому, первым употребил термин «американский персонализм». В статье «Персонализм» [53], позднее вошедшей в книгу «Будущие пути демократии», Уитмен называет персонализм необходимым принципом американского общества, не менее важным, чем демократия. Персонализм определяется им как «гордое центростремительное уединение человека в самого себя, личность» [8, с. 169]. Уитмен не различает понятий «персонализм» и «индивидуализм» и, как и Эмерсон, противопоставляет личность цивилизации и институтам.

В отличие от Эмерсона и Уитмена, А. Олкотт разграничивает индивидуализм и персонализм: индивидуализм понимает личность как нечто принципиально одинокое, самодостаточное, тогда как для персонализма сосуществование с себе подобными является важнейшим атрибутом самости индивида, личность не самодостаточна. Если пантеистический бог Эмерсона безличен, то у Олкотта Бог – это личность, которая объединяет, а не разобщает людей: «Мы должны возрасти до Личности, живущей в каждой груди, слиться с ней и через это прийти к пониманию слов “Я и Отец – одно”. Это означает осознание личного единства всех душ с Богом и их пребывания в Нём» [12, р. 306].

Персонализм сент-луисских гегельянцев

В 1858 г. в Сент-Луисе У.Т. Харрис и Г.К. Брокмейер организовали философский кружок для изучения идей Гегеля. Из-за начавшейся в 1861 г. Гражданской войны в США собрания пришлось прервать. В 1866 г. кружок собрался вновь под названием «Философское общество Сент-Луиса» (St. Louis Philosophical Society). Большинство его членов находилось под впечатлением от философии трансценденталистов, прежде всего «индивидуализма» Р. Эмерсона. Война, однако, показала ошибочность радикального противопоставления личности общественным институтам, показательна критическая оценка позиции Эмерсона, высказанная Брокмейером: «Государство и церковь говорят и действуют подобно живым существам только потому, что состоят из людей, которые говорят и действуют от их имени. Государство и церковь не даны человеку так, как ему даны земля, воздух, огонь и вода <...> Я, личность (individual), обретаю государство и религию так, как обретают ремесло изготовления сковородок. Ремесло не существует само по себе, оно создано человеком» [21, р. 45].

Сент-луисские философы восприняли метод Гегеля с его трактовкой личности как части целого, однако развернули его в обратную сторону: высшая форма духа, абсолютная идея, есть не конечный, но исходный пункт философского постижения бытия, это необходимая данность самосознания. Отсутствие изначальной причастности к Абсолюту сделало бы невозможным постижение человеком высших форм духа: «...не Бог, но сам человек очищает себя от более приземлённых категорий и возвышается до... абсолютной идеи» [32, р. 401].

Такая интерпретация Гегеля была положена сент-луисскими философами в основу их доктрины образования. По словам Харриса, «только с высоты духа цивилизации можно разумным образом организовать образование. В кратчайшие сроки ребёнок должен быть подведён к осознанию своей принадлежности человечеству (race) и к началу полезной деятельности на благо цивилизации» [33, Р. viii].

Значительное влияние на дальнейшее развитие персонализма в США оказал журнал "The Journal of Speculative Philosophy", выпускавшийся «Философским обществом Сент-Луиса» с 1867 г. В начале 1870-х гг. сент-луисский кружок гегельянцев распался: костяк группы (У.Т. Харрис, Дж. Хауисон и Т. Дэвидсон) перебрался в Новую Англию.

Три системы американского персонализма

Становление американского персонализма как самостоятельного течения произошло в 80–90-е гг. XIX в., когда были разработаны теистический персонализм Б.П. Боуна, «личностный идеализм» (personal idealism) Дж. Хауисона и «абсолютистский персонализм» (absolutistic personalism) Дж. Ройса. Высокий уровень этих учений, актуальность рассматриваемых проблем, а также оригинальность предлагаемых решений обеспечили персонализму доминирующее положение в философии США на протяжении нескольких десятилетий.

Местом зарождения персоналистских систем стали соседние города Бостон и Кембридж (США), где в Бостонском и Гарвардском университетах сложилась уникальная философская среда. Т. Дэвидсон, перебравшийся из Сент-Луиса в Кембридж, собрал в 1876 г. необычный философский кружок, в который входили члены недавно прекратившего своё существование «Метафизического клуба» У. Джеймс, О. Холмс младший, Дж. Фиск, Ф. Эббот, философы Дж. Кэбот, Ч. Эверетт, Ф. Боуэн, математик Дж. Хауисон из Сент-Луиса, теолог Б.П. Боун, ставший в 1876 г. профессором Бостонского университета. Руководителями кружка были Дэвидсон и Хауисон, их ссора на одном из собраний в 1879 г. положила конец его существованию.

Сохранившаяся переписка участников кружка позволяет лишь приблизительно оценить его роль в становлении персонализма Хауисона и Боуна, отмечается переход их на позиции плюрализма в процессе кембриджских

обсуждений [51, р. 295; 14, р. vii]. Очевидное влияние на формирование американского персонализма оказала немецкая философия [24, р. 66–69; 30, р. 98–113]. В конце XIX в. многие известные философы США ездили на стажировку в Германию [41, р. 111–112; 45, р. 313–319], в их числе были стажировавшиеся у Р.В. Лотце в 1873 г. Боун и в 1875–1876 гг. Ройс, в 1881 г. у К.Л. Михелета Хауисон.

В 1882 г. выходит работа Боуна «Метафизика: исследование первопринципов» (*“Metaphysics: A Study in First Principles”*), в которой разрабатывается своеобразная философия «процесса», заменяющего собой понятия «субстанции» и «бытия». Время и пространство понимаются Боуном как трансцендентальные категории, не дающие достоверного знания о реальности. Такое знание может обеспечить только личность, сохраняющая константность при всех своих изменениях. В «Философии теизма» (*“Philosophy of Theism”*, 1887) теизм утверждается в качестве необходимой идеи, вытекающей из когнитивных, моральных и практических (определяющих целеполагание) идеалов. Эти высшие идеалы, являющиеся ориентирами человеческой деятельности, образуют не что иное, как идею теизма. Взгляды, изложенные в этих двух сочинениях, в дальнейшем стали основой теистического персонализма Боуна.

Систематическое оформление идей Хауисона и Ройса произошло в результате публичной дискуссии, состоявшейся в 1895 г. в Калифорнийском университете в Беркли. Ройс в своём выступлении на тему «Концепция Бога» (*“The Conception of God”*) представил доказательство бытия Бога, исходившее из того, что вследствие фрагментарности опыта единственным источником возможности его обобщения как целого является Абсолют, или Бог. Хауисон подверг критике это доказательство, с помощью которого можно обосновать лишь существование пантеистического бога, что влечёт за собой отрицание свободы воли, когда возможность мышления не заложена в самом человеке, в личности, но непрерывно сообщается Богом.

Полемика Хауисона с Ройсом получила отражение в сборнике *“Conception of God: A Philosophical Discussion”* (1897). Вслед за тем вышли работы «Мир и индивидуум» (*“The World and the Individual”*, 1899) Ройса и «Пределы эволюции» (*“The Limits of Evolution”*, 1901) Хауисона, где концепции обоих мыслителей приобрели законченную форму.

Бостонская школа

Наиболее влиятельной школой персонализма стала бостонская школа, или «школа Боуна», основоположником которой был профессор Бостонского университета Б.П. Боун. Первоначально школа была связана с Бостоном, в 20-е гг. XX в. её центром стал Университет Южной Калифорнии. Выделяют три поколения представителей бостонской школы: 1) Б.П. Боун; 2) Р. Флюэллинг, Э. Брайтман, А. Кнудсон и др.;

3) П.А. Берточчи, Л.Х. Девулф, В. Муелдер, Л. Лоемкер, Дж. Левли, Т. Буфорд и др. В отличие от других персоналистских школ, бостонская была сильнее ориентирована на теизм и богословие методистской церкви.

Теоретическим манифестом бостонской школы стала работа Боуна "Personalism" (1908). В русле идей И. Канта Боун формулирует принципы «трансцендентального эмпиризма», согласно которым реальность существует не во времени и пространстве, но в личном восприятии человека. Личность является условием самой возможности опыта, бытие вообще имеет личный характер. Бог, мыслимый как идеальная личность, обладает высшей реальностью. Личность независима и свободна, хотя свобода и независимость человеческой личности имеют «относительный», а не «абсолютный» характер.

В 1920–40-е гг. школа Боуна достигла своего расцвета в философии его учеников, разрабатывавших прежде всего этические и теологические аспекты персонализма. Большое влияние на развитие школы оказала рационалистическая этика Э. Брайтмана, согласно которой понятие добра имеет не конвенциональную или бихевиоральную, но рациональную природу: разум обеспечивает контроль над социальным поведением и инстинктами.

Р. Флюэллинг явился главным популяризатором «бостонского» персонализма [30]. Он учредил журнал "Personalist" и основал Школу философии в Университете Южной Калифорнии, ставшем тем самым новым центром «школы Боуна». В своих работах Флюэллинг пытался соединить «философию процесса» Боуна с учением Бергсона [29]. Он выступал с критикой современного общества, отошедшего от идеалов христианства.

А. Кнудсон, ставший одним из главных протестантских теологов первой половины XX в., разрабатывал богословские аспекты учения Боуна, видя в этом историческую задачу американского персонализма.

Третье поколение персоналистов бостонской школы попыталось адаптировать её доктрину к новым тенденциям в англо-американской философии, в частности к социоцентристскому направлению и философии экологии. В. Муелдер и Л.Х. Девулф, опираясь на этику Брайтмана и акцентируя внимание на социальной природе личности, обратились к разработке коммунитаристского персонализма (Communitarian Personalism).

Наиболее влиятельным представителем этого поколения стал П.А. Берточчи, в работах которого затрагивались проблемы метафизики, философии религии, этики, психологии. С позиций панпсихизма он отстаивал онтологическую реальность органической природы в отличие от природы неорганической.

Итоги философской деятельности школы подведены в сборнике "Personalism Revisited. Its Proponents and Critics" (2002).

Гарвардский и калифорнийский персонализмы

«Гарвардская» и «калифорнийская» школы (термины эти достаточно условны) оказали существенно меньшее, в сравнении с бостонской школой, влияние на развитие персонализма в США.

Единственным представителем калифорнийского персонализма является Дж. Хауисон, автор концепции «личностного идеализма» (personal idealism). В работе «Пределы эволюции» (1901) Хауисон развивал идею о том, что люди сосуществуют не в реальности времени и пространства, а в реальности «морали», которая составляет саму суть личности. Совместное существование людей конституирует «город Бога», где перед каждым человеком стоит задача воплотить в себе божественный идеал.

Основным представителем гарвардского персонализма является Дж. Ройс. В разные периоды творчества он по-разному определял свою философию, при этом никогда не называл себя персоналистом. Персоналистский аспект его учения подчеркнула его последовательница М. Калкинс, которая свела философию персонализма к трём проблемам: природы, числа и взаимоотношения личностей. На этой основе она выделила две ветви персонализма: монистическую и плюралистическую. Сторонники монизма признают онтологическое существование только личности Бога; сторонники плюрализма – существование множества личностей. При такой трактовке Ройс предстаёт у Калкинс как монистический персоналист.

Другой последователь Ройса У.Э. Хокинг, также не называвший себя персоналистом, использовал феноменологический метод Э. Гуссерля для анализа религиозного опыта [37].

Отсутствие чёткого значения у термина «гарвардский персонализм» оставляет открытым вопрос о причислении к нему других философов Гарвардского университета, также рассматривавших понятие личности, например У. Джеймса (1902), А.Н. Уайтхеда (1926), Ч. Хартсхорна (1948).

Список литературы

1. Американская философия. Введение / Под ред. А.Т. Марсубяна и Дж. Райдера. М.: Идея-Пресс, 2008. 576 с.
2. Богомолов А.С. Буржуазная философия США XX века. М.: Мысль, 1974. 343 с.
3. Джеймс У. Многообразие религиозного опыта. М.: Наука, 1993. 431 с.
4. Лоренс Л. Демократия Уолта Уитмена // Писатели США о литературе: в 2 т. Т. 2 / Сост. А. Николукин. М.: Прогресс, 1982. С. 140–153.
5. Паррингтон В.Л. Основные течения американской мысли: в 3 т. Т. II: Революция романтизма в Америке (1800–1860). М.: Изд-во иностранной литературы, 1963. 591 с.
6. Романтические традиции американской литературы XIX века и современность / Отв. ред. Я.Н. Засурский. М.: Наука, 1982. 351 с.
7. Современный объективный идеализм: Критич. очерки / Под ред. Г.А. Курсанова. М.: Соцэкгиз, 1963. 477 с.

8. Уитмэн У. Будущие пути демократии // Уитмэн У. Избранные сочинения / Пер. и предисл. К. Чуковского. Пб., 1922. С. 169–231.
9. Эмерсон Р.У. Американский учёный // Эстетика американского романтизма / Сост., вступ. статья и коммент. А.Н. Николюкина. М.: Искусство, 1977. С. 224–246.
10. Эмерсон Р.У. Нравственная философия. Мн.: Харвест; М.: АСТ, 2001. 384 с.
11. Юлина Н.С. Философская мысль в США. XX век. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. 599 с.
12. Alcott A. The Journal of Bronson Alcott. Boston: Little, Brown and Company, 1938. 559 p.
13. Allen G.W. Walt Whitman Handbook. New York, NY: Hendricks House, 1957. 560 p.
14. Auxier R. The Pluralist: An Editorial Statement // The Pluralist. 2006. Vol. 1. No. 1. P. v-viii.
15. Bengtsson J.O. The Worldview of Personalism, Origins and Early Development. Oxford: Oxford University Press, 2006. 320 p.
16. Bertocci P.A., Millard R.M. Personality and the Good. New York, NY: David McKay, Co., 1963. 711 p.
17. Bowne B.P. Metaphysics: A Study in First Principles. New York, NY: Harper & Brothers, 1882. 534 p.
18. Bowne B.P. Personalism. Boston, MA: Houghton Mifflin Company, 1908. 326 p.
19. Bowne B.P. Philosophy of Theism. New York, NY: Harper & Brothers, 1887. 269 p.
20. Brightman E.S. Person and Reality / Eds. P.A. Bertocci, J.E. Newhall, R.S. Brightman. New York, NY: Ronald Press, 1958.
21. Brokmeyer H.C. A Mechanic's Diary. Washington, D.C.: E.C. Brokmeyer, 1910. 239 p.
22. Brokmeyer H.C. Letters on Faust (§ I–V) // Journal of Speculative Philosophy. 1867. Vol. 1. P. 178–187.
23. Brokmeyer H.C. Letters on Faust (§ VI–IX) // Journal of Speculative Philosophy. 1868. Vol. 2. P. 114–120.
24. Buckham J.W., Stratton G.M. George Holmes Howison, Philosopher and Teacher. Berkeley, Cal.: University of California Press, 1934. XIII, 418 p.
25. Calkins M.W. The Persistent Problems of Philosophy. New York, NY: The Macmillan Company, 1910. XXIV, 575 p.
26. Conception of God: A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality / Ed. G.H. Howison. New York, NY: Macmillan, 1898. XXXVIII, 354 p.
27. DeWolf L.H. The Religious Revolt Against Reason. New York, NY: Harper, 1949. 217 p.
28. Fisch M.H. Philosophical Clubs in Cambridge and Boston // Peirce, Semiotics, and Pragmatism. Essays by Max H. Fisch / Eds. K.L. Ketner, C.J.W. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1986. P. 137–170.
29. Flewelling R.T. Bergson and Personal Realism. New York: The Abingdon Press, 1920. 304 p.
30. Flewelling R.T., Eucken R. Personalism and the Problems of Philosophy: An Appreciation of the Work of Borden Parker Bowne. New York, NY: The Methodist Book Concern, 1915. 207 p.
31. Good J.A. A 'World-Historical Idea': The St. Louis Hegelians and the Civil War // Journal of American Studies. 2000. Vol. 34. No. 3. P. 447–464.
32. Harris W.T. Hegel's Logic: A Book on the Genesis of the Categories of the Mind: A Critical Exposition. Chicago: S.C. Griggs, 1890. 403 p.
33. Harris W.T. Psychologic Foundations of Education: An Attempt to Show the Genesis of the Higher Faculties of the Mind. New York, NY: D. Appleton and Company, 1898. 410 p.

34. *Harris W.T.* The Speculative // *Journal of Speculative Philosophy*. 1867. Vol. 1. P. 2–6.
35. *Harris W.T.* To the Reader // *Journal of Speculative Philosophy*. 1867. Vol. 1. P. 1.
36. *Hartshorne C.* The Divine Relativity: A Social Conception of God. New Haven, CT: Yale University Press, 1948. 164 p.
37. *Hocking W.E.* The Meaning of God in Human Experiences. New Haven: Yale university press, 1912. 586 p.
38. *Howison G.H.* The Limits of Evolution and Other Essays Illustrating the Metaphysical Theory of Personal Idealism. New York, NY: Macmillan Co., 1901. 396 p.
39. *James W.* Thomas Davidson: Individualist // *James W. Memories and Studies*. NY: Longmans, Green, and Co., 1911. P. 73–104.
40. *Knudson A.C.* *The Philosophy of Personalism*. New York, NY: Abingdon Press, 1927. 438 p.
41. *Kuklick B.* A History of Philosophy in America, 1720–2000. Oxford: Oxford University Press, 2001. XIII, 326 p.
42. *Muelder W.G.* Moral Law in Christian Social Ethics. Richmond, Virg: John Knox Press, 1966. 189 p.
43. Personalism Revisited. Its Proponents and Critics / Eds. T.O. Buford, H.H. Oliver. New York, NY: Rodopi, 2002. 399 p.
44. *Pihlström S.* Pragmatism and American Personalism: Problems in Perspectival Metaphysics // *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*. 2004. Vol. 53. P. 287–324.
45. *Pochmann H.A.* German Culture in America, Philosophical and Literary Influences, 1600–1900. Madison, WS: University of Wisconsin Press, 1961. XIII, 865 p.
46. *Royce J.* The World and the Individual. New York, NY: Macmillan Co., 1899. XIV, 588 p.
47. *Schmidt B.* Whitman and American Personalistic Philosophy // *Walt Whitman Quarterly Review* 7. Spring 1990. P. 180–190.
48. *Schneider H.W.* A History of American Philosophy. New York, NY: Columbia University Press. 1947. XIV, 646 p.
49. *Shepard O.* Pedlar's Progress: The Life of Bronson Alcott. Boston: Little, Brown and Company, 1937. XVI, 546 p.
50. *Snider D.* The St. Louis Movement in Philosophy, Literature, Education, Psychology, with Chapters of Autobiography. St. Louis: Sigma Publishing, 1920. 608 p.
51. The Real Metaphysical Club: The Philosophers, Their Debates, and Selected Writings from 1870 to 1885 / Eds. F.X. Ryan, B.E. Butler, J.A. Good. Albany: State University of New York Press, 2019. 474 p.
52. *Whitehead A.N.* Religion in the Making. Cambridge: Cambridge University Press, 1926. 160 p.
53. *Whitman W.* Personalism // *The Galaxy*. 1868. Vol. 5. P. 540–547.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Grigory ZOLOTKOV

Junior Research Fellow.

RAS Institute of Philosophy.

Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;

e-mail: zolotkov_grigory@mail.ru

PERSONALISM IN THE UNITED STATES

The article is concerned with personalistic philosophy of the USA developed throughout the nineteenth and twentieth century. Although, in the narrow sense, USA Personalism is mostly associated with B.P. Bowne and his followers, the characteristic frame of personalistic philosophizing can be found in the views of such philosophers as: transcendentalists (R.W. Emerson, A. Alcott, W. Whitman), St. Louis Hegelians (W.T. Harris, H.C. Brokmeyer), number of Harvard philosophers (J. Royce, W.E. Hocking), and also G. Howison. Greatly influenced by theistic worldviews, German idealism and pursuit of combining idealism with practical relevance, personalists in the USA have expressed their ideas in two main lines of thought. First, in the philosophy of religion they try to build idealistic philosophical systems based on Theism. Second, in the social philosophy personalists try to clarify special place of the person in human society. At the turn of nineteenth century personalist discussion on the ontological status of human personality became important event in the philosophical life of USA. The problem has been set between two possibilities: either person has no substantiality beyond God or its substantiality is independent from Him. Further development of Personalism in the USA doesn't achieve comparable significance and by the end of XX century it quit its existence as independent philosophical movement.

Keywords: personalism, personality, idealism, theistic personalism of B.P. Bowne, personalistic idealism of G. Howison, absolutistic personalism of J. Royce, philosophy of religion, Transcendentalism, Individualism, St. Luis Hegelians

References

1. Alcott, A. *The Journal of Bronson Alcott*. Boston: Little, Brown and Company, 1938. 559 pp.
2. Allen, G.W. *Walt Whitman Handbook*. New York, NY: Hendricks House, 1957. 560 pp.
3. *Amerikanskaya filosofiya. Vvedenie* [American Philosophy. Introduction], eds. A.T. Marsoobian & J. Rider. Moscow: Ideya-Press Publ., 2008. 576 pp. (In Russian)
4. Auxier, R. "The Pluralist: An Editorial Statement", *The Pluralist*, 2006, Vol. 1, No. 1, P. v-viii.

5. Bengtsson, J.O. *The Worldview of Personalism, Origins and Early Development*. Oxford: Oxford University Press, 2006. 320 pp.
6. Bertocci, P.A. & Millard, R.M. *Personality and the Good*. New York, NY: David McKay, Co., 1963. 711 pp.
7. Bogomolov, A.S. *Burzhuaznaya filosofiya SSHA XX veka* [Bourgeois Philosophy of the USA of the XX Century]. Moscow: Mysl' Publ., 1974. 343 pp. (In Russian)
8. Bowne, B.P. *Metaphysics: A Study in First Principles*. New York, NY: Harper & Brothers, 1882. 534 pp.
9. Bowne, B.P. *Personalism*. Boston, MA: Houghton Mifflin Company, 1908. 326 pp.
10. Bowne, B.P. *Philosophy of Theism*. New York, NY: Harper & Brothers, 1887. 269 pp.
11. Brightman, E.S. *Person and Reality*, eds. P.A. Bertocci, J.E. Newhall, R.S. Brightman. New York, NY: Ronald Press, 1958.
12. Brokmeyer, H.C. "Letters on Faust (§ I-V)", *Journal of Speculative Philosophy*, 1867, Vol. 1, pp. 178–187.
13. Brokmeyer, H.C. "Letters on Faust (§ VI-IX)", *Journal of Speculative Philosophy*, 1868, Vol. 2, pp. 114–120.
14. Brokmeyer, H.C. *A Mechanic's Diary*. Washington, D.C.: E.C. Brokmeyer, 1910. 239 pp.
15. Buckham, J.W. & Stratton, G.M. *George Holmes Howison, Philosopher and Teacher*. Berkeley, Cal.: University of California Press, 1934. XIII, 418 pp.
16. Calkins, M.W. *The Persistent Problems of Philosophy*. New York, NY: The Macmillan Company, 1910. XXIV, 575 pp.
17. *Conception of God: A Philosophical Discussion Concerning the Nature of the Divine Idea as a Demonstrable Reality*, ed. G.H. Howison. New York, NY: Macmillan, 1898. XXXVIII, 354 pp.
18. DeWolf, L.H. *The Religious Revolt Against Reason*. New York, NY: Harper, 1949. 217 pp.
19. Emerson, R.W. "Amerikanskii uchenyi" [American Scientist], *Ehstetika amerikanskogo romantizma* [Aesthetics of American Romanticism]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1977, pp. 224–246. (In Russian)
20. Emerson, R.W. *Nravstvennaya filosofiya* [Moral Philosophy]. Moscow: ACT Publ., 2001. 384 pp. (In Russian)
21. Fisch, M.H. "Philosophical Clubs in Cambridge and Boston", *Peirce, Semiotics, and Pragmatism. Essays by Max H. Fisch*, eds. K.L. Ketner & C.J.W. Kloesel. Bloomington: Indiana University Press, 1986, pp. 137–170.
22. Flewelling, R.T. *Bergson and Personal Realism*. New York: The Abingdon Press, 1920. 304 pp.
23. Flewelling, R.T. & Eucken, R. *Personalism and the Problems of Philosophy: An Appreciation of the Work of Borden Parker Bowne*. New York, NY: The Methodist Book Concern, 1915. 207 pp.
24. Good, J.A. "A 'World-Historical Idea': The St. Louis Hegelians and the Civil War", *Journal of American Studies*, 2000, Vol. 34, No. 3, pp. 447–464.
25. Harris, W.T. "The Speculative", *Journal of Speculative Philosophy*, 1867, Vol. 1, pp. 2–6.
26. Harris, W.T. "To the Reader", *Journal of Speculative Philosophy*, 1867, Vol. 1, p. 1.
27. Harris, W.T. *Hegel's Logic: A Book on the Genesis of the Categories of the Mind: A Critical Exposition*. Chicago: S.C. Griggs, 1890. 403 pp.

28. Harris, W.T. *Psychologic Foundations of Education: An Attempt to Show the Genesis of the Higher Faculties of the Mind*. New York, NY: D. Appleton and Company, 1898. 410 pp.
29. Hartshorne, C. *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven, CT: Yale University Press, 1948. 164 pp.
30. Hocking, W.E. *The Meaning of God in Human Experiences*. New Haven: Yale university press, 1912. 586 pp.
31. Howison, G.H. *The Limits of Evolution and Other Essays Illustrating the Metaphysical Theory of Personal Idealism*. New York, NY: Macmillan Co., 1901. 396 pp.
32. James, W. "Thomas Davidson: Individualist", in: W. James, *Memories and Studies*. NY: Longmans, Green, and Co., 1911, pp. 73–104.
33. James, W. *Mnogoobrazie religioznogo opyta* [The Varieties of Religious Experience]. Moscow: Nauka Publ., 1993. 431 pp. (In Russian)
34. Knudson, A.C. *The Philosophy of Personalism*. New York, NY: Abingdon Press, 1927. 438 pp.
35. Kuklick, B. *A History of Philosophy in America, 1720–2000*. Oxford: Oxford University Press, 2001. XIII, 326 pp.
36. Lawrence, L. "Demokratiya Uolta Uitmena" [Walt Whitman's Democracy], *Pisateli SSHA o literature* [US Writers on Literature], Vol. 2. Moscow: Progress Publ., 1982, pp. 140–153. (In Russian)
37. Muelder, W.G. *Moral Law in Christian Social Ethics*. Richmond, Virg: John Knox Press, 1966. 189 pp.
38. Parrington, V.L. *Osnovnye techeniya amerikanskoi mysli* [Main Currents of American Thought], Vol. II. Moscow: Foreign Literature Publ. House, 1963. 591 pp. (In Russian)
39. *Personalism Revisited. Its Proponents and Critics*, eds. T.O. Buford & H.H. Oliver. New York, NY: Rodopi, 2002. 399 pp.
40. Pihlström, S. "Pragmatism and American Personalism: Problems in Perspectival Metaphysics", *Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 2004, Vol. 53, pp. 287–324.
41. Pochmann, H.A. *German Culture in America, Philosophical and Literary Influences, 1600–1900*. Madison, WS: University of Wisconsin Press, 1961. XIII, 865 pp.
42. *Romanticheskie traditsii amerikanskoi literatury XIX veka i sovremennost'* [Romantic Traditions of American Literature of the XIX Century and Modernity], ed. Ya.N. Zasursky. Moscow: Nauka Publ., 1982. 351 pp. (In Russian)
43. Royce, J. *The World and the Individual*. New York, NY: Macmillan Co., 1899. XIV, 588 pp.
44. Schmidt, B. "Whitman and American Personalistic Philosophy", *Walt Whitman Quarterly Review* 7, Spring 1990, pp. 180–190.
45. Schneider, H.W. *A History of American Philosophy*. New York, NY: Columbia University Press. 1947. XIV, 646 pp.
46. Shepard, O. *Pedlar's Progress: The Life of Bronson Alcott*. Boston: Little, Brown and Company, 1937. XVI, 546 pp.
47. Snider, D. *The St. Louis Movement in Philosophy, Literature, Education, Psychology, with Chapters of Autobiography*. St. Louis: Sigma Publishing, 1920. 608 pp.
48. *Sovremennyi ob"ektivnyi idealizm: Kriticheskie ocherki* [Modern Objective Idealism: Critical Essays], ed. G.A. Kursanov. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1963. 477 pp. (In Russian)
49. *The Real Metaphysical Club: The Philosophers, Their Debates, and Selected Writings from 1870 to 1885*, eds. F.X. Ryan, B.E. Butler & J.A. Good. Albany: State University of New York Press, 2019. 474 pp.

50. Whitehead, A.N. *Religion in the Making*. Cambridge: Cambridge University Press, 1926. 160 pp.

51. Whitman, W. "Budushchie puti demokratii" [Future Paths of Democracy], in: W. Whitman, *Izbrannye sochineniya* [Selected Writings], trans. K. Chukovsky. Petersburg, 1922, pp. 169–231. (In Russian)

52. Whitman, W. "Personalism", *The Galaxy*, 1868, Vol. 5, pp. 540–547.

53. Yulina, N.S. *Filosofskaya mysl' v SSHA. XX vek* [Philosophical Thought in the United States. XX century]. Moscow: Kanon+ Publ., 2010. 599 pp. (In Russian)