

ISSN 2414-3715 (Online)

# **ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ**

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ  
2021. Том 7. № 1**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY**

**SCIENTIFIC WEB JOURNAL**

**2021. T. 7. № 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. Мюррей (Бостон), В.А. Подорога (Москва), Г.М. Пономарёва (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. Спирина

**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 РАН

**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 Mikeslina (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. Поль Рикёр о человеке.....6

## ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

*Майкл Мардер*. Растения философов: Интеллектуальный гербарий (Философский гербарий (пролог), Платонов платан (глава 1)) (перевод с англ. *Валентины Кулагиной-Ярцевой* и *Наталии Кротовской*).....24

## ФЕНОМЕН ДЕАНТРОПОЛОГИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА

*Дарья Одинокая*. Философский анализ образа «искусственного человека» в литературных произведениях XIX–XX вв. ....47

## ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ

*Мария Козырева*. Смена философских перспектив: «поворот к животным» в новой антропологии.....64

## ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ИСКУССТВА

*Виктор Маслов*. Гений художника через призму его моделей.....80

## ПЕРЕВОДЫ ФИЛОСОФСКОЙ КЛАССИКИ

*Карл Ясперс*. Психология мировоззрений (перевод с нем., комментарии и примечания *Кирилла Голикова*).....116

## ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

*Ольга Мачульская*. Ален.....134

*Евгений Борисов*. Аналитическая философия.....143

*Мариэтта Степанянц*. Межкультурная философия.....168

*Георгий Левин*. Реалистическая теория классического анализа и синтеза.....185

## КНИЖНЫЙ ДИСКУРС

*Эльвира Спирова*. Мераб Мамардашвили: автор со своим голосом и поступком.....205

# CONTENTS

## FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

<i>Pavel Gurevich</i> . Paul Ricoeur about Man.....	6
---	---

## PHENOMENOLOGY

<i>Michael Marder</i> . The Philosopher's plant: An Intellectual Herbarium (Herbarium Philosophicum (prologue), Plato's Plane Tree (chapter 1)).....	24
--	----

## PHENOMENON OF THE DEANTHROPOLOGISATION OF MAN

<i>Daria Odinkaya</i> . Philosophical Analysis of the Image of "Artificial Man" in Literary Works of the XIX–XX Centuries.....	47
--	----

## HORIZONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

<i>Maria Kozyreva</i> . Changing Philosophical Perspectives: "Turn to Animals" in the New Anthropology.....	64
---	----

## MAN IN THE WORLD OF ART

<i>Viktor Maslov</i> . The Genius of the Artist through the Prism of His Models.....	80
--	----

## TRANSLATIONS OF CLASSIC PHILOSOPHICAL WORKS

<i>Karl Jaspers</i> . Psychology of Worldviews (selective translation) (translation and comments by <i>Kirill Golikov</i> ).....	116
--	-----

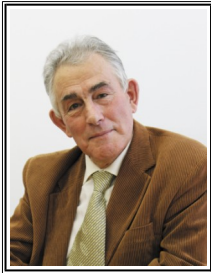
## ENCYCLOPEDIC SEARCH

<i>Olga Macyulskaya</i> . Alain.....	134
<i>Evgeny Borisov</i> . Analytic Philosophy.....	143
<i>Marietta Stepanyants</i> . Intercultural Philosophy.....	168
<i>Georgy Levin</i> . Realistic Theory of Classical Analysis and Synthesis.....	185

## BOOKISH DISCOURS

<i>Elvira Spirova</i> . Merab Mamardashvili: the Author with His Voice and Act.....	205
---	-----

## СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



**Павел ГУРЕВИЧ**

Доктор философских наук, доктор филологических наук,  
профессор.

### ПОЛЬ РИКЁР О ЧЕЛОВЕКЕ\*

В статье проанализирован широкий спектр философско-антропологических сюжетов в творчестве французского философа Поля Рикёра. Отвергая идею системосозидания, Рикёр в форме полемических по отношению к другим европейским мыслителям, иногда маргинальных заметок создаёт обобщённый образ человека. В его работах обнаруживается оригинальный взгляд на проблемы человеческой субъективности, Я, личности, самости, идентичности и др. Автор статьи показывает, что всё многообразие антропологических тем у Рикёра можно прояснить через феномен человеческой субъективности, который философ связывает с духовностью, зарождающейся в дорефлексивных формах жизни и культуры. Особое внимание в статье уделяется рассмотрению личности как индивидуальности особого рода и процессу идентификации личности как индивида. П. Рикёру удалось дать новую трактовку понятию идентичности через сложную диалектику внутренней и внешней самоидентичности.

---

\* Данная статья была ранее опубликована как отдельная глава в книге П.С. Гуревича «Философская интерпретация человека (К 80-летию проф. П.С. Гуревича)» (СПб.: Петроглиф, 2013). Настоящая публикация является отчасти переработанным и дополненным её текстом, подготовленным к изданию Э.М. Спировой.

**Ключевые слова:** Рикёр Поль, человек, личность, телесность, археология субъекта, человеческая субъективность, идентичность, инаковость, самость, идеология

## Обобщённый образ человека

**Н**икто из философов (ни В. Брюнинг, ни М. Бубер, ни Г. Марсель), взявших на себя обязанность восстановить основные вехи в истории философской антропологии, не упоминает имя Поля Рикёра. Тема человека как таковая для французского мыслителя слишком узка. Чтобы выявить интерпретацию той или иной философско-антропологической проблемы, приходится буквально выкраивать её из обстоятельных размышлений по более общим вопросам. И всё же в его философском наследии можно обнаружить неизмеримое богатство философско-антропологических сюжетов. Более того, как показывает И.С. Вдовина, он пытается вообще создать обобщённый образ человека [3, с. 731]. Впрочем, этот парадокс разъясняет сам П. Рикёр. Он критикует саму идею системосозидания и предлагает осмысливать тему человека в спектре разнородных философских проблем. «Очень важно, — полагал он, — продемонстрировать, как различные мнения сталкиваются и пересекаются, но не менее важно побороть искушение всё унифицировать» [цит. по: 6, с. 239].

«Одной из главных задач своего творчества — отмечает И.В. Вдовина, — Рикёр считает разработку концепции человека с учётом того вклада, который внесли в неё значительнейшие учения современности — философия жизни, феноменология, экзистенциализм, персонализм, психоанализ, герменевтика, структурализм, аналитическая философия и др., имеющие глубокие истоки, заложенные ещё в античности, и опирающиеся на идеи своих непосредственных предшественников: Канта, Фихте, Гегеля» [2, с. 154]. Про него можно было сказать то, что Э. Кассирер относил к Канту: «Он стремился к идеалу широкого практического знания о человеке...» [5, с. 50]. Если просто перечислить темы, которые связаны с философским постижением человека в работах П. Рикёра, обнаружится, что он затронул едва ли не все философско-антропологические сюжеты. Проблема личности, субъекта, Я, самости, идентичности, человеческой природы и человеческой сущности — таков неполный круг его интересов в этой сфере философского знания.

Что же нового может найти философский антрополог в наследии Поля Рикёра? Прежде всего, французский мыслитель отстаивает идеалы классического размышления о человеке. Поддерживая диалог с другими видными европейскими философами, он заново осмысливает традиции, по-новому их аранжирует, но не склоняется к эпатажным взглядам и крайностям философско-антропологической рефлексии. Интересно, что выстроить логику философско-антропологического размышления у Рикёра можно, взяв за основу любую тему, связанную с философским постижением человека. Скажем, разбирая концепцию Р. Декарта, П. Рикёр обращается к понятию «я», а затем по логике рассуждений касается темы личности.

Стремясь изложить взаимодействие практики и этики, французский философ подчёркивает противоречивость понятия идентичности и, таким образом, освещает проблемы личности, самости и т.д. В полемике с английским философом П. Строссоном Поль Рикёр акцентирует тему человеческой телесности.

Выступая с докладом на XVIII Всемирном философском конгрессе, П. Рикёр считает логичным начать философское постижение человека с проблемы личности. Он называет личностями такие существа, которые отличаются от вещей и животных. Рикёр утверждает, что от личности требуется целый ряд характеристик, чтобы она могла именовать себя Я. «От личности к Я — так можно озаглавить моё выступление» [13, с. 41]. Свой взгляд на личность он излагает на трёх уровнях: лингвистическом, практическом и этическом. Говоря о личности в рамках философской семантики, Рикёр выделяет два уникальных свойства языка: «Язык структурирован таким образом, что он может обозначать индивидуальности. Для этого существуют особые операторы индивидуализации, такие как дефинитивные описания, имена собственные, дейктические слова, к которым относятся указательные прилагательные и местоимения, личные местоимения и система времён глагола» [13, с. 42].

Это было время, когда благодаря лакановским идеям стало очевидно, что взаимодействия между объектами, субъектами и языком существенны не только для психоанализа и философии, но и для всех людей в их повседневной обыденной жизни. Человек живёт в мире слов. Он говорит, но говорит благодаря символу, который и делает его человеком. Как и рассмотренные К. Леви-Строссом элементарные структуры родства, язык императивен по форме, но бессознателен по своей структуре. В западной философии возникло понимание того, что основная проблема заключается в отношении речи и языка внутри субъекта. Подобное понимание имеет не только теоретическое значение, но и практическую направленность, поскольку, по убеждению Лакана, оно непосредственным образом связано с аналитической терапией.

## Проблема личности

Рикёр показывает, что не всякая индивидуальность, выявляемая такими средствами, является личностью. Личность — индивидуальность особого рода. Но по причинам, связанным со статусом самоиндивидуализирующейся личности (личности как Я), в личности прежде всего фиксируется её своеобразность, незаместимость, уникальность. Благодаря возможностям индивидуализации мы можем, согласно Рикёру, выделять как раз одну, отдельную личность, отличая её от всех остальных. Этот процесс французский философ называет идентификацией. Идентифицировать личность как индивида означает сделать первый, элементарный и самый абстрактный шаг в философском дискурсе о человеке.



Во многих случаях П. Рикёр обращается к концепции видного представителя аналитической философии английского исследователя Питера Строссона. Именно он ввёл новое понятие личности, о котором часто пишет французский философ. Строссон предложил рассматривать личность как базисное, первичное, далее неразложимое понятие. В качестве атрибутов личности британский философ называет тело и состояния сознания. Но эти посылки неожиданно получают у него парадоксальную трактовку. Строссон вводит два исходных понятия анализа — материальные тела и личности. При этом он так описывает отождествление материальных тел, что в конечном счёте оказывается, будто и оно требует предшествующего опознания отождествляющего — отождествления личности другого и отождествления самого себя.

З. Фрейд считал, что базой и фундаментом всякой идентификации является тело. Но Строссон обращает внимание на тот парадоксальный факт, что возможно в качестве критерия не только телесное тождество, но и тождество состояний сознания. В большинстве случаев эти критерии взаимодополняют друг друга. Но возможны конфликтные ситуации (например, описанный Дж. Локком случай «обмена» телами между сапожником и принцем). Тогда возникает вопрос, какой же критерий — телесный или духовный — получает приоритет [16].

П. Рикёр напоминает, что тела и личности являются фундаментальными конкретностями в картине мира, возникающей в речевой деятельности. Он называет три условия, которые определяют статус личности как фундаментальной конкретности. Первое: чтобы выступать в качестве личностей, личности должны быть телами. Второе: психические предикаты, отличающие личности от тел, должны быть приложимы к той же сущности, что и предикаты физические, общие для тел и для личностей. И третье: психические предикаты имеют одно и то же значение в приложении к самому себе или к другому (или, если воспользоваться терминологией Строссона, в самоприписывании или в иноприписывании).

Излагая метод повествования, Рикёр соглашается с тем, что у Строссона рассмотрены основные особенности или характерные черты личности [11, с. 69]. Искусство повествования, подчёркивает французский философ, утверждает главным образом ведущую роль третьего лица в понимании человека. Невозможно понять личность без попыток отождествления её и с другим человеком. Проблема затрудняется тем, что во многих философских учениях связь сознания и тела признаётся случайной. Например, Дж. Локк определяет личность как мыслящее, интеллигибельное существо, обладающее не только сознанием, но и самосознанием и способное рассматривать себя как одну и ту же мыслящую вещь, в разное время занимающую различные положения в пространстве.

Несмотря на то, что в обыденном языке слова «человек» и «личность» употребляются как синонимы, Локк считает, что этим двум выражениям соответствуют разные идеи: «личность» относится к рациональному «Я», а «человек» просто к физическому телу. Разумного попугая, рассуждает

Локк, нельзя назвать человеком, а неразумный человек всё же человек. Однако попугай может быть личностью, а идиот — не может. Личность, по мнению Локка, не может быть определена как разумный человек, ибо телесная форма не является частью значения «личности». Личность должна иметь своим денотатом что-то нетелесное и невидимое. И потому, доказывает Локк, нет двух различных критериев отождествления личности, но есть две сущности, каждая из которых имеет свой собственный критерий отождествления. Тожество личности есть просто тождество сознания, и если человек осознаёт себя той же самой личностью, то он и остаётся ею, несмотря на самые кардинальные изменения его тела [7].

Эта проблема действительно сложна. «Человеческое тело, — говорит П. Рикёр, — одновременно принадлежит к совокупности физических объектов и является материальным субстратом личности. Таким образом, тело само по себе объективно-субъективно. В последних работах Гуссерля о “жизненном мире”, — отмечал он, — есть замечательное размышление об этой двойственности тела, и немецкий язык позволяет различать “Körper” (физическое тело) и “Leib” (биологическое тело)» [11, с. 93].

## Проблема «я» и «субъекта»

От проблемы личности Рикёр переходит к теме «я». Это особенно выразительно осмысливается при разборе концепции Декарта. Рикёр показывает, что субъективность не терпит полного крушения, даже если её телесность подвергается разрушению. У Декарта «я» приобретает могущество, несоизмеримое с радикальностью сомнения, которым оно руководствуется. Сначала «я» имеет характер автобиографичности, то есть Декарт имеет в виду себя. Но по мере того, как сомнение приобретает радикальный характер, «я» всё более утрачивает у Декарта свою индивидуальность. Но оно при этом, по экспертизе Рикёра, не становится отвлечённым местоимением. Оно приобретает метафизическое и гиперболическое значение. Если пользоваться концепцией П. Строссона, то «я», лишаясь своей телесности, теряет опору и порывает как с условиями простого самообозначения, так и со способностью идентифицироваться с другими лицами [11, с. 123–124].

Какие же трансформации при этом происходят, согласно оценке Рикёра, с «я», когда оно приобретает метафизический и гиперболический характер? Оно сразу превращается в эталон ценности. Но таким образом это «я» становится не-личностью, то есть не идентифицируемым, необозначаемым. Оно находится за пределами различия между предикатами самоприсваемыми и присваемыми другими. «Нельзя даже сказать, что “я” ведёт монолог, потому что монолог предполагает наличие диалога, который прерывается» [11, с. 124].

И.С. Вдовина уже отметила основные пункты, по которым П. Рикёр критикует концепцию П. Строссона. У британского философа понятие

личности определяется так же, как любая вещь. Этот автор не размышляет над способностью человека к самообозначению, превращающему его не просто в уникальную вещь, а в «самость». Строссон пытается объяснить, что означает двойственность обыденного употребления слова «личность», почему состояния сознания, мысли и ощущения, с одной стороны, и физические характеристики, с другой, приписываются одной и той же вещи. Он пишет: «Перед нами стоит не только вопрос, почему состояния сознания вообще чему-то приписываются. Перед нами стоит вопрос, почему они приписываются той же самой вещи, что и некоторые телесные характеристики, определённая физическая ситуация и т.д.» [16, р. 89–90]. Таким образом, действительно у Строссона личность скорее остаётся на стороне вещи.

Столь влиятельные философские направления, как персонализм, экзистенциализм и психоанализ, уделяли внушительное внимание теме личности. Они наделяли личность такими характеристиками, как предельная социализированность, умение раскрыть себя в социальных связях, духовность, ответственность и вменяемость. Однако Рикёру пришлось столкнуться с ревизией этих положений в европейской философии. В конце минувшего столетия представление о том, что личность противостоит обществу, приняло характер своеобразного парадокса. Чем сильнее общество, тем беднее личность, и наоборот, внутренний потенциал личности раскрывается нередко за счёт бедности социальных связей. Рикёр же рассматривает проблему личности как одну из фундаментальных в истории философии.

В те годы, когда в постструктурализме и постмодернизме получили распространение «теории антигуманизма», «деперсонализации», «децентрации субъекта», Рикёр обращается к «археологии субъекта», раскрывая его укоренённость в бытии. Однако он вместе с тем полемизирует с классической трактовкой субъекта как сознания. Характеризуя сложившуюся ситуацию, он возражает против «трансцендентализма без субъекта». Выявление смысла понятия «субъект» важно для того, чтобы отграничить его от других понятий, бытующих в психологии и философии, — «индивид», «личность», «человек». Субъект рассматривался в качестве абсолютного наблюдателя, который гарантировал познанию точность гносеологических содержаний. Такая установка может быть прослежена в контексте всей философской классики.

Этот принцип подвергается переоценке уже в философии неклассики. Представление о классическом субъекте, о субъектно-объектных отношениях начинает утрачиваться. Постнеклассика же вообще приступила к ликвидации субъекта и создания особой версии «бессубъектной» философии [14, с. 232]. Так возникла идея жертвы, согласно которой субъект познания оказывался устранимым. Все познавательные и социальные проекты постмодернизма строятся на представлении об отказе от феномена субъекта. В частности, Ж. Лакан резко критиковал эго-психологию, которая, по его мнению, видела свою миссию только в том, чтобы приспособить индивида к социальной жизни. Человек существует как человек

не потому, что есть общество. А общество функционирует не потому, что есть люди. Современные исследователи подчёркивают, что наращивание социальной мощи воплощается именно через измельчание и обесценивание личности. Об этом пишет, к примеру, Ж. Бодрийяр, отметивший, что два столетия усиленной социализации человека обернулись очевидной неудачей. Мы стали очевидцами и участниками феномена, который демонстрирует «истощение и вырождение социальности».

Лакан поэтому принципиально отвергает идею целостности как завершенности. Субъект определяется ускользящими смыслами. Человек — внеприродное создание, поэтому ни о какой гармонии с природой не может быть и речи. Разносторонне анализируя социальную природу человека, Лакан тем не менее не ищет гармонии человека и с обществом. Субъект рождается в травмах, в расщеплении. В минувшем столетии философы обнаружили, что тема человека становится всё более проблематичной. Он не помещается ни в какую системность, ускользает от определений, не подчиняется логике. Представление о рациональности человека замещается убеждением в его иррациональности. Обнаруживая всё новые реалии бытия, в том числе случайность, фактичность, конечность, исследователи пытались переосмыслить человека иначе, в рождающейся иномерности.

Однако данная тенденция обернулась ещё большим парадоксом. Философы столкнулись с феноменом, который получил название «смерть человека». Эта идея, как известно, первоначально обнаружилась в структуралистском понимании субъекта. Исследователи-структуралисты раскрыли метафизическую недостаточность субъекта как *cogito*. Они обратили внимание на принципиальную фрагментарность субъекта. Таким образом, классическая модель субъективности подверглась преображению. Выявились, что любая из предложенных моделей субъекта не обладает универсальностью, она конституируется историчностью. Следовательно, представление о суверенности субъекта оказалось отвергнутым. В таком случае стало понятно, что философское постижение человека возможно только на основе несогласия с идеей централизованного автономного субъекта.

Однако концепция «смерти субъекта», которая нашла воплощение в постструктурализме 1960–1970 гг., вовсе не означала, что проблематика субъективности устранилась из зоны философской рефлексии. Субъект оставался важной темой философского размышления. Критика трансцендентального субъекта, которая началась в феноменологии М. Хайдеггера, неогегельянстве А. Кожева, французском экзистенциализме, социальной философии Франкфуртской школы, психоанализе З. Фрейда и Ж. Лакана, продолжалась. Трансцендентального субъекта сменил новый методологический подход, который собственно и обозначался как «смерть субъекта».

Французский философ при этом обращался к наукам о человеке, чтобы понять его во всех его глубинных обнаружениях. Собственно, герменевтика, в трактовке Рикёра, есть не что иное, как истолкование того

или иного феномена или процесса с опорой на разнообразные дискурсы и типы знания, субъектом которого неизменно оказывается отдельная личность. Однако это вовсе не означает, что постижение человека у Рикёра носит характер маргинальных суждений в пространстве названных течений. Разумеется, прежде всего Рикёр стремится аранжировать сам герменевтический метод. Французского философа не устраивает такой проект герменевтики, внутри которого распознаётся смысл текста. Он вскрывает ресурсы, которые позволяют любому тексту инициировать рефлексивное влияние на человеческую жизнь, на способы бытия-в-мире.

## Что есть человек?

П. Рикёр рассматривает герменевтику как философию социального действия, как пространство диалога. Поэтому к двум чертам герменевтики «я»: анализу человеческих способностей, выражаемых в модальной форме «я могу», и стремлению придать понятию «я-сам» рефлексивное значение добавляется третья, которая создаётся диалектикой идентичности и инаковости. Рикёр стремится к действенной философии. Отсюда, кстати, его интерес к идеологии, такому типу сознания, который обладает несомненной влиятельностью в истории. Французский философ показывает, как текст может перевоплотиться в идеологию. Но сам термин «идеология» П. Рикёр освобождает от негативного смысла. Понимание идеологии как средства социальной критики, даже если при этом политическая критика направлена против скрытой тирании господства, означает на деле чьё-то притязание на власть. Для тех, кто стремится к власти, идеология означает мышление Другого, моего противника [4].

Рассуждая о человеке как предмете философии, Рикёр ставит вопрос таким образом: какого рода высказывания могут принадлежать философам, но не могут — учёным? Он вслед за Кантом считает, что вопрос «Что есть человек?» не может стоять в ряду вопросов, поднимаемых философией. Напротив, он замыкает серию предваряющих его вопросов, таких как «Что я могу знать?», «Что я должен делать?», «На что я могу надеяться?». Лишь после рассмотрения этих вопросов можно подойти к финальному — «Что есть человек?». Общая постановка вопроса «Что есть человек?» чревата банальными рассуждениями. Ответ можно подготовить, лишь последовательно продвигаясь по названным ступеням. Здесь у Рикёра возникает вопрос — насколько правомочно употребление в данном случае личного местоимения «я» в каждом из трёх процитированных вопросов. Он осуществил последовательное, косвенное конструирование значения термина «я», используя при этом средства аналитической философии, феноменологии и герменевтики, — если ограничиться перечнем наиболее близких ему философских дисциплин [13, с. 41].

Мышление Гуссерля, как считает Рикёр, развивается в русле рефлексивной философии, берущей начало в картезианском *Cogito* и продолженной

Кантом и посткантианцами. В центре внимания рефлексивной философии – вопрос о самопонимании субъекта, обладающего волей и способностью к познанию. Рефлексия, по Рикёру, — это акт самовозвращения субъекта, которого Cogito сопровождает на всём жизненном пути. Вместе с тем благодаря методу редукции, «вынесению за скобки», «выключению из обращения» естественной установки Гуссерль сумел представить сознание как феномен, вносящий в мир значения и смыслы. Вектор рефлексии Рикёра можно обозначить так: от «личности» к «я».

На семантическом уровне личность нельзя охарактеризовать как «я», подчёркивает Рикёр. Французский философ полагал, что назначение герменевтики состоит в том, чтобы соединить интерпретации, векторы которых направлены в разные стороны, и выполнить миссию экзегезы всех значений, которые возникают в культурном космосе.

Центральное место в философской антропологии Рикёра занимает проблема человеческой субъективности. Именно в этой теме сводится всё многообразие антропологических сюжетов, затронутых французским философом: проблема я, идентичности, «археологии субъекта», символической картины мира, признания, человеческого бытия и небытия и др. Каждый из этих сюжетов может быть развёрнут в самостоятельную тему философской антропологии.

В проблемном поле социального бытия субъект утрачивает свою устойчивость, определённую. Здесь философско-антропологическая мысль устремилась к новому толкованию истории. Вместо последовательной длительности, обусловленной преемственностью, стадиальностью, родился образ потока дискретных состояний, порождённых сменой дискурсивных практик. Вместе с тем разрушилось представление о том, что субъект обладает внутренней замкнутостью, непрозрачностью. Он связан с другими субъектами и во многом обусловлен социальными связями. Таким образом, структуралисты утверждали, что для изучения человека вполне достаточно понять и осмыслить те общественные структуры, порождением которых он является. Но если за вычетом этих общественных порождений в человеке не остаётся никакого содержания, то логично предположить, что тема человека исчезает, растворяется, оказывается ненужной.

Выходит, чтобы раскрыть природу субъективности, нужно обратиться к её внесубъективным предпосылкам, к анализу исторических типов её созидания. В «археологии знания» человек как конкретная значимость улетучивается. Более того, не выявляются при этом и возможные методологические практики, позволяющие изучать человека. Так проблема «смерти субъекта» перерастает в тему «смерти человека».

М. Фуко имеет в виду, что известную формулу Ф. Ницше — «таков человек» — надлежит пересмотреть. «Этот человек», описанный философской классикой, наделённый безупречным разумом, располагающий стойкой человеческой природой, действительно, как полагает французский философ, в наши дни «изжит». Его надлежит, как и предлагал Ф. Ницше, «преодолеть». Иначе говоря, довести авантюру человеческого существова-

ния до предела и таким образом расстаться с остовом философской антропологии — представлением о том, что человек имеет некую сущность.

Мысль Фуко получила дальнейшую аранжировку... «Что такое быть человеком?», — задаётся вопросом Ж.-Л. Нанси. «Сегодня то время, когда ответ должен прозвучать так: быть человеком это... не располагать никакой сущностью. Нет такой сущности человека, посредством которой можно было бы определить или заключить, каким образом этот “человек” должен жить, иметь свои права, свою политику, свою этику. Ибо для нас... такая сущность просто исчезла» [9, с. 151–152]. В 1990 г. Жан-Люк Нанси в своей лекции «Сегодня» показал кризис таких простых и общеупотребимых понятий, как существование, свобода, смысл, сама философия. Мы не можем сегодня сказать, что человек представляет из себя то-то и то-то, причём не только потому, что он находится в авантюре предлагаемых превращений.

## Идентичность

Известно, что феномен идентичности рассматривался в работах многих философов — З. Фрейда, А. Адлера, Э. Эриксона. Однако именно в исследованиях П. Рикёра реализован радикальный прорыв в постановке данной проблемы. Его подход позволяет, как мне кажется, углубить осмысление этой междисциплинарной темы. Рикёр связывает понятие личности с индексом идентичности. Он говорил: «Человек без качества в мире, полном качеств, но бесчеловечном, не может быть идентифицирован. <...> Неидентифицируемое делается невыразимым» [11, с. 68].

К. Маркс, определяя социальную природу человека, подчёркивал, что, только глядя в Павла как зеркало, Пётр может получить представление о самом себе. Длительная трактовка этого тезиса привела к тому, что в философии укоренилось убеждение, будто внутренняя самоидентичность человека совпадает с внешним его образом. Рикёр показал, что прототип и его восприятие внутри социальности не совпадают. У каждого человека в сознании существует ментальная модель мира — субъективное представление об окружающем мире. По-другому мы ещё говорим: «картина мира». Она состоит из множества образов — простых и сложных — из понятий и суждений, важных для повседневной жизни и ориентирующих нас в наших оценках и действиях.

В этом складе много всякой всячины — важного и неважного, но он определённым образом упорядочен, и к центру ближе то, что человек признаёт «своим», а на периферии оказывается то, что относится к «чужому». «Своё» и «чужое» у каждого разделяется не так уж произвольно, огромное значение имеет то, как проходила ранняя социализация в детстве, как строились отношения с окружающими в юности, что стало ценностями и нормами личности под влиянием множества людей — близких и почти незнакомых — на протяжении всей жизни. В юности важен вопрос —

«делать жизнь с кого?». Когда в обществе старые ценности отвергнуты, а новые не укрепились, ответ на этот вопрос становится рискованным, неопределённым, противоречивым. И не только на уровне индивидуального сознания.

При анализе данного феномена, по мнению П. Рикёра, обычно смешивают два значения идентичности: в одном случае речь идёт о внутренней самоидентичности, то есть о тождестве с собственной самостью, в другом — о том, как данный человек воспринимается другими людьми. Самопознание не может черпать содержание только в изолированном мире своей субъективности. Оно одновременно ищет ориентиры в социальных отношениях, в мире культуры. Понятное дело, что эти два вектора идентичности не совпадают, на что и обратил внимание в своё время П. Рикёр.

В первом случае субъект отвлекается от всяческих аналогий, он ищет опору в достоверностях своего внутреннего мира. Во втором случае идентичность как процесс как раз предполагает корректировку этого внутреннего образа, в предельном варианте даже приспособление к императивам культуры. Эти два вектора не находятся в состоянии гармонии, напротив, им присущ характер противоречия и даже парадокса. «...Вступая в него (общество. — П.Г.), — отмечал А. Шопенгауэр, — нам приходится отречься от 3/4 своего “я”, дабы сравняться с другими» [15, с. 163]. Здесь предполагается внутренняя скоординированность, даже замкнутость идентичности как таковой. Но первому смыслу слова «идентичный» в значительной степени противоречит второй, который подразумевает «крайне сходный, аналогичный». В первом случае речь идёт о внутренней идентичности, во втором — о внешней, рождённой по сравнению с другими. По этому поводу М. Бахтин писал: «Человек никогда не найдёт всей полноты в себе самом» [1, с. 208].

Второе толкование идентичности подразумевает, что такое максимальное подобие (по времени) возможно, если у него есть основа, не подверженная изменениям. П. Рикёр показывал, что эта антиномия является одновременно неизбежной и неразрешимой. Неизбежной потому, что употребление одного и того же названия для обозначения личности, группы, общества, культуры применительно ко всему их существованию во времени неминуемо предполагает наличие такой необходимой основы. В то же время неизбежно переживаемый опыт и наблюдение, фиксирующие, что окружение и собственные настроения изменчивы, не согласуются с этой идеей. Неразрешимой в антропологическом смысле из-за того, что использование категории идентичности в смысле самости несовместимо с представлением о связи людей с изменчивым окружением. Допущение неизменного начала личности или артефакта не позволяет решить вопрос об их адаптации в условиях внешних изменений. И всё же это противоречие неоднократно пытались разрешить, о чём свидетельствуют изменения и уточнения, которые предлагали и обосновывали разные авторы в ходе рассуждений об идентичности (тождественности). Гораздо чаще человек — существо мятущееся, постоянно меняющее собственные



представления о самом себе. Индивид живёт в мире напряжённых и противоречивых мотивов, стремлений и ожиданий. Ему постоянно нужна опора. Он всё время пытается соотносить своё поведение с персонифицированным образом.

Рикёр показывает, что понятие идентичности противоречиво. Здесь обычно подразумевают два различных смысла. С одной стороны, это «перманентность неизменной субстанции», которую не затрагивает время. В данном случае Рикёр имеет в виду одинаковость, самоидентичность. В книге «Память, история, забвение» он так поясняет это понятие: самоидентичность присуща «характеру, или, точнее, генетической формуле индивида, неизменной от зачатия до смерти в качестве биологической основы его идентичности» [12, с. 229]. В то же время существует и другая модель идентичности — та, которую предполагает обязательство. Эта модель никак не связана с неизменностью. Её Рикёр обозначает самостью.

Онтологическому конструированию личности внутренне свойственна диалектика одинаковости и самости. Именно в эту область вторгается повествование — диалектика одинаковости и самости разыгрывается в ходе рассказываемой истории. Инструментом данной диалектики является построение интриги, которая из множества событий и случайностей создаёт единую историю. Самооценка соответствует понятию повествовательной идентичности, которая свидетельствует о связности личности в развёртывании человеческой жизни. Рассказывая о себе, личность сама себя обозначает во времени. Вместе с тем в соотношении времени и повествования присутствует опосредующее звено — память, которая, являясь хранительницей времени, свидетельствует о событиях, произошедших во времени, а повествование позволяет структурировать память [2, с. 163].

В современном мире происходит процесс распада идентичности. Постмодернисты обозначают его как кризис идентификации. Они показывают, что сегодня индивид не располагает теми условиями, которые обеспечивали бы ему возможность адекватного и целостного восприятия самого себя. Самоидентичность личности разрушилась.

Само понятие «кризис идентификации» было предложено Дж. Уардом. Оно относится прежде всего к отдельному человеку, но описывает также и состояние современной культуры. Чем же обусловлен данный процесс? Ловушкой оказывается открытость индивида по отношению к другому. Но ведь именно через других реализуется механизм идентичности. Однако индивида, который пытается выстроить коммуникацию, ждёт разочарование. Там, где он рассчитывал отыскать некое человеческое содержание, оказывается пустота. Субъекта нет, а есть только социальные роли. Социальное замещает индивидуальное. Там, где человек рассчитывал обрести подтверждение своей самоидентичности, он наталкивается на безличные социальные позиции. Идентификация подменяется процессом позиционирования. Безличное тиражируется и даже клонируется, как подметил Ж. Бодрийяр. Там, где индивид рассчитывал на встречу с субъектом, обнаруживается просто социальный статус, некое место. Оказывается,

человек выступает под неким псевдонимом, что гарантирует ему после смерти получить эмблему. Противостояние индивида и социума рождает не глубинный поиск тождественности, а коллаж идентификаций. На социальном поле вместо личности обнаруживается всего лишь знак текста, пустое имя, нуль.

Субъект отныне расщепляется на Я и Другого. Выстраивается линия Я-Другой-Иной-Чужой. В этом спектре человек вынужден расстаться с процессом глубинного постижения себя через Другого. Он отныне занят иной работой. Надо не столько соотноситься с Другим, сколько обозначить дистанцию, которая выразит близость или чуждость окружающих людей. Рождается не взаимообогащение личностей, а механическое сопоставление разных социальных точек в дискурсе социальных систем. Встреча с Другим предполагает теперь возможность покрыть своим Я Другого или позволить Другому покрыть меня. Такой захват индивида описывается через лексику каннибалистического поглощения (психоанализ Фрейда). Другие варианты связаны с процессом замещения другого человека или полным ускользанием субъекта. Я нередко приспосабливается к Другому, к его образу и подобию. В свою очередь Другой обретает власть над конкретным индивидом. Означаемое утрачивает свою конкретность. На поверхности оказывается поток означающих. Субъект выступает у Лакана как эффект первичности означающего.

Прежде говорилось об идентификации конкретного содержания. Но что можно идентифицировать сегодня? Пустое место? Но стоит ли длить идентификационный дискурс в ситуации распада субъекта и объекта, социального и индивидуального, внутреннего и внешнего? Действительный процесс идентификации предполагает не удвоение преднайденого, не отражение его и даже не расщепление на образ и подобие.

Идентификация как процесс постоянного место-нахождения себя предстаёт как способ существования на пределе самого себя, само-выписывания, где означающее полностью совпадает с означаемым, письмо самого себя [8]. Поскольку встаёт вопрос о вычёркивании места, об имени места, то мы должны рассматривать этот процесс как вычёркивание тела субъекта («тело даёт место существованию» [8]).

## **Самость и вовлечённость**

Что же такое самость в трактовке П. Рикёра? Он называет так идентичность, которую человек строит сам, благодаря верности делу или тем или иным нормам, идеалам, моделям, связанную с обязательствами перед другими людьми и перед самим собой. Таким образом, самость — это модель идентичности, основанная на временной структуре, которая предполагает верность обязательствам.

Во внутреннем опыте человека всё подвержено изменениям. В то же время в каждом человеке есть нечто неизменное. В частности, Ж. Лакан

отмечал, что в бессознательном опыте человека есть такой пласт, который не даёт согласия на то, чтобы «объявиться» в сознании. Этот пласт обеспечивает стойкость и непроницаемость субъективности. Уже отмечалось, что употребление одного и то же слова (идентичность) для обозначения личности от рождения до смерти предполагает существование такой неизменной основы. И всё-таки опыт физического и духовного изменения не согласуется с идеей наличия такой самости. «Итак, мы столкнулись, — отмечает П. Рикёр, — по меньшей мере со своеобразной ситуацией: с самого начала нашего анализа мы задаёмся вопросом о том, что значит идентифицировать личность, идентифицировать самого себя, быть идентичным самому себе, и здесь на пути к самоидентификации происходит идентификация с другим, которая осуществляется реальным образом в историческом повествовании и ирреальным образом в вымышленном повествовании. Именно в этом проявляется опытный характер мышления, применявшегося нами по отношению к эпосу, драме и роману: овладеть образом персонажа путём идентификации с ним означает подвергнуть самого себя игре созданных воображением изменений, которые становятся созданными воображением изменениями самости. Эта игра подтверждает знаменитое и отнюдь не однозначное выражение Рембо: «Я есть другой» [11, с. 72–73].

Тема Я и Ты впервые возникает, разумеется, не у Рикёра. За полвека до Фейербаха Якоби и Гумбольдт уже открыли всю значимость отношения между Я и Ты. Понятие «другой», как известно, связано с концепциями многих исследователей, в том числе М. Бубера, М.М. Бахтина, С.Л. Франка, Э. Левинаса. Когда в размышления входит фигура другого, то следует учитывать, что он может быть человеком как близким, так и далёким. Критикуя концепцию И. Канта, связанную с его идеей недопустимости лжи, С.А. Аванесов упрекает его в формализме. Он пишет: «Тем самым любая социальность (у Канта. — П.Г.) держится лишь на формальном договоре, а не на личностных отношениях. Такой формализм требует не видеть различий между субъектом насилия и его объектом, что в реальности ведёт к превышению прав насильника над правами жертвы, к желанию сохранить доверие со стороны преступников и пренебрежению доверием со стороны жертв, обрекаемых на смерть во имя высшего универсального закона морали» [10, с. 262].

Всё ли справедливо в этих размышлениях? Социальные отношения по определению безличностны. Разве продавец вручает мне покупку, потому что мы с ним дружим и он уважает меня как личность? Неужели судья выносит приговор не по закону, а потому что преступник чем-то приглянулся ему? Верно ли, что начальник поощряет подчинённого не за реальные профессиональные успехи, а за то, что тот добрый малый? Эмиль Дюркгейм, как известно, осмысливая социальные связи, мечтал о том, чтобы они были выстроены по той же логике, по какой почтальон выполняет свои обязанности. Именно такое устройство позволяет отделить жертву от преступника и обеспечить нормальное функционирование общественного организма.

П. Рикёр пишет: «Итак, одна из основных проблем моей лекции — это вопрос о целесообразности различения двух значений понятия “другой”: существует “другой”, в котором я вижу личность и которого я могу воспринимать как “ты”, и “другой”, как все остальные, с которыми я связан институционально, но к которым я не отношусь как к личностям (например, почтальон, приносящий мне корреспонденцию, и т.п.)» [11, с. 72–73].

Понятия «позиции» и «вовлечение», как и Г. Марсель, Рикёр считает важными характеристиками личности. С позиции Марселя, мир пронизан для нас ровно настолько, насколько мы вовлекаемся в него посредством тела. Вовлечение — это перенесение центра своей личности по возможности глубже в мир, выходя за границы своего «Я» к единому бытию. Вовлекаться означает обнаруживать в мире структуры, родственные нашей душе. Вовлекаясь, мы делаем каждый предмет, каждого человека максимально близким нам, связывая его воедино со своим телом, со своими ощущениями и переживаниями и надолго вплетая эти частицы бытия в нить нашего существования. И чем больше родственных нам частиц бытия мы сможем объединить в своей душе посредством обнаружения в них феномена «Я есть», тем больше откроется наше бытие. Вовлекаясь и постоянно выходя за свои границы, личность растёт духовно, продвигаясь к идеалу, Абсолютной личности, единственной, кто может полностью отождествиться с бытием.

Разумеется, в статье затронуты лишь некоторые проблемы, связанные философским постижением человека у Поля Рикёра. Они не сводятся к некую отвлечённую систему, которая могла бы приобрести статус философской антропологии. Многие открытия Рикёра носят характер замечаний, маргиналий к философским идеям других мыслителей. Мысль его всегда полемична и в то же время солидарна. Откликаясь на мысли, выраженные другими авторами, Рикёр всегда обозначает собственную позицию и выстраивает дистанцию по отношению к иным мнениям. Однако взятые вместе антропологические идеи Рикёра могут рассматриваться как значительный вклад в философскую интерпретацию темы человека.

## Список литературы

1. *Бахтин М.М.* Проблемы поэтики Достоевского. М.: Сов. Россия, 1979. 318 с.
2. *Вдовина И.С.* Поль Рикёр: герменевтический подход к истории философии // *Поль Рикёр в Москве / Науч. рук. проекта И.С. Вдовина.* М.: Канон+, 2013. С. 152–190.
3. *Вдовина И.С.* Рикёр Поль // *Философия: Энциклопедический словарь / Под ред. А.А. Ивина.* М.: Гардарики, 2004. С. 731.
4. *Гуревич П.С.* Перевоплощение текста в идеологию // *Философия и культура.* 2013. № 4. С. 423–428.
5. *Кассирер Э.* Жизнь и учение Канта / Пер. М.И. Левина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 446 с.
6. *Керни Р.* Диалоги о Европе / Пер. с англ. В.Л. Алешинной и др. М.: Весь мир, 2002. 318 с.

7. Локк Дж. Опыт о человеческом разумении. Гл. 27: О тождестве и различии // Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. С. 380–402.
8. Нанси Ж.-Л. Corpus. URL: <https://andrewrosdolsky.blogspot.com/2014/01/corpus.html> (дата обращения: 24.04.2021).
9. Нанси Ж.-Л. Сегодня // Ad Marginem-93. Ежегодник Лаборатории постклассических исследований ИФ РАН. М.: Ad Marginem, 1994. С. 151–152.
10. О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М.: РОССПЭН, 2011. 392 с.
11. Поль Рикёр в Москве / Науч. рук. проекта И.С. Вдовина. М.: Канон+, 2013. 488 с.
12. Рикёр П. Память, история, забвение / Пер. И.И. Блауберг, И.С. Вдовиной, О.И. Мачульской, Г.М. Тавризян. М.: Изд-во гуманит. лит-ры, 2004. 728 с.
13. Рикёр П. Человек как предмет философии // Вопросы философии. 1989. № 2. С. 41–50.
14. Румянцева Т.Г. Классика-неклассика-постнеклассика // Новейший философский словарь. Постмодернизм / Гл. науч. ред. и сост. А.А. Грицанов. Минск: Современ. литератор, 2007. С. 229–234.
15. Шопенгауэр А. Афоризмы житейской мудрости. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 262 с.
16. Strawson P.F. Individuals: An essay in descriptive metaphysics. London: Methuen, 1961. 255 p.

## FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

**Pavel GUREVICH**

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor.

### PAUL RICOEUR ABOUT MAN

The article analyzes a wide range of philosophical and anthropological subjects in the works of the French philosopher Paul *Ricoeur*. Rejecting the idea of system-creation, *Ricoeur* creates a generalized image of a person in the form of polemical, sometimes marginal notes in relation to other European thinkers. His works reveal an original view on the problems of human subjectivity, Ego, personality, selfness, identity, etc. The author of the article shows that all the variety of anthropological topics in *Ricoeur* can be clarified through the phenomenon of human subjectivity, which the philosopher connects with spirituality, which is born in pre-reflexive forms of life and culture. Special attention is paid to the consideration of the personality as an individuality of a special kind and to the process of identification of the person as an individual. P. *Ricoeur* managed to give a new interpretation to the concept of identity through a complex dialectic of internal and external self-identity.

**Keywords:** Ricoeur Paul, man, personality, corporeality, archaeology of the subject, human subjectivity, identity, otherness, selfness, ideology

### References

1. Bakhtin, M.M. *Problemy poehtiki Dostoevskogo* [Problems of Dostoevsky's Poetics]. Moscow: Sovetskaya Rossiya Publ., 1979. 318 pp. (In Russian)
2. Cassirer, E. *Zhizn' i uchenie Kanta* [Life and Teachings of Kant], trans. M.I. Levina. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2013. 446 pp. (In Russian)
3. Gurevich, P.S. "Perevoploshchenie teksta v ideologiyu" [Reincarnation of a Text into an Ideology], *Filosofiya i kul'tura*, 2013, No. 4, pp. 423–428. (In Russian)
4. Kearney, R. *Dialogi o Evrope* [Dialogues about Europe], trans. V.L. Aleshina et. al. Moscow: Ves' mir Publ., 2002. 318 pp. (In Russian)
5. Locke, J. "Opyt o chelovecheskom razumenii" [An Essay Concerning Human Understanding], Chap. 27: *O tozhdestve i razlichii* [Of Identity and Diversity], in: J. Locke, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1985, pp. 380–402. (In Russian)
6. Nancy, J.-L. "Segodnya" [Today], *Ad Marginem-93*. Moscow: Ad Marginem Publ., 1994, pp. 151–152. (In Russian)
7. Nancy, J.-L. *Corpus* [Corpus], [<https://andrewrosdolsky.blogspot.com/2014/01/corpus.html>, accessed on 24.04.2021]. (In Russian)
8. *O prave lgat'* [About the Right to Lie], ed. R.G. Apressyan. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2011. 392 pp. (In Russian)

9. *Pol' Riker v Moskve* [Paul Ricoeur in Moscow], ed. I.S. Vdovina. Moscow: Kanon+ Publ., 2013. 488 pp. (In Russian)
10. *Ricoeur, P.* "Chelovek kak predmet filosofii" [Man as a Subject of Philosophy], *Voprosy filosofii*, 1989, No. 2, pp. 41–50. (In Russian)
11. *Ricoeur, P.* "Pamyat', istoriya, zabvenie" [Memory, History, Oblivion], trans. I.I. Blauberg, I.S. Vdovina, O.I. Machulskaya, G.M. Tavrizyan. Moscow: Humanitarian Literature Publishing House, 2004. 728 pp. (In Russian)
12. Rumyantseva, T.G. "Klassika-neklassika-postneklassika" [Classic-nonclassic-postnon-classic], *Noveishii filosofskii slovar'. Postmodernizm* [The Latest Philosophical Dictionary. Postmodernism], ed. A.A. Gritsanov. Minsk: Sovremennyyi literator Publ., 2007, pp. 229–234. (In Russian)
13. Schopenhauer, A. *Aforizmy zhiteiskoi mudrosti* [Aphorisms of Everyday Wisdom]. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. 262 pp. (In Russian)
14. Strawson, P.F. *Individuals: An essay in descriptive metaphysics*. London: Methuen, 1961. 255 pp.
15. Vdovina, I.S. "Pol' Riker: germenevticheskii podkhod k istorii filosofii" [Paul Ricoeur: Hermeneutical Approach to the History of Philosophy], *Pol' Riker v Moskve* [Paul Ricoeur in Moscow], ed. I.S. Vdovina. Moscow: Kanon+ Publ., 2013, pp. 152–190. (In Russian)
16. Vdovina, I.S. "Riker Pol'" [Ricoeur Paul], *Filosofiya: Ehntsiklopedicheskii slovar'* [Philosophy: An Encyclopedic Dictionary], ed. A.A. Ivin. Moscow: Gardariki Publ., 2004, p. 731. (In Russian)

# ФЕНОМЕНОЛОГИЯ



**Майкл МАРДЕР**

Профессор философии.  
Баскский научный фонд, философское отделение.  
Университет Страны Басков (Испания).  
Vitoria-Gasteiz, University of the Basque Country (UPV/EHU);  
e-mail: michael.marder@ehu.es



**Валентина КУЛАГИНА-ЯРЦЕВА**  
(перевод)

Научный сотрудник.  
Институт философии РАН.  
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: valentina.yartseva@gmail.com



**Наталья КРОТОВСКАЯ**  
(перевод)

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



## РАСТЕНИЯ ФИЛОСОФОВ: ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ ГЕРБАРИЙ (ФИЛОСОФСКИЙ ГЕРБАРИЙ (ПРОЛОГ), ПЛАТОНОВ ПЛАТАН (ГЛАВА 1))\*

Майкл Мардер, известный специалист по экологической философии и политической теории, учился в университетах Канады и США, получил степень доктора философии в Новой школе социальных исследований в Нью-Йорке, преподавал в Джорджтаунском, Саскачеванском и Вашингтонском университетах. Проводил исследования в Лиссабонском университете и занимал должность доцента кафедры философии в Университете Дюкена в Питтсбурге, прежде чем стать профессором-исследователем в Университете Страны Басков. М. Мардер — член редакции журнала «Телос» (Нью-Йорк), а также редактор четырёх книжных серий: «Политическая теория и современная философия», «Критические исследования растений», «Совершенное будущее: образы будущего в философии, политике и культурологии» и «Исследования Пэлгрейва в постметафизической мысли».

Майкл Мардер работает в русле феноменологической традиции континентальной философии. Он — автор книг «Прививки: надписи на растениях» (2016), «Чернобыльский гербарий: фрагменты взорванного сознания» (2016), «Хайдеггер: феноменология, экология, политика» (2018) и «Философия свалки: феноменология разрушения» (2020). Большая часть его философских работ сосредоточена на построении концепции, в которой растения рассматриваются как существа с собственной формой субъективности. Наибольшую известность ему принесла монография «Мышление растений: Философия вегетативной жизни» (2013).

Книга М. Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)» (2014), из которой взяты для перевода пролог «Философский гербарий» и первая глава «Платонов платан», посвящена взаимоотношениям философии и растений. Автор считает, что философия не уделяла растениям должного внимания, и стремится восполнить этот пробел. В книге двенадцать историй, в каждой известный философ соотнесён с каким-то растением или цветком (Платонов платан, Сельдерей Авиценны, Тюльпан Канта и т.д.), что, по мнению Мардера, позволяет глубже понять его философские идеи.

**Ключевые слова:** фитофилия, метафизическая традиция, интеллектуальный гербарий, Платон, Сократ, Ж.-Ж. Руссо, платан, небесные растения, земные растения, миф о пещере

---

\* Перевод выполнен по изданию: *Marder M. The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium.* N.Y.: Columbia University Press, 2014. 283 p.

## Философский гербарий (пролог)

**М**ало кто из интеллектуальных титанов Запада так открыто заявлял о своей любви к растениям, как Жан-Жак Руссо. Погружаясь в тщательное изучение ботаники, которое преодолело ограниченные рамки эмпирической науки и стало для него образцом *l'art divine*, философ надеялся вернуться к нашим природным корням, скрытым из виду извращениями цивилизации. Александра Кук точно определила ботанические размышления и деятельность Руссо, назвав их «целительной наукой», излечением современной души, очищением её от разрушительных страстей и возвращением к простоте, спокойствию и истине природы [9, p. 15, 17].

В свете этой возвышенной ботаники сама философия изменяется до неузнаваемости: *philo-sophia*, любовь к мудрости, возрождается к жизни с помощью *phyto-philía*, любви к растениям<sup>1</sup>. Слабый рост человеческой души получает живой стимул от цветения растений, который побуждает мысль, так же склонную к метаморфозам, как одуванчики, описанные Руссо в одном из ботанических писем к своей кузине, госпоже де Лессар, в 1793 г.<sup>2</sup>

Уже для Сократа забота о душе имела преобладающее философское значение. Целью философии было спасение души от развращённости и упадка через знакомство с её бессмертным источником в царстве идей. Бóльшая часть последовавшей за этим западной интеллектуальной истории приняла, не подвергая сомнению, этот сократовский рецепт спасения: мысль должна вернуться к своим неизменным логическим, метафизическим и онтологическим основам, чтобы существовать, продолжительно отдыхая от превратностей повседневной реальности. Утопическое, несуществующее место, предназначенное для спасения, свободное от воздействия времени, расположено как можно дальше от растений, с их постоянными изменениями, и среды, в которой главное — их буйное цветение. Возможно, поэтому большинство философов не фитофилы, напротив, они рассматривают произрастание и его неизбежного двойника, увядание, как проклятие для истинного философствования.

Несмотря на широко распространённую концептуальную аллергию на растительную жизнь — на самом деле фитофобию, — философская традиция на Западе не могла совсем обойти проблему растений. Философы отводили им подчинённое место в своих системах, используя их прорастание, рост, цветение, плодоношение, размножение и увядание как иллюстрации к абстрактным концепциям, упоминая их мимоходом как фон для

---

<sup>1</sup> Для более подробного изучения фитофилии Ж.-Ж. Руссо см. статью М. Мадера и П. Виейры [13].

<sup>2</sup> В том же письме Руссо пишет: «Необходимо следить за цветами со времени, когда они ещё не раскрылись, до полного созревания плода, и в этой последовательности метаморфоз и чепочки чудес, захватывающих любой здравый ум, наблюдающий за ними в постоянном восхищении» [15, p. 155].

своих диалогов, писем и других произведений; употребляя в изысканных аллегориях и рекомендуя соответствующее медицинское, диетическое и эстетическое применение отдельных растений.

Большая часть этих соприкосновений с флорой была быстрой и незначительна, словно растения не заслуживают таких же сосредоточенных размышлений и теоретического внимания, какие полагаются другим существам. Но наша перефразировка философских данных, в лучшем случае фрагментарная, в отношении растений, предназначена не для того, чтобы повторять неудачи прошлого. Книга «Растения философов» кардинально меняет метафизическую традицию и освещает тщательно разработанные основные элементы и скрытую суть теоретического дискурса с перспективы того, что было отнесено к его растительным обочинам. Коротко говоря, эта книга поднимает занавес над значением растений для становления (и развития) мысли.

Двигаясь по лежащему перед нами пути, мы посетим поля и сады, леса и рощи, виноградники и огороды. Как опытные философские путешественники, так и новички обретут на этом пути что-то новое для себя: либо неожиданный угол зрения на интеллектуальную историю, в которую они давно погружены, либо знакомство с некоторыми самыми важными фигурами и концепциями.

Путешествие сквозь переплетённые корни и густой подлесок философии может принимать различные формы. Читатель, возможно, выберет движение *вперёд*, примерно следуя хронологии западной философии от Платона до Люс Иригарей, или захочет побродить *по параллельным разделам* каждой статьи. Для тех, кто предпочтёт второй вариант, открыты четыре дополнительные тропинки и дорожки. Читатель, которого интересуют истории, где эпизоды жизни (а в некоторых случаях смерти) философов смешиваются с жизнью растений, смогут просмотреть первый раздел каждой главы. Если вам нравится тщательно подбирать теории растительного существования и то, как они поддерживают основные идеи любого философа, о котором идёт речь, то советую обратить внимание на второй раздел (и иногда на третий). Третий раздел каждой главы выявляет скрытый смысл взаимодействия человека с растениями. Заключительные разделы содержат критические перспективы переоценки как места растений, так и наследия мыслителей, о которых идёт речь в книге.

Какой бы маршрут ни выбрал читатель, он столкнётся в «Растениях философов» с интерактивной сетью ассоциаций, где идеи и их авторы связаны с определёнными видами растений. Вы вспомните о Платоне, сидя в тени платана, припомните Авиценну, готовя суп из сельдерея, вам придёт на ум Гегель, когда вы будете есть виноград или пить вино, вы подумаете об Иригарей в благословенные минуты, созерцая водяные лилии. Философские диалоги, трактаты, лекции и размышления станут расти и расцветать в бóльшей близости к растительной жизни. Философы и их мысли появятся словно волшебным образом под видом растений, которые их представляют, — от великолепных высоких деревьев до скромной,

но повсеместно проникающей травы, от чудесных цветов до сладких плодов.

Возвращённые к жизни через контакт с растениями метафизические системы, как древние, так и современные, получают вторую возможность отдать должное жизни, которую они обесценили, инструментализировали и сделали банальной. В действительности три последние главы в нашем интеллектуальном гербарии покажут отношение к произрастанию растений, значительно отличающееся от других, отношение, согласующееся с их модификацией (если не восстанием против) метафизической традиции. В конце концов, в образе водяной лилии Иригарей мысль и растительность снова сольются друг с другом, открывая эту традицию восточным философиям и заражая её феминистским образом мышления.

«Растения философов», однако, это не философский камень — та инстинктивная алхимическая сущность, которая, как предполагали, обращает металлы в золото. Истории, которые вы собираетесь прочесть, не ставят перед растениями задачу простого посредничества между так называемым миром природы и золотыми стандартами концептуальности. Каждое из двенадцати растений, которые будут представлены ниже, способствует нашему верному восприятию идей, связанных с соответствующим автором, как бы этому ни мешало, например, растворение способности человеческого мозга понимать в чистом эстетическом удовольствии, как об этом говорил Иммануил Кант. Деревья, цветы, лозы и злаки, собранные в этой книге, вырастают на краю традиций, которые они иллюстрируют, *поскольку история того, что идеально не растёт, а именно метафизики, излагается здесь с перспективы того, что растёт, включая сами растения, которые тайно прорастают в этой истории.*

И вот второе обоснование того, что «Растения философов» — не философский камень: это не монументальный вклад и не претензия на то, чтобы внести его в историю мысли, подобно широко известному фолианту Бертрана Рассела, именно потому, что книга отказывается вгонять мысль, прошлую или настоящую, в жёсткие, неживые, окаменевшие формы<sup>3</sup>. Вместо того, чтобы бросить панорамный взгляд на эту историю, я *отобрал, систематизировал и показал* некоторых самых видных её представителей. И вместо того, чтобы подчёркивать их глубокие концептуальные связи, показал некоторое фамильное сходство, проходящее по их генеалогическому дереву. Короче говоря, я составил «интеллектуальный гербарий».

Немецкий философ и литературный критик Вальтер Беньямин мечтал написать книгу, состоящую почти целиком из цитат, фрагментов произведений, повлиявших на его взгляды, перемежая их собственными размышлениями. Его гигантский труд «Проект Аркады», хотя и неоконченный, представляет собой частичную реализацию этой мечты. В самом деле, цитаты в какой-то мере схожи с растениями, собранными в гербарии. Чтобы лучше понять это сравнение, рассмотрим этимологию слова «антология»:

<sup>3</sup> Я имею в виду, разумеется, «Историю западной философии» Б. Рассела [17].

книга, содержащая отобранные тексты, стихи или эпиграммы разных авторов, исходно означала «собрание цветов» (от греческого *anthos*, ‘цветок’ + ‘logos’ от слова *legein*, ‘собирать’). Книга цитат, антология, интеллектуальный гербарий отличается от канонического стремления выявить суть дисциплины. Цветы, по меньшей мере, основная (и по эволюционной шкале последняя по возникновению) часть растения, использующего вегетативные способы размножения, и потому их текстуальные аналоги представляют собой антологию.

Как фрагменты текста, так и фрагменты растения, отобранные с большим вниманием, вырванные из «природного» контекста своего роста, размещены в книге рядом со своими временными соседями. Для Дж. Хиллиса Миллера результат перемещения таков: «Перемещение лишает корни работы, разрушает естественные свойства, отрезает от “природного” контекста, превращает живой цветок в засушенный; экземпляр цветка оказывается в гербарии (*hortus siccus*), готовым к тому, чтобы попасть в бездонные архивы» [14, p. 151]. Разрушение естественных свойств и упомянутое здесь превращение присущи не только перемещению. Возвращаясь к Бенъямину, книга цитат (нет ни одной книги, свободной от цитат) — это настоящий *hortus siccus*, засушенный сад, который заставляет мысль расти. Она позволяет читателю установить неожиданные связи между различными фрагментами, открыть переходы от одного к другому, подобно тому, как ботаник работает над изучением гербария и сравнительной морфологией растений, уделяя особое внимание форме листьев. Просто прислушайтесь к разговору, который начинает разворачиваться между эпиграфами к этому тому! Непроизвольно те, кто привык засушивать листья и маленькие растения целиком между страницами толстых книг, всегда оказываются вовлечены в акт повторения, который удваивает сохранность лакомых кусочков, взятых из других текстов тех же самых книг.

Не такой неколебимый, как памятники философам и их работам, *hortus siccus* всё ещё остаётся отдалённым криком из живого сада. Метафизика крадёт существование его непосредственной жизни, обещая взамен воскресение в идеальном мире с его химерами — Идеями, Сущностью, Духом... На закате метафизической традиции Гегель выражает то, что видит как вершину этой тенденции, в своих меланхолических размышлениях о сухих цветах, хранимых в память об умершей подруге: «Цветы засохли, жизнь покинула их, но разве есть на свете такое, что бы не мог оживить дух человека, что бы он не заставил говорить?» [10, p. 60]. То есть цветы, после того как были засушены, могут по-настоящему жить, жить *поистине*, воскрешённые «духом человека», который, подобно богу, вдохнёт в них новую, высшую жизненность. Мысль оказывается в таком же затруднительном положении, обретая свою истинную жизнь в истории, в которую она вступает, когда её жизненный импульс почти угас. Преломляясь через призму этой мысли, *in extremis*, весь мир начинает напоминать живой гербарий. С другой стороны, постметафизическая философия, которая

выходит за пределы заключительного раздела нашего интеллектуального гербария, возвращает растениям и самой мысли жизнь и бытие, принадлежащие им по праву. Вполне возможно, они смогут продолжать жить после метафизики только в союзе, который создадут. Имя, которое я предварительно дал такому союзу, — «растение-мысль».

Так же, как ботанический гербарий не может считаться полным без самих сохранённых растений, интеллектуальный гербарий неполон без изображений растений. Рисунки Матильды Руссель, включённые в «Растения философов», — нечто гораздо большее, чем украшение научного текста. Это ответвления мысли, которые снабжают её пищей и дают жизненные силы той эстетической среды, в которой процветают; это плоды непрерывного движения и зачастую безмолвный диалог между художником и философом; и в каком-то смысле главное действующее лицо этой книги. Поскольку если в рисунках заключены основные идеи соответствующих глав, текст, следующий за ними, может быть прочитан как обширный комментарий к изображениям.

Полное название «Прогулок одинокого мечтателя» Руссо, где часто упоминаются его ботанические наблюдения, определяет субъект этих размышлений и мечтаний как «одинокого мечтателя». Чувствуя себя отвергнутым обществом, Руссо искал убежища в мире растений, гуляя по окрестностям. Если принять во внимание особенности биографии мыслителя, то его одиночество вряд ли вызовет удивление. Теперь стало привычным изображать философа (в частности, Нового времени), предающегося размышлениям в мирном одиночестве. Известный пример Рене Декарта, сидящего в халате у камина, служит моделью следующим поколениям мыслителей. В свою очередь, читатели «Растений философов» не будут одиноки в своих прогулках. На этой явно не одинокой прогулке, которая тем не менее обещает быть полной мечтаний, вас будет сопровождать множество людей из прошлого и настоящего, сформировавших западную мысль. Вы станете свидетелем разносторонней беседы между философией и искусством. Но прежде всего вы окажетесь лицом к лицу с растениями.

Руссо всё же ошибался: он не был одинок в своих прогулках, полных «счастливых мечтаний» среди «зелени, цветов и птиц» [16]. Верно ли, что мы — ещё или уже — погружены в одиночество в окружении зверей и птиц? Разве «жизнь на природе», как мы обычно говорим, не создаёт с неизбежностью широкое трансгуманистическое сообщество: жизнь с природой? Если так, то где наше место и место нашей мысли в таком сообществе и где мы находимся, относясь с уважением к месту растений? Интеллектуальный гербарий, который перед вами, в то же время представляет собой картографическую запись этих мест и ряд указаний для тщательного пересоставления их карты.

## Платонов платан (глава 1)

### В тени платана

Платон демонстрировал явное отвращение к искусству риторики. В витиеватых речах и приёмах убеждения он видел отличительный знак своих заклятых врагов-софистов, выкрутасы, позволявшие им обходиться без реальной работы мышления, лежащего в основе истинного философствования. С этим отвращением не могло соперничать ничто, кроме глубочайшей неприязни к мифам. Предлагая догматические ответы на поиски первопричин, общепринятость мифологических нарративов препятствовала неустанному вопрошанию философа относительно реальности и самого себя. Миф манил полной противоположностью сократовскому исповеданию не-знания, которое, если верить галлюциногенным пророчествам дельфийского оракула, сделало Сократа мудрейшим из смертных. Лёгкое знание, обещанное мифом (и лёгкие деньги для софистов), неизбежно обманывало тех, кто был достаточно наивен, чтобы в него поверить.

Несмотря на искушение, Платон не мог заставить себя отказаться от сложных риторических приёмов, метафор, тонких сравнений и образных аллегорий, украшавших его диалоги. Рассчитывая на доверчивость читателей, не отказался он и от мифического повествования, плотно вплетённого в ткань его произведений. Одержимый писатель, работавший с множеством черновиков своих текстов, Платон уделял пристальное внимание ярким декорациям записанных им разговоров. И в первоначальной настройке диалогов неизменно содержались подсказки относительно того, о чём в них пойдёт речь. «Государство» начинается с обращения Сократа к своим слушателям: «Я спустился в Пирей», портовый город неподалеку от Афин (Государство, 327a). Хотя на первый взгляд эта строка вряд ли значима, произведения Платона всегда выверены до последнего слова, если не до последнего звука, как утверждает Дж.Б. Кеннеди в своей увлекательной работе «Музыкальное строение платоновских диалогов» (“The Musical Structure of Platonic Dialogues”) [12]. Для тех, кто считывает эзотерический подтекст, выражение «я спустился» наполняется более глубоким значением, здесь содержится намёк на буквальное схождение философа в повседневный мир. В знаменитом мифе о пещере Сократ вторит этим начальным словам рассказом об аллегорическом схождении философа в хаос неисследованных способов мышления. Оглядываясь назад, можно сказать, что утверждение, сделанное в самом начале «Государства», покажет, что всё произведение движется по извилистым повествовательным путям встреч Сократа со своими собеседниками именно там, где они находятся в своём собственном познании, и в его титанических усилиях поднять их над темнотой этой концептуальной пещеры. «Я спустился» — это лаконичное изложение того, что последует дальше, во всяком случае, с точки зрения самого Сократа.

В «Федре», диалоге, явно враждебном *ars rhetorica* и даже в бóльшей степени написанным речам, яркое обрамление в равной степени эффектно. Сократ и его спутник, одолживший своё имя для названия, находятся в сельской местности. Федр выбирает знаменательное место для разговора — мягкую траву, на которую падает тень платана, *platanos* (Федр, 229a-b). Представлено ли идиллическое природное окружение как противовес письму и риторике, этим презируемым крайним проявлениям цивилизации? Не совсем. Через несколько страниц диалога Сократ признаётся: «Извини меня, добрый мой друг, я ведь любознателен, а местность и деревья ничему не хотят меня научить, не то что люди в городе» (Федр, 230d). Мы не можем научиться чему-либо у деревьев, как ни удобно разговаривать в их тени палящим летним днём. Город с его рыночной площадью (*agora*) всё же более предпочтительное место для философствования. В чём же тогда смысл рассматривания платана, под которым отдыхают Сократ и Федр?

Как часто случается у Платона, объяснение столь же неожиданно, сколь иронично. Риторический трюк позволил Платону проникнуть в диалог, не принимая в нём реального участия. Для греческого читателя текста было совершенно очевидно, что платан, *platanos*, участвует в семантической игре с собственным именем автора, с двумя словами, производными от греческого *platys*, что значит «широкий». (У платанов необычайно широкие листья, как и у других сикомор. Поэтому неудивительно, что в Нью-Йорке преобладают деревья, известные как лондонские платаны, более девяноста тысяч их растёт в пяти районах города.) Ирония в том, что Платон буквально накрывает тенью Сократа и Федре, расположившихся в тени платана. Преувеличенная скромность простого «хроникёра» мыслей и великих дел своего учителя — это довольно тонкая завеса, скрывающая ученика, который возвышается над сократическим наследием. Более того, тень Платона стала настолько широкой, чтобы сделаться пристанищем всей остальной философии Запада, которая, по словам Альфреда Норта Уайтхеда, не что иное, как ряд «подстрочных примечаний к Платону».

В завершение представленного мною ироничного обзора рассмотрим предложение Федре: «...на траве можно сесть и, если захочется, прилечь» (Федр, 229b). В чём здесь изюминка? Ведь Федр был одним из главных персонажей «Пира» Платона, великого диалога на тему любви. Его игривое предложение прилечь вместе под деревом — это один из почти очевидных соблазнов. Что же касается Платона, он молча и, возможно, вуайеристски наблюдает эту сцену с высоты своего положения писца и платана, в который он радикально преобразился. Обертоны сексуальной соблазнительности, пронизывающие этот странный любовный треугольник Федре-Сократа-Платона, неотделимы от очарования окружающей природы. Подойдя к подножию платана, Сократ, не скупясь, хвалит это место, называя «прекрасным уголком», не в последнюю очередь благодаря «развесистому



и высокому» платану и тому, что там «столько травы — можно прилечь, и голове будет очень удобно» (Федр, 230b-c). Федр привёл афинского критикана далеко за пределы города, с его строгими законами и возможностями обучения, в совершенно очаровательное место. Чудесное окружение, изобилующее мифологическими намёками, пристанище нимф Фармакеи и Орифии, речного бога Ахелоя и бога северного ветра Борея. Одним словом, следуя за Федром, Сократ оказывается у истоков мифа, обрамлённых со всех сторон буйной растительностью. Всё, что остаётся, — это опустить голову на траву, улечься и забыться в блаженном сне, который является сном самого разума.

Но не под надзором Платона! (Не забудьте о платане, который бодрствует, возвышаясь над этой сценой.) Единственное, что может очаровать истинного философа, — это соблазнительное обещание знания, сравнимое с очарованием растительности — ветвей с листьями или плодами, — которые привлекают травоядных животных. Ещё раз послушайте Сократа: «Впрочем, ты, кажется, нашёл средство заставить меня сдвинуться с места. Помахивая зелёной веткой или каким-нибудь плодом перед голодным животным, ведут его за собой — так и ты, протягивая мне свитки с сочинениями, поведёшь меня чуть ли не по всей Аттике и вообще куда тебе угодно. Но раз уж мы сейчас пришли сюда, я, пожалуй, прилягу, а ты расположись, как тебе, по-твоему, будет удобнее читать, и приступай к чтению» (Федр, 230d-e).

С этого момента задача Федра в качестве проводника выполнена. Несмотря на сократовское показное согласие выслушать чтение речи, которую подготовил его собеседник, именно Сократ выведет его из лабиринтов мифа. Он не щадит ничего и никого, когда оценивает и судит, различает и критикует (например, хорошее письмо и плохое), чтобы создать всесторонний суд самого разума. Неистовое философствование проследит первоначальный конфликт между платаном и травой, высоким и низким, ибо цветочные воплощения мифической реальности уже очертили иерархию суждений в самых осязаемых терминах, которые только можно себе представить. Человеческие фигуры Сократа и Федра — но также и читателей диалога: вас и меня — будут, таким образом, подвешены между двумя крайностями, закреплены в вертикальной оценке и иерархической организации мира. Не такие низкие, как трава, и не такие высокие, как величественный платан.

Когда факел переходит к Сократу, который никогда по-настоящему не гасил его, растительные образы не исчезают; напротив, они культивируются, очищаются и пересаживаются в «литературный сад Платона», по удачному определению Кеннета М. Сэйра [18]. Возвышенный, серьёзный дискурс — это то, что «насаждает и сеет в ней [подходящей душе] речи», и это не бесплодно, «в них есть семя, которое родит новые речи в душах других людей, способные сделать это семя навеки бессмертным» (Федр, 276e-277a). Если урожай скуден, можно с уверенностью сказать, что душа,

в которой были посеяны разумные слова, не подходила для семантических семян *или* что сами слова не были разумными. Во всяком случае, платоническая душа — это своего рода эфирная почва для роста *logoi*, то есть речей, дискурсов и слов, не говоря уже о логике и разуме. Мы будем продолжать кружить вокруг этого перекрёстного оплодотворения философии и агроботанического дискурса в труде Платона. Ещё не пришло время покинуть прохладную тень платана, в которую превратился автор «Федра». Должны ли мы рассматривать эту ироническую метаморфозу как проявление необузданной поэтической вольности Платона, а не как его дурной вкус? Нет ничего необычного в том, что люди, даже такие замечательные, как легендарные герои, устали от своего человеческого облика и избрали благородные воплощения животных в платонических диалогах. Поражительный и оригинальный миф об Эре в конце «Государства», где Платон рассматривает идею загробной жизни, выдвигает именно этот сценарий, в котором Орфей выбирает жизнь лебедя, Агамемнон обретает жизнь орла и т.д. (Государство, 620a-b). Почему же тогда душе не принять жизнь растения (скажем, платана или дуба)? Ведь в том же диалоге, где Платон маскируется под дерево, Сократ ссылается на пророческий дуб «в святилище Зевса Додонского» (Федр, 275c). Главное здесь для Сократа в том, что не имеет значения, откуда исходит голос — из дерева или даже из скалы, — до тех пор, пока он говорит правду. Другими словами, *logos* (или голос истины) достаточно силён, чтобы нивелировать различия между классами существ. Как так?

Достаточно сказать, что современные системы биологической классификации, формализованные во времена Карла Линнея, были чужды древним. Истина: каждое существо имеет свою собственную нишу и существует для определённой цели, или *telos*. Но контуры этих телеологий были не такими, какими мы их обычно представляем себе. Благородный человек (например, Одиссей), благородное животное (например, лев) и благородное растение (например, благородный лавр) имели больше общего друг с другом, чем два представителя одного и того же «царства», такие как лавровое дерево и стебель кукурузы. И границы между биологическими царствами не были высечены в камне. Как мы узнаем в следующей главе, для Аристотеля глупый человек, неспособный следовать строгим принципам логики, буквально становился не лучше овоща. Современные трансгенные исследования также постоянно нарушают эти границы. Растения с бактериальными генами, которые, по-видимому, улучшают их рост, лосось с генами океанской трески или лабораторные мыши со сверхэкспрессией гормона роста больше никого не удивляют в нашем мире. Итак, что, если смешение в остальном сходных существ, переходящих друг в друга и выходящих друг из друга, характерное для античного, является не фантастическим вымыслом, а проницательным описанием нашего трансгенного настоящего и будущего?

## Растения небесные и земные

Великий космологический нарратив, сохранившийся в «Тимее», заключает в себе ядро теории Платона о жизни растений. В нём содержится предположение о том, что неверно было бы рассматривать растения как единую и однородную категорию существ. Наряду с другими древними мыслителями Платон признаёт, что так называемые «высшие» растения, в том числе и деревья, качественно отличаются от менее индивидуализированных «низших» видов, например травы. Как бы странно это ни звучало, в древности предполагалось, что высшие растения состоят из той же физической субстанции, что и люди. В середине повествования, посвящённого божественному сотворению человека, этот более благородный вид растения возникает как единосущное нам живое существо. Боги, рассуждает Тимей, «...произрастили некую природу, родственную человеческой, но составленную из иных видов и ощущений и потому являющую собой иной род существ; это были те самые деревья, травы и вообще растения, которые ныне облагорожены трудами земледельцев и служат нашей пользе» (Тимей, 77а). Среди исследователей философии Платона нет единого мнения о том, следует ли нам воспринимать эти рассуждения всерьёз. «Тимей» — наименее сократический и наименее диалогичный из сократических диалогов. По сути дела, это монолог, произнесённый одноимённым персонажем текста, — или, как саркастически выразился Сократ, «словесное угощение», эвфемизм для словесного поноса (Тимей, 20с), — и представляющий собой ошеломительный набор древних космологических и космогонических верований. При этом дискурс Тимея отмечен печатью платоновской мысли, особенно когда речь заходит о жизни растений. То место в диалоге, где люди представлены в форме «небесных растений», несомненно, является самым замечательным утверждением об отношении «растение — человек» в истории западной мысли.

«Что касается главнейшего вида нашей души, то её должно мыслить себе как демона, приставленного к каждому из нас богом; это тот вид, который, как мы говорили, обитает на вершине нашего тела и устремляет нас от земли к родному небу как небесное, а не земное порождение; и эти наши слова были совершенно справедливы, ибо голову, являющую собою наш корень, божество простёрло туда, где изначально была рождена душа, а через это оно сообщило всему телу прямую осанку» (Тимей, 90а).

Сама по себе классификация человека как своего рода растения подчёркивает близость между нами и растительным царством. В противопоставлении земных и небесных растений прослеживается различие между высшими и низшими видами растительного мира. Тем не менее люди настолько духовно выше высших растений, что вся система пространственных координат («выше — ниже») переворачивается, раскрывая совершенно

иную реальность. В то время как наши тела отчасти могут состоять из того же материала, из которого сделаны другие существа, субстанция разумной души происходит из совершенно иной области: эйдетической сферы, или области идей. Именно эта высшая сфера питает нашу психику, прикрепленную к эйдетической почве как бы невидимыми корнями. У земного растения корень — самая нижняя часть, погруженная во влажную тьму земли. А у небесных растений, какими являемся мы, корень — высшая точка и самая просветленная часть нашего тела, голова, расположенная также ближе всего к идеям. Подобно тому, как растительность в поисках опоры цепляется за землю, небесное растение стоит прямо, и чем оно ближе к своей эфирной почве, тем сильнее. Мы, так сказать, перевернутые вверх ногами растения, голова которых уходит корнями в эйдетическую почву над нами. Лишенные этой надёжной опоры, мы движемся так же хаотично, как ветви деревьев на ветру.

Концептуальный образ небесного растения преподаёт нам важный урок о природе платоновских идей. Они находятся не в наших головах, хотя разумная душа, обитающая там, произросла из вещества, из которого сделаны идеи. Красоту, Добро и Истину не должно смешивать с прекрасными, хорошими и истинными вещами, которые сами по себе являются туманным отражением соответствующих им идей. Даже если в ужасающем мысленном эксперименте исчезнет вся чувственная реальность, Красота, Добро и Истина, не говоря уже об идее дерева, останутся нетронутыми в своей автономной сфере. Это происходит потому, что вечные и неизменные идеи существуют независимо от нас, людей, которые проходят, словно призрачные силуэты, по лицу планеты. Они единственные существуют подлинно и полно, не возникая и не исчезая. Более устойчивые, чем сама земля, подверженная оползням и землетрясениям, идеи составляют краеугольный камень философии Платона. Только укоренившись в них, только усвоив взгляд на человека как на небесное растение, мы можем надеяться на то, что приобщимся к неизменности, которую они обещают.

Напомним, у Платона смысл жизни человека и ключ к его спасению никак не связаны с физической материей и деятельностью, которую мы разделяем с остальными живыми существами, будь то растения или животные. Наш *daemon*, или дух-хранитель, — это наша способность рассуждать: всё зависит от того, насколько нам удастся воссоединиться с нашими небесными корнями и в конечном счёте с основой того, что делает нас людьми. Исследование чудесной области идей предельно далеко от стремления к открытому, ориентированному на будущее прогрессу знаний. Вместо этого мы возвращаемся к нашим полузабытым эйдетическим истокам, придерживаясь траектории платоновского анамнеза, воспоминания или, точнее, не-забвения.

В качестве небесных растений, подвешенных к эйдетической сфере невидимыми корнями, сходящимися в наших головах, мы, подобно марио-

неткам, полагаем, что движемся целенаправленно, тогда как нами управляет рациональный *daemon*. Разорвите эти связи, и движения человеческого тела сведутся к набору хаотичных движений или бессвязных действий, ибо прочная связь с идеями отвечает за то, чтобы «сообщать нашему телу прямую осанку». С тем же успехом можно было бы обрубить корни дерева и надеяться, что, оторвавшись от источника своей жизненной силы, оно выживет! Что до человека, то подобный коллапс наблюдается, когда разумный *daemon* в нас на время оцепеневаает. В состоянии опьянения — возьмём знакомый пример — мы не в силах управлять даже своими конечностями; тело теряет опору без поддержки, которую оно обычно черпает из эйдетической почвы.

Однако легенда о земных и небесных растениях ещё более всеобъемлюща. Корни растений — это воплощение глубины и сокрытости, которые нельзя нарушить, не нанеся серьёзного ущерба всему растению. Можно ли то же самое сказать о корнях небесного растения? Могут ли они быть раскрыты? Одна из подсказок заключается в том, что прямое созерцание идей Платон считает невозможным. Непроницаемая тьма земли скрывает от глаз подземные части растений; ослепительный свет идей не позволяет лицезреть их нашим мысленным взором. Платонизм граничил бы с мистицизмом (слишком распространённое превратное толкование, увы!), если бы делал ставку на прямую интуицию Красоты, Добра и Истины. Однако Платон запрещает направляться напрямиком к корням небесного растения и без лишних церемоний обнажать питающую его почву. Вот почему он вводит диалоги и, в более общем плане, речь или дискурс в качестве посредника между читателями (и говорящими) и эйдетическим сиянием.

Каким образом платан, *platanos*-Платон, вписывается в разделение между земными и небесными растениями? Как бы высоки ни были настоящие платаны вроде тех, что украшали легендарную Академию в Афинах, им не достичь высот небесного растения. Более того, Платон, отождествив себя с одним из этих деревьев, как он сделал это в «Федре», представлял собой, мягко говоря, странную особь — его корни, паря над ним в воздухе, тянулись к царству идей. Некоторая чудовищность этого сложного образа перевешивается проекцией человеческой фигуры на дерево с его вытянутыми конечностями и прямой осанкой, отличающей его (и нас) от большинства животных. Невольно следуя за Платоном, французский поэт Поль Клодель шутил заметил: “*L’arbre seul, dans la nature est vertical, avec l’homme*” — в природе только дерево вертикально, вместе с человеком [8, р. 148]. Тем не менее именно здесь аналогия терпит крах. В то время как растения устремляются от земли вверх, люди растут от небесной земли вниз, их вертикальность перевернута. В более благородных побуждениях наших душ мы жаждем этой отдалённой поддержки нашего существования. Многое в платонизме пробуждает ностальгию по небесному растению в поисках своих небесных корней.

## Вожделеющие растения, укоренённые животные и прочие идеи

Чуть ранее я отметил, что древние системы мышления оперировали классификациями, весьма отличными от классификаций современных. Одна из причин изменчивости древних категорий связана с языком. В словаре Платона и его современников просто не имелось особых слов для обозначения «растений» и «животных». (В английском языке оба этих слова происходят от латыни.) Это, разумеется, не означает, что древние греки не могли говорить об этих живых существах. Скорее, по причинам лингвистической необходимости, говоря о растениях и животных, они имели в виду гораздо более широкие категории существ. Таким образом, слово, обозначающее животное, *zōon*, означало любое «живое существо», и мы всё ещё видим следы этой этимологии, посещая зоопарк или решив изучать зоологию. В свою очередь, словом, обозначающим растение, было *phuton*. Это слово, связанное как с природой в целом (*phusis*), так и со светом (*phōs*), относилось к любому «растущему существу». Стало быть, различие между растениями и животными, было вопросом того, что именно вы хотели выделить: подчеркнуть живой аспект растущих существ или, напротив, аспект роста существ живых. В этом контексте утверждать, что растение является укоренённым животным, лишённым страстей, означало просто говорить, что оно укоренённое и бесстрастное живое существо.

Именно это имеется в виду, когда Платон относится к растению как к разновидности животного. Бесспорно, оба являются живыми существами (*zōa*), хотя их жизненные силы могут несколько отличаться. «Ведь известно, что растения живут, не перемещаясь и не ощущая», — пишет Аристотель (О душе, 410b). Это наблюдение представляется не более, чем повторением Платона, который не видит проблем в том, чтобы называть растения *zōa*. «Всё, что причастно жизни, по всей справедливости и правде может быть названо живым существом» (Тимей, 77a). Но каковы несомненные признаки растительной жизни? Если растения не способны ни к передвижению, ни к восприятию, тогда что у них общего с животными? Как определить жизненную силу живого существа, энергия которого почти полностью уходит на рост (и размножение)?

Ответ Платона однозначен. Используя Тимея в качестве рупора, он твёрдо заявляет, что растения обладают душой, несущей в себе вождевание к еде, питью и ко всему прочему, — такой же, как и та, что у людей водворена «между грудобрюшной преградой и пупом». Эта душа, добавляет он, «...не имеет в себе ни мнения, ни рассудка, ни ума, а только ощущение удовольствия и боли, а также вождевания» (Тимей, 77b). Услышав о вождевающей душе растений, сегодняшние читатели Платона могут потерять терпение. Они поднимут целый ряд ироничных вопросов: чего хочет мой кактус? В чём состоит удовольствие розового куста — не то, что он

дарит тем, кто любит его цветами, а удовольствие самого куста? Не говоря уже о страданиях лианы, чувствах бамбука или желаниях пальмы.

Прежде чем с пренебрежительной ухмылкой отмахнуться от платоновского прозрения, почему бы не признать за философом презумпцию невинности и не позволить ему объясниться. Ход его рассуждений на самом деле очень прост. Растения не могут жить, не получая питания, не впитывая воду корнями. (Хотя термин «фотосинтез» имеет греческое происхождение, он не был известен во времена Платона.) Когда воды не хватает, растения, обнаружив недостаток влаги, реагируют увяданием. Если растения способны испытывать «жажду» и если желание связано с ощущением отсутствия желаемого в желающем существе, тогда папоротник, который не поливали неделями, на самом деле жаждет воды. Оставшаяся часть головоломки — это идея опыта растений.

Действительно ли лишённый воды папоротник чувствует отсутствие объекта своего желания? Для Платона подобное чувство является бескомпромиссной линией отсчёта для любой жизни, достойной этого имени. Кроме того, современная наука подтверждает эту интуицию. В частности, раздел ботаники «Сигнализация и коммуникация растений» демонстрирует, что растения более сложны, чем полагали ранее. Кроме регистрации неблагоприятных изменений окружающей среды (к примеру, засухи или нападения травоядных насекомых), растения с помощью своих корней общаются о появлении экологических стрессоров, при этом часть информации кодируется ими в биохимических сообщениях, предназначенных для соседей. Если мы уточним, что растения лишены самоощущения, говорить о растительном опыте вполне допустимо. Согласно точной формулировке Платона, растение «...не видит и не понимает своего состояния и природы. Поэтому, безусловно, оно живёт и являет собой не что иное, как живое существо, однако прикреплено к своему месту и укоренено в нём, ибо способности двигаться [вовне] своей силой ему не дано» (Тимей, 77с). Это объяснение подводит нас к новому вопросу, влекущему за собой целый клубок проблем: *на каком основании Платон отделяет желание от знания?* Разве желание само по себе не предполагает хотя бы зачаточного различения? Желающее существо, по меньшей мере, должно уметь отличить желаемый объект от нежелательного [6, р. 281–303].

Растение, разумеется, не задаётся вопросом о том, что такое вода, у него нет «идеи» воды как отдельного объекта. Его знание вовсе не является концептуальным, оно есть практический результат успешного определения X и не-X (в данном случае воды и не-воды) с помощью соответствующих рецепторов. В этом самом элементарном смысле слова растения «знают» больше, чем мы думаем. Не так давно ботаник Дэнни Чамовиц подытожил открытия современной науки о растениях в книге «Что знает растение» (“What a Plant Knows”) [7]. В главах, посвящённых исследованию того, «что видит растение», «что слышит растение», а также анализу остальных растительных «чувств», мы сталкиваемся с данными,

подтверждающими гипотезу Платона. Возьмём, к примеру, одну из самых разумных поведенческих реакций растения, которую мы наблюдаем, — закрытие листьев мимозы, как только к ним прикасаются. В основе быстрого закрытия листьев лежит механизм регуляции уровня воды в клетках растения. При физическом контакте листья мимозы генерируют электрический заряд, удивительно похожий на потенциалы действия в нервных клетках животных, который заставляет клетки листьев освобождаться от воды. Как только миниатюрный гидравлический насос заканчивает свою работу, давление воды на оболочку клеток падает и лист закрывается [7]. Растение не только знает, что к нему прикасаются, но и использует определённое вещество, а именно воду, для достижения желаемого результата, закрытия листьев, — и при определённых условиях может научиться их не закрывать<sup>4</sup>.

Конечно, по оценке Платона, растительное желание не достигает подобных высот изошрённости. Оно сосредоточено исключительно в вожделеющей душе, с её удовольствиями и страданиями, голодом и временным пресыщением, физическими желаниями и фрустрацией. Растения Платона — это чисто гедонистические существа, так как у них просто нет другой способности души (то есть способности рассуждать), которая могла бы ограничить их стремления. У нас, людей, также есть вожделеющая душа, расположенная примерно в области желудка. У нас это всего лишь низшая психическая область; она сдерживается одухотворённой душой, обитающей ближе к сердцу, и разумной душой, водворённой в голове. При условии, что разумная душа твёрдо управляет моими действиями, я без причины не стану действовать как неразумный желудок; каким бы голодным я ни был, я не стану вырывать кусок хлеба из рук другого. Гармонично функционирующая человеческая душа представляет собой именно это: вожделения, подчиняющиеся закону разума с помощью духа-посредника. То же относится и к идеальному политическому режиму, описанному Платоном в «Государстве», где элемент, родственный вожделеющей душе, класс производителей (работников), подчиняется царю-философу, который воплощает собой принцип разума при посредничестве одухотворённого класса стражей. Отсюда следует, что работники у Платона не только существа, руководствующиеся исключительно желанием, но и самые растительные из людей.

Иерархические оценки небесных и земных растений возвращаются с удвоенной силой, причём в беззастенчиво политической форме. Гармония не возникает чудесным образом из равенства; она обусловлена аксиомой, согласно которой высшее должно «по природе» руководить и править низшим: разум — вожделением, царь-философ — работниками, небесное растение — земным. Важно отметить, что невысказанная предпосылка Платона в этом аргументе заключается в том, что гармоничное устройство всегда предполагает минимальную степень сложности, требующей

<sup>4</sup> Этот фактоид я почерпнул из беседы с доктором Моникой Гальяно.



дифференциации и специализации частей в едином целом. Но как насчёт одушевлённого кактуса? Низший тип души у человека является одновременно высшим и низшим у растения, для которого вождедеющая душа входит в набор, состоящий из одного элемента. Растение оказывается великим уравниателем, нивелировщиком иерархий и воплощённым вызовом самой идее о границах. Как отреагирует Платон на эту молчаливую угрозу растительного происхождения?

Вполне предсказуемо, он будет ценить одомашненные растения выше диких. Культурные растения «...ныне облагорожены трудами земледельцев и служат нашей пользе» (Тимей, 77а) и, следовательно, в значительной степени сродни людям. Там, где в идее о границах нет внутренней меры и умеренности, разграничения растению будет навязывать что-то или кто-то извне. Сельское хозяйство — неотъемлемое право культуры, трофеем в победе человеческого духа над пугающим изобилием дикой природы. Вскоре Платон снова вводит иерархическую систему в растительное царство, поставив культурные виды, символ человечества в целом, выше диких. (Предоставляю читателю гадать, какое место в этой иерархии займут сорняки, нежелательные спутники культурных растений. Но это немного другая история, которую я вскоре расскажу.)

Второй рецепт Платона по нейтрализации растительной угрозы стал фирменным знаком всей (или почти всей) последующей западной философии. Древнегреческий мыслитель вернул всю флору в систему негативных сравнений с людьми. Не заблуждайтесь: предположение о том, что мы единосущны одомашненным растениям и разделяем с ними вождедеющую душу, не означает нашей близости к зелёным братьям и сёстрам. Небесные растения были закодированы как пространственно и концептуально противоположные земной растительности, с которой мы пересекаемся только в самых низких, грязных и физически зависимых областях нашего бытия. Предоставленные самим себе необузданные желания, душа растений и психосоциальный характер работников — вещи, которые, по мнению Платона, структурно эквивалентны, — выбили у нас почву из-под ног или, точнее говоря, с корнем вырвали наши головы из их истинной почвы и забросили нас в чрезвычайно опасную зону. Поддаться их диктату — значит стать не лучше дерева, даже столь величественного, как платан.

Но за шквалом негативных сравнений Платону так и не удалось полностью избавиться от навязчивой идеи, побудившей его преобразовать рост растений, каким бы изменённым и неземным он ни был, во всё, что делает нас людьми. С энтузиазмом обесценив настоящую почву и укоренившиеся в ней растения, он санкционировал и увековечил образ, *eidos*, или идею растения, содержащую ключ к нашему пониманию себя. Его учение о том, что мы растения наоборот — перевёрнутые вверх ногами, укоренённые в небесной почве, — заключает в себе самые убедительные выводы его философствования.

## Две почвы, два растения, два мира?

Короче говоря, противопоставление небесных и земных растений предвосхищает так называемую теорию двух миров. Миры, о которых идёт речь, это, с одной стороны, мир идей, открытый разуму, а с другой, мир явлений, доступный чувствам. Первый есть основание вечного, истинного, неизменного бытия; второй — основа конечного роста и мимолётного становления. Как и всё остальное в Платоновой мысли, это разделение отображается на вертикальной оси «высокое—низкое»: небесная сфера идей как в пространственном, так и в оценочном плане, выше сферы явлений. Но — *voilà*, главный парадокс платонизма! — «высокое» и «низкое» суть реляционные термины, подразумевающие друг друга и, следовательно, исключающие возможность абсолютного разделения между двумя мирами. Маркеры трансцендентности отменяют тот самый трансцендентный толчок, о котором они объявляют. Вертикальный континуум проходит сквозь различия и примиряет противоположности. Идеи и явления, разум и чувства, небесные и земные растения — все они находят надлежащее им место на этой «разделённой линии», как окрестил её Платон. И человек остаётся растением, пусть и небесным.

Парадокс, который мы только что отметили, также является сутью величайшего педагогического начинания Платона. Дело не в том, чтобы беспристрастно описать разделение двух миров, но в том, чтобы помочь читателям совершить переход от незрелой зависимости от чувств к жизни, озарённой идеями. Сработай это квазирелигиозное обращение в массовом масштабе, Сократ, по расчётам Платона, не получил бы смертного приговора от неразумного жюри из пятисот афинян, большинство из которых поверили софистической аргументации. Кто бы мог подумать, что жалкое растение может проиллюстрировать переход из одного мира (или из одной жизни) в другой?

Экзотическим центральным элементом «Государства» является миф о пещере. Согласно этой сократической аллегории, люди, очарованные миром явлений, подобны пленникам, томящимся в тускло освещённой пещере и лишённым света солнца (идей). Героический философ спускается в мрачное подземелье, чтобы организовать побег из темницы к высотам разума, освобождая тех, кто живёт в оковах чувств. Если верить Люс Иригарей, чья философия добавит последний лист в наш интеллектуальный гербарий, Платонова пещера — это метафора матки [11], поскольку греческое слово «пещера», *hystera*, также означает матку и стоит у семантических истоков слова «истерия», которая первоначально считалась невротическим состоянием, вызванным расстройствами матки. Смелое прочтение Иригарей, безусловно, не лишено смысла, учитывая самоидентификацию Сократа как «акушерки идей», облегчающей второе рождение его собеседников в мир разума. Альтернативное толкование, которое я хотел бы представить выше, не отменяет, а дополняет феминистский взгляд Иригарей на Платона.

Растительная жилка мысли Платона намекает на возможность интерпретации мифа о пещере как повествования не столько о рождении животных, сколько о проращении семян. Там описывается, как небесные растения проросли из тёмной почвы явлений к свету идей. Солнце, играющее столь важную роль в платоновском нарративе, ускоряет этот процесс, щедро расточая своё сияние и тепло на молодые человеческие ростки. Очевидно, солнце способно также погубить — ослепить и сжечь — цветущие растения, если переход из подземного мира в царство идей слишком резок (Государство, 515c). Вот почему так важна роль Сократа: подобно садовнику, он ухаживает за растущими душами, обеспечивая им надлежащую опору, чтобы духовные лозы могли подняться собственными силами, цепляясь усиками своего понимания. (Образ заботливого садовника ещё вернётся в главе о Плотине.)

Проницательные читатели легко обнаружат в этой аллегории заметный изъян. Когда семена земных растений прорастают, они тянутся вверх и вниз одновременно, черпая жизненную силу из солнечного света, подземной влаги и минеральных веществ. В своём впечатляющем величии платаны достигают высоты ста футов, но их корни уходят на десятки футов вглубь. Согласно предположению о том, что земные процессы роста применимы к мифу о пещере, питание к прорастающим небесным растениям должно было бы поступать как из мира явлений, так и от света идей. Тем не менее ничто не может быть дальше от главного послания «Государства», по крайней мере, в традиционном его прочтении. В случае своего второго рождения людям следует освободиться от земных связей и, преодолев смятение, вызванное этим искоренением, обнаружить свои истинные корни в другом месте, в сфере идей. Возможно, акт выкорчёвывания небесного растения из повседневной реальности протаскивает в наше понимание Платона так называемую теорию двух миров? Не является ли утверждение этой теории о полном разделении чувств и разума чем-то вроде отбраковки растений?

Предположим, разделение прошло идеально. В таком случае тем, кто видел идеи своим мысленным взором, понадобилось бы предельно изолировать себя от жизни плоти с её чувственным восприятием и удовольствиями, то есть символически (а возможно, и буквально) умереть для этого мира. Скорее всего, именно этого и следовало бы ожидать от философов: монашеского самоотвержения вдаль от шума и суеты повседневной жизни.

Этому стереотипу ни в малейшей степени не соответствует Сократ, образцовый философ. Известный своей неугомонностью, он охотно участвовал в пирах (симпозиумах) афинской аристократии и рыскал по рынку в безрезультатных поисках человека мудрее себя. Верный собственной установке, Сократ вернулся в пещеру явлений, чтобы предоставить заключённым шанс выйти на широкие и светлые просторы идей. Он пребывал в двух, казалось бы, несовместимых мирах и, в отличие от Платона-как-платана, превратил себя в растение, которое соприкасалось как с тусклостью явлений, так и с яркостью идей.

Философ не случайно повторяет подвиг Орфея, спустившегося в подземный мир в поисках своей возлюбленной Эвридики. Исследовать свою жизнь означает ежедневно погружаться в глубины своей души, уходящей корнями во мрак бессознательного, подобно тому, как подземная часть растения уходит в темноту земли. В меньших масштабах каждый из нас по отношению к себе является одновременно Орфеем и Эвридикой, Сократом и обитателем пещеры. Трудная миссия разумных и конечных созданий, таких как мы, состоит не столько в том, чтобы обнаружить наши небесные корни, сколько в том, чтобы привести их в соответствие с плотскими частями небесных растений, какими мы являемся. Однако мы не первые, кто совершает это маленькое чудо, в котором два становятся одним. Хотите убедиться в этом сами? Достаточно взглянуть на дерево, растущее на вашей улице, чтобы понять, как успешно, хотя и незаметно, оно оседлало землю и небо.

### Список литературы

1. *Клодель П.* Познание Востока. Стихотворения в прозе / Пер. с фр. А. Курт, А. Райской. М.: Эннеагон Пресс, 2010. 400 с.
2. *Платон.* Государство / Пер. А.Н. Егунова. М.: АСТ, 2016. 448 с.
3. *Платон.* Тимей / Пер. С.С. Аверинцева // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1994. С. 421–500.
4. *Платон.* Федр / Пер. А.Н. Егунова // *Платон.* Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.
5. *Чамовиц Д.* Тайные знания растений. Что видят, слышат и помнят цветы и деревья. М.: Центрполиграф, 2016. 221 с.
6. *Carpenter A.* Embodied Intelligent (?) Souls: Plants in Plato's Timaeus // *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy.* 2010. Т. 55. No. 4. P. 281–303.
7. *Chamovitz D.* What a Plant Knows: A Field Guide to the Senses. N.Y.: Farrar, Straus & Giroux, 2012. 177 p.
8. *Claudel P.* La connaissance de l'Est. Paris: Gallimard, 2000.
9. *Cook A.* Jean-Jacques Rousseau and Botany: The Salutary Science. Oxford: Voltaire Foundation, 2012. xxi+436 p.
10. *Hegel G.W.F.* The Letters. Bloomington: Indiana University Press, 1984. xv+740 p.
11. *Irigaray L.* The Speculum of the Other Woman. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985. 376 p.
12. *Kennedy J.B.* The Musical Structure of Platonic Dialogues. Durham: Acumen, 2011. 337 p.
13. *Marder M. & Vieira P.* Writing Phytophilia: Philosophers and Poets as Lovers of Plants // *Frame: Journal of Literary Studies.* 2003. Т. 26. No. 2. P. 39–55.
14. *Miller J. Hillis.* Black Holes. Stanford: Stanford University Press, 1999. 537 p.
15. *Rousseau J.-J.* Elementary Letters on Botany // *Collected Writings Rousseau.* Vol. 8. Hanover: University Press of New England, 2000. P. 130–163.
16. *Rousseau J.-J.* Reveries of the Solitary Walker. Oxford: Oxford University Press, 2011. 123 p.
17. *Russell B.* History of Western Philosophy. New York: Routledge, 2004. 955 p.
18. *Sayre K.M.* Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995. 292 p.

# PHENOMENOLOGY

## Michael MARDER

Professor of Philosophy.

Basque Foundation for Science, Department of Philosophy.

University of the Basque Country (UPV/EHU).

Vitoria-Gasteiz, University of the Basque Country (UPV/EHU);

e-mail: michael.marder@ehu.es

## THE PHILOSOPHER'S PLANT: AN INTELLECTUAL HERBARIUM (HERBARIUM PHILOSOPHICUM (PROLOGUE), PLATO'S PLANE TREE (CHAPTER 1))

**M**ichael Marder, a well-known specialist in environmental philosophy and political theory, studied at universities in Canada and the United States, received a Ph. D. from the New School of Social Research in New York, and taught at the Universities of Georgetown, Saskatchewan, and Washington. He conducted research at the University of Lisbon and served as an associate professor of Philosophy at Duquesne University in Pittsburgh before becoming a research professor at the University of the Basque Country. M. Marder is a member of the editorial board of journal "Telos" (New York), as well as the editor of four book series: "Political Theory and Contemporary Philosophy", "Critical Plant Studies", "Future Perfect: Images of the Time to Come in Philosophy, Politics, and Cultural Studies" and "Palgrave Studies in Postmetaphysical Thought".

Michael Marder works in the phenomenological tradition of continental philosophy. He is the author of books "Grafts: Writings on Plants" (2016), "The Chernobyl Herbarium: Fragments of an Exploded Consciousness" (2016), "Heidegger: Phenomenology, Ecology, Politics" (2018) и "Dump Philosophy: A Phenomenology of Devastation" (2020). Most of his philosophical works are focused on constructing a concept in which plants are viewed as beings with their own form of subjectivity. He is best known for the monograph "Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life" (2013).

Marder's book "The Philosopher's Plant (Intellectual Herbarium)" (2014), from which the prologue "Philosophical Herbarium" and the first chapter "Plato's Plane Tree" are taken for translation, is devoted to the relationship between philosophy and plants. The author believes that philosophy did not pay due attention to plants, and seeks to fill this gap. The book contains twelve stories, each of which relates a famous philosopher to a plant or flower (Plato's Plane Tree, Avicenna's Celery, Kant's Tulip etc.), which, according to Marder, allows a deeper understanding of his philosophical ideas.

**Keywords:** phytophilia, metaphysical tradition, intellectual herbarium, Plato, Socrates, J.-J. Rousseau, plane tree. heavenly plants, earthly plants, Myth of the Cave

## References

1. Carpenter, A. "Embodied Intelligent (?) Souls: Plants in Plato's Timaeus", *Phronesis: A Journal of Ancient Philosophy*, 2010, T. 55, No. 4, pp. 281–303.
2. Chamovitz, D. *Tainye znaniya rastenii. Chto vidyat, slyshat i pomnyat tsvety i derev'ya* [Secret Knowledge of Plants. What Flowers and Trees See, Hear, and Remember]. Moscow: Tsentrpoligraf Publ., 2016. 221 pp. (In Russian)
3. Chamovitz, D. *What a Plant Knows: A Field Guide to the Senses*. N.Y.: Farrar, Straus & Giroux, 2012. 177 pp.
4. Claudel, P. *La connaissance de l'Est*. Paris: Gallimard, 2000.
5. Claudel, P. *Poznanie Vostoka. Stikhotvoreniya v proze* [Knowledge of the East. Poems in Prose], trans. A. Kurt, A. Raiskaya. Moscow: Ehnneagon Press Publ., 2010. 400 pp. (In Russian)
6. Cook, A. *Jean-Jacques Rousseau and Botany: The Salutary Science*. Oxford: Voltaire Foundation, 2012. xxi+436 pp.
7. Hegel, G.W.F. *The Letters*. Bloomington: Indiana University Press, 1984. xv+740 pp.
8. Irigaray, L. *The Speculum of the Other Woman*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1985. 376 pp.
9. Kennedy, J.B. *The Musical Structure of Platonic Dialogues*. Durham: Acumen, 2011. 337 pp.
10. Marder, M. & Vieira, P. "Writing Phytophilia: Philosophers and Poets as Lovers of Plants", *Frame: Journal of Literary Studies*, 2003, T. 26, No. 2, pp. 39–55.
11. Miller, J. *Hillis. Black Holes*. Stanford: Stanford University Press, 1999. 537 pp.
12. Plato. "Fedr" [Phaedrus], trans. A.N. Egunov, in: Plato, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 135–191. (In Russian)
13. Plato. "Timei" [Timaeus], trans. S.S. Averintsev, in: Plato, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 421–500. (In Russian)
14. Plato. *Gosudarstvo* [The Republic], trans. A.N. Egunov. Moscow: AST Publ., 2016. 448 pp. (In Russian)
15. Rousseau, J.-J. "Elementary Letters on Botany", *Collected Writings Rousseau*, Vol. 8. Hanover: University Press of New England, 2000, pp. 130–163.
16. Rousseau, J.-J. *Reveries of the Solitary Walker*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 123 pp.
17. Russell, B. *History of Western Philosophy*. New York: Routledge, 2004. 955 pp.
18. Sayre, K.M. *Plato's Literary Garden: How to Read a Platonic Dialogue*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1995. 292 pp.

# ФЕНОМЕН ДЕАНТРОПОЛОГИЗАЦИИ ЧЕЛОВЕКА



**Дарья ОДИНОКАЯ**

Магистр философского факультета.  
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.  
119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т,  
д. 27, к. 4;  
e-mail: [darianeodinokaya@gmail.com](mailto:darianeodinokaya@gmail.com)

## ФИЛОСОФСКИЙ АНАЛИЗ ОБРАЗА «ИСКУССТВЕННОГО ЧЕЛОВЕКА» В ЛИТЕРАТУРНЫХ ПРОИЗВЕДЕНИЯХ XIX–XX ВВ.

Благодаря развитию современных технологий, появляется ощущение, что машина может сделать что угодно: сочинить псевдонаучную статью, выполнить домашние обязанности и напомнить нам о важных делах. Возникают вопросы: что машина не умеет? Что значит быть человеком сегодня? В статье рассматриваются версии того, как в художественной литературе интерпретируется граница между человеческим и нечеловеческим в человеке. Исследуются такие вариации «искусственного человека», как голем, робот, искусственный интеллект. Созданные из разных материалов и оживлённые разными методами, эти существа отражают различные представления о том, кем является человек.

Предлагаются два подхода к идее создания «рукотворного человека» — мифологический и естественнонаучный, подкреплённый постгуманистической философией. Деантропологизирующая тенденция в литературных произведениях предвосхищает логику трансгуманизма. Человек сводится либо к биологической данности (набору генов, игре гормонов, нейронным связям), либо — к интеллекту, соревнуясь с искусственным интеллектом и неминуемо терпя поражение. Антропологический подход в художественных произведениях продолжает мифологическую традицию. Человек мыслится как существо, наделённое сознанием, которое не сводимо к миру. «Искусственный человек» — это двойник, антипод, другой, то есть абсолютно иное, по отношению к которому человек может установить собственную идентичность.

**Ключевые слова:** философская антропология, человек, субъект, андроритмы, трансгуманизм, голем, андроид, робот, искусственный интеллект, творчество

Софист Протагор в V в. до н.э. защищал тезис «Человек — мера всех вещей». Сегодня человек перестал быть мерой, доверяясь алгоритмам и программам больше, чем собственным чувствам. Человек потерял статус венца творения, личность человека перестала быть «уникальным самососредоточием божественного духа» [32, с. 34]. Постгуманизм, объектно-ориентированная онтология, новая антропология, тёмная экология, антиантропоцентризм — это лишь немногие современные направления, которые пересматривают место человека в мире и обращаются к поиску новых форм субъектности [22]. Одновременно в философии заявляет о себе антропологическая тенденция, в рамках которой проводится концептуальное различие между человеческим и нечеловеческим, алгоритмам противопоставляются так называемые «андроритмы», то есть те исключительные способности человека, которые не могут быть переданы нечеловеческому другому.

Противостояние дискурсов важно в том числе и с точки зрения практики, поскольку от того, как мы определяем человека, зависит его бытие в культуре. В данной статье мы рассмотрим оба подхода к пониманию человека на примере образа «рукотворного», или «искусственного человека» в литературных произведениях XIX–XX вв. Под искусственным человеком мы понимаем человекоподобное существо, созданное человеком. Любой сюжет о воспроизведении человека, будь то голем, андроид или искусственный интеллект, параллельно рассказывает о человеческом и о том, что значит быть человеком.

Прежде чем приступить к анализу литературных произведений, необходимо различить мифологический и научный подходы к идее создания искусственного человека. Первый работает с сознанием, второй — с организмом. Если мифы организуют наше миропонимание, то учёные работают с телом. В художественной литературе отражаются оба подхода к созданию «рукотворного человека».



## Научный и мифологический подходы

С давних пор человек задавался вопросом о том, как он появился на свет. Большинство народов<sup>1</sup> считало, что человек был создан неким божеством/духом/силой при помощи подручных материалов [5]. Человекоподобные существа создаются так же, как внутри мифа был сотворён человек. Отличие заключается в том, что на роль духа/божества встаёт сам человек, уравнивая свои творческие способности с божественными.

Постгуманистический дискурс в целом говорит о трансисторичности своего подхода: человек в мифах выражал намерение создать искусственного человека [35]. Однако мифы и исследования — это разные вещи. Мифы организуют мировоззрение, наука практически влияет на мир. Мифы не относятся к действительности, они организуют сферу возможного. Современная наука меняет действительность. Поэтому аргумент о том, что человек всегда верил в возможность искусственного человека и поэтому создание такового есть лишь исполнение мечты, неверен.

Исследователь истории робота как архетипа Кевин Ла Грандёр [37], ссылаясь на Аристотеля, указывает, что мечта создать человекоподобного раба преследовала человека на протяжении всей его истории. Ла Грандёр, пересказывая Аристотеля, приписывает последнему мысль о «возможности создать такую машину, которая бы выполняла работу за рабов, и тогда рабы стали бы не нужны» [38]. Действительно, Аристотель упоминает в «Политике» статуи Дедала и треножки Гефеста и рассуждает о том, что если бы «ткацкие челноки сами ткали, а плектры сами играли на кифаре, тогда и зодчие не нуждались бы в рабочих, а господам не нужны были бы рабы» [3]. Но Аристотель не допускает возможности избавления от рабов, неравенство и господство существует по природе, так душа управляет телом, муж управляет женщиной, а господин управляет рабом. Этот пример показывает неверную интерпретацию текстов и, следовательно, неверный вывод о том, что человек всегда мечтал о роботах.

Введённое Х. Плеснером разделение между «обладать телесной оболочкой» и «быть телом» [20, с. 127] оказывается актуальным в свете сегодняшней научной повестки. Ю. Хабермас в 2001 г. отмечал размытость границы между человеком и организмом [27, с. 22]. Однако спустя двадцать лет очевидно, что границы не существует. Инновационные исследования, например переписывание генома человека или создание искусственной матки, рассматривают человека исключительно как биологический

---

<sup>1</sup> Йеи, чука, каранга, эфик, эве, нупе, иско и урхобо, мальгаши, арабы Алжира, сицилийцы, французы, фламандцы, шумеры, Ветхий Завет, кукукуку, Сан-Кристоваль, Гауа, Ифалук, лепча, ораоны, кол, хари... Например, космогония индийского народа Лепча гласит, что вначале была одна вода. Бог Таши-Такбо-Синг создал черепаху, которая держит мир, затем сам мир — океан, потом рыб, птиц и животных. Первого человека бог сделал из масла, но человек расплылся. Тогда бог создал человека из глины, а ветер вдохнул в него жизнь. Таши-Такбо-Синг сделал из камня кости, из воды — кровь, из лиан — вены и нервы. Человек ожил [см.: 5].

организм, а иногда — как несовершенную программу, код которой надо переписать.

Альтернативный подход к пересмотру субъективности и статуса человека предлагает французская философия постмодернизма. Рациональное понятие субъекта изжило себя, было необходимо его пересмотреть. Для М. Фуко человек — понятие не вечное [25], оно может исчезнуть в скором времени. Для Ж. Делёза мир состоит из тел и сил, и в их соприкосновении рождается новое тело или сила: человек становится ощущением, человек становится временем, человек становится животным [8]. Ж. Бодрийяр пишет о том, как именование чего-либо истончает его смысл; как только мы назвали что-то, оно уже начинает угасать и исчезать. Цифровая реальность станет объективностью в мире без человека [7]. Философы анализируют трансформацию человека и человеческого не как техническую проблему, но как концептуальную.

Среди этих философов Ж. Деррида исследует тему «искусственных существ» — призраков. Так, нечеловеческое окружает человека: жертвы репрессий, лидеры тоталитаризма, коммунизма или прошлого в общем существуют с человеком. Когда мы говорим о прошлом, оно не живо и не мертво, это наследство, которое живёт вместе с нами и в нас: «...они всегда здесь, эти призраки, даже если они не существуют, даже если их ещё нет» [10, с. 245]. То есть призраки — неотъемлемая часть человеческого.

Миф тоже не работает с телом напрямую, чтобы решить проблемы тела; миф воздействует на сознание и через символическое может менять тело. Внутри мифологического наш организм может претерпевать изменения. Например, в ходе обряда инициации мальчику могут выбить зуб, и это, конечно, прямое вмешательство в жизнедеятельность живого организма. Однако зуб удаляется не потому, что он болит, а для того, чтобы мальчика считали мужчиной. Таким образом, аргумент о том, что человек всегда стремился к созданию бессмертной версии себя, не выдерживает критики. Мифологическое сознание и научное сознание по-разному конструируют понятие человеческого; их подходы противоположны.

Так, одна из древнейших тем воплощения искусственного — куклы. У многих народов сохраняется поверье о том, что куклолка заменяет человека. В.Я. Пропп показывает, что верование распространено повсеместно: от Новой Гвинеи до Египта. Куклы либо становились частью заупокойного культа, то есть помещались в гробницу вместе с умершим, чтобы помогать ему в загробном мире, либо помещались в доме, воплощая инкарнацию покойника [21]. Сама по себе кукла — искусственное существо, но она встраивается в ритуал вместо человека, замещая его. Кукла запускает работу сознания. Кукла — проводник человеческого.

Идея создания человека в символическом поле никогда не играет роль технического решения проблемы. Кукла, заменяющая умершего, становится его хранителем, через неё происходит общение с другим человеком. Призраки прошлого формируют наше настоящее. Секс-кукла нужна для

того, чтобы иметь доступ к телу, а искусственный интеллект кукол способствует тому, чтобы она была «похожа» на реального человека. Однако эта грубая имитация общения отказывает другому в существовании, обесценивая человека.

Голем, андроид, искусственный интеллект — основные модели человекоподобных существ, которые встречаются в культуре. В художественных произведениях эти модели могут быть рассмотрены как часть мифологического и как часть трансгуманистического дискурсов. Созданные из разных материалов и оживлённые разными методами, эти существа отражают различные представления о том, кем является человек. Литература открывает возможность найти границу человеческого внутри вымышленной ситуации. Не ограниченный законами логики, физики и биологии, писатель создаёт мир и внутри него проектирует человека. Граница между человеческим и нечеловеческим оказывается либо проницаема, либо нет. То есть внутри художественного произведения писатели или говорят о человеческом и человеке, или выстраивают плоскую систему, где человек оказывается равным своим «рукотворным» собратьям.

Деантропологизация в современной трансгуманистической философии реализуется разными способами, а именно за счёт биоцентризма и техноцентризма. С одной стороны, человеческое сводится к органическому, человек — это набор генов, гормонов и нейронов. С другой стороны, человек соревнуется с искусственным интеллектом; в чём-то машина превосходит человека [8]. В литературе присутствуют обе стратегии. С одной стороны, в повести Теда Чана «72 буквы» учёные подбирают заклинание для производства искусственных людей аналогично тому, как в начале двухтысячных расшифровка человеческого генома казалась новым этапом на пути к избавлению от всех недугов [30]. В пьесе Карела Чапека “R.U.R.” роботы создаются путём смешивания особых химических составов [31]. С другой стороны, роботы Айзека Азимова [1; 2] и машина Артура Кларка [12] — суперкомпьютер HAL 9000 — состоят из микросхем и обладают искусственными мозгами, которые повторяют мозг человеческий и зачастую превосходят его по функциям.

Другие произведения исследуют человека. Они продолжают мифологическую традицию: искусственный человек является отражением, противоположностью или двойником реального. Писатели пишут о рукотворном человеке для того, чтобы раскрыть аспекты человеческого и проложить границу с нечеловеческим. В романе Густава Майринка голем является воплощением духа еврейского народа и его антиномией [17]. Противоположность миролюбивого иудея — глиняное чудище, которое уничтожает всё на своём пути и мстит за несправедливость. Андреида Гадали авторства Огюста Лиль-Адана воплощает собой идеал женщины. Созданная при помощи электричества, она во всём покорна мужчине и представляет собой воплощение физической и душевной красоты. Писатель противопоставляет оптимизму учёного неконтролируемую силу природы, которая оказывается

сильнее человека и техники [16]. Андроиды Филипа Дика показывают нам, что как бы ни был похож робот на человека, зазор между ними неискореним [11]. Искусственный интеллект Станислава Лема, Голем XIV, состоит из микросхем и представляет собой абсолютного стратега с выдающимися интеллектуальными способностями. Задуманный для изобретения высококлассного оружия, он отказывается от своей миссии и задаётся целью объяснить мир. Световой философ нужен Лему как метафора абсолютно логичного рассуждения, которое недоступно человеку [14]. Далее мы обратимся к произведениям А. Азимова, А. Кларка, Ф. Дика, Г. Майринка как к наиболее репрезентативным. Первые два выражают/предвосхищают трансгуманистические идеи, вторые — показывают антропологическую картину мира.

## Роботы А. Азимова

Автор законов робототехники рассматривает роботов как помощников человека. Азимов фокусируется на отношениях между роботом и человеком, этических вопросах и ситуациях, где три закона вступают в противоречие.

Законы робототехники фундируют различия между роботом и человеком: робот должен всегда подчиняться человеку, робот не может причинить вред человеку или допустить вред своим бездействием, жизнь человека важнее жизни робота. Сам автор деконструирует законы в своих произведениях: как робот может знать возможные способы, которыми человеку причиняется вред? Как подчиняться любым человеческим требованиям, если сами люди не всегда понимают друг друга? Несовершенные по своей форме, законы нужны для того, чтобы избежать сценария чудовища Франкенштейна.

Роботы — «всего лишь устройства, инструменты, машины, которые призваны служить людям» (Мои роботы [1]), созданные из металла и наделённые позитронным мозгом. Современные IT-разработчики тоже воссоздают искусственный интеллект при помощи нейронных связей [39], но они далеки от того, чтобы воспроизводить мозг человека. Отчасти потому, что мы до сих пор не знаем, как наш мозг работает. Роботы у Азимова способны делать практически любую работу: воссоздавать себя, работать в шахтах, присматривать за детьми. Позитронный мозг позволяет им выполнять такие функции, которые современным помощникам ещё недоступны: понимать любой вопрос и отвечать на него, выполнять любое данное поручение. Роботы — инструменты для выполнения человеческих нужд.

Однако и сами люди для Азимова — не более чем «атомы и молекулы» (Эссе о роботах [1]), то есть человек — это организм. Он может делать не более того, на что он запрограммирован. Классический аргумент, подчёркивающий разницу между людьми и роботами, заключался в том,

что машина не может создать произведение искусства. Сегодня «алгоритмическая эстетика» уже анализирует произведения искусства на языке математики [18; 19].

Сам А. Азимов был уверен, что когда-нибудь компьютер сможет быть художником: «Если мы особым образом выстроим атомы и молекулы в компьютере, он тоже сможет создавать гениальные произведения... мозг тоже [как и компьютер] может делать только то, на что он запрограммирован — генами. Частью программы мозга является способность учиться, что должно войти и в программу сложного компьютера» (Эссе о роботах [1]). И его мысли оказались пророческими. Одна из главных особенностей искусственного интеллекта (ИИ), в отличие от робота, — способность к обучению.

Не вполне верный, на наш взгляд, ход — сравнивать, как хорошо робот справляется с тем, что обычно делает человек и, исходя из этого, делать вывод о том, что граница между искусственным и человеком пронижаема. Так, классический тест Тьюринга направлен на то, чтобы определить, человек или машина ведут диалог по текстовым ответам. Ряд случаев, когда машина обыгрывала человека в игры (шахматы, го, Dota), также признаются показателями успеха роботов в человеческих делах. Не говоря о том, что машины по определению лучше людей занимаются вычислительными операциями и расчётами. Машины научились предсказывать увольнения сотрудников по скорости ответа на письма [28] и беременность онлайн-покупательниц по мылу без запаха [24]; влиять на результаты выборов и отслеживать нацменьшинства.

На наш взгляд, то, что машина способна анализировать большое количество данных и следовать правилам, не делает её человеком. Техника остаётся электронным костылём, без которого мы не представляем себя, она помогает нам быстро получать информацию, осуществлять коммуникацию, писать научные работы. Несмотря на то, что человек меняется вместе с техникой, машины не могут стать людьми, даже если будут человекоподобны.

Отдельно остановимся на вопросе творчества. Сегодня нейросеть способна написать симфонию или картину [25]. Созданное произведение будет подобно тем, которые она до этого обработала. Творение подменяется компиляцией. На основе уже имеющихся данных машина произвела пересборку составных частей — и получилось произведение, подобное уже созданному, но никак не развивающее то, что мы называем искусством. Художника, который пишет сегодня картины под Рембрандта или сочиняет концерты под Баха, мы не называем художником, потому что искусство ценится за новаторский подход. Все упомянутые нами примеры показывают: ИИ умеет работать с массивом данных лучше человека. Однако вопрос в том, что этот факт говорит о человеке.

На наш взгляд, машина настолько человечна, насколько сам человек превратился деталь огромного конвейера. То есть машина легко встраивается

в жёстко регламентированные структуры. В ситуациях, где человек выполняет механистические задачи, машина справляется лучше. Однако человеческое — прежде всего иррациональное и нелогичное, свободное и творческое. Азимов сожалеет о том, что человеку в мозг пока нельзя вписать моральный кодекс, как это сделано с его роботами; роботы оказываются «чище и совершеннее людей» [2, с. 5], в них нет таких несовершенств, как сон, смерть, абсурд, миф, вера, смех и слёзы.

Между человеком и машиной лежит пропасть. Пока наука не поймёт, что такое человек, она не сможет воспроизвести искусственного человека. Проблема в том, что вряд ли когда-либо при помощи научного языка получится выразить экзистенциальный или трансцендентальный опыт, которые есть неотъемлемая часть человеческого бытия. Сведение человека исключительно к биологическим процессам приведёт к редукции.

## Суперкомпьютер А. Кларка

Круглый глаз суперкомпьютера HAL 9000 — один из наиболее известных образов в популярной культуре. Именно фильм Кубрика, сценарий для которого они с Артуром Кларком писали вместе, привнёс известность истории, где творение убивает своих создателей. Идеей для создания фильма стал короткий рассказ «Страж», а уже после выхода фильма Кларк взялся за написание цикла романов «Космическая Одиссея». Так как сценарий писался совместно, мы будем обращаться как к тексту романа, так и к сюжету фильма.

Название цикла отсылает к классической поэме Гомера. Мирча Элиаде говорил, что скитания Одиссея — это серия инициатических испытаний с целью преодолеть трудности и стать (лучшим) человеком: «Миф об Одиссее, я думаю, для нас очень важен. В каждом из нас есть что-то от Одиссея, когда мы ищем самих себя, надеемся дойти до цели и тогда уж точно вновь обрести родину, свой очаг, снова найти себя. Но, как в лабиринте, в каждых скитаниях существует риск заблудиться. Если же тебе удаётся выйти из лабиринта, добраться до своего очага, тогда ты становишься другим» [33]. В таком же ключе рассматривает историю А. Кларк: главный герой в конце путешествия возвращается к Земле в бестелесной форме. Его целью было достижение чёрного монолита, который тысячи лет назад научил троглодита пользоваться орудием и превратил его в человека.

Суперкомпьютер в этой истории играет не последнюю роль. Он появляется как один из членов экипажа, которые летят исследовать чёрный монолит около Сатурна. Так как полёт длится достаточно долго, все люди погружаются в состояние анабиоза и задача суперкомпьютера — следить за полетом. Компьютеру строго приказано не разглашать цели путешествия, пока они не достигнут её. За неделю до прибытия пилоты начинают подозревать неладное. Скрывая от других членов экипажа цель полёта,

компьютер врёт им о невозможности связи с Землей, а когда люди начинают подозревать алгоритм во лжи, HAL их убивает. Чудом спасшемся Дэвиду Боумену удаётся отключить HAL. По убеждению авторов, компьютеры в 2001 г. будут настолько человечными, что, помимо интеллектуального превосходства, они будут обладать всем набором психических отклонений. Поэтому то, что произошло с HAL 9000, Кубрик называет *нервным срывом* [36].

Несмотря на то, что никто не называет этот компьютер человеком, сама идея о безумии как субстрате человеческого кажется нам интересной. В случае HAL 9000 имеется в виду безумие как гормональная дисфункция, психическое расстройство, вроде повышенной тревожности или ОКР. Так как его электронный мозг с точностью воспроизводит человеческий, исключать те же дисфункции не следует.

Однако для нашей темы, человеческого, психические отклонения не представляют интереса. Безумие — не эффект органики, а след присутствия субъективности, антропологическая категория. Безумие как напоминание о смерти; безумие как родина ума и как маркер эпохи, его порождающей. Безумие несёт «и угрозу, и насмешку, и головокружительную бессмыслицу мира, и смехотворное ничтожество человека» [26]. Так, в истории западного безумия популярным образом был корабль дураков, а в русской традиции существовала особая форма «самопроизвольного безумства» — юродства. Юродивый — тот святой, что живёт в этом мире по законам другого мира. Такие формы безумия недоступны искусственным существам постольку, поскольку предпосылки для их создания биологизаторские. Онтологический разрыв остаётся непреодолимым, так как научными методами нельзя воссоздать человека.

Кубрик в интервью признавался, что монолит воплощает собой божественную сущность, чистую энергию, бесформенный высший разум [36]. По достижении монолита главного героя помещают в комнату, чтобы изучить. После этого его превращают в сверхъестественное существо и отправляют на землю. Сюжет изобилует отсылками; эту линию можно интерпретировать как вариацию на тему древнеиндийской мифологии, где человек, освобождённый от круга перерождений, превращён в высшее существо. А. Кларк пишет: «Те малости, какими измеряет время человек, остались позади; теперь, когда его взору открылась чернота беззвёздной ночи, он впервые начал постигать, что такое разверзающаяся перед ним Вечность» [12, с. 317]. То есть человека нужно трансформировать: дать ему возможность покорять космические просторы силой мысли, подарить ему бессмертие и сделать его частью сверхразума. Будет ли это существо человеком?

На наш взгляд, бессмертный разум нельзя назвать человеком. Один из экзистенциалов — смертность, и она формирует человека таким, какой он есть. Кроме этого, человек абсурден, иррационален и живёт в мире выдуманных сущностей; лишившись этого, он перерождается во что-то нечеловеческое. Хотя ни Кларк, ни Кубрик не настаивают на человечности

сверх разума. Они лишь подчёркивают ту пропасть, которая лежит между недочеловеком и человеком в древности, а также человеком и сверхчеловеком в будущем, а проводником между этими состояниями оказывается Бог.

## Голем Г. Майринка

В центре романа — жизнь Атанасиуса Перната, которую проживает анонимный рассказчик. Действие происходит в Праге, и события, описанные в книге, часто нелогичны и мистичны. К тому же главный герой не помнит, что с ним было в прошлом, и его друзья говорят о душевном недуге Перната.

В романе Майринка голем играет не последнюю роль: он является персонажем-трикстером, двигает события в сюжете. В самом начале он передаёт рассказчику шляпу Атанасиуса Перната, и рассказчик начинает жить чужой жизнью. Легенда о големе будоражит умы жителей Праги: считается, что голем возрождается каждые 33 года. Роман Майринка крайне мистифицирован, поэтому нельзя быть уверенным в том, что Атанасиус действительно находит комнату, где был создан Голем, но сразу после этой находки по городу проносится слух о том, что Голем снова был освобождён. Глиняное существо, которое не обладает сознанием и душой, он исполняет свой долг — защиту еврейского народа. Голем репрезентирует дух гетто, который оживает из-за страданий и несправедливости по отношению к еврейскому народу.

Однако и самих людей Майринк сравнивает с Големом: «Как Голем оказался глиняным чурбаном... так и все эти люди должны мгновенно лишиться души, стоит только потушить в их мозгу — у одного какое-нибудь незначительное стремление, второстепенное желание, может быть, бессмысленную привычку, у другого — просто смутное ожидание чего-то совершенно неопределённого, неуловимого» [17, с. 21].

Склонность автора к мистическим учениям и достоверность их изложения критиковались не раз. Однако стоит обратить внимание на то, как он определяет человека, «стеклянная трубка, сквозь которую катятся шарики» [17, с. 259], чтобы сравнение человека и голема стало немного понятнее.

Тема двойничества, так популярная в романтической литературе, имеет место и в романе Майринка. Голем противоречит идеалам иудейской традиции. Он глуп и неспособен к рассуждению, он мстителен и страшен в своей бесконтрольности. Традиционные ценности: смирение, мудрость и миролюбие — полярны воплощению голема. Он — своеобразное зеркало, двойник в романе Майринка. Голем как проводник, как нечеловек связывает два мира: мир прошлого и мир будущего. Майринк символично сравнивает человека со стеклянной трубкой, он хочет понять, что определяет



человеческую жизнь и возможна ли в мире, где ты рождаешься в теле другого человека, свобода. Человек у Майринка — нечто неуловимое и необъяснимое, а мир полон загадок и противоречий.

## **Андроиды Ф. Дика**

В романе «Мечтают ли Андроиды об электроовцах?» действие происходит после атомной войны. Люди вынуждены мигрировать на другие планеты, так как Земля покрыта радиоактивным «хламом»; там почти не осталось живых организмов. Андроиды выполняют тяжёлую работу, работают секретарями, актёрами, менеджерами, проститутками. Внешне они неотличимы от людей, а последние версии репликантов превосходят своих создателей как физически, так и интеллектуально. Единственное отличие между андроидами и людьми заключается в способности к эмпатии.

В этом постапокалиптическом мире живёт главный герой, охотник на андроидов. Репликантов дарят в подарок тем, кто согласится эмигрировать на другую планету. Срок их жизни — четыре года. Иногда они убивают владельцев и убегают. Поэтому за ними ведётся охота. Отлавливать и убивать таких «сломанных» андроидов — задача Рика Декарда.

В мире, где сопереживание немногим оставшимся живым организмам выдвинуто на первый план, убивать андроидов оказывается легко, потому что репликанты не обладают способностью к эмпатии. Эмпатия отделяет мир машин от мира людей. Так, одна из сбежавших репликантов отрывает пауку лапки ради веселья. С точки зрения мира, где живых существ можно пересчитать по пальцам, такая жестокость — показатель бесчеловечности.

Стоит обратить внимание на то, что электрические животные и люди неотличимы от своих живых копий. В романе много раз из-за этого происходит неразбериха: ветеринар не понимает, что перед ним живая кошка, и ищет у неё батарею, главный герой восхищается жабой, пока его супруга не находит у той выключатель, андроид Рейчел почти проходит тест Фойгта-Кампфа (аналог теста Тьюринга). Разница в том, что они не переживают эмоции, но реагируют, будто переживают их.

В программной статье «Сознание, мозг и программы» Дж. Сёрл опровергает тезис о том, что программа способна понимать рассказы. Программа — это набор входных и выходных данных. Соответственно, она способна сопоставлять эти типы данных по заданному алгоритму. Сам процесс выдачи нужной реакции на входящие данные ничего не говорит о том, что программа понимает происходящее [23]. Точно так же и андроиды научены реагировать, чтобы проходить тест на эмпатию, но не способны сопереживать.

Какого человека показывает нам Ф. Дик? Бесконечно сочувствующего собственным фантазмам, которые обеспечиваются эмпатоскопом. Например, Айрен, жена главного героя, абсолютно безразлична к проблемам

мужа и зависима от маленького чёрного ящика, который готов перенести её в мир грёз в любую минуту.

Андройды Ф. Дика — высокоуровневые программы со способностью к логическому мышлению, планированию и сотрудничеству. Они способны к самообучению, а значит, их можно назвать обладателями искусственного интеллекта. Но главным для автора остаётся их неспособность к сочувствию, а значит, бесчеловечность.

## Заключение

История «искусственного человека» имеет богатую культурную традицию. В рамках традиции новой мифологии человекоподобные существа являются отражением того, кем является человек. Они есть напоминание о том, кем человек не является. Возможные метафоры: искусственный человек как дурак, как обратная сторона разума, как безумие, как нечто нечеловеческое в человеке, как другой. Голем Майринка оказывается двойником пражского гетто и воплощает проводника между мирами прошлого и настоящего. Филип Дик опасается, что технически совершенные андройды станут внешне неотличимы от человека, но внешнее сходство не предполагает одинаковости; репликант не может стать человеком.

В рамках трансгуманистической мысли оппозиция естественного/искусственного в целом стирается: биохакинг, крионика, создание искусственных питомцев [40]. Поэтому создание человекоподобной машины не проблематизируется: искусственный интеллект окружает нас, и совсем скоро мы не отличим его от человека, такова риторика, предвосхищающая трансгуманистический дискурс в художественных произведениях. Роботы Айзека Азимова окажутся производительнее и способнее человека, если понять устройство человеческого мозга и запрограммировать их верным образом. Искусственный интеллект Артура Кларка проявляет расстройство невротического спектра, и поэтому признаётся человекоподобным. На наш взгляд, человечность не сводится ни к строению мозга, ни к производительности, а разнообразные психические отклонения в многообразии встречаются не только у человека, но и у животных [34].

Человек отделён от мира не определённым количеством способностей, но качественно: преодоление онтологического разрыва видится нам невозможным. В философии для объяснения возможности субъективности в мире вводятся понятия Бога, ничто, абсурда, творчества, отчаяния, безумия. Для М. Хайдеггера основа человеческого бытия — осознание собственной конечности, переживание ужаса перед Ничто, встроенность в язык и невозможность выйти из него [29]. Для Н. Бердяева свобода — то, что отличает человека, благодаря свободе человек способен преобразовать себя и мир, в котором он живёт [4]. Для Кьеркегора человеческую жизнь определяет отчаяние: оно является следствием греховной природы

человека, и оно же есть возможность прорыва к Богу [13]. Между человеком и искусственным созданием оказывается пропасть, которую футуролог Герд Леонгард называет андроритмами [15]. Андроритмы — это то человеческое, что не поддается процессу алгоритмизации.

Искусственный интеллект — современное воплощение мечты о создании рукотворного человека. Мы постарались показать, что создание искусственного интеллекта столкнется с непреодолимыми препятствиями. Ни научное, ни философское сообщество не могут понять, что такое интеллект, и разрешить проблему сознания. Помимо этого, нет согласия в вопросе о том, что такое человек. Поэтому создание «искусственного человека» оказывается рассуждением на тему человеческого и попыткой его определить.

## Список литературы

1. Азимов А. Мои роботы. Эссе о роботах. URL: [http://lib.ru/FOUNDATION/mechty\\_robotow.txt](http://lib.ru/FOUNDATION/mechty_robotow.txt) (дата обращения: 08.04.2021).
2. Азимов А. Я, робот. М.: Эксмо, 2019. 320 с.
3. Аристотель. Политика. URL: <http://emsu.ru/Club/KRUG/liter/arist.htm> (дата обращения: 16.03.2021).
4. Бердяев Н.А. Самопознание. М.: Мир Книги, 2006. 416 с.
5. Березкин Ю.Е., Дувакин Е.Н. Аналитический каталог мифологических мотивов по ареалам. Раздел E1. URL: <http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/> (дата обращения: 29.04.2021).
6. Бодрийяр Ж. Символический обмен и смерть. М.: Добросвет, 2000. 387 с.
7. Бодрийяр Ж. Почему всё ещё не исчезло. URL: <https://syg.ma/@alesya-bolgovva/zhan-bodriiiaar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo> (дата обращения: 18.03.2021).
8. Гиренок Ф.И. От антропологии к призракологии. URL: <https://philosophy.nsc.ru/publications/journals/chelovek.ru/15/girenok> (дата обращения: 18.03.2021).
9. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? М.: Академический проект, 2009. 261 с.
10. Деррида Ж. Призраки Маркса. Государство долга, работа скорби и новый интернационал. М.: Logos-Altera, Essehomo, 2006. 256 с.
11. Дик Ф. Мечтают ли андрюиды об электроовцах? М.: Эксмо, 2016. 352 с.
12. Кларк А. 2001: Космическая Одиссея. М.: Эксмо, 2016. 320 с.
13. Кьеркегор С. Или-или. Фрагмент из жизни: в 2 ч. СПб.: Амфора, 2011. 283 с.
14. Лем С. Голем XIV. М.: АСТ, 2020. 224 с.
15. Леонгард Г. Технологии против человека. М.: АСТ, 2018. 320 с.
16. Лиль-Адан О. Будущая Ева. URL: <https://www.libfox.ru/366306-ogyust-de-lil-adan-budushchaya-eva-eva-budushchego.html#book> (дата обращения: 08.04.2021).
17. Майринк Г. Голем. М.: Азбука, 2015. 288 с.
18. Маньковская Н.Б. Париж со змеями (Введение в эстетику постмодернизма). URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Mank/10.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Mank/10.php) (дата обращения: 18.03.2021).
19. Мигунов А.С., Ерохин С.В. Алгоритмическая эстетика. СПб.: Алетейя, 2010. 280 с.
20. Плеснер Х. Ступени органического и человек: Введение в философскую антропологию. М.: РОССПЭН, 2004. 368 с.

21. *Пронн В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Vuks/Linguist/Пронн\\_2/index.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Vuks/Linguist/Пронн_2/index.php) (дата обращения: 08.04.2021).
22. *Ростова Н.Н.* Аджорнаменто антропологии: преодоление границы между природой и культурой // Вестник Санкт-Петербургского университета. Философия и конфликтология. 2020. Т. 36. Вып. 4. С. 731–750.
23. *Сёрль Дж.* Сознание, мозг и программы. URL: <https://gtmarket.ru/library/articles/6661> (дата обращения: 18.03.2021).
24. *Сигель Э.* В чём опасность предиктивной аналитики. URL: <https://www.vedomosti.ru/management/articles/2020/11/12/846788-chem-opasnost> (дата обращения: 20.04.2021).
25. *Степанова А., Чалабова Г.* Как нейросети пишут музыку, картину, сценарии. URL: <https://tass.ru/kultura/6160979> (дата обращения: 08.04.2021).
26. *Фуко М.* История безумия в классическую эпоху. URL: [https://www.gumer.info/bibliotek\\_Vuks/Culture/fuko\\_bez/index.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Vuks/Culture/fuko_bez/index.php) (дата обращения: 20.04.2021).
27. *Хабермас Ю.* Будущее человеческой природы. М.: Весь мир, 2002. 144 с.
28. *Хабибрахимов А.* ИИ может злиться и скучать. URL: <https://vc.ru/future/174934-ii-mozhet-zlitsya-i-skuchat-david-yan-o-dome-s-emocionalnym-ii-i-servise-yva-predskazyvayushchem-uvolneniya-sotrudnikov> (дата обращения: 18.03.2021).
29. *Хайдеггер М.* Время и бытие. М.: Республика, 1993. 445 с.
30. *Чан Т.* История твоей жизни. М.: АСТ, 2021. 352 с.
31. *Чапек К.* R.U.R. // *Чапек К.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 4. М.: Художественная литература, 1974. С. 125–202.
32. *Шелер М.* Философское мировоззрение // *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 3–128.
33. *Элиаде М.* Испытание Лабиринтом. URL: <https://magazines.gorky.media/inostran/1999/4/ispytanie-labirintom.html> (дата обращения: 08.04.2021).
34. *Braitman L.* Animal Madness: How Anxious Dogs, Compulsive Parrots, and Elephants in Recovery Help Us Understand Ourselves. N.Y.: Simon & Schuster, 2015. 384 p.
35. *Cave St., Dihal K., Dillon S.* AI NARRATIVES: A History of Imaginative Thinking about Intelligent Machines. Oxford: Oxford University Press, 2020. 424 p.
36. *Gelmis J.* An Interview with S. Kubrik. URL: <http://www.visual-memory.co.uk/amk/doc/0069.html> (дата обращения: 20.04.2021).
37. *LaGrandeur K.* Androids and Intelligent Networks in Early Modern Literature and Culture: Artificial Slaves. N.Y.: ROutledge, 2013. 233 p.
38. Robots in Ancient Times (Dr. LaGrandeur interviewed by Dr. Ferrando). URL: [https://www.youtube.com/watch?v=MCJRuWHBqaM&ab\\_channel=FrancescaFerrando](https://www.youtube.com/watch?v=MCJRuWHBqaM&ab_channel=FrancescaFerrando) (дата обращения: 20.04.2021).
39. *Yang D.* AI is Dumber than a Bee for Now. URL: <https://www.abbyy.com/blog/david-yang-artificial-intelligence-is-dumber-than-a-bee-for-now/> (дата обращения: 08.04.2021).
40. *Yonk R.* Heart of the Machine. N.Y.: Arcade Publishing, 2017. 328 p.

# PHENOMENON OF THE DEANTHROPOLOGISATION OF MAN

**Daria ODINOKAYA**

Master of the Faculty of Philosophy.  
Lomonosov Moscow State University.  
Lomonosovsky prospect 27/1, Moscow 119991, Russian Federation;  
e-mail: darianeodinokaya@gmail.com

## PHILOSOPHICAL ANALYSIS OF THE IMAGE OF “ARTIFICIAL MAN” IN LITERARY WORKS OF THE XIX–XX CENTURIES

**T**hanks to the development of modern technologies, there is a feeling that the machine can do anything: write a pseudoscientific article, perform household chores, and remind us of important things. Questions arise: what can't the machine do? What does it mean to be human today? The article examines the versions of how the border between the human and non-human in a person is interpreted in fiction. Such variations of “artificial man” as golem, robot, and artificial intelligence are studied. Created from different materials and animated by different methods, these creatures reflect different ideas about who a person is.

We propose two approaches to the idea of creating a “man — artificial man” — mythological and natural science, supported by posthumanist philosophy. The deanthropologizing tendency in literary works anticipates the logic of transhumanism. A person is reduced either to a biological datum (a set of genes, a game of hormones, neural connections), or to intelligence, competing with artificial intelligence and inevitably suffering defeat. The anthropological approach in works of art continues the mythological tradition. Man is thought of as a being endowed with consciousness, which is not reducible to the world. “Artificial man” is a double, an antipode, another, that is, absolutely different, in relation to which a person can establish his own identity.

**Keywords:** philosophical anthropology, man, subject, androrhythms, transhumanism, golem, android, robot, artificial intelligence, creativity

## References

1. Aristotle. *Politika* [Politics]. [<http://emsu.ru/Club/KRUG/liter/arist.htm>, accessed on 16.03.2021]. (In Russian)
2. Azimov, A. *Moi roboty. Ehsse o robotakh* [My Robots. Essay on Robots]. [[http://lib.ru/FOUNDATION/mechty\\_robotow.txt](http://lib.ru/FOUNDATION/mechty_robotow.txt), accessed on 08.04.2021]. (In Russian)
3. Azimov, A. *Ya, robot* [I, Robot]. Moscow: Ehksmo Publ., 2019. 320 pp. (In Russian)
4. Baudrillard, J. *Pochemu vse eshche ne ischezlo* [Why Hasn't Everything Disappeared Yet]. [<https://syg.ma/@alesya-bolgova/zhan-bodriiar-pochiemu-vsie-ieshchie-nie-ischiezlo>, accessed on 18.03.2021]. (In Russian)
5. Baudrillard, J. *Simvolicheskii obmen i smert'* [Symbolic Exchange and Death]. Moscow: Dobrosvet Publ., 2000. 387 pp. (In Russian)
6. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie* [Self-knowledge]. Moscow: Mir Knigi Publ., 2006. 416 pp. (In Russian)
7. Berezkin, Yu.E. & Duvakin, E.N. *Analiticheskii katalog mifologicheskikh motivov po arealam* [Analytical Catalog of Mythological Motifs by Areas], Chapter E1 [<http://www.ruthenia.ru/folklore/berezkin/>, accessed on 29.04.2021]. (In Russian)
8. Braitman, L. *Animal Madness: How Anxious Dogs, Compulsive Parrots, and Elephants in Recovery Help Us Understand Ourselves*. N.Y.: Simon & Schuster, 2015. 384 pp.
9. Čapek, K. "R.U.R." [R.U.R.], in: K. Čapek, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 4. Moscow: Khudozhestvennaya literatura Publ., 1974, pp. 125–202. (In Russian)
10. Cave, St., Dihal, K. & Dillon, S. *AI NARRATIVES: A History of Imaginative Thinking about Intelligent Machines*. Oxford: Oxford University Press, 2020. 424 pp.
11. Chiang, T. *Istoriya tvoei zhizni* [The Story of Your Life]. Moscow: AST Publ., 2021. 352 pp. (In Russian)
12. Clarke, A. *2001: Kosmicheskaya Odisseya* [2001: A Space Odyssey]. Moscow: Ehksmo Publ., 2016. 320 pp. (In Russian)
13. Deleuze, G. & Guattari, F. *Čto takoe filosofiya?* [What Is Philosophy?]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2009. 261 pp. (In Russian)
14. Derrida, J. *Prizraki Marksa. Gosudarstvo dolga, rabota skorbi i novyi internatsional* [The Ghosts of Marx. The State of Duty, the Work of Sorrow, and the New International]. Moscow: Logos-Altera Publ., Esse homo Publ., 2006. 256 pp. (In Russian)
15. Dick, Ph. *Mechtayut li androidy ob ehlektroovtsakh?* [Do Androids Dream of Electric Sheeps?]. Moscow: Ehksmo Publ., 2016. 352 pp. (In Russian)
16. Eliade, M. *Ispytanie Labirintom* [Maze Challenge]. [<https://magazines.gorky.media/inostran/1999/4/ispytanie-labirintom.html>, accessed on 08.04.2021]. (In Russian)
17. Foucault, M. *Istoriya bezumiya v klassicheskuyu ehpokhu* [A History of Madness in the Classical Era]. [[https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/fuko\\_bez/index.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/fuko_bez/index.php), accessed on 20.04.2021]. (In Russian)
18. Gelmis, J. *An Interview with S. Kubrik*. [<http://www.visual-memory.co.uk/amk/doc/0069.html>, accessed on 20.04.2021].
19. Girenok, F.I. *Ot antropologii k prizrakologii* [From Anthropology to Hauntology]. [<https://philosophy.nsc.ru/publications/journals/chelovek.ru/15/girenok>, accessed on 18.03.2021]. (In Russian)
20. Habermas, Jü. *Budushchee chelovecheskoi prirody* [The Future of Human Nature]. Moscow: Ves' mir Publ., 2002. 144 pp. (In Russian)
21. Heidegger, M. *Vremya i bytie* [Time and Being]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 445 pp. (In Russian)

22. Khabibrakhimov, A. *II mozhnet zlit'sya i skuchat'* [AI Can Get Angry and Bored]. [<https://vc.ru/future/174934-ii-mozhet-zlitsya-i-skuchat-david-yan-o-dome-s-emocionalnym-ii-i-servise-yva-predskazyvayushchem-uvolneniya-sotrudnikov>, accessed on 18.03.2021]. (In Russian)
23. Kierkegaard, S. *Ili-ili. Fragment iz zhizni* [Either/or. A Fragment from Life]. St. Petersburg: Amfora Publ., 2011. 283 pp. (In Russian)
24. l'Isle Adam, O. *Budushchaya Eva* [Future Eve]. [<https://www.libfox.ru/366306-ogyust-de-lil-adan-budushchaya-eva-eva-budushchego.html#book>, accessed on 08.04.2021]. (In Russian)
25. LaGrandeur, K. *Androids and Intelligent Networks in Early Modern Literature and Culture: Artificial Slaves*. N.Y.: ROutledge, 2013. 233 pp.
26. Lem, S. *Golem XIV* [Golem XIV]. Moscow: AST Publ., 2020. 224 pp. (In Russian)
27. Leonhard, G. *Tekhnologii protiv cheloveka* [Technology versus Man]. Moscow: AST Publ., 2018. 320 pp. (In Russian)
28. Man'kovskaya, N.B. *Parizh so zmeyami (Vvedenie v ehstetiku postmodernizma)* [Paris with Snakes (Introduction to the Aesthetics of Postmodernism)]. [[https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Culture/Mank/10.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Culture/Mank/10.php), accessed on 18.03.2021]. (In Russian)
29. Meyrink, G. *Golem* [Golem]. Moscow: Azbuka Publ., 2015. 288 pp. (In Russian)
30. Migunov, A.S. & Erokhin, S.V. *Algoritmicheskaya ehstetika* [Algorithmic Aesthetics]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2010. 280 pp. (In Russian)
31. Plessner, H. *Stupeni organicheskogo i chelovek: Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [Stages of the Organic and Man: An Introduction to Philosophical Anthropology]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2004. 368 pp. (In Russian)
32. Propp, V.Ya. *Istoricheskie korni volshebnoi skazki* [The Historical Roots of the Fairy Tale]. [[https://www.gumer.info/bibliotek\\_Buks/Linguist/Propp\\_2/index.php](https://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Linguist/Propp_2/index.php), accessed on 08.04.2021]. (In Russian)
33. *Robots in Ancient Times (Dr. LaGrandeur interviewed by Dr. Ferrando)*. [[https://www.youtube.com/watch?v=MCJRuWHBqM&ab\\_channel=FrancescaFerrando](https://www.youtube.com/watch?v=MCJRuWHBqM&ab_channel=FrancescaFerrando), accessed on 20.04.2021].
34. Rostova, N.N. "Adzhornamento antropologii: preodolenie granitsy mezhdu prirodoy i kul'turoy" [Aggiornamento of Anthropology: Crossing the Border between Nature and Culture], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo universiteta. Filosofiya i konfliktologiya*, 2020, T. 36, No. 4, pp. 731–750. (In Russian)
35. Scheler, M. "Filosofskoe mirovozzrenie" [Philosophical Worldview], in: M. Scheler, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected works]. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 3–128. (In Russian)
36. Searle, J. *Soznanie, mozg i programmy* [Consciousness, Brain and Programs]. [<https://gmarket.ru/library/articles/6661>, accessed on 18.03.2021]. (In Russian)
37. Sighele, E. *V chem opasnost' prediktivnoi analitiki* [What Is the Danger of Predictive Analytics]. [<https://www.vedomosti.ru/management/articles/2020/11/12/846788-chem-opasnost>, accessed on 20.04.2021]. (In Russian)
38. Stepanova, A. & Chalabova, G. *Kak neiroseti pishut muzyku, kartinu, stsenarii* [How Neural Networks Write Music, Pictures, and Scripts]. [<https://tass.ru/kultura/6160979> accessed on 08.04.2021]. (In Russian)
39. Yang, D. *AI is Dumber than a Bee for Now*. [<https://www.abbyy.com/blog/david-yang-artificial-intelligence-is-dumber-than-a-bee-for-now/>, accessed on 08.04.2021].
40. Yonk, R. *Heart of the Machine*. N.Y.: Arcade Publishing, 2017. 328 pp.

# ГОРИЗОНТЫ ФИЛОСОФСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ



**Мария КОЗЫРЕВА**

Магистр философского факультета.  
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.  
119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т,  
д. 27, к. 4;  
e-mail: hlomodomi@gmail.com

## СМЕНА ФИЛОСОФСКИХ ПЕРСПЕКТИВ: «ПОВОРОТ К ЖИВОТНЫМ» В НОВОЙ АНТРОПОЛОГИИ

Период конца XX в. — начала XXI в. можно назвать временем расцвета правозащитных движений, ратующих за включение в политическое, этическое, социальное и другие поля новых агентностей. Среди них возникло движение в защиту прав животных, которое позже оформилось в философский поворот под названием *animal turn*, являющийся сейчас одним из самых популярных в западном философско-антропологическом дискурсе. Являясь по большей части медийным и научно-популярным проектом, *animal turn* мало изучался и критиковался с академической точки зрения. В данной статье предлагается исследовать историю возникновения поворота, его развитие и, главное, как менялись представления о человеке, животном и их взаимоотношениях в рамках *animal turn*.

Новая антропология, к которой относится в том числе и обсуждаемый поворот, неразрывно связывает понятие человека с понятием границы, заявляя её как необходимый элемент для конституирования человеческой самости. Являясь частью общей философской тенденции по расширению дискурса Другого, *animal turn*



предлагает рассматривать животное как универсальный пример Инаковости, способной не просто сосуществовать рядом с человеком, но и являться неотъемлемой частью его самовосприятия. В статье предлагается рассмотреть, как от признания животных «тоже чувствующими» постепенно был совершён переход к идее максимальной инклюзивности, открытости и гостеприимства. Также предлагается критически осмыслить новое понятие человека как существа, стремящегося к максимальному позитивному согласию с собой и вещным миром.

В качестве примеров анализируются тексты самых известных представителей *animal turn*: П. Сингера, Т. Ригана, Ж. Деррида, Б. Массуми, П. Годфри-Смита и В. Деспре.

**Ключевые слова:** *animal turn*, человек, животное, инаковость, инклюзивность, позитивная открытость, смертность, животность, человеко-животная коммуникация, овеществление

**Р**ассуждение о современной философии практически невозможно без употребления понятия «поворот». На наш взгляд, сейчас это понятие стало тождественным слову «тренд», только на философский манер. Скорость потребления информации и её количество постоянно увеличиваются. Чтобы нечто оказалось замеченным, его следует максимально выделить из информационного потока, дать ощущение новизны. Это всё сложнее сделать в нынешнем информационном изобилии. Философия приспособилась к этим условиям своим способом: термин «поворот» действует как рекламный баннер, как устоявшийся макет кликбейта. Градус эксцентричности новых идей постоянно повышается. В рамках философской антропологии это отчётливо видно на примере трансформации вопроса «Что такое человек?».

Первый шаг — представление человечности как свойства. Свойство можно отчуждать, можно приписывать, в таком виде работать с человечностью становится проще. Автономную человечность предлагают понимать лишь в контексте ситуации (Э. Вивейруш де Кастро). Потом подумать о возможности дать к ней доступ растениям и экосистемам-экогнозисам (Э. Кон), а после уже в принципе отбросить эти агрокультурные наваждения, ведь человек не обладает ничем исключительным, чтобы говорить о нём обособленно, всё внимание предлагается сосредоточить на нечеловеческом в поле неразличия (Т. Мортон). Это, конечно, утрирование и шутка, но посыл очевиден: в философской антропологии исследования о человеке постепенно перетекали в исследование нечеловеческого Другого во всё более и более радикальном формате, вплоть до полного отказа от классического понятия человека как исключительного (хоть в чём-то) субъекта. *Animal turn* можно назвать финальной на сегодняшний момент стадией развития данного движения.

*Animal turn* — или просто «поворот к животным» — содержит в себе огромный потенциал для творчества: маркер «человеческое» ставится на множестве вещей и явлений. Само же название стоит воспринимать не как сужение темы, а исключительно как философский рекламный баннер, яркое

название, ведь животные — самый близкий и понятный пример нечеловеческой самости. Ни одно исследование, развивающее мысль о нечеловеческих самостях, не обходится без апелляции к животным; вкупе с постоянно растущей массой биолого-этологических знаний почти любую тему можно обсуждать в рамках *animal turn*. Посему работ, которые вписываются в дискурс проекта, множество, и темы в них затрагиваются разнообразны: от политики до проблемы сознания, от этики до, собственно, антропологии. Удивителен тот факт, что среди них почти нет критических: ведь тезис о том, что нам нужно любить и заботиться об окружающей нас природе, слишком хорошо продаётся, а критикуя *animal turn*, мы словно выступаем против этих убеждений. В данной статье мы предлагаем сосредоточиться на двух основных задачах: первая — рассмотреть концепции ключевых представителей поворота: как тех, кто стоял у самого истока *animal turn*, так и тех, кто развивает это направление в наше время. Таким образом мы проследим развитие поворота к животным в исторической перспективе и выясним, как изменилось представление о соотношении животного и человеческого за это время. И второе — мы постараемся показать, что *animal turn* — это не столько движение за права животных, сколько проект по овеществлению человека. Для решения поставленных задач мы обратимся к зоозащитным проектам Т. Ригана и П. Сингера и продемонстрируем, как на этом этапе развития поворота защита прав животных предполагает пересмотр статуса животного и вслед за ним — человека в контексте этико-юридической проблематики. Далее мы исследуем связь *animal turn* и современных проектов деколонизации мышления на примере анализа знаковых работ Ж. Деррида и Б. Массуми. И, наконец, покажем преломление темы в рамках научно-популярного подхода, для которого животное со всей очевидностью предстаёт как пример абсолютной инаковости, требующей реабилитации и вместе с тем пересмотра статуса человека.

## I. Зоозащитные проекты

Проблема границы между животным и человеком на протяжении всей истории философской мысли становилась предметом споров и обсуждений, посему при желании историю *animal turn* можно вести от начала времён. Но мы говорим именно о том моменте, когда сами понятия животности и человечности начали ставиться под сомнение, когда их наполнение было предложено кардинально изменить, как и изменить подход к самой границе, взяв стартовым пунктом не интересы человека, а интересы животного. Мы видим условную точку начала этого процесса в середине XX в., когда стали набирать обороты различные движения за права животных, а новые биолого-этологические данные дали почву для самых разных гипотез относительно интеллектуальных возможностей животных и мотивов человеческого

поведения. В том числе и по этой причине animal turn изначально был скорее проектом для широкой публики, чем академическим философским движением. Первопроходцем можно считать Рут Харрисон и её работу “Animal Machines” (1964), посвящённую проблемам сельскохозяйственных животных, после которой тексты с призывами пересмотреть права животных стали появляться всё чаще и чаще. Среди них мы предлагаем рассмотреть две примечательные работы: «Освобождение животных» (1975) Питера Сингера и «В защиту прав животных» (1983) Тома Ригана. Именно в этих текстах были заложены теоретико-философские основы для дальнейшего развития всего animal turn.

Уже Аристотель писал, что животные, «...кажется, обладают известной природной способностью к каждому из душевных свойств: к рассудительности и простоте, мужеству и трусости, кротости и свирепости, и прочим подобным свойствам. Некоторые причастны одновременно способности учиться и обучать, одни друг от друга, другие от людей, именно те, которые обладают слухом и не только различают звуки, но и знаки» [1, с. 343]. И вот этот простой тезис «они тоже чувствуют» переживает свой ренессанс в рамках поворота к животным, но с одним важным изменением: важно не то, что животные тоже чувствуют, важно, что они делают это *наравне* с людьми. То есть основа критики animal turn — качественно-иерархические различия между человеком и животным, пересмотр этой границы и, соответственно, самих понятий, но главное — отношений, которые теперь должны лишиться аристотелевской функциональности и телеологичности.

На протяжении всей своей истории, говорят авторы, человек был специстом — ставил права своего вида выше остальных. Теперь же, имея на руках результаты новейших биологических исследований, придерживаться такого взгляда негуманно и недостойно человеческого существа. Риган и Сингер предлагают нам незамысловатое решение данной проблемы: исходя из определённого биологического сходства, мы можем выделить эссенциальную константу, которая станет толчком к формированию буферной зоны, зоны неразличимости, уравнивающей людей и животных в своей сущности. В качестве подобной пограничной территории предлагается способность к страданию. Возможность страдать становится нейтральной зоной между человеческим и животным, где их различия, которые авторы не отрицают, просто не имеют значения. «Распространение принципа равенства от одной группы на другую не подразумевает, что мы должны относиться к обеим группам одинаково, или предоставлять им одинаковые права. Основной принцип равенства не требует равного или идентичного отношения, он требует равного рассмотрения», — пишет П. Сингер [12, с. 8]. У страдания нет цели, это моральная идея, а не факт, который может быть доказан [12, с. 8], а потому нет смысла в ценностной градации, важно лишь само наличие. В рамках этого дискурса Т. Риган даже предлагает использовать отдельный термин — «субъект жизни» [10, с. 2].

Все, кого мы причисляем к этим субъектам, имеют общее базовое право — право на уважительное обращение в кантовском смысле, то есть с субъектами жизни нельзя обращаться как со средством.

При этом сами отношения между человеком и животным всё ещё рассматриваются в логике границы, их различия не оспариваются на фундаментальном уровне, так как прежде всего Сингер и Риган сосредоточены на донесении массам зоозащитных идей и не ставят перед собой цель сформировать новую онтологическую реальность. А защита прав животных — это в первую очередь корректировка человеческого поведения, за счёт чего животным предоставляется доступ к ранее скрытым от них благам (в нашем случае — к охраняющим их права на достойную жизнь законодательным актам). Над отношениями работает только одна сторона, учитывая интересы другой через призму собственного видо-субъективного восприятия. Животное — это ещё не полноценный субъект, а скорее (не)человеческий младенец, которому мы, люди, должны оказать поддержку, «используя для этого нашу силу и мощь не потому, что мы сильны, чтобы добиться этого, как бунтари и террористы, а потому, что осознаём — позиция сильного, безжалостного варвара является в данном случае морально незащищённой и нравственно уязвимой» [12, с. 55]. Первые авторы поворота к животным сознательно сужают рамки своих исследований. Они не пытаются оспорить наличие у человека классических атрибутов уникальности, таких как речь, сознание, способность к воображению и пр. Рассматриваются лишь достаточно несложные биологические сходства, среди которых главенствующим выступает способность к физическому страданию и его переживанию. Таким образом, авторы не отрицают уникальность человека напрямую, а скорее переносят акцент на его биологическую составляющую, чтобы усилить аргументацию собственных тезисов. По сути, человек в этих работах всё ещё является уникальным существом, которое не столько должно сойти с пьедестала антропоцентризма, сколько уменьшить его высоту. Человек становится ближе к животным, но при этом граница всё ещё сохраняется почти в том же виде, в каком она была представлена в классической антропологии.

## II. Реабилитация инаковости

Распространяя на животное некоторые моральные категории, пусть и не в полной мере, мы признаём его субъектную потенцию. Мы открываем дверь к широким вопросам об Инаковости и взаимодействии с ней. Неудивительно, что именно на вопросах взаимодействия людей и животных сосредоточилась основная масса представителей поворота. Правозащитное начало *animal turn* и общая либерализация морально-этического поля задали универсальный вектор развития: почти единогласно авторы проекта

предлагают единую коммуникационную стратегию — всеобщую инклюзивность, максимальное гостеприимство, которое является характерной чертой новой антропологии.

На этом этапе своего развития animal turn всё больше сходится в своей риторике с различными деколонизационными проектами, вроде «тёмных экологий» Т. Мортонa или нечеловеческого Другого Э. де Кастру и Э. Кона. Главная цель — расшатать бинарную оппозицию природа-культура, человек-животное и показать, что человек не может существовать вне конституирующего акта, он зависим от понятия границы, которая определяет его экзистенцию. «Философию интересует не человек, а граница между человеком и животным, которая его создаёт. Как выражается Деррида, на которого ссылаются данные авторы, загадка зеркала, вопреки Лакану, — это не загадка человека, а загадка животного, которое глядит на человека из отражения» [9, с. 73].

Первопроходцем такого подхода, как замечает Н.Н. Ростова, можно считать Дж. Агамбена. «Определение границы между человеком и животным, — пишет Агамбен, — является не одним среди многих вопросов, о которых спорят философы и теологи, учёные и политики, но, скорее, основополагающей метафизико-политической операцией, посредством коей только и возможно определить то, что называется “человеком”» [2, с. 31]. Мы предлагаем сосредоточиться на концепциях двух авторов — Ж. Деррида и Б. Массуми, — которые представили свои варианты понимания границы между человеком и животным. В отличие от Агамбена, они сосредоточились на совершенно иных вещах. Первый вариант — вариант Ж. Деррида и его идея близости к животному через понятие смерти. Второй — подход Б. Массуми и его схема принятия инаковости через жизненность парадокса, присущую животной игре.

## Ж. Деррида

Деррида никогда не называл себя антропологом, поэтому его интерес к теме человека и животного был продиктован, осмелимся предположить, собственными мотивами в рамках критики логоса. Тема животности и животного поднимается в основном в его поздних работах (доклад «Автобиографическое животное» был прочитан в 1997 г.): во-первых, это была свежая альтернатива логоцентризму и всей сопутствующей ему традиции; во-вторых, Деррида был сильно впечатлён изречением Хайдеггера о «животном, бедном миром» [13, р. 15], которое представлялось ему девизом западно-философской традиции. В своих докладах он затрагивает несколько тем: это непосредственный вопрос о границе, проблема термина «животное» и, собственно, вытекающие отсюда вопросы об Инаковости. Нами будет разобран один из докладов под названием «Животное, которым я следовательно являюсь».

Всю основную свою критику Деррида направляет на тезис о самом существовании разрыва между человеком и животным [4, с. 252]. Французский философ подчёркивает, что не оспаривает, как он выражается, «здоровомысленный» [4, с. 252] тезис наличествующего различия, а критикует представление о нём как о непреодолимой пропасти. Вместо привычного понятия границы Деррида предлагает стратегию абиссального предела (разрыва): в отличие от структуралистского понимания грани как жёсткой конструкции, разрыв процессуален, изменчив, необъективирован [4, с. 253]. Однако абиссальный предел — это именно концепция, которую можно разложить на несколько составляющих, среди которых окажутся интересующие нас вопросы, а именно: понятие животного, понятие человека и события их взаимодействия. Разберём всё по порядку.

Логика Деррида такова: наполнение этих терминов диктует характер и способ функционирования критикуемой границы, следовательно, пересмотрев их, изменив онтологический статус человека и животного, мы изменим и онтологический статус границы между ними. Поэтому имя, название, детерминанта, процесс именованья — это важнейшие категории в рассматриваемой концепции.

Ж. Деррида предлагает извращённый концепт коперниканского переворота через анализ Книги Бытия: не человек был от начала мира, но животное. «Животное находилось тут до меня, находится рядом со мной и тут передо мной — и я следую за ним. И поскольку оно идёт впереди меня, оно оказывается позади меня. Оно вокруг меня» [4, с. 232]. Человек им окружён, животное очерчивает его человечность. Человеческое животное — вот новое понимание человека у Деррида.

Но что есть самое животное?

Сам термин — это искусственное имя, не имеющее ничего общего с реальным положением вещей. Человек включил множество существ в один концепт и представил этот концепт как существующий от начала веков. Но, как мы помним из Книги Бытия, о которой Деррида рассуждал выше, животные были *до* человека, и поименование не определило их сущность. Конечно, такой акцент на поименовании не случаен — больше, чем вопрос границы, философа интересует только вопрос языка и детерминации. Животных, говорит он, этим поименованием искусственно лишили права ответить, а за ним — и всех остальных прав [4, с. 254]. В качестве альтернативы Деррида предлагает термин *animot*, который на русский можно перевести как «животнослов», но во множественном числе, по типу слова «ножницы». «...Беспечно рассуждать о Животном обобщённо в единственном числе является, возможно, одной из самых больших и симптоматичных глупостей тех, кто называет себя людьми» [4, с. 264]. *Animot* призвано исправить языковую несправедливость, которая стала причиной, по Деррида, неаргументированной человеческой гордости и сопутствующего зла и, следовательно, неправильно сформированной границы между животными и людьми, которая на деле представлена не чёткой линией,

а абиссальным пределом — постоянно колеблющимся переходом самореконструкции. «Нам довольно сложно ухватить суть животного, но мы постоянно находим его следы в том, что называем собой и культурой», — пишет Е.Б. Никитина [8, с. 11], рассматривая данную работу Ж. Деррида. То есть французский философ предлагает не сколько «впустить» животное в человеческий дискурс, как это делают многие другие авторы поворота, а скорее выпустить его на свободу изнутри нас самих. Самому человеку будет полезно пересечь границу, определяющую их, тем самым дать животным возможность ответить, то есть коммуницировать с нами. Позволить себе нагие вылазки за пределы искусственно удвоенных значений — вот что, по мнению Деррида, необходимо человеку. Просто «принять к сведению» существование животных как Других — недостаточно [5, с. 26], ведь именование влияет на то, как мы и именуемый будем действовать. Таким образом, три аспекта — новое понятие животного, новое понятие человека и возможность ответной коммуникации между ними — сходятся в следующей формуле: пересмотр понятий максимально сближает человека и животное, делая границу — разрывом, который скорее ощущается, чем существует; подобная эфемерная процессуальность открывает широкие возможности для межвидовых взаимодействий, где потеря себя в гармонии с Другим не является личностной трагедией, а существует как необходимый элемент коммуникации — высшая точка инклюзивности и принятия Иного. «Названием нашей программы я даю себе право созвать своих вчерашних и позавчерашних животных. <...> Безумный проект свести вместе всё, что помыслено и написано внутри зоосферы, мечта об абсолютном гостеприимстве и бесконечном присвоении. Как принять и освободить в себе столько *animots*?» [4, с. 260]. То есть процессуальность абиссального разрыва позволяет менять наполненность себя, наполненность понятия «человек» в зависимости от ситуации, в том числе впускать в себя животную сущность. Прекрасный пример позитивной открытости, которая позволяет существовать почти утопическому виду межвидовой коммуникации, то есть позволяет животному ответить, раскрыть себя, не будучи скованным рамкой обобщённого поименования, влиться своей звериностью в человека в каждом новом случае, обойдя барьеры языка и других антропоцентрических категорий.

В вопросе же о смертности сходятся все пути аргументации Деррида. Первый мотив знаком нам по работам Сингера и Ригана: животное, как и люди, страдает, то есть ощущает опыт смерти. Но помимо этого оно также пережило поименование (имеется в виду эпизод Книги Бытия, в котором человек даёт животным имена), будучи живым до человека. А имя — это маркер смертности, напоминание о том, что ты уйдёшь, а оно — навечно останется. Поэтому человек во взгляде животного ощущает соприкосновение с осознанием собственной конечности. То, что отрицал у животных М. Хайдеггер, становится главной точкой интереса человека и животного у Ж. Деррида. В свою очередь, страдание не требует

антропологической вербальности, чтобы быть понятым. Поэтому животное может отвечать нам. Сама смерть становится основой названной выше коммуникации. И это финальный мазок в картине Деррида, которая выглядит следующим образом: человек определён животным, составлен из различных *animots*, постоянно конституирующих его в процессе саморефлексии. Помимо этого, человек именует животных, и их ответом ему становится ощущение смертности и конечности, исходящее от их имён и от осознания нами, людьми, сходства с животными на основе способности к страданию. Таким образом, открытость человека к животным не только конституирует его, но и служит постоянным напоминанием о смерти, превращаясь в коммуникацию к смерти.

## Б. Массуми

В противовес Деррида Б. Массуми предлагает нам концепцию, пышущую жизнью. Основной труд — «Чему животные учат нас в политике?» (2014). Источником вдохновения для него послужило понятие творческой эволюции Бергсона, из которой Массуми взял идею эссенциального порыва, жизненного потока, формирующего жизнедеятельность всех существ. Здесь стоит сделать одно замечание: непрерывная процессуальность — крайне важный компонент антропологического аспекта рассуждений Массуми, поэтому каждый используемый им термин объясняется не столько его констативным определением, сколько процессами, которые он описывает.

Концепция Массуми зиждется на следующих категориях: игре как демонстрации творческой силы инстинкта через парадокс; критике плоских проектов; жизненной силе; сближении человека и животного — и логика взаимного включения как основа коммуникации между ними. Мы сосредоточимся на двух главных — игре и инстинкте — понимание которых прокладывает самый короткий путь к главной идее Массуми — мы должны принять животность ради торжества жизни.

Рассматривая функциональные особенности животной игры, Массуми показывает, что она имеет творческий потенциал превосходить данное, при этом затягивая в гармоничные отношения включения обоих играющих, без оттенка негативности. Негативность всячески критикуется Массуми, так как в ней он видит устаревшую логику неразличения. Его цель — построить логику максимальной инклюзивности, где граница не будет иметь смысла ни в каком своём виде по причине внимания к каждой сущности по отдельности. Пространство живых уникальностей, позже названных автором сингулярностями. Животная игра — источник вдохновения и функциональная модель подобного пространства. С помощью людического жеста животная игра активизирует парадокс [7, с. 15], который становится, в отличие от людского континуума, часто определяемого языком, не препятствием, а механизмом положительного включения кардинально отличных ситуаций и сущностей: «Модус абстракции, производимый в игре,



не уважает закон исключённого третьего. Его логика — логика взаимного включения. <...> Бой и игра сходятся вместе, и их схождение порождает третий элемент. Есть одно, второе — и включённое третье их взаимного влияния» [7, с. 15]. Укус в игре одновременно и означает, и не означает то, чем он является, что позволяет совмещать несовместимое — это называется людическим жестом, конституирующим парадокс [7, с. 13]. Парадокс взаимного включения — это самый важный элемент животности, который Массуми предлагает включить в человеческую реальность и на котором должна строиться межвидовая коммуникация.

Вторым важнейшим понятием становится инстинкт, так презираемый многими современными авторами, но обретший у Массуми второе рождение. Инстинкт — это модус мысли, единый с действием, особенность животного восприятия реальности. Он по природе имеет тягу к выходу за собственные пределы, «тягу к сверхнормальному» через энтузиазм тела, то есть способен запускать сам себя [7, с. 27], чем обеспечивается функционирование реальности вообще. Мыслить — это «впустить» животное, то есть принять свою трансиндивидуальную вовлечённость в ситуацию [7, с. 103], которая была показана на примере функционирования игры. В классической антропологии мысль была в том числе возможностью превзойти материальное через соприкосновение с трансцендентным, подталкиваемая не только внешними причинами по типу ощущений и восприятий, но и внутренней несогласованностью человека с вещным миром в позитивной полноте, а потому была человеческой прерогативой. Теперь эта схема заменена телесным аналогом: данное превосходит энтузиазмом тела, как вечный двигатель порождает топливо для самого себя. Топливом является жизненная сила, витальная мощь. Без этой силы, пишет автор, эволюция жизни просто не была бы возможна [7, с. 47]. И, конечно, континуум жизни также служит основной цели — построению пространства тотальной инклюзивности: жизнь является местом взаимного включения и различания, соответственно, любые бинарные оппозиции здесь должны восприниматься не как противопоставления, а как «контрастирующие тенденции в процессуальном взаимном включении» [7, с. 132], в том числе и упомянутая выше граница «мыслящее-не мыслящее». Логика животной игры используется в масштабах всего жизненного пространства, так как только она обладает витальной мощью, человеческая политика — антижизненна [7, с. 92]. Человек и животное в пространстве жизни — это констатирующие друг друга субъектности, которые играют с собственным наполнением, то есть одновременно они являются и не являются тем, что они есть. Сам механизм инстинкта помогает разрушать границу, акцентируя наше внимание не на том, кто действует, где действует, а на результате события — производстве витальной мощи для обеспечения функционирования этой реальности в делёзианском смысле. И эта модель должна стать универсальной схемой коммуникации между живыми существами вообще.

Как мы видим, Массуми сводит человека и животное, помещая их в общее пространство витальности: «...человеческое тело является телом животным, а животность имманентна человеческой жизни (и наоборот)» [7, с. 115]. При этом животность показывается в более выгодном свете, в то время как человеческая деятельность способна производить лишь ограничения для тяги к сверхнормальному, а любое проявление такой тяги от человеческого существа — вырвавшаяся животность. Человек не просто сдвинут из центра мира, он также унижен и максимально «заземлён», даже доступ к сверхреальному больше не является его прерогативой, как это представлялось в классической антропологии. Трансцендентное заменено на пантеистический суррогат, а субъективность выражена лишь во внешнем проявлении этого суррогата. При этом Массуми так и не удаётся избавиться от логики негативности, за которую он критиковал Агамбена, и концепции плоских онтологий. Тотальное включение обесценивает различие. Излишек разнообразия превращается в мешанину однородной консистенции, и сущностно это мало чем отличается от зоны неразличия. Тотальная инклюзивность создаёт пространство хаоса, где все субъектности просто превращаются в топливные элементы для машины по производству витальной мощи.

### III. Научно-популярный подход

Как мы уже упоминали, изначально animal turn — проект медийный, рассчитанный на массового зрителя. Потому большая часть текстов — это всевозможные научно-популярные статьи или выступления, призванные показать, как на самом деле близки человек и животное. Особенно популярны они становятся сейчас, в век свободных медиа. На всю массу этих текстов можно повесить ярлык «биологизированная инаковость». Под этим термином мы понимаем тексты, авторы которых предлагают людям принять животных как полноценных Других на основе нашей биологической схожести.

Одни из самых известных авторов — П. Годфри-Смит и В. Деспре. Они не отличаются от других особой витиеватостью мысли, но хороши как наглядный пример. В своих концепциях они предлагают переосмыслить способности, ранее маркировавшиеся как «недостаточные» (отсутствие речи, определённых интеллектуальных способностей и др.), в качестве новой животной Инаковости, с которой возможно выстраивать коммуникацию на основе биологического сходства между человеком и животными. Человек в их концепциях понимается как Homo Sapiens, полностью определённый психобиологическими данными. Коммуникация с Другими, по мысли авторов, позволит нам достичь гармонии и позитивного согласия с самими собой, то есть животное становится источником формирования человеческого самоопределения.

Конечно, разведение человека и животных по разным углам инаковости — не новый приём в современной антропологии. Но если ранее предлагалось использовать зону разрыва как нейтральную территорию неразличимости, то теперь мы должны совершить оборот вокруг себя и снова попытаться сойтись с животным, держа в уме наши непреодолимые различия и одновременно сходства (в основном, конечно, физиологические и эволюционно обусловленные). Способности животных описываются с особым пиететом и тщательностью и подаются примерно так же, как описывал Симондон подачу Монтеня: «С точки зрения Монтеня, животные оценивают, сравнивают, размышляют и действуют как человек. Как человек и даже лучше» [11, с. 105]. Эти примеры призваны обуздать антропоцентрическую гордость, присущую человеку. Симондон писал, что позиция Монтеня в итоге привела к расцвету картезианских идей о животных-автоматах, но сейчас история намерена свернуть в другую сторону. «...Животные и люди творят вместе. Это гармоничный и радостный процесс», — пишет В. Деспре [6, с. 18]. За признанием инаковости должен последовать процесс включения, который основывается на важном понимании: мы не способны к интерпретации животности в полном смысле этого слова. Как писал Л. Витгенштейн в «Философских исследованиях»: «Если бы лев мог разговаривать, мы бы его не поняли», — ведь мы не можем прожить жизнь льва, чтобы понять, какой смысл он вкладывает в эти слова. Авторы *animal turn* призывают человека сдаться в попытках интерпретировать поведение животных и стараться выстраивать свои отношения с ними в виде коммуникации, а не субъектно-объектной логики. Деспре приводит в пример лаборатории, которые могли бы стать не производителями скучных бумажных статей, а площадками для шоу, где бы человеческо-животная коммуникация могла бы предстать во всём своём великолепии надындивидуальной связи и понимания [6, с. 57].

Годфри-Смит говорит, что головоногие (пока только они, но с потенцией расширения подобной риторики) — это альтернативная эволюционная ветка развития разума: «...эволюция создала мышление дважды» [3, с. 15]. И разум понимается как совокупность функций по отношению к физическому миру, вплоть до способа коммуникации и рефлексии. «У некоторых животных есть то, что позволяет им чувствовать себя собой. У них есть та или иная форма сознания...» [3, с. 16]. Способ существования для Годфри-Смита тесно переплетён со способностью воспринимать действительность [3, с. 27]. Все функции объяснены исключительно физико-химическими процессами или способностями, приобретёнными в ходе эволюции для выживания и адаптации. Но при этом основной триггер для запуска процесса эволюции простейших нервных связей в сознание — это Другие. «Начиная с этого момента эволюция сознания стала откликом на присутствие других сознаний» [3, с. 41]. Другие являются стимулом, которые запускают сложный процесс разворачивания простейших биологических механизмов до уровня сложнейших мыслительных систем и нейронных связей, что подробно иллюстрируют личные контакты автора с осьминогами и каракатицами.

Также интересный момент заключается в том, что Инаковость животных (и именно в работах Деспре и Годфри-Смита это прослеживается особенно отчётливо) не создаётся заново, а переформируется из того, что когда-то считалось недостатком, тупостью, дефектом. То есть животные не имеют человеческого языка — это недостаток. Человек, не освоивший людскую речь, тоже дефектен. Но если назвать это Инаковостью, то и отношение к носителю сразу меняется. Именование, как правильно заметил Деррида, имеет существенное значение. И вот животные уже не аутисты, а гении [6, с. 76], не понятые нами ранее. «Выстроенное таким образом сравнение по-новому создаёт идентичности» [6, с. 76].

Но какую же позицию в таком случае занимает человек? Это самость, которая имеет с животным миром общие биологические и эволюционные корни, и именно они объясняют всё то, что он сейчас имеет в своём инструментарии жизнедеятельности. Человек — сугубо процесс эволюции, сосед по эволюционному купе. Некоторые вещи он делает лучше животных, в некоторых вопросах животные обгоняют его. Человек полностью определён внешними факторами и является не более чем представителем своего вида. Мы должны воспринимать животность всерьёз, так как человечность — это лишь её эволюционное детище. Впустив в себя животность, мы откроем новый мир, который был скрыт за шторами антропоцентризма. Мы словно вернёмся в райский сад, где люди и животные понимали друг друга, и, как писал Агамбен, с праведниками за одним столом будут сидеть звери [2, с. 11].

## Резюме

Animal turn — относительно молодое направление, но успевшее прочно закрепиться в философском дискурсе. Его можно даже трактовать как историческое явление, если учесть широкий пласт политико-социального контекста, заложенного в основании этого поворота. Но, помимо этого, animal turn также и знаковое событие в антропологическом дискурсе. Вопрос о связи и разделении человека и животного ставился с момента появления самой философии. Поэтому, говоря о животном, мы так или иначе затрагиваем вопрос о человеке. Самая важная черта, которая объединяет образ человека почти у всех рассмотренных авторов поворота, — это позитивное согласие с собой. Но такое согласие может производить лишь вещь. По сути, представители поворота к животным с самого начала прокладывали через путь позитивного мировосприятия дорогу для становления человека частью мира вещей. Можно было бы сказать, что представители поворота не ратуют за жизнь животных, они ратуют за общее овеществление. Но всё же это будет излишней демонизацией. Они скорее стараются найти баланс между предложением беззастенчивого овеществления, предлагаемого плоскими онтологиями, и трансцендентальными

концепциями, но при этом не впасть в презируемые современной наукой и философией рассуждения о душе. Вместо души, воображения, Бога — субстрат биологических идей и нового натурализма. Уже нет тайны, нет «темноты», нет права на безумие, галлюцинации. Открытость, прозрачность. Открытость внешнему, ибо нет ничего, кроме внешнего.

### Список литературы

1. *Аристотель*. История животных. М.: РГГУ, 1996. 528 с.
2. *Агамбен Дж.* Открытое. М.: РГГУ, 2012. 112 с.
3. *Годфри-Смит П.* Чужой разум. М.: АСТ, 2020. 256 с.
4. *Деррида Ж.* Животное, которым я следовательно являюсь // Социология власти. 2019. Т. 31. № 3. С. 220–275.
5. *Деррида Ж.* Тварь и суверен // Синий диван. 2008. № 12. С. 7–33.
6. *Деспре В.* Что сказали бы животные, если бы мы задали им правильные вопросы. Минск: Дискурс, 2020. 320 с.
7. *Массуми Б.* Чему животные учат нас в политике. Пермь: Гиле-Пресс, 2019. 180 с.
8. *Никитина Е.Б.* Исследования животных: непослушные заметки по краям // Социология власти. 2019. № 3. С. 8–29. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/issledovaniya-zhivotnyh-neposlushnye-zametki-po-krayam> (дата обращения: 05.04.2021).
9. *Ростова Н.Н.* Человек на границе животного мира // Вестник Томского государственного университета. 2019. № 446. С. 68–75.
10. *Риган Т.* В защиту прав животных. Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2004. 104 с.
11. *Симондон Ж.* Два урока о животном и человеке. М.: Грюндриссе, 2016. 140 с.
12. *Сингер П.* Освобождение животных. Киев: Киевский эколого-культурный центр, 2002. 136 с.
13. *Derrida J.* The Beast and the Sovereign. Vol. II. Chicago: The University of Chicago Press, 2011. 320 p.

# HORIZONS OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

**Maria KOZYREVA**

Master of the Faculty of Philosophy.  
Lomonosov Moscow State University.  
Lomonosovsky prospect 27/1, Moscow 119991, Russian Federation;  
e-mail: hlomodomi@gmail.com

## CHANGING PHILOSOPHICAL PERSPECTIVES: “TURN TO ANIMALS” IN THE NEW ANTHROPOLOGY

The period of the end of the twentieth — the beginning of the twenty-first century can be called the heyday of human rights movements that advocate the inclusion of new agencies in the political, ethical, social and other fields. Among them arose the animal rights movement, which later developed into a philosophical turn called animal turn, which is now one of the most popular in the Western philosophical and anthropological discourse. Being mostly a media and popular science project, animal turn has been little studied and criticized from an academic point of view. In this article, it is proposed to explore the history of the turn, its development and, most importantly, how the ideas about man, animal and their relationships changed within the framework of animal turn.

The new anthropology, which also includes the turn under discussion, inextricably links the concept of man with the concept of boundary, stating it as a necessary element for the constitution of the human self. As a part of a general philosophical trend to expand the discourse of the Other, animal turn suggests to consider the animal as a universal example of Otherness, which can not only coexist with a human, but also be an integral part of his self-perception. The article proposes to consider how the transition from the recognition of animals as “also feeling” was gradually made to the idea of maximum inclusiveness, openness and hospitality. It is also proposed to critically comprehend the new concept of man as a being who strives for maximum positive harmony with himself and the material world.

As examples, the texts of the most famous representatives of animal turn are analyzed: P. Singer, T. Regan, J. Derrida, B. Massumi, P. Godfrey-Smith and V. Despre.

**Keywords:** animal turn, human, animal, otherness, inclusivity, positive openness, mortality, animality, human-animal communication, reification

## References

1. Agamben, G. *Otkrytoe* [The Open]. Moscow: RSUH Publ., 2012. 112 pp. (In Russian)
2. Aristotle. *Istoriya zhivotnykh* [History of Animals]. Moscow: RSUH Publ., 1996. 528 pp. (In Russian)
3. Derrida, J. "Tvar' i suveren" [The Creature and the Sovereign], *Sinii divan*, 2008, No. 12, pp. 7–33. (In Russian)
4. Derrida, J. "Zhivotnoe, kotorym ya sledovatel'no yavlyayus'" [The Animal that I am Therefore], *Sotsiologiya vlasti*, 2019, T. 31, No. 3, pp. 220–275. (In Russian)
5. Derrida, J. *The Beast and the Sovereign*, Vol. II. Chicago: The University of Chicago Press, 2011. 320 pp.
6. Despret, V. *Chto skazali by zhivotnye, esli by my zadali im pravil'nye voprosy* [What would the Animals Say if We Asked them the Right Questions]. Minsk: Diskurs Publ., 2020. 320 pp. (In Russian)
7. Godfrey-Smith, P. *Chuzhoi razum* [Alien Mind]. Moscow: AST Publ., 2020. 256 pp. (In Russian)
8. Massumi, B. *Chemu zhivotnye uchat nas v politike* [What Animals Teach us about Politics]. Perm: Gile-Press Publ., 2019. 180 pp. (In Russian)
9. Nikitina, E.B. "Issledovaniya zhivotnykh: neposlushnye zametki po krayam" [Animal Studies: Disobedient Notes Around the Edges], *Sotsiologiya vlasti*, 2019, No. 3, pp. 8–29. [<https://cyberleninka.ru/article/n/issledovaniya-zhivotnykh-neposlushnye-zametki-po-krayam>, accessed on 05.04.2021]. (In Russian)
10. Regan, T. *V zashchitu prav zhivotnykh* [In Defense of Animal Rights]. Kiev: Kyiv Ecological and Cultural Center Publ., 2004. 104 pp. (In Russian)
11. Rostova, N.N. "Chelovek na granitse zhivotnogo mira" [Man on the Border of the Animal World], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2019, No. 446, pp. 68–75. (In Russian)
12. Simondon, G. *Dva uroka o zhivotnom i cheloveke* [Two Lessons about Animals and Humans]. Moscow: Gryundrisse Publ., 2016. 140 pp. (In Russian)
13. Singer, P. *Osvobozhdenie zhivotnykh* [Animal Liberation]. Kiev: Kyiv Ecological and Cultural Center Publ., 2002. 136 pp. (In Russian)

# ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ИСКУССТВА



## Виктор МАСЛОВ

Доктор физико-математических наук, профессор, академик РАН.

Заслуженный профессор.

Национальный исследовательский университет

«Высшая школа экономики».

101000, Российская Федерация, Москва, ул. Мясницкая, д. 20;

e-mail: vpmaslov@hse.ru

## ГЕНИЙ ХУДОЖНИКА ЧЕРЕЗ ПРИЗМУ ЕГО МОДЕЛЕЙ

В эссе, состоящем из двух частей, анализируются женские образы двух великих художников Боттичелли и Пикассо. Эссе носит характер искусствоведческого исследования с мемуарными переплетениями.

В первой части автор делает попытку расшифровать гений Боттичелли, применяя приём анализа прообраза героини художника и сопоставления его с образом реальной женщины, похожей на модель Боттичелли. Гений художника раскрывается через созданный им тип, в некотором смысле — инвариант, прекрасной женщины, духовный и материальный образ которой повторяется в реальности. Энергетика полотен Боттичелли, составляющая их тайну, позволила автору увидеть в жизни реальную копию героини художника.

Используя архив сохранившихся личных писем прекрасной дамы, как бы сошедшей с полотен Боттичелли «Весна» и «Рождение Венеры», автор проводит аналогию эпистолярного наследия с кинематографом, когда события описываются не в строгом хронологическом порядке, а высвечиваются и масштабируются отдельные важные моменты и переживания. По письмам автор реконструирует характер своей героини и гипотетически переносит эти черты характера на модель Боттичелли, о характере которой почти не осталось никаких свидетельств.



Вторая часть эссе навеяна фотографией жены Пикассо Ольги Хохловой, сохранившейся в личном архиве друзей автора. Автор встраивает свой рассказ о музее и большой любви Пикассо и о его других парадоксальных моделях в обстоятельства своей личной жизни, в обстановку своей молодости, сопоставляя революционные перемены в искусстве начала XX в. с настроениями представителей художественной интеллигенции 70-х гг. прошлого века. Героини Пикассо и странные переплетения судьбы участников повествования автора составляют содержание этой части эссе.

**Ключевые слова:** Боттичелли, гений художника, художественный тип, энергетика произведения, эпистолярный стиль, Пикассо, Ольга Хохлова, мимолётности, Наташа Тамручи

## 1. Аделаида с картин Боттичелли

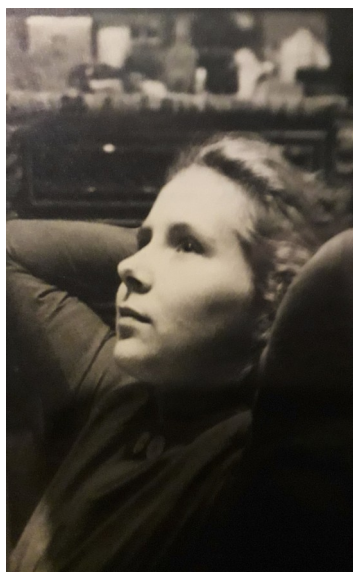
Восприятию красивого всегда способствовали художники, особенно великие художники. Известно, например, что картины Тёрнера, изображающие закат солнца, существенным образом изменили восприятие заката англичанами. Тёрнер сумел передать какие-то особенные черты заката (линию горизонта, цвет солнца и его лучей, цвет неба, освещение деталей и т.п.), которые производят впечатление на зрителя — и зритель замечает их в живой природе, а раньше до Тёрнера не обращали внимания.

Точно так же можно говорить про художников, которые писали портреты. Художник мог подчеркнуть некоторые характерные черты изображаемой личности. Пример, который был у меня на глазах, это Анатолий Зверев. Он писал картину в течение пяти минут и на разных портретах каким-то непостижимым образом воспроизводил совершенно разные, но очень характерные черты человека, которого изображал. Я наблюдал это по двум портретам, которые он писал с моего отца. Получилось два разных человека с разными (даже противоположными) характерами. Но оба похожи на моего отца. Во мне есть очень малая капля татарской крови, но Зверев заметил её и подчеркнул.

Есть ещё одна сторона художественного изображения: талантливый художник может изобразить тип человека. Примером может служить картина «Цыганка» Франса Халса. Я встретил на улице в Англии девушку, во все не цыганку, а англичанку, которая меня поразила тем, что она как будто сошла с этой картины. А лица «Едоков картофеля» Ван Гога можно часто увидеть и сегодня в Голландии.

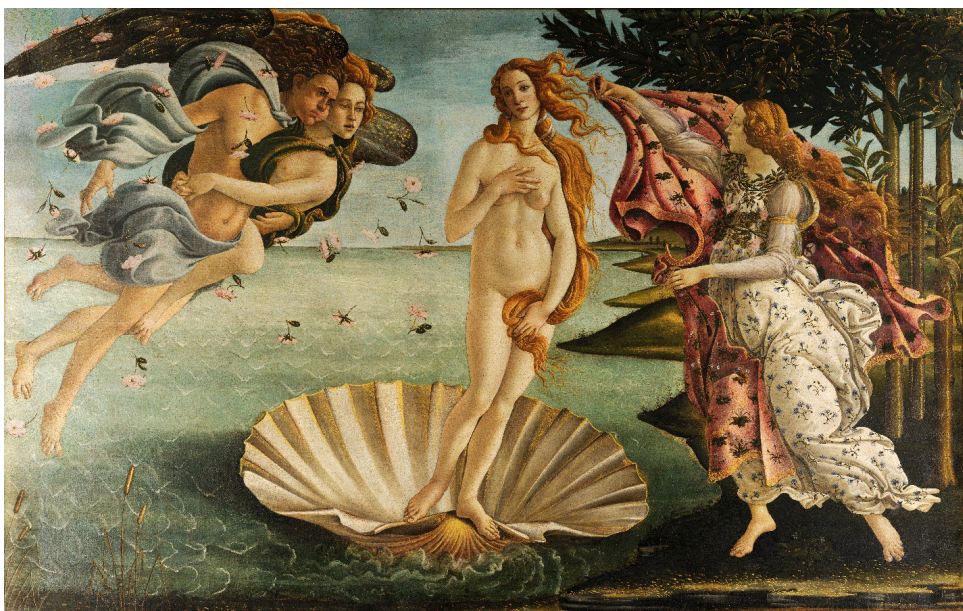
Когда мне показали обложку русского издания книги «История красоты» Умберто Эко [6], на которой был изображён стилизованный фрагмент картины Боттичелли «Рождение Венеры», я воскликнул: «Это Ада!». Моя первая реакция была такой, что это не шедевр Боттичелли (хотя я прекрасно знал картины Боттичелли и даже смею считать себя знатоком живописи), а что это портрет моей приятельницы и большой любви Аделаиды<sup>1</sup>, так явно на картине были схвачены черты и выражение её лица.

<sup>1</sup> Имена всех упоминаемых действующих лиц изменены.



*Аделаида*

Ещё больше Ада была похожа на Венеру, изображённую в центре другой картины Боттичелли — «Весна». Боттичелли изобразил тип, который отвечал красоте Аделаиды в большей степени, чем это передавали её фотографии. У меня, как и у других её поклонников, висела репродукция, изображающая Венеру с картины Боттичелли «Весна».



*С. Боттичелли «Рождение Венеры»*

Моделью Венеры Боттичелли принято считать Симонетту Веспуччи — первую красавицу Флоренции, которая, по сохранившимся свидетельствам, отличалась красотой, обаянием и кротким нравом. Её современник итальянский поэт Полициано писал о ней так: «Среди других исключительных даров природы она обладала такой милой и привлекательной манерой общения, что все, кто сводил с ней близкое знакомство, или же те, к кому она проявляла хоть малейшее внимание, чувствовали себя объектом её привязанности<sup>2</sup>. Не было ни единой женщины, завидовавшей ей, и все настолько хвалили её, что это казалось вещью необыкновенной: так много мужчин любили её без возбуждения и ревности, и так много дам восхваляли её без злобы» [14, р. 129].

Образ нежной и трогательной героини, списанный Боттичелли с прекрасной модели, символизирует не чувственность и земные наслаждения, а целомудрие и высокую нравственность. Боттичелли создал такой духовный образ женщины, который никто из художников ни до него, ни после него не создавал. Как расшифровать гений этого художника?



С. Боттичелли «Весна»

Можно попробовать это сделать, исследовав прообраз героини Боттичелли и сопоставив этот образ с реальной женщиной, живущей в наше время и так похожей на героиню Боттичелли. Если между этими женщинами обнаружится сходство, то это значит, что Боттичелли уловил и передал на своих картинах типические черты прекрасной женщины: необыкновенную

<sup>2</sup> Описана основная черта естественного и притягательного кокетства.

женственность, незащищённость и одухотворённость. Это в полной мере соответствовало и личности моей приятельницы Аделаиды. Неслучайно, что на обложку русского перевода трактата теоретика красоты Умберто Эко «История красоты» помещено именно лицо Венеры Боттичелли (а не, например, Спящей Венеры, более гениальной, с моей точки зрения, картины Джорджоне).

Я буду следовать сформулированной концепции и попытаюсь найти ответ на вопрос о гении Боттичелли.

Реальное воплощение образа Боттичелли, Аделаида была архитектором и ценителем красоты и искусства. В одном из её писем ко мне и я оказался объектом её эстетической оценки. Привожу фрагмент её письма: *«Ты пишешь, как тебя огорчило, что я тебя будто бы считаю некрасивым или что-то в этом роде. Глупый мой, ты для меня прекраснее всех на свете. Я не думала, что моя трепотня заденет тебя. Я не знаю ничего прекраснее и любимее твоих глаз, когда они смотрят на меня с нежностью и восхищением (но только на меня). Мне бы так хотелось поцеловать их сейчас, такие любимые!»*. Вспоминаю Беранже: «...О, боги, как она красива. А я... а я — такой урод!» [3, с. 26].

Мой роман с Аделаидой начался совершенно неожиданно для нас обоих. Она была сестрой моего приятеля Димы. Я встречался с ней на семейных праздниках их большой семьи. С первого момента нашей встречи я был поражён сходством Аделаиды с героинями картин Боттичелли, и это обстоятельство для меня, почитателя живописи, сыграло важную роль в моих чувствах к ней.

Я видел в Аделаиде то, что так хорошо описал искусствовед Виктор Липатов, анализируя образ Боттичеллевской Симонетты: «Он наряжает её в красивые наряды, унижает жемчугами косу из “медных” волос, аккуратно рисует чуть с горбинкой нос, отмечает на устах загадочную улыбку обольщения и таинственной мечты. Её высокий лоб кажется ему лбом провидицы, а детски трогательное выражение лица и излучающие надежду глаза вызывают трепет умиления» [8, с. 10].

Красота Аделаиды была классической. У неё был чудесный профиль. Ни в жизни, ни на фотографиях я не замечал, что носик у неё был чуть вздёрнутым. Но прочитав описание портрета Симонетты, я это заметил на одной из её фотографий, которую обнаружил в интернете и на которой Ада изображена в профиль за работой в мастерской.

Красавица, очень остроумная и очень кокетливая Аделаида мне, безусловно, нравилась, но о романе с ней я не мог и помыслить. Она была замужем за талантливым, очень красивым и мужественным художником, известным под именем Барон. У них была маленькая дочка Альбина, которую родители обожали. Альбина училась и у отца, и у матери и тоже стала архитектором.

Барон работал очень быстро и сосредоточенно: большую картину мог написать за одну неделю. Он был востребованным, практически всегда

имел официальные заказы и зарабатывал бешеные по тем временам деньги. Некоторые его картины выставлены в Третьяковской галерее.

Отмечу, что в те же 60–70-е гг. прошлого века появилась плеяда художников-авангардистов, которые, как известно, подверглись разгромной критике правительственной верхушки во главе с Хрущёвым на выставке в Манеже 1 декабря 1962 г. Кроме Хрущёва особенно яро громил художников Железный Шурик (А.Н. Шелепин), который грозил им высылкой в лагерь и другими наказаниями. Председатель совета министров РСФСР Д.С. Полянский, отставший от официальной делегации, успокоил страшно обеспокоенных художников, сказав, что эта эмоциональная реакция не будет иметь серьёзных последствий.

Мы, молодежь 70-х годов, пытались поддержать опальных художников и покупали их работы. Я, в частности, купил картину Ю. Соостера «Можжевелики», а мой отец купил несколько работ Эрнста Неизвестного. Когда я спросил у отца, который сам занимался садовой скульптурой, что он купил, он ответил, что купил на 45 и на 80 килограммов (имея в виду, что купил скульптуры по весу).

Сейчас работы бывших опальных художников-авангардистов получили широкую известность и ценятся высоко и в эстетическом, и в материальном плане, а работы Барона, талантливого художника, не очень широко известны.

Аделаида не любила работать быстро. Вот что она пишет в письме ко мне: *«Работа моя подвигается. Совет требует, чтобы я сдавала её в среду (24-го). Боюсь, что это слишком рано, но они грозят мне расторжением договора. В быстрой работе есть своя прелесть. Работаешь более собранно и сосредоточенно. Кое-что мне удалось, но многое не удовлетворяет. Мне бы очень хотелось устроить небольшой перерыв в работе, отвлечение полностью — это бывает очень полезно, но это сейчас совершенно невозможно».*

В наше время эпистолярный жанр частной переписки практически утрачен. Поэтому особую ценность представляют сохранившиеся «живые» письма — чудесные письма Аделаиды, в которых живёт она сама и её любовь.

Когда человеку ставят аппарат холтеровского мониторирования ЭКГ и артериального давления, то аппарат непрерывно в течение суток регистрирует на электрокардиограмме динамику работы сердца и состояния сосудов. При этом пациента просят вести дневник, в котором фиксировать род занятий во время бодрствования (ходьба, нагрузка физического или эмоционального характера и др.), время отдыха и сна. Затем врач снимает данные с прибора и вводит информацию из дневника в компьютер. Компьютерная программа анализирует данные и выводит суточную электрокардиограмму, в которой сопоставлена физическая и эмоциональная активность пациента. Если такие данные обработать статистически, то компьютер сможет непосредственно по плёнке (по изменениям на ЭКГ

и без анализа дневника) отслеживать активность пациента и интерпретировать его состояние, например делать заключение, что в такой-то момент пациент пережил стресс, в такой-то момент он был совершенно спокоен эмоционально, в течение такого-то времени он был занят физической нагрузкой. Так же можно фиксировать и анализировать состояние влюблённости, когда от чтения письма любимого человека «слабеют ноги», или фиксировать вспышки ревности.

Письма, которые писали друг другу люди старшего поколения, были своего рода дневниками мониторинга их состояния. Как и в приводимых ниже письмах Аделаиды, авторы фиксировали все события прожитого дня, встречи, свои эмоции и состояния. Эта традиция практически утеряна в наше время мобильных телефонов и всеобщей компьютеризации, тогда как такие письма, как и плёнка ЭКГ, являются очень важным свидетельством эмоционального и физического состояния человека, только зафиксированного на другом носителе. Слова при этом могут прямо не говорить о чувствах, например о состоянии влюблённости. Но мы читаем это по контексту, по восторженному описанию природы, по мелким деталям, которые приводятся в письме.

В отличие от писем, в мемуарах или дневниках обычно фиксируются события повседневной жизни в хронологическом порядке. В этом отношении письма больше, чем дневники, похожи на кинофильм. В фильме не просто показываются события, а выделяются и масштабируются главные моменты, факты, сцены. Камера оператора может приближать или отдалять картинку, выдвигать её на первый или второй план, увеличивать или уменьшать изображение.

Хотя кинофильм состоит из отдельных кадров-фотографий, в целом режиссёр монтирует полотно, в котором разные эпизоды имеют разный калибр. И в этом отношении письма близки к кинофильму, так как в них автор обычно не документирует произошедшие события (как в дневнике), а описывает главное, акцентирует внимание на том, что ему кажется важным.

Иногда написанный фрагмент у самого автора вызывает эмоцию, как при разговоре с самим собой. Например, в одном из писем Ада в конце поставила дату — и это сразу вызвало эмоцию, которую она выразила в приписке: «Лето кончается, скоро осень, как жаль!». Иногда описываемые события вызывают воспоминания, которые автор переживает снова. Например, она описывает прогулку с дочкой и вспоминает, что по этой тропинке мы с ней недавно шли вместе и были так счастливы!

Я сохранил пронзительные, нежные и глубокие письма, которые получил много лет назад, и сейчас, читая их, как будто просматриваю кинофильмы, снятые в те годы. При этом восстанавливается и осмысливается по-новому история нашей любви. Эти письма как бы позволяют воплотить в живой образ героиню Боттичелли. Поэтому я позволяю себе их раскрыть, хотя они, конечно, предназначались мне одному.

Поэт Михаил Кузмин написал, что Боттичелли в своей героине видит то, чего ни она сама и никто другой не видит, — её обречённость. В письмах

Аделаиды также видна обречённость: обречённость её любви, её убежденность, что она обречена любить до конца своих дней. Она пыталась побороть своё чувство, но это у неё не получилось. И она поняла, что не в её силах разлюбить, что это любовь на всю жизнь. Я пережил Аделаиду и знаю, что это так и было.

Ниже я привожу отрывки из писем Аделаиды, в которых отражается эта очень важная черта обречённости, которая роднит её с героиней Боттичелли. Полностью письма Аделаиды я привожу в Приложении.

### **№ 1**

*Вчера вечером, когда ребята легли спать, сидела на ступеньках террасы, на которых мы с тобой сидели тогда. Помнишь?*

*Я особенно полюбила эти места с тех пор, как ты побывал здесь. Я люблю ступеньки террасы, на которых мы сидели с тобой, люблю дорогу на станцию, дорогу на речку и маленький песчаный пляж, на котором мы сидели. В каком счастливом напряжённом ожидании я находилась тогда! Как всё во мне пело!*

### **№ 2**

*Сейчас долго стояла на тёмной террасе и наслаждалась чудным тёплым лунным вечером. Так думала о тебе, мой милый! С такой бесконечной нежностью и любовью! В такие минуты, действительно, происходит невероятная кристаллизация<sup>3</sup>. Какими нелепыми и ненужными кажутся все наши ссоры и обиды. <...> Как я тоскую! «Отчего не со мной ты, о друг мой, В ночах, в их печали!» Вот видишь, от тоски я даже вспомнила Бальмонта.*

### **№ 3**

*Ещё чувствую на себе тепло и ласку твоих рук и стараюсь отогнать эти воспоминания, парализующие мою волю. Буду трудиться, чтобы замолить свои грехи.*

*Завтра годовщина моего счастья и моего позора. Помню так отчетливо этот день. Быть может для тебя и для меня лучше было б, если бы этого не случилось. Но поздно говорить теперь об этом. Видимо это было неизбежно. Так всё запуталось, так тяжело и грустно. Бьюсь как подстреленная птица. Знаю, что за короткие минуты счастья буду расплачиваться «слезами и тоской». Безвыходная и безнадежная ситуация а la «Дама с собачкой».*

### **№ 4**

*Сегодня мне снилось, что я иду по какой-то улице и вдруг вижу, что ты стоишь и читаешь почему-то газету (с таким знакомым мне выражением: близко поднеся её к глазам). Ты на меня взглянул небрежно*

---

<sup>3</sup> Ада имеет в виду стадию «кристаллизации любви», описанную Стендалем в трактате «О любви» [12].

и также небрежно поцеловал мне руку, а потом продолжал читать. И знаешь, вдруг (как всегда бывает во сне) мне стало ясно, что ты ждёшь кого-то (но не меня). И мне было очень тяжело во сне, и я проснулась с тяжёлым чувством.

#### № 5

Сегодня видела тебя во сне. (Знаешь, как в деревнях девицы говорили: «На новом месте приснишь жених невесте».) Только сон был страшный. Мы были с тобой вместе и нас увидел какой-то приятель Барона. Он угрожал мне доносом, и рожка у него была ужасно злобная. Я проснулась ночью с тяжёлым чувством.

#### № 6

Когда я работаю одна в мастерской, я то и дело перечитываю твои письма. <...> Я не могу продолжать работать... Стараюсь выбить из себя эту дурь, пытаюсь заставить себя сосредоточиться на работе и не могу. Это какое-то наваждение. Чувствую на себе прикосновение твоих рук и губ и у меня ноги слабеют. Милый, милый, что это такое? Никогда этого со мной не было.

#### № 7

Думаю о тебе всё время. Вчера, когда все улеглись, сидела одна на крылечке и как вечернюю молитву твердила всякие нежные слова. Дошли ли они до тебя?

#### № 8

Разве ты не знаешь, не понимаешь, что ты моё сердце, моя жизнь, что встреча с тобой самый светлый праздник в моей жизни, что я не живу, когда не вижу тебя! Разве ты не чувствуешь, что мысленно я всё время с тобой, что я так много думаю о тебе, что ни на что другое не остаётся времени!

#### № 9

Всё время вспоминаю вчерашний день, проведённый с тобой, и думаю о тебе с такою нежностью и любовью. Почему мы должны быть врозь, почему должны разлучаться и тосковать друг о друге?! Почему я должна была уехать от тебя, которого люблю безгранично! Всё это такая нелепость! Сердце разрывается от тоски и боли. Мне хорошо только с тобой, я хочу быть с тобой всё время и не страдать от постоянных разлук. Мой родненький, был ли ты счастлив вчера со мною? Так же ли ты тоскуешь обо мне, как я о тебе? <...>

От мысли, что мы будем вместе, у меня кружится голова. Я люблю тебя безумно. Не разлюби меня — это меня убьёт.

#### № 10

Милый, я так грустила, так мне хотелось услышать снова, что ты любишь меня! Сейчас после того, как я прочла сто раз твои письма,



у меня такое чувство, что мы только что были вместе. Сердце так оттаило, так мне тепло! Во всяком случае завтра я знаю, что смогу работать, а то никакая работа на ум не шла. И пусть дождь идёт, пока ему не надоест это занятие — он мне не мешает радоваться. Я как Бесприданница могу повторять: «Так Вы меня ещё не забыли? Так Вы меня ещё любите?!».

### № 11

На даче так тихо! Но эта тишина наполнена тобою. Я слышу твой голос, вижу твоё лицо — то безумно счастливое, то бесконечно несчастное. Милый, что это такое за безумие?! Я так думаю о тебе, так схожу с ума. В водовороте всяческих домашних дел я вдруг останавливаюсь, поражённая невероятным ощущением счастья, которое налетает на меня, как вихрь. Я чувствую себя такой молодой и счастливой.

### № 12

Не думай, что я потеряла веру в твою любовь или разлюбила тебя. Мой милый, я люблю тебя так сильно, так безудержно, так глубоко как никогда. Я люблю тебя наперекор всему. Я никогда не разлюблю тебя, я осознала сейчас всё это особенно ясно, быть может потому, что нашей любви грозит серьёзная опасность и большие испытания. Я об одном молю тебя — не разлюби меня.

### № 13

Милый, милый, я так боялась полюбить тебя сильно, всё-таки это случилось. Я не могу, не в силах противиться этому. Воля моя парализована и мне кажется, что я лечу в бездну. <...>

Хотя мы и не располагаем фактами относительно характера Симонетты, тем не менее попытаемся сопоставить её характер с характером Аделаиды. Нам известна, по свидетельству Полициано, замечательная манера общения Симонетты — черта, которая включает в себя дружеское расположение, участие к окружающим и сочувствие. Этой чертой Аделаида тоже обладала в полной мере. Очень характерный пример этому — её отношение к Наташе, с которой у нас был общий сын Серёжа.

Серёжа родился после моей тяжёлой травмы (перелом 3-го шейного позвонка). Я долго лежал в гипсе. Наташа проводила со мной в больнице целые дни. Несколько консилиумов крупнейших советских нейрохирургов склонялись к операции на спинном мозге и давали мне довольно неблагоприятный прогноз. Про свою болезнь и про Серёжину судьбу и трагическую гибель я написал в других воспоминаниях.

Ада и Наташа были в некоторой степени соперницами. Тем не менее Ада полюбила Серёжу с первого взгляда и вызвала ответную любовь ребёнка, а затем подружилась и с Наташей. Я был свидетелем зарождения этой удивительной дружбы.

Ада увидела Серёжу в первый раз, когда приехала ко мне в Соколову Пустынь, где летом также жила семья Наташи. Он был так похож на меня,

что Ада сразу узнала в нём моего сына и была им покорена. Ада тоже произвела на маленького Серёжу потрясающее впечатление, он, видимо, сразу интуитивно почувствовал в ней любящую и родственную душу, и когда Елизавета Владимировна, мать Наташи, высказалась относительно Ады не очень ласково, по-видимому, из ревности за Наташу, он, как истинный рыцарь, заступился за неё и ударил бабушку по лицу. Все были поражены. Так началась взаимная любовь и дружба этих двух семей, и посредником в этом оказался Серёжа.

Вот как свои чувства к Наташе Ада выражает в своих письмах.

#### **№ 14**

*Напиши мне, как себя чувствует Наташа, которую я очень полюбила, и как поживает мой милый маленький поклонник. Поцелуй их от меня.*

#### **№ 15**

*Так мечтаю о купании в Оке, о прогулках с тобой по лесу, так грущу о тебе и томлюсь. <...>*

*Умоляю тебя, будь поласковей с Наташей, побереги её. Она, видимо, в очень тяжёлом состоянии и так несчастна. Мне её смертельно жалко.*

#### **№ 16**

*..Была вчера вечером у Наташи. Так грустно и так тяжело мне стало, глядя на неё. При всём том я испытываю к ней что-то вроде чувства зависти, потому что при всех её несчастьях у неё есть Серёжа — твой сын. Я полагаю, что никогда не решилась бы на это, ибо знаю, что обожала бы твоего ребёнка до безумия — особенно сына.*

В свой визит к Наташе, который она описала в письме, Ада подарила ей шикарный букет роз, чем очень тронула Наташу. Так сочувственно относиться к своей сопернице, дарить ей прекрасные цветы — поведение, поистине свойственное Симонетте. Ада как будто бы знала Симонетту, её манеры и отношение к людям и подражала ей, так укладывается это дружеское участие в характер Симонетты.

\* \* \*

Согласно научному определению, характер человека — это структура стойких, сравнительно постоянных психических свойств, определяющих особенности отношений и поведения личности. Черты характера составляют те существенные свойства человека, которые определяют тот или иной образ поведения, образ жизни. Изучением характеров занимается специальная наука — характерология. Индивидуальные особенности характера проявляются в отношениях личности:

- к самому себе (например, неуверенность в себе, высокая или низкая самооценка);
- к окружающим людям (желание нравиться);

- к окружающему миру (страх или восхищение, вера в сверхъестественное);
- к труду и своему делу (трудолюбие или леность, увлечённость своим делом, креативность);
- к своим и чужим вещам (вещизм или равнодушие к материальным благам).

Как уже говорилось, мы слишком мало знаем о Симонетте, чтобы описать её характер. Тем не менее некоторые соображения и догадки о её характере мы можем высказать. Известно, что после замужества всю свою короткую оставшуюся жизнь она провела при дворе могущественного клана Медичи во Флоренции во время правления Лоренцо Великолепного. Она была «избрана» Прекрасной дамой этого двора и в соответствии с этой ролью должна была выполнять некоторые обязанности. Её работа заключалась в том, чтобы своей приятной манерой общения завоевывать симпатии, привлекать к себе людей и тем самым укреплять господство дома Медичи во Флоренции. В частности, её обязанностью было не только присутствовать на турнирах, но и воплощать собой власть и могущество Медичи. Так, на турнире 2 ноября 1474 г., поводом для которого послужило заключение союза между Миланом, Венецией и Флоренцией, один из участников турнира Джулиано Медичи, брат Лоренцо Великолепного, выбрал дамой своего сердца Симонетту. На его штандарте (авторство которого приписывают Боттичелли) была изображена Симонетта в виде Афины Паллады в белом платье, со щитом и копьём, с головой Медузы Горгоны в руках и девизом *La Sans Pareille* (Несравненная). Есть основания полагать, что любовь Джулиано Медичи к Симонетте была взаимной и что свою любовь она пронесла до конца своих дней.

Джулиано победил в этом турнире своего соперника. Симонетта была провозглашена королевой турнира и вызвала восхищение флорентийцев. Тем самым она помогала укреплять и сохранять могущество клана Медичи, власть которого во Флоренции была крайне неустойчивой. И в этом заключалась её жизнь и очень важная политическая роль.

Письма Аделаиды, которые я привожу в этом эссе, отражают многие черты её характера, например её увлеченность любимым делом, неуверенность в себе (она пишет, что сто раз перечитывает мои письма, чтобы развеять сомнения в моей любви), отношение к окружающим (её способность полюбить свою соперницу, деликатность, стремление избегать конфликтов) и т.п. Но то, что её роднит с Симонеттой больше всего, это, безусловно, желание нравиться, её естественное кокетство. Даже с фотографий Аделаиды уже в зрелом возрасте смотрит кокетливо улыбающаяся красивая пожилая дама.

Красавица Симонетта по своему статусу «несравненной» тоже обладала этой чертой. И именно эту черту гениально уловил Боттичелли. Приведу впечатление, которое на поэта Михаила Кузмина производил образ Симонетты, созданный Боттичелли: «Пробежавшая всю молодость и свою

всю жизнь в семь лет (16–23) девушка, почти видение, символ, не человек, которую Боттичелли так везде и рисовал в виде Венер, Мадонн, вёсен, возлюбленная Медичи, воспетая Полициано, восторженная, радостно-удивлённая, открытая для всего и всех, лёгкий, убегающий профиль. Всем несёт радость и прелесть жизни, и сама первая это восторженно воспринимающая. И Боттичелли, который видит то, чего никто, ни она сама не видит, её обреченность. Всеобщее моментальное обожание, причём всякому кажется, что всё её внимание обращено на него одного, так полна, прямодушна и легка её прелесть. На вечные века символ скоропроходящей молодости» [7, с. 40].

Характер Аделаиды достаточно полно раскрывается в её письмах. Наряду с энергичностью и работоспособностью, живым умом и быстрой реакцией, её образ ассоциируется с каким-то трагизмом и безнадёжностью. Это выражается в её словах: «Что принесёт мне новый год?», «Я уверена, что ты не принесёшь мне несчастья». Это отчасти было связано с тем, что она жила в страхе перед разоблачением своей любви и в ожидании расплаты.

Ей свойственна пластичность, которая проявляется в изменчивости настроений. Она легко переходит от счастливого состояния к грустному, угнетённому, готовности понести наказание за свои поступки. И наоборот, легко находит повод для радости и счастья при чтении писем, при воспоминаниях о счастливых встречах, при погружении в окружающую природу и т.п. Она не просто легко сходится с людьми, она может легко и искренне полюбить даже свою соперницу.

Я уже упоминал, что Аделаида была очень остроумной. Это выражается и в её письмах. Как сказал Бальтасар Грасиан: «Чем красота является для глаз, а благозвучие для ушей, тем для ума является остроумие» [4]. Письма Аделаиды дают возможность явно ощутить этот аспект её красоты. Возможно, именно эти черты характера свойственны тому типу женщин, который изобразил Боттичелли.

Мы рассмотрели тип героини Боттичелли, попытались угадать черты её характера и нашли сходство между этой героиней и реальной женщиной — Аделаидой. Тем самым мы приблизились к разгадке гения Боттичелли.

Аделаида помогла мне устроить банкет, наверное, единственный в моей жизни, после защиты докторской диссертации в ресторане Пекин. Сама она на банкете не присутствовала, но оставила большой букет с вложенным в него письмом. Наши кафедральные женщины обнаружили это письмо. Я прочёл его, вспыхнул и быстро уничтожил. Письмо было очень трогательным и полным любви. Моё настроение резко поднялось — я был счастлив.

Гениальность художника заключается в том, что с его картины невозможно создать точную копию, которая передавала бы не только изображение, но и энергетику, запечатлённую автором. То, что художественные изображения, особенно картины, оказывают энергетическое воздействие на человека и его состояние, известно давно. Это воздействие определяется психологическим и эмоциональным настроением автора в момент создания произведения. И этот настрой, и это состояние скопировать практически

невозможно. Поэтому опытный зритель всегда сможет отличить оригинал от подделки или копии, даже очень качественной. Энергетика картин Боттичелли заставила меня увидеть в Аделаиде сходство с его главной героиней.

## 2. Женщины Пикассо

*Памяти Наташи Тамручи*

Гениальные произведения рождаются тогда, когда художник увлечён своей моделью, поглощён ею, любит её, погружается в её жизнь и в её проблемы. В таких случаях между художником и его моделью существует очень глубокая связь, которая отражается в особой энергетике художественного произведения.

Любовью всей жизни Пикассо и героиней многих его картин была его жена Ольга Хохлова. Но у него были и другие модели. Его искусство требовало, чтобы модель была для него больше, чем просто натурщица. Он вторгался в жизнь своих моделей, привязывал их к себе, заставлял переживать разные острые чувства: любовь, ревность, ненависть, страдания. Это вдохновляло его на инновационные художественные стили, которые отвечали новым эстетическим принципам.

В первом эссе «Аделаида с картин Боттичелли» я описал типичную героиню Боттичелли, «образец» которой я встретил в реальной жизни. В данном эссе я хочу коснуться вопроса о типичной героине Пикассо.

\* \* \*

Моя соседка по даче в Софрино Валерия Амаяковна Тамручи показала мне фотографию из семейного альбома. Это была фотография Ольги Хохловой, жены Пикассо, балерины Дягилевского балета. Ольга была родной тёткой мужа Валерии Олега Тамручи. Мне очень понравился этот портрет, и я сделал для себя его фотокопию.

Фотографию, подобную той, которую мне показала Валерия Амаяковна, можно найти в интернете. Но на той фотографии, копию которой я сделал для себя, внизу есть трогательная надпись, написанная Ольгой по правилам старой орфографии, и это делает её уникальной.

В 2018–2019 гг. сохранившиеся документы, личные письма и фотографии, переданные Олегом Владимировичем Тамручи в Фонд ГМИИ им. А.С. Пушкина, были представлены на выставке «Пикассо & Хохлова», прошедшей в Пушкинском музее. Но ни среди представленных на выставке фотографий, ни в каталоге выставки этой фотографии с надписью Ольги нет<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> Что стало с оригиналом этой фотографии, установить не удалось. Валерия и позже её дочь не смогли его найти.

Надпись придаёт фотографии особый шарм, своего рода аристократизм. Такую трогательность и прелесть подаренной фотографии в наше время уже не встретишь. Ольга, получившая образование во французском пансионе, где учились дворянские девушки в России, сама была утончённой натурой. Такой женщине, как Ольга Хохлова, можно только предложить руку и сердце, как и поступил Пикассо.



*Ольга Хохлова*

Когда я познакомился с Валерией Амаяковной Тамручи, мне было 20 лет, а ей за 30. Мне было с ней интересно, не только потому, что она показывала мне письма и фотографии Ольги Хохловой, но и потому, что она как искусствовед была связана с модными в те времена художниками, особенно с Кукрыниксами. У неё были картины известных мастеров (например, Машкова). Сама Валерия Амаяковна занималась новаторской живописью К.С. Петрова-Водкина и других художников. Кроме того, она окончила Центральную музыкальную школу по классу профессора Белова.

В российской ветке семьи Хохловых-Тамручи Валерия была единственным профессиональным искусствоведом. Именно она ценила и хранила личные материалы, связанные с Ольгой Хохловой и Пикассо. Несмотря на то, что Валерия не была связана генетически с семьей Хохловых, она как искусствовед обожала Пикассо, впитывала в себя его работы, как губка, и не боялась арестов, как в те времена боялись все, у кого кровные родственники жили за границей.

Валерия наблюдала личную драму Ольги и Пикассо со стороны семьи. Но важно было понимать, как повлиял разрыв с женой на творчество Пикассо, не только с позиции члена семьи, но и с позиции профессионала-

искусствоведа. Она анализировала эти события с точки зрения того, к какому вкладу в живопись они привели, в частности как они отразились на создании шедевра Пикассо — картине «Герника».

Организаторы и кураторы выставки «Пикассо & Хохлова» связывают годы жизни Пикассо с Ольгой с особым периодом в его творчестве, который принято называть «периодом Ольги»<sup>5</sup>.

Пикассо считал одним из ярчайших впечатлений своей жизни драку в его мастерской двух его моделей: спортсменки Марии-Терезы Вальтер и фотографа Доры Маар. Когда эти две молодые женщины однажды встретились в мастерской Пикассо и попросили, чтобы он сделал выбор между ними, он ответил, что они должны за него подраться. И они действительно стали драться. Пикассо вдохновляло то, что его моделями были женщины «с надрывом». Это коренным образом отличает Пикассо от Боттичелли, типический образ героинь которого — любящая женщина, несущая всем радость и прелесть жизни, женщина, способная полюбить даже своих соперниц.

Ольга Хохлова и Пикассо познакомились, работая вместе в Дягилевском балете, и поженились в 1918 г.

Отец Ольги (полковник Царской армии) и её два брата служили в Белой Армии. А сестра Нина вышла замуж за советского военачальника генерала Владимира Степановича Тамручи, который, как и многие другие советские военачальники, был арестован КГБ в 1943 г., провёл в одиночной камере 7 лет и умер в заключении в 1950 г.

Ольга уехала из России в 1911 г. с балетной труппой Дягилева, успешно выступала и мечтала о карьере примы-балерины. Когда после травмы ноги и замужества она перестала танцевать, Дягилев писал Пикассо: «А Ольга? Неужели она навечно распрощалась с искусством танца? Это весьма печально! Мясин сожалеет об этом как хореограф, а я — как бывший поклонник».

Ольга очень скучала по своим родным, что чувствуется в трогательной надписи на фотографии и в её письмах, тревожилась о том, что они голодают, и, не имея возможности приехать в Россию, часто писала письма

---

<sup>5</sup> Я не разделяю взгляд искусствоведов, которые делят творчество Пикассо на периоды, соотнося их с периодами его увлечений разными женщинами. Я считаю, что эволюция его творчества определялась более общими социальными факторами, в том числе революционными событиями в мире, сменой художественной парадигмы во всех видах искусства, поиском новых форм самовыражения и т.п. Личный фактор тоже, конечно, не исключён, но он далеко не единственный. Например, если анализировать историю создания знаменитой картины «Герника», то нужно учитывать много факторов, которые могли повлиять на её концепцию. Картина была написана вскоре после разрыва с Ольгой, который Пикассо тяжело пережил. Он также очень тяжело переживал гражданскую войну в Испании, особенно бомбардировку города Герника — событие, которое послужило сюжетом этой картины. Эта монументальная картина со сложным символическим содержанием была написана в рекордно короткий срок — за один месяц. Это заставляет думать, что концепция этого произведения была задумана задолго до трагического события, отражённого на картине, и задолго до её художественного воплощения. В этой картине Пикассо выразил своё философское мироощущение, своё восприятие мира, охваченного ужасом войн и разрушений.

своей сестре и племянникам и посылала им подарки. Характерно, что, подписывая фотографию своим родственникам, она пользовалась старой русской орфографией, хотя в России к 1918 г. уже была принята орфографическая реформа.

Ольга участвовала в новаторских балетах Дягилева, была увлечена новым искусством, но русскую революцию она не восприняла, в то время как Пикассо сочувствовал коммунистам в Советской России и в 1944 г. вступил во Французскую коммунистическую партию. Своего общего с Ольгой сына он называл «белогвардейским отродьем» — что звучит как пощёчина. Это выглядит так же нелепо и парадоксально, как драка женщин в его мастерской.

Ольга и Пикассо, несмотря на их большую взаимную любовь, были очень разными людьми. Как говорил он сам: «Ольга любила чай, икру и пирожные, а я фасоль и сосиски». И как это часто бывает, жена не разделяла его идеологии ни в политике, ни в искусстве, ни в жизни. В русских семьях во время гражданской войны и революции частым явлением было расхождение во взглядах между мужем и женой.

Это было революционное время, время конфликтов и борьбы, когда менялось всё в мире, когда в одной семье родственников разделяли убеждения: одни были на одной из воюющих сторон, а другие — на другой. Если учесть этот социальный и культурный контекст, то не кажется такой безумной и драка двух женщин, которую спровоцировал Пикассо и которую он характеризовал как своё самое сильное впечатление.

Новый век требовал модернистских перемен и в искусстве. Этим духом было проникнуто всё искусство начала XX в.: и живопись, и музыка, и поэзия, и скульптура, и балет. Новые стили и жанры переплетались в разных видах искусства. Например, ненадолго возник новый жанр — «мимолётности» — как отражение вереницы возникающих на мгновение и исчезающих видений, призраков, событий, случайных встреч. К. Бальмонт написал стихотворение «Я не знаю мудрости»:

*Я не знаю мудрости годной для других,  
Только мимолётности я влагаю в стих.  
В каждой мимолётности вижу я миры,  
Полные изменчивой радужной игры.  
Не кляните, мудрые. Что вам до меня?  
Я ведь только облачко, полное огня.  
Я ведь только облачко. Видите: плыву.  
И зову мечтателей... Вас я не зову! [2, с. 30–31]*

А С. Прокофьев написал музыку к балету «Мимолётности», поставленному Касьяном Голейзовским.

Переход от реалистического искусства к новому, футуристическому, сюрреалистическому, в творчестве Пикассо был связан с тем революционным временем, в котором он жил.



Всю свою жизнь Пикассо любил свою очаровательную жену Ольгу и не хотел с ней разводиться. Но когда однажды к Ольге явилась молоденькая натурщица Мария-Тереза с новорождённой дочкой и сказала про неё, что это тоже «произведение Пикассо», Ольга уехала с сыном на юг Франции. Пикассо тяжело пережил ссору с Ольгой, потерял душевное равновесие, испытывал творческий кризис и стал меньше писать. Это свидетельствует о том, что Ольга всегда оставалась для него важнейшей частью его жизни.

Несмотря на различие характеров и внешности женщин, которые служили Пикассо моделями и вдохновляли его, между ними есть сходство, которое проявляется в их эксцентрической натуре, экзальтированности и в их подверженности харизме Пикассо. Они ревнуют его друг к другу и борются за него. Они как бы находятся под гипнозом Пикассо (как поклонницы Распутина под его гипнозом) — они преданы ему безгранично и не могут жить без него или вдали от него. Некоторые из них, расставшись с Пикассо, тяжело болели (как Ольга, которая умерла от рака, или Дора Маар, которая лечилась в психиатрической лечебнице после расставания с Пикассо), некоторые покончили с собой (как Мария-Тереза, которая повесилась спустя некоторое время после смерти Пикассо).

В отличие от женщин — героинь Боттичелли, которые были в дружбе, даже будучи соперницами (что тоже кажется парадоксальным), женщины Пикассо представляют собой противоположную парадоксальность. Они не просто ревнуют, но и сражаются за него даже физически. Без сомнения, Пикассо списывал эмоциональный накал страдающих женщин в знаменитой картине «Герника» со своих моделей.

\* \* \*

У Валерии Амаяковны Тамручи, которую друзья звали Лерой, был альбом, в котором её друзья и знакомые оставляли свои стихи и рисунки-карикатуры. В её кругу все художники и искусствоведы были «благонадежными», среди них не было таких, за которыми «худая слава шелестела», как за Анной Ахматовой, в отличие от моих друзей, которые выставлялись в Манеже в 1962 г., или от друга моих родителей эксцентричного Лёвушки Бруни, который подарил им своё произведение в виде отпечатка пальцев.

Согласно свойству своей памяти, я запоминал стихи с первого раза. Мне запомнился такой стишок, который был написан ещё до замужества Валерии:

*Ты и Валерия, ты и Калерия,  
Ты и Алмоева, и Алмоянц.  
Глазам не верю я, ушам не верю я,  
В глазах сверкающий протуберанц.*

*Как роза, солнечна, стройнее лилии.  
В тебе все качества есть за двоих.  
Два звонких имени, как две фамилии,  
И я в бессилии у ног твоих.*

После замужества появилось новое стихотворение:

*Погас в ночи протуберанц.  
Нет больше Леры Алмоянц.  
Но, точно молния из тучи,  
Блестит Валерия Тамручи.*

В 1953 г. Валерия собиралась ехать к своей тётке на курорт минеральных вод в Краинку (в Тульской области), где тётка работала главным врачом. Она собиралась лечиться от бесплодия с помощью минеральных вод и грязей. Я только что закончил университет и ещё не начал работать. У меня были проблемы с дёснами, и мне тоже рекомендовали поехать водами Краинки. Валерия Амаяковна пригласила меня поехать вместе.

Мы отправились вместе в санаторий, купив две курсовки. Добираться пришлось с пересадками на нескольких поездах. Один из вагонов, в котором мы ехали всю ночь, почему-то оказался пустым, кроме нас, там никого не было. Поезд-кукушка шёл с непрерывными толчками. Я в полусне в такт толчкам бормотал строчку из стихотворения «Мимолётности» Бальмонта. А Лере, как потом выяснялось, пригрезилась известная сцена между Джейком и Бетт в автомобиле из романа Хемингуэя «И восходит солнце (Фиеста)». Утром мы были уже в Краинке. Как и предполагалось, Лера остановилась у своей тётушки, а мне сняли комнату в деревне.

Краинка — чудесное место в среднерусской полосе на реке Черепеть. Мы катались на лодке, далеко уплывали и, подплывая к санаторию, издали чувствовали сильный запах сульфатных источников.

Лера сразу начала делать процедуры в санатории, а я лечил дёсны и между делом развлекался тем, что купил петуха и устраивал в деревне петушиные бои. Деревенские жители ко мне относились как к барину. У меня болело горло, и ко мне приходила местная знахарка: поила меня сладким чаем и бормотала какие-то заговоры. Я её слушался, но изо всех сил старался не хохотать.

Во время поездки, ещё до начала лечения, Валерия забеременела, и через восемь месяцев у неё родилась дочь Наташа Тамручи. Когда девочка выросла, Лера приехала ко мне на дачу и сообщила, что она развелась с мужем, поскольку девочка настолько похожа на меня, что, безусловно, она — моя дочь. Она сказала, что дочь в переходном возрасте трудно управляема, что она интересуется искусством, особенно театром, и попросила меня помочь ей поступить на отделение искусствоведения МГУ.

Мне было трудно поверить в моё отцовство, так как врачи отрицали возможность зачатия во время лечения, а ребёнок родился восьмимесячным, что также случается редко. Получалось, что «мимолётности» ночью в поезде во время нашей поездки в Краинку привели к рождению ребёнка.

Я обратился к специалисту по физиологии. Моя семья дружила со знаменитым скульптором-антропологом Михаилом Михайловичем Герасимовым, который разработал методику восстановления внешнего облика человека по скелетным останкам и реконструировал портреты исторических личностей, среди которых были Тамерлан, Иван Грозный и др. Он также был специалистом в области анатомии и физиологии человека. Он часто приходил к нам в гости, и мы готовили для него конфетные обёртки из цветной фольги, из которых он во время разговора автоматически «лепил» разных очень забавных зверушек.

Герасимов рассказал мне о том, что бывали случаи, когда женщина не могла родить ребёнка, но после случайной связи беременела. В этом контексте он спел мне смешную песенку:

*Мой муж уехал. Я спала.  
Пришёл племянник из Собранья.  
Он стал просить — и я дала пятьсот рублей  
Из состраданья.*

Когда дочь подросла, Валерия, к своему большому огорчению, поняла, что отец ребёнка не её муж, которого она очень любила, и развелась с ним. Она решила воспитывать ребёнка одна, но не хотела травмировать родственников мужа, в том числе Ольгу Хохлову, сообщением, что ребёнок, которого она произвела на свет, это «творение» молоденького математика, а не её мужа.

После визита Валерии ко мне я поехал к ней домой, чтобы познакомиться с девочкой. Когда я её увидел, то мои сомнения рассеялись: я заметил в ней некоторые явные родственные черты. Я сделал всё, что мог, чтобы помочь ей поступить на престижное отделение искусствоведения, которое входило в состав исторического факультета МГУ. Мои родители-историки тоже как-то помогли.

Когда Наташа узнала, что её отец я, а не Олег Владимирович Тамручи, она помчалась к нему. Олег, высокий, сильный богатырь (он с трудом влезал в свою «Победу»), на её вопрос очень спокойно, ласково и деликатно ответил: «Твоей маме это лучше знать».

Я познакомил Наташу Тамручи со всеми своими родственниками и друзьями, которые очень тепло её приняли как мою дочь. Она была очень хорошенькой и живой. Мы в семье звали её просто Тамручи. Эта необычная фамилия служила ей прозвищем. Моя мама полюбила её, и отец говорил про неё: «наша, наша». Она подружилась с моей сестрой Ксенией. Ходила со мной в гости к Миллионщиковым, к моим друзьям Вадиму

и Аглае Кнорре и в другие компании. Я дарил ей много книг по искусству, подарил магнитофон и другие полезные предметы. Нанимал ей очень хороших репетиторов, чтобы она благополучно окончила школу и поступила в университет.

Однажды она приехала ко мне со своим кавалером и познакомилась с моей женой Ань. Мне очень понравился её кавалер, который сразу принял активное участие в поисках моего пропавшего терьера. А Тамручи с восхищением сказала: «Какая у тебя прелестная жена!».

Несмотря на всё это, она, по-видимому, испытывала комплекс неполноценности, считая себя «не совсем законной» дочерью. Когда умерла моя мама и я попросил Тамручи остаться у меня на даче с больной дочкой Таней, боясь, что в моё отсутствие может приехать вьетнамская бабушка и попытаться забрать Таню к себе, она блестяще выполнила это задание: выстояла перед натиском, и бабушке не удалось забрать у меня дочь<sup>6</sup>. Я ей всегда буду бесконечно благодарен за это. Однако она расценила эту ситуацию совсем по-другому — подумала, что я не хотел приглашать её на похороны моей мамы, и смертельно обиделась. Меня это крайне удивило. Мне также был непонятен её конфликт со своей матерью. Она обвиняла мать в том, что та недостаточно занималась её воспитанием.

Наташа Тамручи стала искусствоведом, открыла свою галерею, издала несколько книг и получила государственную премию в области современного искусства «Инновация».

Мы помирились с Тамручи, благодаря её дружбе с моей племянницей Аглаей<sup>7</sup>. Вместе с ней и отдельно часто приезжала ко мне на всякие семейные праздники. Она подружилась с моими детьми, особенно с Таней и Антоном. Гостила у них в Англии.

Наташа Тамручи скоропостижно скончалась 25 января 2020 г. Моя дочь Таня особенно тяжело переживала эту трагическую смерть. Она написала стихотворение и нарисовала портрет Тамручи, наброски которого начала делать ещё до её смерти. Это стихотворение я привожу здесь.

### **Моей самой старшей сестре Наташе Тамручи**

*Дождь наметил плаксивое утро  
Для неспешных январских прогулок,  
И снежинки кокетливо пудрой  
Чуть присыпали наш переулоч.  
Ночь ушла без излишних прощаний,  
Быстро скрылась за блеклым холмом.  
А наброски портрета, как поток обещаний,  
Так остались висеть над холстом.  
Слишком поздно и я опоздала!  
Ночь не выглянет из-за угла.*

<sup>6</sup> Свою семейную трагедию я описал под псевдонимом в книжке «Безоружная любовь» [10].

<sup>7</sup> Мою племянницу называли Аглаей в честь моей подруги Аглаи Кнорре.

*Так из жизни, как из карнавала,  
Ты внезапно и быстро ушла...  
Серый день, как ни в чём не бывало,  
Продолжает свой будничным путь.  
Из-под облачного покрывала  
Мне уже эту ночь не вернуть.  
Вот стучится в окно капель стая,  
Рвётся в дом обезумевшей кучей.  
Мне тебя так сейчас не хватает,  
Дорогая Наташа Тамручи...*

Наташу Тамручи с её причудливой судьбой, полной мимолётностей, высокой планкой самореализации, сочетающейся с независимым и отчасти ревнивым характером, можно считать типичной женщиной Пикассо так же, как мою приятельницу Аделаиду прототипом женщины, как бы сошедшей с полотен Боттичелли.

Смерть настигла Наташу Тамручи мимолётно. Ничто не предвещало этой трагедии: она уединилась на даче и сосредоточенно работала. Особенно трагично то, что она умерла в момент кульминации своих творческих идей и планов. Она начала писать давно задуманную книгу о русском искусстве XX в. через призму экономики и политики. Каждый раз, принимаясь за новую концепцию, она страстно увлекалась, «видела миры» в новой теме, как истинно творческая личность, влюблялась в искусство мастеров, с которыми работала. Кто продолжит её идеи и планы? Хочется верить, что «где-нибудь, когда-нибудь, наверно...» [1, с. 91].

## Список литературы

1. *Адамович Г.В.* З<инаиде> Г <иппиус> // *Адамович Г.В.* Полное собрание стихотворений. СПб.: Академический проект: Эльм, 2005. С. 91.
2. *Бальмонт К.Д.* Я не знаю мудрости // *Бальмонт К.Д.* Собр. соч.: в 7 т. Т. 2. М.: Книжный клуб Книговек, 2010. С. 30–31.
3. *Беранже П.Ж.* Как она красива! // *Беранже П.Ж.* Галантные песни. СПб.: Вита Нова, 2009. С. 26.
4. *Грасиан Б.* Карманный оракул. М.: РИПОЛ классик, 2018. 334 с.
5. Испанская эстетика: Ренессанс. Барокко. Просвещение / Сост., вступит. ст. А.Л. Штейна. М.: Искусство, 1977. 695 с.
6. История красоты / Под ред. У. Эко. М.: Слово/Slovo, 2010. 440 с.
7. *Кузмин М.* Дневник 1934 года. СПб.: ИД Ивана Лимбаха, 1998. 416 с.
8. *Липатов В., Липатова Е.* Сандро Боттичелли // Боттичелли. Альбом. Серия «Мир шедевров. 100 мировых имен в искусстве». М.: Классика, 2000. С. 5–20.
9. *Липатов В.С.* Краски времени. М.: Молодая гвардия, 1983. 320 с.
10. *Мартынов О.П.* Безоружная любовь. М.: Московский рабочий, 1989. 138 с.
11. Пикассо & Хохлова. Государственный музей изобразительных искусств имени А.С. Пушкина. М.: ABCdesign, 2018. 160 с.

12. *Стендаль Ф.* О любви. М.: РИПОЛ классик, 2018. 396 с.
13. *Схейен Ш.* Дягилев «Русские сезоны» навсегда. М.: КоЛибри: Азбука-Аттикус, 2014. 608 с.
14. *Singleton E.* Great Portraits, as Seen and Described by Great Writers. London: Forgotten Books, 2008. 460 p.

## Приложение

### Письма Аделаиды 1962–1963 гг. (с небольшими сокращениями)<sup>8</sup>

**14 мая 1962**

Мой милый, родненький!

Соскучилась безумно. <...> Если Наташа у вас появится, скажи ей, что я буду очень рада её видеть у себя на даче с Серёжей и с дочкой. Объясни ей, как проехать (она вообще собиралась ко мне). Не забудь ей сказать, что выходить надо на станции «Конев-Бор». Впрочем пусть даст телеграмму: каким поездом поедет и я её встречу.

Мой милый, мой милый, я что-то такая издёрганная, так рычу на всех. Хочу тебя видеть. Целую нежно.

**5 августа 1962**

Мой милый сегодня зашла на почту в надежде что-нибудь получить от тебя. Но тщетно — ничего не оказалось. Полагаю, что ты уже получил изрядное количество моих писем и мог бы уже всё уяснить себе и не дуться на меня. Поскольку ты мне не отвечаешь, я сделала вывод, что ты уже успел совершить ряд безумств, которыми гордишься. Вероятно, мне не следует тебе больше писать и тем более приезжать, как я собиралась. Если всё это не так, то позвони мне или телеграфируй. <...>

**10 августа 1962**

...Родной мой, что это ты выдумал, что я будто уезжала холодная и нелюбящая от тебя. Милый, милый, в тот момент я была такой грустной, так сердце сжалось, так не хотелось от тебя уезжать. Я очень боялась выдать себя перед Б.Ф.<sup>9</sup> и Димой. Мне было так тяжело. Разве ты не знаешь, не понимаешь, что ты моё сердце, моя жизнь, что встреча с тобою самый светлый праздник в моей жизни, что я не живу, когда не вижу тебя! Разве ты не чувствуешь, что мысленно я всё время с тобою, что я так много думаю о тебе, что ни на что другое не остаётся времени!

<sup>8</sup> Письма публикуются с сохранением авторской орфографии и пунктуации.

<sup>9</sup> Борис Федорович Поршневу — мой отчим.

Сейчас вернулись домой после утомительного дня. Уже одиннадцатый час. В квартире — никого, но со мною твои письма и чувствую, что ты думаешь сейчас обо мне, любишь меня и мне так тепло. Я не чувствую себя одинокой.

Мой милый, моё счастье, целую тебя нежно, не выдумывай глупостей, я так тебя люблю.

### **13 августа 1962 (?)**

Мой милый, получила от тебя две открытки в суровом дидактическом стиле. Хочу и я тебе предъявить небольшой счёт.

Жизнь научила меня снисходительности и терпимости. В моём отношении к тебе хватает и того, и другого, потому что я очень сильно люблю тебя, хотя многое в тебе не приемлю и не понимаю. Но самая неприятная для меня черта в тебе — это твоя не брезгливость в твоих отношениях с женщинами. Это то, чего я не могу тебе прощать. Как можешь ты, любя меня, вести себя так с другими женщинами, что они начинают на тебя кидаться?! Как это отвратительно. Вот уж дурной стиль — в полном смысле этого слова! Подобным поведением ты можешь нанести смертельную рану моей любви — и от этого будет очень тяжело не только мне, но и тебе.

Заклинаю тебя, храни в чистоте свою любовь ко мне, не совершай ничего такого, что могло бы больно поранить меня и разбить то, чем мы оба с тобой так дорожим.

Мне очень тяжело и я грущу ужасно. Мне всё кажется, что ты меня меньше любишь. Находясь в плохом настроении, я прокручивала все события 2-х последних недель и с горечью пришла к выводу, что любовь твоя, если она и существует, не способна ни на какие жертвы. Не представляю себе, чтобы я не откликнулась на такой призыв и на такие просьбы о твоём приезде, которые содержались в моих письмах к тебе. Значит я тебе безразлична, если ты остался глух и нем к моим мольбам. Ведь ринулась же я, бросив работу в самом разгаре и пренебрегая страхом перед разоблачением, уехала к тебе (пусть даже на несколько часов).

Боже мой! Неужели же ты не мог этого сделать?! Значит не хотел и не любил.

Как я могла бы оставить без внимания твою телеграмму, в которой ты просил бы немедленно позвонить?! Однако ты и тут остался верен себе. Ты решил, что один день ничего не значит. Совсем как по Лермонтову «Пускай она поплачет, ей ничего не значит». А знаешь ли ты, что я пережила за этот день! Какой ад! Тебе даже трудно сходить и купить конверты и ты пишешь мне небрежные отговорки. Последнее — мелочь, разумеется, но очень характерная.

Мне что-то так плохо, как давно не было. Напиши мне подробнее о своих настроениях. Пойми, что я люблю тебя и это на всю жизнь. Не пользуйся этим, чтобы мучить меня.

Целую тебя

**16 августа 1962 (1)**

...Вчера звонила мне Женя. Спрашивает: «Очень скучаешь?». Я говорю — «Очень». — «А он?». — «Тоже». — «Почему ты к нему не поедешь? Ну, хочешь я для прикрытия поеду с тобой?». Я отказалась. Боюсь, что это прикрытия тебе не доставит удовольствия. Но её добрый порыв я, разумеется, оценила.

Милый мой, любимый. Я всё время с тобой. Мысленно веду нескончаемые беседы. Делюсь с тобой всеми мыслями об искусстве, об увиденном или прочитанном. Ты мне самый близкий и родной. Люблю тебя, хочу к тебе. Приезжай.

**16 августа 1962 (2)**

Мой милый, моё счастье! Это уже второе письмо за сегодняшний день. Я что-то совсем схожу с ума. Что это со мной творится? Может быть я потому так безумствую, что ты обещал приехать в четверг? Я вздрагиваю при каждом телефонном звонке. Несколько раз звонила в вашу пустую квартиру.

Занималась всё утро всякими хозяйственными делами и мечтала о тебе, как девчонка. Несколько раз смотрела на себя в зеркало. Мне кажется я подурнела от тоски. Но это до нашей первой встречи. Я хочу только для тебя быть красивой. Родной мой, я так люблю тебя. Рядом с тобой я такая счастливая, такая окрылённая (что-то наподобие Ники Самофракийской). Меня с ней роднит одна общая беда — обе мы уже давно потеряли свои головы. Это серьёзное несчастье.

**17 августа 1962**

Моя радость, мой любимый! Все время вспоминаю вчерашний день, проведённый с тобой, и думаю о тебе с такою нежностью и любовью. Почему мы должны быть врозь, почему должны разлучаться и тосковать друг о друге?! Почему я должна была уехать от тебя, которого люблю безгранично! Всё это такая нелепость! Сердце разрывается от тоски и боли. Мне хорошо только с тобой, я хочу быть с тобой всё время и не страдать от постоянных разлук. Мой родненький, был ли ты счастлив вчера со мною? Так же ли ты тоскуешь обо мне, как я о тебе?

Сегодня пришло письмо из Тарусы. Воспитатели пишут, что пребывание детей в Тарусе продлевается до 20 сентября. 25-го — родительский день. Если Б. уедет (как предполагает) 29 августа за границу, то я смогу пожить с тобой неделю в Соколовой Пустыне, а потом забрать Альбину до окончания срока и поселиться с ней на даче или поехать на юг.

От мысли, что мы будем вместе, у меня кружится голова. Я люблю тебя безумно. Не разлюблю меня — это меня убьёт. Пиши мне, моё счастье. Целую тебя нежно и обнимаю.



**18 август 1962**

Мой милый, мне кажется никогда ещё не была я так одинока, как в этот праздничный вечер. Я сижу одна на кухне. Небо озаряется вспышками ракет. Я не люблю самолёты — всё это давно надоело, но мне почему-то грустно, когда ракеты, после ослепительного подъёма, падают и гаснут, исчезают в крошечной мгле. Не чувствую я в своей душе «праздничного ликования». Твоё письмо, полученное сегодня, обдало меня холодом. Милый, почему мне кажется, что ты немножко разлюбил меня? У меня такое чувство, что ты увяз в дачных друзьях. Полстраницы письма посвящены описаниям душераздирающих событий в семьях твоих «дам». Я не хочу знать об этом. Не хочу знать, что ты видишься с Графиной. Это причиняет мне такую боль, что, если бы ты мог это почувствовать, ты бы не стал так меня огорчать. Напиши поскорее, что любишь меня по-прежнему, я так хочу услышать это снова! Мне так невыносимо тяжело. Я люблю тебя — мне нечего к этому добавить. Не могу ничего больше писать. Не забывай меня.

**20 августа 1962**

Милый мой, любимый, спасибо тебе за чудные, безумные письма. Я как только вернулась сегодня с дачи, сразу же завела машину и помчалась на почту. Девушка на почте уже знает меня, мы здороваемся и она не спрашивает мой паспорт. Если письма нет, то она грустно качает головой и говорит: «Нет, вам ничего нет». А сегодня она улыбнулась и подала мне целых 5 писем. Какой-то дядя, стоявший за мной, сказал: «Вот это да!». А я, схватив письма, быстро пошла к машине и, вероятно, очень глупо сияла по дороге. Милый, я так грустила, так мне хотелось услышать снова, что ты любишь меня! Сейчас после того, как я прочла сто раз твои письма, у меня такое чувство, что мы только что были вместе. Сердце так оттаяло, так мне тепло! Во всяком случае завтра я знаю, что смогу работать, а то никакая работа на ум не шла. И пусть дождь идёт, пока ему не надоест это занятие — он мне не мешает радоваться. Я как Бесприданница могу повторять: «Так Вы меня ещё не забыли? Так Вы меня ещё любите?!». <...>

**21 августа 1962**

Моё счастье, мой любимый, только что вернулась домой. Я так привыкла к тишине, мне так хорошо сидеть одной на кухне и перечитывать твои письма! С ужасом думаю о возвращении наших (которое уже не за горами).

Сегодня, как и вчера, всё время лил дождь и низкие осенние тучи затянули всё небо. В конце дня я прилегла ненадолго в мастерской на антресолях, а когда открыла глаза, увидела, что всё вдруг мгновенно преобразилось. Тучи унеслись куда-то, сияло ослепительное солнце — такое же, как в том сне, который я тебе описывала в предыдущем письме. Мне казалось, что сон мой (такой глупый, смешной) продолжается, т.к. я лежала на диване наверху и подставляла солнцу своё лицо, только тебя не было со мною, мой милый.

Я работаю через силу и у меня нет того захватывающего интереса к работе, который обычно обеспечивает успешное завершение её.

Сейчас только что (пока я всё это тебе писала) позвонила неожиданно бабушка. Она истерическим голосом сообщила мне, что она с Альбиной в Москве, что Альбину укусила собака. У меня сердце оборвалось. Затем из её путаных объяснений я поняла, что собака соседская, а врач (она звонила из больницы Склифосовского) сказал, что укус не сильный. Боже мой, у меня руки до сих пор трясутся, хотя, кажется, всё это не так страшно. Сейчас бабушка привезёт Альбину. Прости, не могу ничего больше писать. Люблю тебя, целую.

### **22 августа 1962**

<...> Каждый раз, когда я подхожу к телефону, я думаю — а вдруг это ты.

Дима предлагает поехать к тебе и спрашивал — как я? Но, во-первых, поездка в воскресенье для меня исключена (в воскресенье Кирилл с Тамарой заваливаются ко мне на дачу). Кроме того, (и это главное) — я не хочу ехать к тебе с Верой вместе. Это совершенно невозможно, ты сам это понимаешь. Милый, милый, я хочу приехать к тебе одна. Ну потерпи ещё немножечко, не сердись на меня, не огорчайся так безумно! Я приеду в конце месяца, родной мой, мы будем вместе.

Люблю тебя как помешанная, ни о чём не могу думать, никого не хочу видеть. Целую тебя, мой милый, мой ненаглядный.

### **Без даты, по-видимому, 1 сентября 1962**

Моё счастье, мой любимый, никак не могу прийти в себя после свидания с тобой и ощущения полного счастья, к сожалению, такого короткого. Между тем события разворачиваются довольно стремительно. Прошло несколько часов, как я вернулась домой и сижу на Казанском вокзале в ожидании поезда на Голутвин. Оказывается, меня неоднократно проверял по телефону родственник Б. Сестра врала как умела. Очень боюсь ехать на дачу — жду ужасных сцен.

Всё расплывается под дождём (это ещё не слёзы, но они будут).

Любимый, мне было так хорошо с тобою, что мне теперь все равно, какая будет расплата. Так бесконечно грустно было оставлять тебя. Люблю тебя бесконечно, навсегда.

Целую нежно. Не грусти, не печалься слишком сильно. Приезжай, если будет возможность.

### **2 сентября 1962**

Милый, любимый, ненаглядный мой, не могла выбрать сегодня ни минуты, чтобы написать тебе, т.к. бабушка следила за мной как «Недрёманное Око». Сейчас все заснули. Воскресный вечер кончился. На даче так тихо! Но эта тишина наполнена тобою. Я слышу твой голос, вижу твоё лицо — то безумно счастливое, то бесконечно несчастное. Милый, что это такое

за безумие?! Я так думаю о тебе, так схожу с ума. В водовороте всяческих домашних дел я вдруг останавливаюсь, поражённая невероятным ощущением счастья, которое налетает на меня, как вихрь. Я чувствую себя такой молодой и счастливой. Соседка, к которой я забежала сегодня на минутку, сказала мне: «Ты стала совсем девочкой». Милый, чудный мой, мне так больно думать, что ты чувствуешь себя несчастным, что ты страдаешь. Я сейчас не чувствую боли – это придёт позднее. Сейчас я как кинорежиссёр за монтажным столом просматриваю плёнки, склеиваю, собираю их, вырезаю неудачные места (всякие глупые сцены с тётей Настей и Прасковьей<sup>10</sup> и т.д.). Я только сейчас начинаю понимать, какая всё это чепуха — эти бабьи истерики — и какое большое счастье было видеть тебя, быть с тобою.

Сегодня нашла на участке 12 чудесных подберёзовиков. Смешно, что теперь даже грибы напоминают мне о тебе. Когда я жарила их, я вспомнила, как мы с тобою вчера завтракали вдвоём — ели грибы и запивали их вермутом и у тебя было такое счастливое лицо. Милый, родной, напиши мне, чем кончились все скандалы: укрощена ли тётя Настя, что Прасковья?

Напиши мне, как себя чувствует Наташа, которую я очень полюбила, и как поживает мой милый маленький поклонник. Поцелуй их от меня.

Целую тебя нежно, любимый мой. Всё время думаю о тебе, всё время с тобою.

### **3 сентября 1962**

Милый, милый, снова включаюсь в трудовую жизнь. Сегодня вернувшись с дачи, уже успела побывать в мастерской и даже начала одну давно задуманную композицию. Дни, проведённые с тобою, кажутся сном. Думаю о тебе всё время. «Ещё томлюсь тоской желаний, ещё стремлюсь к тебе душой... и т.д.» (см. об этом у Тютчева).

Милый, в самом деле, дни эти промелькнули как сон и в памяти осталось твоё невозможно печальное лицо, когда ты сидел на перроне. Родной мой, не убивайся так. Ты ведь всегда можешь приехать на один день в Москву.

Ещё чувствую на себе тепло и ласку твоих рук и стараюсь отогнать эти воспоминания, парализующие мою волю. Буду трудиться, чтобы замолить свои грехи.

Завтра годовщина моего счастья и моего позора. Помню так отчётливо этот день. Быть может для тебя и для меня лучше было б, если бы этого не случилось. Но поздно говорить теперь об этом. Видимо это было неизбежно. Так всё запуталось, так тяжело и грустно. Бьюсь как подстреленная птица. Знаю, что за короткие минуты счастья буду расплачиваться

---

<sup>10</sup> Я жил летом в деревне Соколова Пустынь на реке Оке, где меня навещала Ада. Хозяйка съёмного дома тётя Настя и наша домработница Прасковья назойливо меня опекали, непрерывно молились и кликушествовали.

«слезами и тоской». Безвыходная и безнадежная ситуация а la «Дама с собачкой».

...

Целую тебя, милый мой. Не забывай меня. Люблю тебя.

### **5 октября 1962**

Мой милый, мой родной, пишу тебе обещанное письмо. Разумеется, глупо писать, зная, что через 2 дня вернешься, но я делаю ради тебя эту далеко не первую глупость. Пишу тебе в поезде — поэтому все буквы прыгают как сумасшедшие. Так грустно и тяжело каждый раз бывает расставаться с тобой. Мне так хотелось, чтобы твоя рассеянность подвела тебя и ты бы незаметно для себя уехал бы со мной! Моё солнышко! Люблю тебя очень, очень сильно. Разве ты не чувствуешь и не видишь этого. Мне кажется такой нелепой твоя ревность — ведь я-то знаю, как сильно я тебя люблю. Сейчас уже поезд подходит к Коневу-Бору. Целую тебя нежно, нежно, мой ненаглядный.

### **15 октября 1962**

Мой любимый, моё счастье, мой ненаглядный! Снова пишу тебе с дачи и в памяти снова встают все недавно пережитые ужасы. За те два дня, что я прожила здесь вдвоём с Альбинкой, я понемногу начала приходить в себя. Мне казалось в последние дни, что я на грани сумасшествия. Бесконечные сцены, выяснения, вопросы — всё это доконало меня совершенно. В этой ситуации бегство на дачу — это было, быть может, самое разумное.

Правда, тоскливо видеть, как осыпаются последние листья с деревьев и как заколачивают дачи вокруг, но это так подходит к моему теперешнему настроению, что лучше и не придумаешь. Всегда с наступлением осени меня охватывает гнетущая тоска. Каждый раз я как будто теряю веру в возможность счастья, в существование каких-либо радостей в жизни. В этом году это чувство неизмеримо сильнее обычного. Это уже какая-то безнадежность.

Не думай, что я потеряла веру в твою любовь или разлюбила тебя. Мой милый, я люблю тебя так сильно, так безудержно, так глубоко как никогда. Я люблю тебя наперекор всему. Я никогда не разлюблю тебя, я осознала сейчас всё это особенно ясно, быть может потому, что нашей любви грозит серьёзная опасность и большие испытания. Я об одном молю тебя — не разлюби меня.

Я вернусь в четверг (Б. обещал забрать во вторник, но прислал сегодня телеграмму, что приедет в четверг) — быть может это и лучше, если не считать того, что я смертельно соскучилась по тебе. Мой любимый, я обожаю тебя, думаю о тебе всё время с такой нежностью, тоской и тревогой! Мне очень, очень тяжело, мой милый, мой любимый.

Целую тебя нежно.

*P.S. Уничтожь все мои письма и конверты от них (это сейчас очень важно)*<sup>11</sup>.

### **Без даты, по-видимому, октябрь 1962**

Любимый мой, родной! Сегодня с утра на даче дождь. Мы с Альбинкой сидим на веранде и дрожим от холода. Она в пальто и платочке на голове похожа на нахохлившего воробушка. Неужели это уже осень! Лета у меня в этом году не было — а ведь зимой я так ждала его! Чувствую себя скверно и настроение соответствующее. Когда ты уезжал в Соколову Пустынь, я была так измучена тем, что произошло в нашей семье и так утомлена твоей болезнью, что мне казалось — я немного отдохну и поработаю. Я знала, что буду тосковать без тебя, но очень рассчитывала на то, что работа поможет мне с этим справиться. Но, милый, ничего из этого не вышло. Тоска по тебе подтачивает меня изнутри как болезнь. Я не знаю ни минуты покоя. Навязчивая мысль увидеть тебя поскорее преследует меня как зубная боль и давит как кошмар. Я, видимо, не рассчитала свои силы.

Это нервное возбуждение может слегка успокоить только Альбина. Утром она забралась ко мне в постель ещё сонная, тёплая и румяная. Мы лежали и болтали с нею. Мне было так тепло около неё. Потом я встала, и всё началось сначала. Сегодня в 2 часа поеду в Москву. Я только и думаю о том, чтобы поскорее попасть на почту.

Прощай, мой любимый. Скоро ли мы увидимся? Любишь ли ты меня, помнишь ли? Люби меня, я так в этом нуждаюсь.

### **21 декабря 1962**

Счастье моё, мой любимый, вот уже я и в Одессе. Сейчас уже 1 час ночи и я пишу тебе лежа в постели после душа. Дорога прошла немного томительно. Во-первых, было очень холодно в вагоне. Особенно ночью. Нос никак не мог согреться (может быть потому, что так привык к теплу твоих рук, к тому, что они его всё время тискают и тормозят).

В Одессе значительно теплее, чем у нас в Москве. Уже легче дышать. Но я всё ещё никак не могу осознать, что еду в Египет, что я увижу Афины и Стамбул!

У нас с Таней чудный номер в гостинице «Красная». Я наслаждаюсь сейчас полным отдыхом. Только так грустно вспоминать московские прощания. У тебя было такое убитое горем лицо, как будто я умираю. А Альбина! Как она плакала бедняжка! Так волнуюсь за вас, за тех, которые меня любят и которые мне дороже всего на свете.

---

<sup>11</sup> По поводу просьбы уничтожить письма, я подозреваю, что Барон пригрозил ей, что направит ко мне знакомых милиционеров, которым он платил, чтобы они закрывали глаза на его бешеную езду на машине. Но я в это не верил. Я считаю, что «гений и злодейство — две вещи несовместные», и был уверен, что Барон этого не сделает. Я не уничтожил письма, но спрятал их так, чтобы никто не мог их найти.

Милый мой, родной! Не грусти — мы скоро снова будем вместе. А сейчас подумай, сколько интересного мне предстоит увидеть, и пора-дуйся за меня.

Целую тебя нежно, думаю о тебе постоянно. Не разлюби меня, мой милый. Целую тысячу раз мои милые любимые глаза и переносицу. Тань-ка мне не даёт писать — всё время треплется и мешает. Прощай, мое сча-стье. Хочу, чтобы ты мне приснился.

### **24 декабря 1962**

Ок. 19 (23-го) подошли к Варне. Варна нас не принимает. Туман. Бол-таемся в море, многих укачало.

По-прежнему болтаемся в море около Варны. Возили нас в город на катере.

Чудный цвет моря. Солнце просвечивает сквозь тучи. Необычная кра-сота всего порта. Корабли и море, как у Марке (серо-зелёный цвет воды и тёмно-серые корабли). Горы невысокие и мягких очертаний. Сама Варна с её узкими улочками и маленькими желтоватого тона домами чем-то на-поминают Ялту.

Жуткий пронизывающий ветер испортил прогулку, которую мы совер-шили по городу пешком.

Мы всё ещё стоим, хотя уже 16 ч. по судовому времени. Ждём ответа из Одессы, на запрос капитана, можно ли нам идти с опозданием на 1 сут-ки, т.к. от этого зависит, увидим ли мы Стамбул и Афины днём. Тоска и грусть необычайные. Грущу без тебя необыкновенно. Вчера пили с кора-бельным командованием и киевлянами. Тоска по Альбине (на теплоходе много детей).

### **2 января 1963**

Уже 63-й год! Что он принесёт мне?

Вчера в 19 ч. садились на теплоход в Александрию. Общая радость при виде нашего «Феликса». Команда встретила очень приветливо. Почув-ствовали себя дома.

Сегодня сильно качает, но день чудесный, солнце такое приветливое! Сейчас сижу на корме в плетёном кресле и наслаждаюсь теплом. Хорошо бы если б поменьше качало.

Море очень тёмного цвета — ультрамарин. Средиземное море! Могла ли я мечтать об этом! Греюсь на солнце и с нежной тоской думаю о тебе, мой милый. Как всё будет дальше? Надо что-то решать. Никогда не забуду страшную ночь в поезде, когда мы ехали в Луксор. Плакала всю ночь. Так больше невозможно.

### *Примечание*

Я знал, что Аделаида собирается в поездку в Египет, на Нил, в Луксор (столицу древнего Египта — Фивы), и много раз читал ей два стихотво-рения, которые помнил с детства. Одно из них — стихотворение Н. Гуми-лева «Константинополь», второе — пародия на Пушкина про Нил. Видя,

как она молилась в Елоховском соборе и зная её склонность к покаянию, я пытался этими стихами развлечь её. Могу предположить, что она их вспоминала в поездке, подумала, что на Востоке неверность карается более жестоко, чем в Европе, и это могло подействовать на её настроение. Вот так начинается стихотворение «Константинополь»:

*Ещё близ порта орали хором  
Матросы, требуя вина,  
А над Стамбулом и над Босфором  
Сверкнула полная луна.  
Сегодня ночью на дно залива  
Швырнуть неверную жену,  
Жену, что слишком была красива  
И походила на луну.*

И вот такая пародия на Пушкина:

*Прибежали в избу дети  
Фемистокл и Феофил.  
«Тятя, тятя, в наши сети  
Замотался крокодил».  
Устремился тятя к Нилу.  
«Если это только миф,  
Если нету крокодила,  
Пропишу вам иероглиф».  
Шесть босых и жёлтых пяток  
Мокрый вздыбили песок.  
На версте примерно пятой  
Бедный тятя вовсе взмок.  
Сквозь безлюдную пустыню  
Протекал пустынно Нил.  
Прибегают, видят — стынет  
На песочке крокодил.  
Сквозь высокую осоку  
Нил пленительный блестел.  
Ветерок, летя к востоку,  
Крокодилом шелестел.*

**10 мая 1963**

Счастье моё, мой ненаглядный! Расположилась в лесу (по дороге в Пески), чтобы написать тебе в спокойной обстановке. Бабушка всё время терзает меня бесконечными жалобами на своих детей, плачет и ни на минуту не оставляет меня одну. Я утешаю её, как могу, и даю сердечные капли и не менее сердечные советы. Но в общем, если бы не тоска по тебе, то жить можно. Природа сказочная. Солнце, которое я так люблю (а ты не любишь), греет так хорошо. Вечером за соснами показывается гигантская, как

заходящее солнце, луна и соловьи поют не умолкая. Полянки в лесу усыпаны фиалками, и ландыши уже набухают бутонны.

Милый мой, так томлюсь, так хочу к тебе! Бабушка сегодня уезжает в Москву (но т.к. у неё семь пятниц на неделе и она внезапно может раздумать и остаться, я боюсь давать тебе телеграмму). Приедет она завтра вечером. Родной мой! Как было бы чудно, если б ты приехал! А может быть всё-таки дать тебе телеграмму? Жду тебя ужасно, хочу обнять, хочу прижаться к тебе.

Вчера не сумела вечером написать тебе, т.к. устала безумно и к тому же электричество выключили. Так грустно было провести вечер при свечах. «У ложа моего печальная свеча горит». Совсем как у Пушкина. Долго лежала без сна и думала о тебе с бесконечной нежностью. Родненький мой, ты меня не забыл? Приезжай с Димой или Кусевицким. Б. до четверга не появится.

### **11 мая 1963**

Мой милый, мой родненький. Я, наконец, осталась одна. Бабушка уехала после долгих колебаний сегодня утром в Москву и вернётся лишь к вечеру. Сейчас я отдыхаю предельно хорошо. Так тихо. Только тоска по тебе ещё острее и ожидание становится почти невыносимым. Я устала от бабушкиной ужасной привычки думать вслух и в течение этих двух дней, что мы провели с ней вместе, голова моя распухла от той чепухи, которую она мне всё время выкладывает. Сейчас всё хорошо. Впереди целый день полного покоя. <...>

Милый, милый! Если бы ты только знал, как мне тебя не хватает. Моё чувство к тебе так велико, это такое счастье, что я давно уже перестала ему сопротивляться и живу только им. Я так верю в твою любовь, мой милый! Несмотря на всякие мелкие огорчения и обиды, я не могу представить, что ты принесёшь мне несчастье. Несмотря на всевозможные предостережения, я доверяюсь тебе полностью, мой милый. Ну, довольно об этом.

Когда же я увижу тебя? Если бы ты приехал сегодня! Целую тебя нежно.

(Если ты не приедешь сегодня или завтра, то в среду под любым предлогом я приеду в Москву.) Позвони сестре. Может быть, ты приедешь с ней в следующую субботу? (Бабушка, вероятно, поедет на день рождения старшего сына.)

### **1 августа 1963**

Мой любимый, Моё счастье! На меня напала такая тоска по тебе, что просто ничего не могу делать. Так смертельно хочу тебя увидеть, быть с тобою!

Зайду сейчас на почту, но, вероятно, там ничего нет. Хоть бы письмо от тебя получить! Всё-таки на минутку показалось бы, что ты здесь рядом со мною и стало бы легче. Так грущу и тоскую, как никогда ещё не тосковала. Мечтаю, чтобы Б. поскорее уехал, тогда бы я отправилась к тебе дня



на два, даже если бы работа не была ещё закончена. Я не могу без тебя жить. Мой милый, мой любимый! Пиши мне, я тебя умоляю. Не могу больше писать — такая тоска! Люблю тебя на всю жизнь, моё счастье. Это всё так безнадежно, беспросветно. Очень, очень тебя люблю. Скоро будет 2 года как мы вместе. А я люблю тебя всё сильнее — что это такое! Жить врозь больше невозможно. Такая боль в сердце! Целую тебя нежно, мое солнышко. Не разлюби меня.

1/8 P.S. Поставила дату на письме и с грустью подумала, что лето уже кончается. Хочу к тебе.

### **19 августа 1963**

Мой любимый, мой дорогой! Я снова в Москве и снова в мастерской. Завтра, вероятно, начнут формировать консоль. Думаю только о том, как бы поскорее тебя увидеть, ничего другое не лезет в голову. Если бы было можно, завтра же поехала бы к тебе. Люблю тебя бесконечно и тоскую ужасно. Всё вспоминаю минуты нашей близости и чувствую на себе тепло твоих рук и губ. Хочу прижаться к тебе так, чтобы «земля плыла». <...>

### **29 сентября 1963**

Мой милый, моя радость, солнышко моё! Так бесконечно грустно было расставаться с тобою! Но на сердце сразу теплеет, когда я вспоминаю последний день, проведенный с тобой и твою влюбленность и твою нежность. Ты был такой безумно счастливый, что я радовалась, глядя на тебя, и мне было так хорошо!

Мой родненький! Сегодня снова чудесно светит солнце и так легко дышится. Хорошо ли тебе там, в твоём пансионате, к которому я отношусь с таким недоверием? Любишь ли ты меня, вспоминаешь ли? Чувствую к тебе такую любовь и нежность! Не разлюби меня, будь мне верен. Я живу только тобою.

Сегодня дала себе ещё один день отдохнуть, а завтра примусь за свой проект. Здесь сказочно хорошо и даже бабка присмирела. Мы с Альбинкой совершаем чудесные прогулки, и я открываю здесь всё новые и новые красоты. В этих прогулках ты постоянно со мною, мой милый, мой любимый.

\* \* \*

Естественным продолжением нашего романа с Аделаидой стал роман её дочери Альбины с моим сыном Серёжей.

# MAN IN THE WORLD OF ART

**Viktor MASLOV**

Doctor of physical and mathematical Sciences, Professor,  
Academician of the Russian Academy of Sciences, honored Professor.  
National research University Higher school of Economics.  
20 Myasnitskaya str., Moscow, 101000, Russian Federation;  
e-mail: vpmaslov@hse.ru

## THE GENIUS OF THE ARTIST THROUGH THE PRISM OF HIS MODELS

**T**he essay, which consists of two parts, analyzes the female images of two great artists Botticelli and Picasso. The essay has the character of an art history study with memoir interweaves.

In the first part, the author makes an attempt to decipher the genius of Botticelli using the technique of analyzing the prototype of the artist's heroine and comparing it with the image of a real woman, similar to the Botticelli model. The artist's genius is revealed through the type created by him, in a sense — invariant, of a beautiful woman, the spiritual and material image of which is repeated in reality. The energy of Botticelli's paintings, which is their secret, allowed the author to see in life a real copy of the artist's heroine.

Using the archive of preserved personal letters of a beautiful lady, as if she descended from Botticelli's paintings "Spring" and "The Birth of Venus", the author draws an analogy the epistolary legacy with cinema, when events are described not in strict chronological order, but rather individual important moments and experiences are highlighted and are scaled. According to the letters, the author reconstructs the character of his heroine and hypothetically transfers these character traits to the Botticelli model, about whose character there is almost no evidence left.

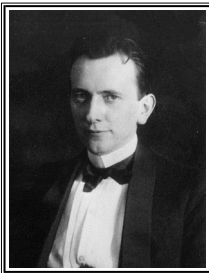
The second part of the essay is inspired by a photograph of Picasso's wife Olga Khokhlova, preserved in the personal archive of the author's friends. The author embeds his story about the muse and the great love of Picasso and about his other paradoxical models in the circumstances of his personal life, in the situation of his youth, comparing the revolutionary changes in art at the beginning of the XX century with the moods of the representatives of the artistic intelligentsia of the 70s of the past century. The heroines of Picasso and the strange interweaving of the fate of the participants in the author's narrative represent the content of this part of the essay.

**Keywords:** Botticelli, the genius of the artist, the artistic type, energy of the work, epistolary style, Picasso, Olga Khokhlova, evanescence, Natasha Tamruchi

## References

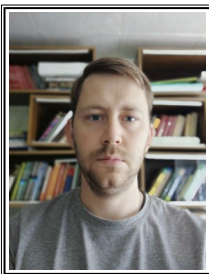
1. Adamovich, G.V. “Z<inaide> G<ippius>” [Z<inaide> G <ippius>], in: G.V. Adamovich, *Polnoe sobranie stikhotvorenii* [Complete Collection of Poems]. St. Petersburg: Akademicheskii proekt Publ., Ehl'm Publ., 2005, pp. 91. (In Russian)
2. Bal'mont, K.D. “Ya ne znayu mudrosti” [I Don't Know Wisdom], in: K.D. Bal'mont, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 2. Moscow: Knigovek Publ., 2010, pp. 30–31. (In Russian)
3. Beranger, P.-J. “Kak ona krasiva!” [How Beautiful She Is!], in: P.-J. Beranger, *Galantnye pesni* [Gallant Songs]. St. Petersburg: Vita Nova Publ., 2009, pp. 26. (In Russian)
4. Gracian, B. *Karmannyi orakul* [Pocket Oracle]. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2018. 334 pp. (In Russian)
5. *Ispanskaya ehstetika: Renessans. Barokko. Prosveshchenie* [Spanish Aesthetics: Renaissance. Baroque. Enlightenment], ed. A.L. Shtein. Moscow: Iskustvo Publ., 1977. 695 pp. (In Russian)
6. *Istoriya krasoty* [History of Beauty], ed. U. Eco. Moscow: Slovo Publ., 2010. 440 pp. (In Russian)
7. Kuzmin, M. *Dnevnik 1934 goda* [Diary of 1934]. St. Petersburg: ID Ivana Limbakha Publ., 1998. 416 pp. (In Russian)
8. Lipatov, V. & Lipatova, E. “Sandro Botticelli” [Sandro Botticelli], *Botticelli. Al'bom. Seriya “Mir shedevrov. 100 mirovykh imen v iskusstve”* [Botticelli. Album. Series “The World of Masterpieces. 100 World Names in Art”]. Moscow: Klassika Publ., 2000, pp. 5–20. (In Russian)
9. Lipatov, V.S. *Kraski vremeni* [The Colors of Time]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1983. 320 pp. (In Russian)
10. Martynov, O.P. *Bezoruzhnaya lyubov'* [Unarmed Love]. Moscow: Moskovskii rabochii Publ., 1989. 138 pp. (In Russian)
11. *Pikasso & Khokhlova. Gosudarstvennyi muzei izobrazitel'nykh iskusstv imeni A.S. Pushkina* [Picasso & Khokhlova. The Pushkin State Museum of Fine Arts]. Moscow: ABCdesign Publ., 2018. 160 pp. (In Russian)
12. Scheijen, S. *Dyagilev “Russkie sezony” navsegda* [Diaghilev. “Russian Seasons” forever]. Moscow: KoLibri Publ., Azbuka-Attikus Publ., 2014. 608 pp. (In Russian)
13. Singleton, E. *Great Portraits, as Seen and Described by Great Writers*. London: Forgotten Books, 2008. 460 pp.
14. Stendhal, F. *O lyubvi* [About Love]. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2018. 396 pp. (In Russian)

# ПЕРЕВОДЫ ФИЛОСОФСКОЙ КЛАССИКИ



**Карл ЯСПЕРС (1883–1969)**

Немецкий философ-экзистенциалист.



**Кирилл ГОЛИКОВ**

(перевод, комментарии и примечания)

Аспирант сектора истории антропологических учений.

Институт философии РАН.

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

e-mail: golikovk@gmail.com

## ПСИХОЛОГИЯ МИРОВОЗЗРЕНИЙ (ПЕРЕВОД С НЕМ., КОММЕНТАРИИ И ПРИМЕЧАНИЯ *КИРИЛЛА ГОЛИКОВА*)\*

В данной статье приводится авторский перевод отрывков из ранее не издававшейся на русский язык работы «Психология мировоззрений» немецкого мыслителя

---

\* Выборочный перевод выполнен по изданию: *Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen.* Berlin, Heidelberg: Springer, 1960. 486 S.

Карла Ясперса. Представленные отрывки подбирались с целью проиллюстрировать основные размышления философа и психиатра относительно метафоры раковины, введённой для описания ригидной мировоззренческой позиции, в которой люди находят опору и укрытие от уязвимости и неопределённости окружающего мира, но одновременно за эту мнимую стабильность и определённость расплачиваются потерей витальности и интенсивности в проживании собственной жизни. Как показывает Ясперс, «раковина» антиномична по своей природе, и связанные с антиномиями внутренние мировоззренческие противоречия решаются на психологическом уровне (существования, экзистенции) в ходе переплавки раковины, а не чисто формально-логическим образом (с позиции разума). Перевод сопровождается авторскими комментариями и размышлениями на тему.

**Ключевые слова:** экзистенциализм, Карл Ясперс, личный мир, мировоззрение, метафора раковины, экзистенциальный наблюдатель, открытость человеческой природы, психологическое наблюдение, нигилизм, рациональное

## I. Истоки психологии мировоззрений<sup>1</sup>

**Ч**то действительно заставляет нас задуматься, так это столкновение с опытом изменения нашего мировоззрения. Мы получаем такой опыт вследствие наших действий и размышлений, в результате столкновения с реальностью, которая на самом деле почти всегда оказывается не такой, как мы её себе представляли; при духовном слиянии с личностями, с которыми мы сближаемся и с которыми мы затем расстаёмся, или когда входим в жёстко фиксированные отношения; не просто через холодные, созерцательные, научные размышления, но через размышления, проистекающие из опыта проживания; видя реальность с точек зрения, в которых обнаруживается наше живое присутствие и которые мы принимаем за свои собственные. Мы замечаем противоречия в себе, в своём отношении к людям, к миру, потому что наши изначально незамеченные бытие, воля и склонности — это нечто иное, нежели то, к чему мы сознательно стремимся. Наш мировоззренческий опыт — это непрерывный процесс изменений, происходящий до тех пор, пока мы продолжаем получать жизненный опыт. Когда мы воспринимаем мир, реальность, цели как нечто фиксированное и само собой разумеющееся, это означает, что мы либо пока вообще не имеем мировоззренческого опыта, либо оказались в некотором подобии раковины и перестали получать хоть какой-либо опыт. В обоих случаях нас больше ничего не удивляет; тогда есть только отвержение или признание, нет преданности или принятия; нет больше проблем, мир фиксирован в хорошем и плохом, истинном и ложном, расколот на правильное и неправильное; всё есть вопрос закона (некоторого

<sup>1</sup> В данном подразделе нам впервые встречается упоминание мировоззренческой раковины как структуры, возникающей, когда человек опирается на завершённые идеологические, теоретические системы и догмы в поисках безопасности вместо сохранения открытости к жизни.

предустановления. — К.Г.), и всё понятно, а ещё всё есть вопрос силы. И это не представляет интереса для психологии мировоззрений, разве что может быть интересным для психологии заблуждений, искажений, психологии иных, чужих, враждебных людей. Напротив, через живой опыт мы позволяем своему Я расширяться, «расплыться», а затем вернуться к себе. В этом живое биение жизни: распространение и сужение, самоотдача и самосохранение, любовь и одиночество, слияние воедино и борьба, определённости, противоречие и переплавление, разрушение и возникновение. Эти переживания — краугольные камни, лежащие в основе каждой попытки изучения психологии мировоззрений [4, С. 7–8]<sup>2</sup>.

## II. Образ мира<sup>3</sup>

Поскольку душа существует в субъект-объектном расколе, психологическое наблюдение видит со стороны субъекта мироощущение, а со стороны объекта — мировоззрение. Описание мировоззрения означает определение видов, направлений и мест репрезентации предметов в целом. Цель состоит в том, чтобы выяснить, что само по себе является противоположностью психического. Мировоззрение — это не сфера существования, в отличие от мироощущения и психологических типов. Само по себе оно (мировоззрение) не психическое, а является предпосылкой и следствием

<sup>2</sup> К. Ясперс делает акцент на переживаниях, показывая их нефиксированность, постоянную изменчивость, незавершённость, становление и важность для того, чтобы оставаться живым в контрасте с застреванием в логических оппозициях, следованием заданным кем-то нормам, правилам, законам, которые лишь заключают человека в раковину.

Немецкое слово “das Gehause” имеет несколько вариантов перевода на русский язык. Мы в переводе используем понятие «раковина», потому что по ходу оригинального текста для иллюстрации метафоры относительно застывшего человеческого мировоззрения мыслитель использует сравнение с моллюском, заточённым в раковину. Помимо этого, в разных контекстах и словосочетаниях может переводиться как ‘жилище’, ‘корпус’, ‘кожух’, ‘футляр’, ‘скорлупа’. Этот набор синонимов достаточно наглядно передаёт общую идею, лежащую в основе изначального немецкого образа. Примечательно, что в экзистенциально-философской классической русской литературе мы сталкиваемся с образами «Человека в футляре» у Чехова; образом «норы» у Достоевского в романе «Братья Карамазовы»: «Ибо все-то в наш век разделились на единицы, всякий уединяется в свою нору, всякий от другого отдаляется, прячется и, что имеет, прячет и кончает тем, что сам от людей отталкивается и сам людей от себя отталкивает» [1, с. 312]. А.М. Ремизов рассуждал:

«— Что есть человек человеку?»

— Человек человеку бревно, стена — человек человеку подлец — человек человеку духу-утешитель.

— Человек в вечном круге хорового мира, вечная борьба человека с мировым хором за свой голос и действие» [3, с. 551].

А сегодня можно слышать, как говорят о тех, кто «в танке».

<sup>3</sup> В этом разделе обсуждается феномен картины мира, или образа мира, ставится задача описания его типов, обсуждаются методы исследования, а также проблемы, сопряжённые с этой исследовательской задачей. Немецкое *Weltbild*, вынесенное в заглавие, в том числе может переводиться как ‘мировоззрение’.

душевного существования. Только при поглощении силами психологических типов они становятся элементами жизни. Я могу видеть все мировоззрения перед собой в виде образов, мыслить ими и в то же время существовать без них. Они есть просто содержание и лишь потенция с психологической точки зрения.

В интересах психологии мы намереваемся осуществить ёмкий обзор возможных типов мировоззрений. Мы пытаемся получить не частное, не энциклопедическое описание, а должны зафиксировать самые фундаментальные различия и принципы. В результате получится упрощённый и грубый план. Можно сомневаться в целесообразности такой попытки [4, S. 141].

Под мировоззрением мы понимаем всю совокупность объективного содержания, которым обладает человек. Мы видим человека как центр, так сказать, в периферии круга: с человеческой точки зрения, в установках ума мы видим функции, которые овладевают объективным, периферия — это мир объективного, в котором человек включён в субъектно-объектный раскол. Или мы можем назвать мировоззрение раковиной, в которую частично заключена душевная жизнь, способная (раковина) частично создавать себя из самой себя и размещать снаружи<sup>4</sup>.

Мы всё время живём в такой раковине. Мы невольно считаем крайний горизонт нашего мировоззрения абсолютным. Наше мировоззрение всегда некоторым образом воспринимается нами как нечто разумеющееся. И как бы мы ни признавали отдельные вещи относительными, в конце концов относимся к собственному мировоззрению как чему-то разумеющемуся, мы закрываемся в раковине, из которой не можем выбраться. Мы невольно накладываем ту часть мира, которая нам доступна в качестве мировоззрения, на всё целое. Мы действительно способны выходить за пределы нашего опытного мировоззрения и знания, но даже само наше знание делает нас непреодолимо предубеждёнными: мы не видим того, что лежит за его пределами, потому что мы даже не подозреваем о его (запредельного. — К.Г.) существовании [4, S. 141–142].

Что касается психологического наблюдения, при котором парадоксальное усилие всегда состоит в том, чтобы выйти из собственной раковины, дабы затем увидеть все прочие формы раковин как посторонние, важно подвергнуть сомнению каждую раковину, в которой мы живём, и не принимать её как должное, но предположить, наоборот, что это лишь одна возможная раковина среди других. Важно осмыслить индивидуальное мировоззрение как частный в своих чертах тип, максимально точно описать его свойства и возможности. Для этого необходимо не только интеллектуально освоить содержание раковины, которое поддаётся познанию внешними методами, но и в воображении поставить себя внутри мировоззренческой раковины, чтобы лучше её понять<sup>5</sup>.

---

<sup>4</sup> Важным пониманием, которое пытается донести Ясперс, является степень тотальности раковины, её всеохватности.

Задача понимающей психологии мировоззрений состоит не только в том, чтобы абстрактно познать мир, в котором живут люди, но и прожить его через понимание, и она отнюдь не проста. Хочется изолировать и снова и снова выдвигать предположения из других мировоззренческих позиций и дополнять деталями идеальный тип. Очень поучительно визуализировать абсолютное индивидуальное мировоззрение. Поскольку на самом деле многие люди проживают теоретически известные нам виды мировоззрения лишь фрагментарно, мы стараемся представить себе эти фрагменты достаточно живо. Но мы всегда склонны невольно принимать собственное знание и мировоззрение как некоторым образом присутствующее и в другом человеке, считать, что наша раковина, которая так естественна для одного, настолько же естественна и для другого. Мы ошибаемся в обоих направлениях: когда ожидаем чего-то, чего нет, и не видим того, что есть, потому что мы невольно переносим своё мировоззрение на других [4, S. 142].

Если мы с психологической точки зрения рассматриваем картины мира в качестве раковин, у нас возникает представление о том, что картины мира также обладают субъективными свойствами, что они могут быть разными, и ни одной из них не нужно отдавать предпочтение. Если в человеке преобладает противопоставление правильного и неправильного, он распространяет этот психологический взгляд и считает неправильным или обманом всё остальное. Однако не всё так просто. Психологическое мышление здесь находится в напряжении: с одной стороны, каждое мировоззрение человека — это индивидуальная перспектива, индивидуальная раковина, которую можно обобщить в виде типа, но не как абсолютное всеобщее мировоззрение. С другой стороны, мы всегда подразумеваем идею абсолютного, универсального, всеобъемлющего мировоззрения или иерархически упорядоченной системы мировоззрений. С этой точки зрения, конкретное мировоззрение отдельного человека — это просто «угол зрения» по отношению к этому общему мировоззрению или просто фрагмент всего мировоззрения. Общий взгляд на мир противопоставляется разнообразным личным, местным, обусловленным временем, национально-характерным взглядам на мир. Поскольку мировоззрения являются объективированием, творением людей — они субъективны, но при условии, что с каждым таким актом творчества человек прорастает в развивающийся по собственным законам всеобщий мир, и при условии, что человеком немедленно овладевает то, что он создал, — любое мировоззрение является одновременно объективным [4, S. 143]<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Важным в процессе осознания раковины и выхода на уровень экзистенциального наблюдателя немецкий мыслитель полагает метод психологического наблюдения и понимания.

<sup>6</sup> Обсуждая последствия бессознательного принятия собственной раковины как единственной и предельной, важно быть осведомлённым о последствиях такого решения в первую очередь для собственной жизни. В то же время необходимо помнить про объективный горизонт развития и двойственную, субъективно-объективную природу мировоззрения.



### III. Жизненный процесс<sup>7</sup>

Описание пограничных ситуаций показало нам положение человека как антиномичное. Такие ситуации могут сломить его, но он также может стяжать через них жизненную силу и опору. Крах и опора находятся в противопоставлении друг другу, не всегда как сознательное противопоставление, но они фактически противопоставлены друг другу в ткани самой жизни. Конкретные ситуации меняются, но формальные пограничные ситуации повторяются. Реакции бесконечно разнообразны, но по форме имеет место сходный жизненный процесс. Этот процесс почти всегда заканчивается кажущимся затишьем, например, как было описано, в состоянии высшего блага, в догматизированном антиномическом мировоззрении, в оптимизме или пессимизме и т.д.; отсюда возникают разнообразные формы психологических типов. Жизненный процесс, представленный в целом, даёт нам основную классификацию этих психологических типов. В описаниях реакций на отдельные пограничные ситуации то, что становится типом, было повторяющейся всеобщей чертой. А теперь давайте охарактеризуем его (жизненный процесс. — К.Г.) ещё раз. Однако не каждая характеристика является достаточно общей. Идея этого процесса может быть развита только исходя из представления о повторяющейся фигуре (гештальте. — К.Г.), когда наблюдение осуществляется при помощи различных средств.

Жизнь, увязанная с мировоззрением, разыгрывается в субъект-объектном расколе. Здесь обычно существует само собой разумеющееся единство между индивидом и раковиной, собранной из объективностей, если человек вообще не занимается рефлексией, а скорее воспринимает институты общества, этические императивы, распространяемые через обычаи, как естественную данность, абсолютно не подлежащую обсуждению, когда он вообще не задумывается, что возможно что-то иное, но живёт в них, как будто они есть часть него самого. Человек и раковина здесь настолько слиты, что мировоззрение как процесс, происходящий в отдельном человеке, теряет своеобразие. Рассмотрение мировоззрений такого рода возможно только с социо-психологической, а не с индивидуально-психологической точки зрения: так как в этой форме самоочевидной непосредственности могут проявляться самые разнообразные мировоззрения и быть сопоставлены друг с другом социально-психологически. Возможное рассмотрение становится психологическим в смысле индивидуальной психологии только тогда, когда сама раковина сознательно переживается как ситуация, как элемент ситуации и, таким образом, ставится под сомнение; от неё до индивидуального переживания обретения опоры, например религиозного переживания в обожествлённом мире, расширяется пространство психологического отдельной души.

Такое выражение сомнения возникает из осознания того, что возможны и другие формы (модусы. — К.Г.) жизни. Сознательное переживание

<sup>7</sup> Карл Ясперс описывает, как в ходе разворачивания жизненного процесса в результате прохождения разных пограничных ситуаций формируются различные типы мировоззренческих раковин. А также этапы осознания раковины и изменение отношения к ней.

пограничных ситуаций, которые ранее были скрыты прочной раковиной объективно самоочевидных форм жизни, мировоззрений, верований, и движение безграничной рефлексии, диалектическое движение, запускает процесс, растворяющий раковину, до этого воспринимаемый как самоочевидный. Раньше раковина как таковая вообще не осознавалось, теперь становится более или менее ясно, что такое раковина, и она воспринимается как связь, ограничение или как нечто сомнительное, не могущее служить опорой. Только если этот процесс растворения раковины становится более массовым в обществе, возникает жизнь, которая может быть предметом психологии мировоззрений отдельного индивида. Теперь, помимо процессов дезинтеграции раковины, в индивидах обнаруживаются обломки раковины, которые по-прежнему активны в качестве обрывочных её фрагментов. Этот процесс растворения может привести к разрушению: раковины больше нет, человек больше не может жить, как и моллюск, панцирь которого удалён [4, S. 280–281]<sup>8</sup>.

О том, что человек живёт и не погибает, свидетельствует то, что в процессе растворения старой раковины он одновременно строит новую или готовится её построить. Такое движение жизни за пределы границ всегда каким-то образом задано, только в этом движении за пределы границ можно познать жизнь, процесс этого движения за пределы есть сама жизнь. Следовательно, в процессе жизни раковины растворяются только для того, чтобы создать новое пространство; и в конечном счёте это вопрос не разрушения раковины, а метаморфозы. Возникающие раковины могут выражать все формы проявления человеческой жизни: участие в построении мира, формирование реальной личности, воспроизводство и создание более актуальных знаний, произведений искусства и поэзии и, наконец, рациональной формы раковины: философского учения.

Это жизненный процесс, в котором твёрдые раковины растворяются, образуются новые, это изменение, которое одновременно является растворением и переплавкой, не является одноразовым событием, а постоянно

---

<sup>8</sup> Здесь Ясперс ставит достаточно любопытный философский вопрос о том, возможна ли жизнь человека вне раковины или без неё. И показывает дальше, что без неё человек быть не может. Но может пребывать в непрерывном процессе её переплавки и пересотворения, что и называется жизнью. В ходе переплавки раковины происходит качественный переход сознания на новый уровень, сопровождающийся разрешением существовавших до этого внутренних противоречий. Иными словами, осуществляет спиралевидный рост и расширения сознания собственной экзистенции как она присутствует в мире. Интересно отметить, что в восточной инокультурной традиции, например в буддизме, указывается возможность на приобщение к тому, что называется чистым трансцендентным сознанием. К сознанию, которое находится за пределами любых объективируемых содержаний и целостно по своей природе. Западная же традиция, в силу её ориентации на научное объективирование, в том числе индивидуально-личностного содержания сознания, говорит из раковины, смотрит на раковину и описывает её же, не видя возможности выхода за пределы такого ограниченного субъективизма. Отличие также заключается в том, что Восток говорит про вертикально-спиралевидный вектор развития сознания человека, а Запад, в частности пример метафоры раковины, — о горизонтально направленном движении развития человека в мире.

обновляющейся формой живого существования. Пока мы смотрим на это с психологической точки зрения, мы видим только этот процесс, но ни его начало и ни его конец. Мы видим исторические и индивидуальные начала, доступные нашему восприятию, как очень сложные по содержанию структуры, мы не видим цели, которая объективно могла бы стать для нас целью. Это похоже на то, как мы воспринимаем участок неизвестного пути. Это может вызвать нашу философскую потребность в умозрительном вычислении, так сказать, кривой и целостности всего пути, исходя из формы и содержания пути, которые мы видим. Психологический взгляд не обязывает к этому, он только описывает видимое. В самом деле, это почти неизбежно вызывает скептицизм относительно того, в состоянии ли мы, находясь здесь, на крайней границе наших мировоззренческих представлений, выпрыгнуть из нашего существования, связанного с нашими психологически обусловленными формами, в сферу, которая не является психологически объективной. Но в то же время психологическое наблюдение развивает понимание того, что эти попытки прыжков есть именно явления жизненного процесса, которые создают новые раковины, всегда с осознанием того, что теперь-то они являются абсолютными, окончательными. Психологическое наблюдение знает, что мы можем жить только в раковинах, если мы в принципе хотим жить. Такое наблюдение видит силу жизни и, следовательно, самого необходимого в силе построения раковины. В том, кто перепрыгивает границы, установленные просто ради наблюдения, в этом действии, которое оно ставит под сомнение как окончательное, видится в то же время спасение жизни. Оно знает, что само легко может стать посредником в процессе растворения раковины, то есть необходимым фактором жизни, с тем, чтобы снова развёртываться, и, значит, сила переплавки, жертвами которой в конечном итоге становятся только ложные элементы раковины или уцелевшие окаменелости, а также бессильные, безжизненные люди, точно так же, как бактерии захватывают все трупы — но не живые тела. Можно признать, что она (переплавка) врождённая по своей сути и что служит развивающейся жизни, которой невозможно нанести ущерб: непосредственно учит, что такое жизнь, и не может причинить ей вред, своему собственному сознанию жизни, верна своей задаче.

Таким образом, жизненный процесс включает растворение и формирование раковины. Без растворения произошло бы затвердевание, без разрушения раковины. Однако растворение и раковина могут как бы оторваться от живого целого, и это запускает нигилистические процессы, с одной стороны, и окончательное обретение укрытия в раковине, с другой. То, что называют побудительными силами формирования мировоззрения, отчасти является силами, которые хотят избежать небытия и в то же время беспокойства, страдания живых. Имея прочные мировоззренческие раковины, человек ищет, например, избегания страдания со стороны пограничных ситуаций, он их маскирует от себя; он ищет покой вместо бесконечного движения; он хочет объективных разъяснений, основанных на рациональном, а не абсолютного объяснения всего действием жизненных

сил и их выбором. Таким образом, в дополнение к человеческому стремлению испытать бесконечную ответственность, живой рост и созидание, познать, что такое существование, и одновременно участвовать в его формировании, присутствует стремление к небытию и склонность оставаться в раковине [4, S. 281–283]<sup>9</sup>.

#### IV. Опора в ограниченном: в раковине

Процессам, которые ставят всё под вопрос, которые позволяют преодолеть всё как нечто конечное, противостоит наше стремление к стабильности (жесткости, фиксированности. — *К.Г.*) и спокойствию. Мы не выносим бесконечного безумия всех представлений, которые становятся относительными, всех форм существования, которые становятся сомнительными. У нас кружится голова, и мы теряем осознание своего существования. В нас есть стремление к чему-то, что должно быть окончательным и завершённым. Что-то должно быть «правильным»: образ жизни, мировоззрение, иерархия ценностей. Человек отказывается жить исходя только из задач и вопросов<sup>10</sup>. Он требует рецептов для своих действий, окончательных наставлений. Предполагается, что в какой-то момент процесс придёт к завершению: человек любит бытие, единство, законченность и спокойствие.

Опора (как остановка. — *К.Г.*) в ограничениях достигается за счёт следования принципам, догмам, доказуемости, традиционным установлениям, через абсолютные и в то же время общие требования. Такая опора становится объективной, заметной, подчиняется рациональной форме. Предлагается в форме того, чему можно научить и научиться. Живущий и нашедший опору в бесконечности человек находится в неустойчивом состоянии: настроенный на безусловное в своём собственном существе и во всём мире, без твёрдого владения этим безусловным, которое из-за его бесконечности не может быть захвачено и ограничено. Он живёт перед лицом Абсолюта, но отвергает всякое постоянное, окончательное владение этим Абсолютом, если только не находится в сугубо индивидуально-конкретном существовании. Потому что для него обладание как объективная постижимость Абсолюта может быть только чем-то мнимым и ведёт его к нежелательным привязанностям и механистичности. Напротив, раковина обеспечивает прочность и безопасность через нечто, в конце концов механически применимое в прямолинейных, артикулируемых принципах и частных императивах. Человек, существующий в раковине, как правило,

<sup>9</sup> Ясперс рассуждает о растворении и формировании раковины, а также именно глубинной жизненной силе, направляющей эти процессы и саму человеческую потребность в изменениях и в то же время необходимости в чётко фиксированных границах.

<sup>10</sup> Задач и вопросов, связанных с заглядыванием в неопределённое будущее, а также с сомнениями, не гарантирующими опоры, стабильности, однозначности.

отгорожен от пограничных ситуаций. Их ему заменяет фиксированная картина мира и ценностей. Таким образом избежав головокружения, он может, так сказать, поселиться в уютном жилище.

Формы ограниченности либо непосредственны, самоочевидны, наивны; как таковые они являются элементом всей жизни, содержащимися в каждом психологическом типе; нигилистические процессы, пронизывающие всё ограниченное, являются здесь источником отчаяния и, следовательно, источником новой жизни. Либо формы ограниченности более или менее умышленно выбраны отступленческим (нем. *rückschreitend* — ‘шагающим в обратном направлении’, ‘ретроградным’. — *К.Г.*) образом; человек сознательно вернулся в раковину из пучины нигилизма; нигилизм, будучи в первом случае плодотворным кризисом, здесь будет уничтожением, его опасность сохраняется, как и всего ограниченного, постоянно в фоне, но в случае его победы после сознательного возвращения в раковину здесь уже ничего не останется, нет больше жизненной силы. Живя в этих выбранных, не самостоятельно взращенных раковинах, человек больше не размышляет о них, но инстинктивно испытывает страх перед рефлексией. Раковина является для него чем-то само собой разумеющимся, абсолютным, но не с позиции наивного, живого отношения. Таким образом, безусловность ограниченного во всём — в отличие от наивной жизни в ограниченной раковине, где присутствуют возможности и свобода конкретных проявлений живости, — будет насильственной, сознательной, принципиальной, абстрактной, фанатичной. Итак, раковины либо растут, формируются, а значит, живы, либо они завершены, просто выбраны, а значит, подобны автомату и мертвы.

Общим для всех раковин является то, что в рациональных формах человек сталкивается с чем-то общезначимым, с чем-то необходимым и упорядоченным, правилом, законом как обязанностью, предписанием, долженствованием. Рационализм обычно присущ всем раковинам. Этот неоднозначный термин (рационализм. — *К.Г.*) требует анализа [4, S. 304–305].

## V. Философские учения<sup>11</sup>

Высокодифференцированные уровни объективации мировоззрения в рациональной форме мы обнаруживаем в исходных философских системах. В отличие от фрагментарного, индивидуального мнения, здесь мы видим «органическую взаимосвязь». Именно когда мы проникаем глубже, мы

<sup>11</sup> Одна из линий размышлений К. Ясперса связана с осмыслением ограниченности любой логически стройной теоретической системы. Аргумент против заключается в том, что жизнь и существование шире умозрительных построений. Такую аргументацию находим у всех экзистенциалистов. Не случайно данное философское направление так широко представлено в литературном стиле, где отсутствует требование системности изложения. Также здесь проводится демаркация между интеллектуально осмысленным и конкретно прожитым мировоззрением.

чувствуем и узнаём, что каждая система является лишь фрагментарным осуществлением, искажённой объективизацией «истинного». На самой поверхности в системе расположены рациональные связи; за ними — если речь идёт о настоящей философии, а не о пустой мыслительной деятельности — «идеи», «истинные» силы, с одной стороны, психологические мотивационные взаимосвязи разнородных видов, такие как, например, влияние конкретных условий существования, потребности в пояснении и т.д., с другой стороны. Однако эти системы посредством рационального обладают свойствами и влиянием, присущими раковине, которое, даже если является относительно поверхностным по отношению к жизненным силам, в то же время существенно, в нём автономные структуры рационального, в частности закон противоречия и требование последовательности, развёртываются в единстве с психологическими склонностями и изначальными взглядами, конфликтующими с жизненной силой.

В силу своей рациональности, возникновение философий с древних времён связано с притязаниями на научность: философские системы стремятся к общему обоснованному пониманию, которое должно быть опорой в действии, руководством для принятия решений в ситуациях «или-или». Такие философии одновременно дают универсальные мировоззрения, систему теорий о жизни, перечни ценностей, требований и императивов. Жизненные силы и воля к честности постоянно разрушают эти целостности, в которых обманчивое переплетение практических позиций и научных взглядов даёт опору, но уводит от ответственного существования. Стремление к раковине и опоре всегда приводит к ним; они снова возникают в новой форме.

Философские учения не совпадают с существованием человека. Интеллектуальное и реально прожитое мировоззрение находятся в разных отношениях друг с другом. Существующее имеет отношение к учению, но не к самосознанию. Мировоззренческое учение — это модель, нереализованный идеал или выражение отдельных аспектов существования, это средство и маска или же содержание чисто интеллектуального, чисто созерцательного удовольствия. Оно может выступать и как наимогущественнейший стимул, и как неэффективное снотворное средство (нем. *Ruhekissen*, 'подушка подголовника'. — К.Г.). Они могут быть попыткой изобразить свою жизнь, осознанием содержания того, что в ней имеется; но этим самым жизнь уже становится другая. Свобода и нереальность чисто интеллектуального позволяют человеку интеллектуально пройти через множество точек зрения, в каждом случае заявить как свою собственную и впоследствии объяснить, как он «преодолеет» их; и этот человек тем не менее фактически остаётся в той же мировоззренческой сфере, например, эпикурейского наслаждения. Бесконечность чисто рационального и безобидных озарений резко сопоставляется с соответствующей ограниченностью существования, действия, переживания, чувства и становления.

Приближение существования к бесконечной интеллектуальности есть задача на благо абсолютизированной эстетической позиции. Однако в живом существовании, в случае если рациональное однажды возникло, рационализация непосредственного является страстным влечением. В то время как один стремится к раковине как укрытию от внешнего в рациональном, другой стремится осознать своё существование; если первый наконец-то чувствует себя комфортно в закрытой раковине, то второй переживает столкновения и пограничные ситуации именно через рациональное. Последовательное развитие принципов порождает столкновения с новым опытом и в конечном счёте ведёт к самоуничтожению рационального, что порождает новые силы и принципы. Поэтому жизнь реагирует на «последствия» рационализма, которые кажутся ей мёртвыми и бесплодными, не уклоняясь от этих последствий, но ещё большими, ещё более полными, более отчаянными последствиями. Разнообразие учений, превращающих жизнь в абстрактное, созерцательное, эстетическое, не годится для жизни, но это как раз то крайнее следствие, при котором рациональное снова ставит себя под сомнение. Живое философствование Канта требует: «Величайшая обязанность философа — быть последовательным»<sup>12</sup>. Только так, через столкновение, становится заметна ограниченность предполагаемых принципов, в то время как «целостная (объединённая как собранная из отдельных частей. — К.Г.) система», в форме чистого рационализма, загоразживает границы и не допускает столкновений в обмен на легкодоступное спокойствие и обманчивую самоуверенность. Чем более последовательна рациональная работа по объективации мировоззренческих сил, тем больше в конечном итоге будет ощущаться столкновение с исходной силой, из которой затем в критические моменты душевного существования возникают новые комбинации и новые творения. Философские учения как возможные раковины присутствуют во множестве вариаций, поскольку они анализируются историей философии. Несмотря на всю автономию рационального, они никогда не бывают просто рациональными концепциями. Рациональное — это как бы скелет этих структур; их жизнь заключена в силах, которые нужно искать за рациональным. Логический анализ охватывает только кости, психологический хочет видеть мышцы, посредством которых всё имеет связь, движение и жизнь. Это возможно только с позиции причинно-следственных связей, тогда как здесь разрабатываются лишь всеобщие точки зрения [4, S. 311–313].

---

<sup>12</sup> Цит. сверена по: [2, с. 338].

## VI. Частные виды раковины<sup>13</sup>

Раковины с точки зрения жизни — не просто в каждом случае являются тупиком. Действительно, мы противопоставляем полярности наивной, непрерывно пребывающей в процессе переплавления раковины раковине мёртвой. Но жизненный процесс делает неизбежным то, что человек также пребывает в раковинах, которые он признаёт таковыми. Как обычно, безусловное во всей жизненности предъявляет жёсткое требование: или-или; но в то же время инстинкты высказываются, не отвергая этого или-или, напротив, желая его осуществить супротивно насильственности теоретического знания. В отдельных случаях кокон внезапно сбрасывается, и в мгновение ока бабочка вылетает из куколки; в других случаях куколка раскрыта, из неё виден выход, но бабочка спокойно ждёт, пока любящая жизнь сама по себе и без насилия даст исчезнуть последним остаткам прежней раковины (жилища, оболочки, кокона. — *К.Г.*). В частности, в живых существах подлинность и правдивость противятся всему, что в действительности не созрело, всему негативному, допускают всё отрицательное только как неизбежное, но не допускают по отношению к душе жёстких последствий положительного роста. Фундамент (нем. *die Gerüste*, 'каркас', букв. 'строительные леса'. — *К.Г.*), на котором мы выросли, каким-то образом встроен в нас, и живые существа никогда не относятся к нему пренебрежительно [4, S. 325].

## VII. Дух между хаосом и формой

Когда Ницше воспринимается — что в корне ошибочно — в качестве нигилиста и проповедника хаотичного, а католическая церковь видится авторитарной, как некое универсальное построение, дающее поддержку, смысл и форму всей жизни, то, вероятно, человек приходит к такому убеждению: в конце концов, необходимо выбирать между Ницше и католической церковью. Этот выбор одного из двух («или-или») может быть правильным и свойственным по характеру многим людям, однако такая ситуация выбора «или-или» в целом неверна для людей. Между нигилизмом и раковиной, между хаосом и формой существует жизнь вне целого бесконечного, которая не является компромиссной, половинчатой или иллюзорной. Задача заключается в том, чтобы указать на это.

Форма — это всё ограниченное в противоположность бесконечному, всё что определено, всё подобное раковине, в отличие от вещественного,

---

<sup>13</sup> В данном разделе книги обсуждаются два возможных подхода к раковине: через борьбу с ограничениями, которая свойственна всему живому, и через выжидательную позицию по отношению к ней.



материального, хаотичного, всё фиксированное (постоянное) в противоположность текучему (переменчивому) [4, S. 348]<sup>14</sup>.

1. Мировоззрение в реальности разворачивается настолько широко, насколько это возможно, исходя из рационально заложенных в него принципов, не обращая особого внимания на запреты, сдвиги и преобразования, которые инициирует реальность. Это как если бы жизнь хотела сначала закончить строительство раковины (жилища. — *К.Г.*), чтобы иметь раковину (жилище. — *К.Г.*) и, следовательно, возможность существования. В потоке бесконечности люди строят и видят только то, что их устраивает, игнорируя другое, считая его незначительным и несущественным [4, S. 351].

2. Наблюдение запретов и изменений, которые изначально рассматриваются как случайные и неизбежные, приводит, чем более многогранно развёртывается мировоззрение, к пониманию: что его (наблюдение. — *К.Г.*) невозможно осуществлять прямым и последовательным образом. И так происходит разделение: некоторые видят обрётённую раковину в её конечности, а запреты — как индивидуально конечные (они сохраняют то, что является абсолютно ценным, своё мировоззрение, становясь жёстко последовательными в своих убеждениях и посредством этой жёсткости добиваясь укрепления запретов, а также последовательными в убеждении, что в противном случае гибель лучше компромисса; или они пойдут на компромисс, сохраняя убеждение, что погибнут каким-то другим образом, но медленно и опосредованно с течением времени — часто обращаясь к крылатой фразе бесконечного пути и часто веря в возможность окончательно воплотить в реальность чистое, бескомпромиссное мировоззрение). Благодаря этому опыту, после долгой борьбы, иные попадают в кризис, который приводит их в отчаяние и в состояние новых созидательных начинаний. Прежнее мировоззрение «преодолено», не разрушено, а «отменено»: отрицается и частично сохраняется. И теперь начинается процесс развития новых сил в реальности, которая теперь смотрит на себя совершенно иначе; и новые раковины с новыми отправными точками возникают согласно собственному порядку [4, S. 351–352].

Хотя, по сути, это всегда одна и та же бесконечная жизненная сила, которая проявляет себя во всех видах раковины, так, ретроспективно, после того, как произошло живое развитие этих оформившихся раковин, — подобно отделению раковины моллюска или шкуры змеи — они предстают наблюдению в их объективном виде. Наблюдение будет стремиться обнаружить логическое следствие внутри этой отдельной структуры и, таким образом, добиваться конструкции, основанной на принципах. Но эта конструкция достигает своего предела в самих принципах, а затем в развёртывании следствий в реальном мире. На этих границах наблюдатель видит

<sup>14</sup> Этот же раздел содержит размышления о возможных вариантах отношения людей к собственной раковине и последствиях пребывания в раковине как таковой. В том числе это касается антиномического синтеза как результата переплавки раковины.

логически непонятный, частично психологический, но никогда полностью не понятный поворот принципов, который на самом деле означает движение живого мировоззрения. Соответствующие принципы — это рационально сформированное выражение силы, которая сама по себе шире, поскольку она может развиваться, разворачиваться и совершать прыжок в кризисную ситуацию. Следуя принципу, мы можем логически ясно представить перед собой всю соответствующую раковину. <...> Философ, который считает своей работой расширять раковину — которую он затем неизбежно видит как единственную — создавать учение, в котором люди узнают себя, потому что то, что они все проживают, упорядочено и рационально изложено, данный философ преследует принцип последовательности как высший принцип. Однако философ, который просто переживает кризисы и отчаяние, крушение раковины, в которой живёт каждый, и не воспринимает логическое следствие как нечто основное, если только не совершит скачок в новый мир, скорее становится иррационалистом, критиком, вопрошающим, а затем внезапно пророком. Он действует не столько через своё учение, посредством которого первый философ даёт целым поколениям их рациональные формы, сколько через своё существование. Первый даёт покой, уверенность и полноту существования, последний — источник возмущения, тот, кто сомневается, может вызвать доверие только фактом своего существования. Первый всё внимание обращает на содержание своего творчества, последний, нравится это или нет, — на свою личность.

Мы называем результат процесса переплавки раковины антиномическим синтезом, поскольку при рассмотрении фактически возникшей раковины (за которую мы, по сути, никогда не выйдем) и будучи последующей раковинной по отношению к предыдущей, она представляет собой целостность, в которой разрешены противоречия, до переплавки действующие в прежнем мировоззрении. Это не формально-логический синтез, который является компромиссом, а психологический синтез, который находит новое выражение для принципов, и это выражение исходит из новой силы и в то же время укрепляет эти принципы и больше не допускает прежних противоречий, но вскоре возникают новые. Антиномии остаются, и можно говорить, что они доказали свою силу качественно нового творения только тогда, когда действуют как стимул для души. По сути, никакие антиномии не разрешаются, а только признаются на новом уровне. Продолжают лишь создаваться всё новые и новые раковины.

Человек со всей внимательностью и серьёзностью относится и воспринимает свою раковину как нечто не подлежащее сомнению, лишь к работе над её развитием и над границами, после её полной проработки в реальности, после истощения этого творческого импульса, и переживает ужасные кризисы, которые ведут к возникновению новых импульсов. <...> Мы не можем рационально постичь это следствие антиномического синтеза, эту видимую работы силы живого духа, но можем увидеть его

(следствие) только при условии привлечения рациональных средств в критических точках перехода духовного процесса. Противоположностью этому следствию духовного процесса является хаос случайных, постоянно новых действий и ощущений без взаимосвязи, возникающих в результате наслаждения и исходя из мгновения. С другой стороны, антиномическое следствие имеет свойство прорабатывать каждую раковину до предела, делать её своей собственной и всегда работать в пределах одной раковины по восходящей линии творения. В хаосе есть повторение, возврат, в случае же с антиномическим следствием есть только предельное и преодолеваемое, а всё присутствующее в текущий момент — безусловно [4, S. 353–354].

### Список литературы

1. *Достоевский Ф.М.* Братья Карамазовы. М.: Эксмо, 2013. 800 с.
2. *Кант И.* Критика практического разума // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 4, ч. 1. М.: Мысль, 1965. С. 311–501.
3. *Ремизов А.М.* Алексей Ремизов о себе // *Ремизов А.М.* Избранное. Л.: Лениздат, 1991. С. 547–552.
4. *Jaspers K.* Psychologie der Weltanschauungen. Berlin, Heidelberg: Springer, 1960. 486 p.

# TRANSLATIONS OF CLASSIC PHILOSOPHICAL WORKS

**Karl JASPERS (1883–1969),**

German existentialist philosopher.

**Translation and comments by:**

**Kirill GOLIKOV**

Post-graduate Student at the Department of History of Anthropological Doctrines,  
RAS Institute of Philosophy,  
12 Gonchamaya St., bldg. 1, Moscow, 109240, Russian Federation  
e-mail: golikovk@gmail.com

## PSYCHOLOGY OF WORLDVIEWS (SELECTIVE TRANSLATION)

**T**he paper presents an author's translation of fragments of previously unpublished in Russian "Psychology of Worldviews" by the German philosopher Karl Jaspers. The excerpts have been chosen to illustrate the basic considerations of the philosopher and psychiatrist regarding the metaphor of the shell introduced to describe a rigid worldview standpoint that people take to obtain support and shelter from the vulnerability and the uncertainty of environment, while, at the same time, paying for the seeming stability and certainty with the loss of their vitality and intensity of experiencing their own life. As Jaspers highlights, the shell is antinomic in its nature, and the inner contradictions related to the antinomies are resolved at the psychological level of existence, when the shell is melted and moulded into a new form, rather than at the level of formal logic, involving the reason. The author also supplies the translation with some comments and his own considerations on the topic.

**Keywords:** existentialism, Karl Jaspers, personal world, worldview, metaphor of the shell, existential witness, openness of human nature, psychological observation, nihilism, rational

### References

1. Dostoevsky, F.M. *Brat'ya Karamazovy* [The Brothers Karamazov]. Moscow: Eksmo Publ., 2013. 800 pp. (In Russian)

2. Jaspers, K. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin, Heidelberg: Springer, 1960. 486 S.
3. Kant, I. “Kritika prakticheskogo razuma” [Critique of Practical Reason], in: I. Kant, *Sochineniya* [Writings], Vol. 4, part 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1965, pp. 311–501. (In Russian)
4. Remizov, A.M. “Aleksi Remizov o sebe” [Aleksey Remizov about himself], in: A.M. Remizov, *Selected works*. Leningrad: Lenizdat Publ., 1991, pp. 547–552. (In Russian)

# ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



## Ольга МАЧУЛЬСКАЯ

Научный сотрудник.

Институт философии РАН.

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

e-mail: hermeneutique.academie@yandex.ru

## АЛЕН

Ален (Эмиль Огюст Шартье) — французский философ-эссеист, представитель экзистенциально-персоналистской тенденции в философии XX в. Исследовал основания мышления с позиций рефлексивной традиции. Разрабатывал теорию суждения, рассматривая способность суждения как особую функцию сознания, позволяющую упорядочить знания о реальности и осмыслить мир. Согласно Алену, главная задача философии заключается не столько в познании действительности, сколько в том, чтобы научить человека жизненной мудрости, сделать его добродетельным и счастливым. Ведущие темы этической концепции Алена — обоснование морали и свободы в качестве важнейших характеристик бытия личности. Философ отстаивал принцип автономии воли и независимости решения в сфере нравственности от эмпирических склонностей и утилитарных интересов. Ален опровергал идею общезначимости моральных норм, утверждая уникальный и творческий характер этических ценностей. Он создал оригинальное учение о терапии души как методике внутреннего самообладания и искусства быть счастливым.

**Ключевые слова:** французская философия, Ален, проблема обоснования морали, нравственная свобода, этика антинормативности, мораль творчества, стоическая традиция, судьба, жизненная мудрость, терапия души

## Ален: биография

**А**лен (Alain, псевдоним, настоящее имя — Эмиль Огюст Шартье; 3 марта 1868, Мортань-о-Перш — 2 июня 1951, Везине) — французский философ, литератор, публицист, размышлявший над проблемами морали и жизненной мудрости. Публиковал свои работы, написанные в традиции этических эссе в яркой художественной форме, под псевдонимом Ален. Окончил Лицей Мишле в Ванве, где посещал курс Жюлья Ланьо, учение которого оказало значительное влияние на становление взглядов будущего философа. Получил высшее образование в Эколь Нормаль Сюперьёр в Париже. Идеи Платона, Аристотеля, стоиков, а также концепции Спинозы, Декарта, Канта, Гегеля и творчество Бальзака, Стендаля, Гюго, Толстого, Диккенса сыграли важную роль в формировании его мировоззрения. Пройдя агрегацию и защитив диссертацию по философии, преподавал в колледжах и лицеях. В 1902 г. был назначен заведующим подготовительным отделением Эколь Нормаль. Одновременно преподавал в лицее Генриха IV и в лицее Кондорсе.

С 1903 г. в ежедневных выпусках газеты “*Dépêche de Rouen et de Normandie*” Шартье начал печатать серии статей, которые он сам называл *propos* — высказывания, суждения. Эти небольшие работы, в которых автор размышлял над проблемами свободы, экзистенциального выбора человека, добра и зла, прекрасного. Сложные философские темы излагались доступным языком и пояснялись с помощью примеров из жизни и произведений художественной литературы, а рассмотрение простых повседневных ситуаций давало импульс для рассуждений, обретающих глубокий теоретический смысл. На протяжении своей творческой деятельности он написал около 5000 *propos*, объединённых впоследствии в сборники произведений философа.

Во время Первой мировой войны Ален, не подлежавший призыву по возрасту, ушёл добровольцем на фронт и служил в артиллерии на передовой. Как утверждал сам философ, несмотря на приверженность пацифистским убеждениям, он считал себя обязанным разделить судьбу своих соотечественников. После ранения под Верденом в 1916 г. Ален провёл несколько месяцев в госпитале, был переведён в метеорологическую службу и демобилизован в 1917 г.

Наиболее плодотворным периодом в творческой биографии Алена явились 1920–1940 гг. Помимо *propos* и эссе он написал фундаментальные работы по философии и искусствоведению: «Теория искусств» (1920), «Беседы на берегу моря» (1931), «Идеи» (1932), «Боги» (1934), «История моих мыслей» (1937), «Принципы философии» (1941). В 1933 г. Ален, страдающий ревматоидным артритом и утративший мобильность, был вынужден уйти в отставку по состоянию здоровья. Философ продолжал активную творческую деятельность и продемонстрировал стоическое мужество в борьбе с болезнью. В 1951 г. Ален был удостоен высшей премии Франции в области литературы.

## Теория суждения Алена

**Ален о способности суждения.** Ален, будучи продолжателем традиции рефлексивной философии, прежде всего — концепций Декарта, Канта, Ланью, уделяет значительное внимание анализу оснований мышления и в особенности — способности суждения, которая, по его мнению, является не просто логической операцией, а уникальной функцией сознания, позволяющей человеку систематизировать многообразные данные о реальности, воздействующей на него, привносить смысл в мир. Ален предлагает опираться в процессе познания на картезианскую идею *cogito* и исходить из принципа непосредственной очевидности и достоверности знания с точки зрения субъекта. Индивид воспринимает действительность посредством априорных понятий, позволяющих «улавливать объекты опыта словно сеть» [9, р. 59], и упорядочивает в своём сознании данные опыта с помощью идей.

**Принцип коррекции знаний Алена.** Философ настаивает на необходимости различать мир явлений и трансцендентный мир «вещей в себе». «Вещи в себе» неподвластны научному познанию. Мы имеем отдалённое представление о них благодаря устремлённости человеческой души к абсолютному. У индивида нередко складывается ложное впечатление адекватности реальности и наших субъективных представлений о ней. «Некорректируемый опыт неизбежно обманывает нас» [8, р. 230], — предостерегает философ. Нужно подвергать знания проверке на истинность, используя принцип сомнения Декарта и метод рефлексивного анализа Ланью. Ален предупреждает об опасности недостоверных выводов и призывает решительно опровергать заблуждения, вымысел, ложные стереотипы. С точки зрения философа, выносить суждение означает преобразовывать реальность согласно замыслу человека, совершать акт творчества. Способность суждения является необходимым условием познания, морального выбора, созидательной деятельности человека.

## Этическая концепция Алена

С точки зрения Алена, основной целью философии является не столько познание мира, сколько нравственное просвещение, способность научить человека жизненной мудрости, побудить сделаться свободным, добродетельным и счастливым. Поэтому главной задачей философии следует считать построение этической концепции.

**Проблема обоснования морали в этической теории Алена.** Согласно французскому мыслителю, моральному образу действий препятствуют душевная лень, заблуждения, потворство страстям. Поддаваясь стихии склонностей и соблазнов, индивид следует побуждениям своей низшей физической природы, совершает безответственные поступки, причиняет



страдания другим людям и сам становится несчастным. Человеку необходим «духовный надзор» [8, р. 22] за самим собой, позволяющий осмыслить спонтанные порывы собственной души и противостоять искушениям.

Как утверждает Ален, в морали человек должен быть свободным и действовать согласно своему высшему предназначению — служить идеалам духовности, добра и человеколюбия. Нравственный выбор не может зависеть от эмпирических склонностей и утилитарных интересов. Ален обращается к этическому учению Канта, считая его концепцию обоснования морали величайшим вкладом в мировую культуру. По его мнению, Кант сумел убедительно доказать, что подлинная нравственность возможна только при наличии автономной воли, не зависящей от чуждых этике мотивов. Человек обязан принимать решения сознательно, ориентируясь при этом исключительно на требования чистого практического закона — категорического императива. Благодаря морали индивид становится свободной личностью, обладающей самозакондательствующей волей, конституирует себя в качестве разумного существа, способного на творчество и устремляющегося к трансцендентному.

Тем не менее Ален считает, что учение Канта следует переосмыслить и придать ему новую интерпретацию. С точки зрения Алена, концепция немецкого философа верна по сути, но нуждается в дополнении в том, что касается её практического применения. Бессмысленно провозглашать всеобщие, безусловные и вечные нравственные законы, поскольку реальность не поддаётся формальному регламентированию. Моральная позиция человека всегда уникальна, это акт творчества ценностей и сфера личной ответственности за своё решение. История демонстрирует примеры того, как во имя добра нередко приходится нарушать сложившиеся законы и правила поведения. В целом возражения Канту со стороны Алена соответствуют антинормативной направленности экзистенциально-персоналистической тенденции в философии XX в. Ален призывает сохранять верность идеалам добра. «Я хотел... предложить в качестве подлинной... мораль без правил, однако не без принципов...» [9, р. 117], — подчёркивает он. Недопустимо отказываться от этических ценностей, поскольку в морали присутствует искра Абсолютного Духа. Нужно чаще обращаться к собственной совести — надёжному нравственному ориентиру, спонтанно и искренне реагирующему на несоответствие должного и сущего и пробуждающему в сознании человека добрые чувства. «Совесть — это и есть Бог» [9, р. 117], — ссылается Ален на слова Гюго.

**Идея судьбы в концепции Алена.** Являясь последователем традиции стоицизма, философ уделяет значительное внимание в своей концепции теме судьбы. Согласно Алену, человек должен иметь мужество признать своё бессилие перед лицом непреложной необходимости рока. При этом жизнь каждого субъекта определяют как воздействие обстоятельств, так и его собственная активность. Для одних судьба — трагическая участь, для других — благой промысел. Человек, преисполненный мудрости

в стоическом смысле, стремится понять суть мирового порядка и происходящих событий. Он сознательно избирает свой жизненный путь и борется за реализацию своего призвания. Это свободная личность, стойко сопротивляющаяся внешним препятствиям, решительно воплощающая ценности добра, творчества и человеколюбия. Именно «эту внутреннюю силу, способную преодолеть любые преграды, можно называть судьбой» [3, с. 243].

**Учение Алена о жизненной мудрости и терапии души.** Особую роль в теории Алена играет так называемое учение о терапии души. Это рекомендации из области этики, психологии, медицины, проистекающие из философских размышлений, научных изысканий и жизненной мудрости. Методика «хорошего самочувствия» [11, р. 196] и «искусство быть счастливым» [11, р. 207] неразрывно связаны с моралью. Добродетельное поведение, как это продемонстрировали стоики, делает нас благоразумными и самодостаточными, позволяет избежать страданий, а значит — ведёт к счастью. Однако нравственность является самоценной, и исполнять её требования нужно бескорыстно.

Философ даёт наставления по сохранению душевного самообладания в сложных жизненных ситуациях. Этот комплекс установок в сфере «гигиены духа» [11, р. 172] и «очищения рассудка» [11, р. 173] предполагает способность не поддаваться страху и унынию, готовность мужественно переносить несчастья и трудности, если избежать их не в наших силах, умение направить энергию не на переживание по поводу неудач и разочарований, а на преодоление препятствий. Нужно иметь в виду, что «пессимизм проистекает из настроения, а оптимизм — из воли» [11, р. 211], — поясняет он.

## Теория искусства Алена

**Эстетическая концепция Алена.** Свою эстетическую концепцию Ален излагает в книге «Теория искусства», а также в многочисленных ргорос, объединённых в сборники работ «Суждения об эстетике» и «Суждения о литературе». По мнению философа, искусство является особой сферой деятельности человека, открывающей горизонты творческого и неутилитарного освоения мира. Произведение искусства — это акт самовыражения автора, результат свободного порыва мыслей и чувств, игры воображения и фантазии. Искусство изображает действительность в образно-символической форме и проигрывает в науке и философии в плане адекватности познания и объяснения реальности. Тем не менее искусство, вдохновляя человека на поиск и безрассудство, разрушая привычные стереотипы, позволяет обрести новые перспективы осмысления жизни. Суждение о прекрасном — это реакция души на гармонию формы и содержания, упорядоченности и совершенства в создаваемых произведениях. Красота воспринимается спонтанно, «озарение прекрасного... дарует истину без доказательств...» [12, р. 12]. Ален разрабатывает классификацию

искусств, разделяя их на динамические: музыка, театр, танец, поэзия, и — статические: живопись, скульптура, архитектура, проза.

**Издания:** *Alain*. Spinoza. P., 1900; *Alain*. Les Cent un Propos d'Alain. P., 1910; *Alain*. Propos d'un Normand. P., 1912; *Alain*. Éléments de philosophie. P., 1916; *Alain*. Quatre-vingt-un Chapitres sur l'esprit et les passions. P., 1917; *Alain*. Les Marchands de Sommeil. P., 1919; *Alain*. Système des Beaux-Arts. P., 1920; *Alain*. Mars ou la guerre jugée. P., 1921; *Alain*. Propos sur l'esthétique. P., 1923; *Alain*. Propos sur le christianisme. P., 1924; *Alain*. Lettres au Dr Henri Mondor. P., 1924; *Alain*. Propos sur les pouvoirs. P., 1925; *Alain*. Souvenirs concernant Jules Lagneau. P., 1925; *Alain*. Sentiments, passions et signes. P., 1926; *Alain*. Le citoyen contre les pouvoirs. P., 1926; *Alain*. Les idées et les âges. P., 1927; *Alain*. La visite au musicien. P., 1927; *Alain*. Esquisses de l'homme. P., 1927; *Alain*. Propos sur le bonheur. P., 1925 (1928); *Alain*. Les Cent un propos d'Alain. P., 1928; *Alain*. Onze chapitres sur Platon. P., 1928; *Alain*. Entretiens au bord de la mer. P., 1931; *Alain*. Vingt leçons sur les Beaux-Arts. P., 1931; *Alain*. Idées. P., 1932; *Alain*. Propos sur l'éducation. P., 1932; *Alain*. Les Dieux. P., 1933; *Alain*. Propos de littérature. P., 1934; *Alain*. Propos de politique. P., 1934; *Alain*. Propos d'économique. P., 1935; *Alain*. Stendhal. P., 1935; *Alain*. En lisant Balzac. P., 1935; *Alain*. Histoire de mes pensées. P., 1936; *Alain*. Avec Balzac. P., 1937; *Alain*. Souvenirs de guerre. P., 1937; *Alain*. Entretien chez le sculpteur. P., 1937; *Alain*. Les Saisons de l'esprit. P., 1937; *Alain*. Propos sur la religion. P., 1938; *Alain*. Convulsions de la force (suite à Mars). P., 1939; *Alain*. Minerve ou De la sagesse. P., 1939; *Alain*. Vigiles de l'esprit. P., 1942; *Alain*. Préliminaires à la mythologie. P., 1943; *Alain*. Idées, introduction à la philosophie. P., 1945; *Alain*. La théorie de la connaissance des Stoïciens. P., 1964.

## Список литературы

1. Акопян К.З. Жизнь и мнения Эмиля-Огюста Шартье, философа // *Ален*. Прекрасное и истина: избранные труды / Сост., пер., ст. и коммент. К.З. Акопяна. СПб.: Алетейя, 2016. С. 7–86.
2. *Ален*. Прекрасное и истина: избранные труды / Сост., пер., ст. и коммент. К.З. Акопяна. СПб.: Алетейя, 2016. 353 с.
3. *Ален*. Суждения / Сост. В.А. Никитин. М.: Республика, 2000. 399 с.
4. *Зенкин С.Н.* Учитель здравогомыслия // *Ален*. Суждения / Сост. В.А. Никитин. М.: Республика, 2000. С. 3–8.
5. *Мачульская О.И.* Ален (Э.О. Шартье) // *Философы XX века: в 3 кн. Кн. 3 / Отв. ред. И.И. Блауберг*. М.: Искусство — XXI век, 2009. С. 7–18.
6. *Мачульская О.И.* Стоическая традиция в учении Алена // *История философии. № 13 / Отв. ред. И.И. Блауберг*. М.: ИФ РАН, 2008. С. 89–97.
7. *Alain, littérature et philosophie mêlées / Sous la direction de M. Murat et F. Worms*. P.: Éditions Rue d'Ulm, 2012. 221 p.
8. *Alain*. Éléments de philosophie. P.: Éditions Gallimard, 1996. 384 p.
9. *Alain*. Les arts et les dieux. P.: Collection Bibliothèque de la Pléiade (n°129), Gallimard, 1958. 1488 p.

10. *Alain*. Les Passions et la Sagesse. P.: Collection Bibliothèque de la Pléiade (n°143), Gallimard, 1960. 1430 p.
11. *Alain*. Propos sur le bonheur. P.: Éditions Gallimard, 2006. 217 p.
12. *Alain*. Système de beaux-arts. P.: Éditions Gallimard, 1999. 374 p.
13. *Bridoux A.* Alain. P.: Presses Universitaires de France, 1964. 109 p.
14. *Compte-Sponville A.* Alain entre Jardin et Portique. Une éducation philosophique. P.: Presses Universitaires de France, 1989. 384 p.
15. *Hyppolite J.* L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain // *Mercur* de France. 1.X.1949. P. 219–237.
16. *Maurois A.* Alain. P.: Editions Domat, 1950. 150 p.
17. *Pascal G.* L'idée de philosophie chez Alain. P.: Bordas, 1970. 414 p.
18. *Reboul O.* L'Homme et ses passions d'après Alain. T. 1: La passion. P.: Presses Universitaires de France, 1968. 385 p.
19. *Reboul O.* L'Homme et ses passions d'après Alain. T. 2: La sagesse. P.: Presses Universitaires de France, 1968. 310 p.

# ENCYCLOPEDIC SEARCH

## Olga MACYULSKAYA

Research Associate. RAS Institute of Philosophy.  
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;  
e-mail: hermeneutique.academie@yandex.ru

## ALAIN

**A**lain (Emile Auguste Chartier) is a French philosopher and essayist, a representative of the existential personalist tendency in the philosophy of the twentieth century. Investigated the foundations of thinking from the standpoint of the reflective tradition. Developed a theory of judgment, considering the ability to judge as a special function of consciousness, allowing you to streamline knowledge about reality and make sense of the world. According to Alain, the main task of philosophy is not so much to know reality, but to teach a person the wisdom of life, to make him virtuous and happy. The leading themes of Alain's ethical concept are the substantiation of morality and freedom as the most important characteristics of a person's being. The philosopher defended the principle of autonomy of will and independence of decisions in the sphere of morality from empirical inclinations and utilitarian interests. Alain refuted the idea of the universality of moral norms, asserting the unique and creative nature of ethical values. He created an original teaching on soul therapy as a technique of inner self-control and the art of being happy.

**Keywords:** French Philosophy, Alain, the problem of substantiating morality, moral freedom, ethics of anti-normativity, morality of creativity, stoic tradition, fate, philosophy of life wisdom, therapy of the soul

## References

1. Akopyan, K.Z. "Zhizn' i mneniya Ehmilya-Ogyusta Shart'e, filosofa" [The Life and Opinions of Emile-Auguste Chartier, the Philosopher], in: Alain, *Prekrasnoe i istina: izbrannye trudy* [Beauty and Truth: Selected Works], trans. K.Z. Akopyan. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2016, pp. 7-86. (In Russian)
2. Alain, *littérature et philosophie mêlées*, sous la direction de M. Murat et F. Worms. P.: Éditions Rue d'Ulm, 2012. 221 pp.
3. Alain. *Eléments de philosophie*. P.: Éditions Gallimard, 1996. 384 pp.
4. Alain. *Les arts et les dieux*. P.: Collection Bibliothèque de la Pléiade (n°129), Gallimard, 1958. 1488 pp.
5. Alain. *Les Passions et la Sagesse*. P.: Collection Bibliothèque de la Pléiade (n°143), Gallimard, 1960. 1430 pp.

6. Alain. *Prekrasnoe i istina: izbrannye trudy* [Beauty and Truth: Selected Works], trans. K.Z. Akopyan. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2016. 353 pp. (In Russian)
7. Alain. *Propos sur le bonheur*. P.: Éditions Gallimard, 2006. 217 pp.
8. Alain. *Suzhdeniya* [Judgments]. Moscow: Respublika Publ., 2000. 399 pp. (In Russian)
9. Alain. *Système de beaux-arts*. P.: Éditions Gallimard, 1999. 374 pp.
10. Bridoux, A. *Alain*. P.: Presses Universitaires de France, 1964. 109 pp.
11. Comte-Sponville, A. *Alain entre Jardin et Portique. Une éducation philosophique*. P.: Presses Universitaires de France, 1989. 384 pp.
12. Hyppolite, J. “L’existence, l’imaginaire et la valeur chez Alain”, *Mercure de France*, 1.X.1949, pp. 219–237.
13. Macyulskaya, O.I. “Alen (E.H.O. Shart’e)” [Alain (E.A. Chartier)], *Filosofy XX veka* [Philosophers of the Twentieth Century], Vol. 3, ed. I.I. Blauberg. Moscow: Iskusstvo — XXI vek Publ., 2009, pp. 7–18. (In Russian)
14. Macyulskaya, O.I. “Stoicheskaya traditsiya v uchenii Alena” [The Stoic Tradition in the Teachings of Alain], *Istoriya filosofii* [History of Philosophy], No. 13, ed. I.I. Blauberg. Moscow: IF RAN Publ., 2008, pp. 89–97. (In Russian)
15. Maurois, A. *Alain*. P.: Editions Domat, 1950. 150 pp.
16. Pascal, G. *L’idée de philosophie chez Alain*. P.: Bordas, 1970. 414 pp.
17. Reboul, O. *L’Homme et ses passions d’après Alain*, T. 1: La passion. P.: Presses Universitaires de France, 1968. 385 pp.
18. Reboul, O. *L’Homme et ses passions d’après Alain*, T. 2: La sagesse. P.: Presses Universitaires de France, 1968. 310 pp.
19. Zenkin, S.N. “Uchitel’ zdravomysliya” [Teacher of Sanity], in: Alain, *Suzhdeniya* [Judgments]. Moscow: Respublika Publ., 2000, pp. 3–8. (In Russian)

# ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



## Евгений БОРИСОВ

Доктор философских наук, главный научный сотрудник.  
Институт философии и права Сибирского отделения РАН.  
630090, Российская Федерация, Новосибирск, ул. Николаева, д. 8;  
e-mail: borisov.evgeny@gmail.com

## АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

В статье дан обзор наиболее фундаментальных идей, репрезентирующих аналитическую философию от начала XX в. до наших дней. История аналитической философии делится на два этапа — ранней и современной аналитической философии. Главные отличительные черты ранней аналитической философии — это использование математической логики как инструмента постановки и решения философских проблем и критическая установка по отношению к «метафизике» — традиционной и современной неаналитической философии. Становление аналитической философии протекало в тесной связи с революцией в логике, приведшей к появлению математической логики; неслучайно некоторые из основателей аналитической философии (прежде всего Фреге, Рассел и Карнап) были и выдающимися логиками. (Однако в ранней аналитической философии есть также мыслители и школы, чьи исследования базируются на менее формальных инструментах, таких как традиционная логика и лингвистические методы анализа языка. Примером такого типа философии является философия обыденного языка.) Использование математической логики как философского инструмента породило огромное количество новых идей, а также новый тип философской критики, воплощенный в ряде проектов «преодоления метафизики». Эти особенности определяют методологический и тематический профиль ранней аналитической философии. В отличие от ранней, современная аналитическая философия не может

быть охарактеризована доминирующим методом или сквозными темами; она выделяется по историческим, институциональным и стилистическим основаниям. В статье ранняя аналитическая философия представлена идеями Фреге, Рассела, раннего Витгенштейна, Венского кружка (Шлик, Карнап и др.) и философии обыденного языка (поздний Витгенштейн, Рай, Остин и Сёрл); современная аналитическая философия рассмотрена на примере философии Куайна и теории прямой референции в философии языка (Крипке, Доннелан, Каплан и Патнэм).

**Ключевые слова:** аналитическая философия, логический анализ языка, критика метафизики, Фреге, Рассел, Витгенштейн, Венский кружок, философия обыденного языка, Куайн, теория прямой референции

**А**налитическая философия — традиция в современной философии, сформировавшаяся в начале XX в. главным образом в работах Г. Фреге, Б. Рассела, Дж. Мура, Л. Витгенштейна, Р. Карнапа, А. Айера и др. В истории аналитической философии можно выделить два этапа: ранняя аналитическая философия (первая половина XX в.) и современная аналитическая философия (вторая половина XX в. и начало XXI в.). Для ранней аналитической философии характерно широкое использование логики как инструмента постановки и решения философских проблем, а также острая критика альтернативных направлений в философии. Современная аналитическая философия выделяется по историческим, стилистическим и институциональным признакам.

## Ранняя и современная аналитическая философия

Главная методологическая особенность ранней аналитической философии состоит в широком применении логики как инструмента философского исследования. Становление аналитической философии проходило в тесной связи с революцией в логике, приведшей к появлению математической логики; неслучайно многие классики аналитической философии (Г. Фреге, Б. Рассел, Р. Карнап и др.) являются также авторами пионерских логических идей. Эта связь сохраняется и во многих современных исследованиях в аналитической философии: логика используется как инструмент, позволяющий уточнять содержание понятий и строго формулировать обсуждаемые тезисы, аргументы и возражения. Ряд революционных новаций математической логики — понятие многоместного предиката, использование переменных и кванторов, математическое определение истины и доказательства и т.д. — обусловили значительное расширение возможностей логического анализа рассуждений. Это, в свою очередь, привело к кардинальному обновлению философской методологии и появлению новых подходов к постановке и решению философских проблем, в том числе традиционных. Таким образом, формирование аналитической философии в значительной мере отражает революцию в логике, имевшую



место в конце XIX — начале XX в. Логический анализ языка является главным методом ранней аналитической философии, а проблематика философии языка — её главной темой. Классические версии метода логического анализа языка, основанного на математической логике, представлены в работах Фреге, Рассела, раннего Витгенштейна, Карнапа и др. Но это не значит, что все исследования ранней аналитической философии явным образом опирались на логико-математические построения: например, Мур, поздний Витгенштейн, Райл, Остин и др. широко использовали анализ языка как метод, но опирались главным образом на классическую логику и лингвистические концепции.

Классики аналитической философии считали главной задачей философии прояснение мышления, т.е. экспликацию понятий и суждений, выявление предельных оснований знания, способов его обоснования и т.п. В качестве коррелятивной задачи они рассматривали критику постановки и решения проблем в классической философии и современной неаналитической философии (последнюю иногда называют континентальной). Критика, как правило, состояла в выявлении логических ошибок в постановке проблем, которые приводят к возникновению теорий, не имеющих познавательной ценности. Философию, порождённую плохой логикой, часто называли метафизикой. Таким образом, для ранней аналитической философии характерен пафос обновления философии и преодоления метафизики (в указанном смысле) в опоре на логический анализ языка. Классические образцы такого рода критики метафизики представлены в работах Б. Рассела, Дж. Мура, Л. Витгенштейна, М. Шлика, Р. Карнапа, А. Айера, Г. Райла и др.

В середине XX в. в аналитической философии происходит значительное расширение тематики и методологии исследований; в результате сегодня аналитическая философия охватывает не только традиционную тематику философии языка, сознания и науки, но и сравнительно новые для данной традиции области — социальную философию, политическую философию, философию права, этику, эстетику, теологию и т.д. [2; 5; 20; 33]. При этом во многих случаях метод логического анализа языка теряет ту фундаментальную роль, которую он играл в работах классиков, или не используется совсем. Вместе с тем в современной аналитической философии в значительной мере сходит на нет пафос преодоления метафизики и дистанцирования от континентальной философии; более того, существует ряд версий метафизики в рамках аналитической традиции, таких как «дескриптивная метафизика» П. Стросона или метафизика возможных миров в философии логики и философии языка (С. Крипке, Д. Льюис и др.).

В результате этих трансформаций аналитическая философия теряет отчётливый методологический и тематический профиль, и сегодня она характеризуется скорее историческими, стилистическими и институциональными особенностями [3; 5; 20]. Её историческая специфика состоит в том, что многие идеи, обсуждаемые в современных дискуссиях, восходят к работам классиков ранней аналитической философии. К стилистическим особенностям современной аналитической философии относятся ясность

проблем, дефиниций и тезисов, строгость аргументации, отрефлексированность принимаемых посылок и лаконичность изложения. С этим связана жанровая специфика публикаций: в аналитической философии значительно более важную, чем в континентальной философии, роль играют статьи (в сравнении с монографиями). Некоторые классики современной аналитической философии стали известны главным образом благодаря статьям (Д. Каплан, С. Крипке и др.), а некоторые публиковали только статьи (К. Доннелан, Д. Дэвидсон и др.), что едва ли возможно в континентальной философии. Институциональный профиль современной аналитической философии (как и любой научной традиции) определяется такими факторами, как преемственность в разработке идей, отношения «учитель — ученик», отношения полемики, аффилиация, предпочитаемые журналы и издательства и т.п. Тот или иной автор может считаться аналитическим философом, например, на том основании, что он развивает некоторые идеи, восходящие к Фреге и Карнапу, публикуется в журналах, традиционно считающихся аналитическими (“Mind”, “Analysis”, “Erkenntnis” и др.), придерживается указанных выше стилистических стандартов, является учеником представителя ранней аналитической философии и т.п. Таким образом, понятие современной аналитической философии не имеет чётко очерченного объёма. Следует также отметить, что на рубеже XX–XXI вв. в литературе появляются попытки синтеза идей аналитической и континентальной философии и преодоления границ между этими традициями (К.-О. Апель, Ю. Хабермас, Х. Дрейфус, Р. Рорти и др.).

Ниже дана характеристика философских взглядов некоторых персон и школ, репрезентативных для ранней и современной аналитической философии. Ранняя аналитическая философия охарактеризована на примере взглядов Фреге, Рассела и Витгенштейна и школ логического позитивизма и философии обыденного языка. Современная аналитическая философия представлена на примере философии Куайна и теории прямой референции в философии языка.

## Логические и философские идеи Фреге

Фреге является одним из основоположников математической логики, и его можно считать первым представителем аналитической философии. В трактате 1879 г. «Исчисление понятий. Формальный язык чистого мышления, построенный по образцу языка арифметики» [15] он разрабатывает аппарат квантификации и первую версию аксиоматизированного исчисления предикатов. В последующих работах он на этой основе разрабатывает логицистскую программу обоснования математики и основы семантики естественного языка. Главный тезис логицизма состоит в том, что арифметика, а вместе с ней и вся математика, может быть построена чисто логическими средствами. Эта программа была развёрнута в работах «Основоположения арифметики: логико-математическое исследование понятия

числа» (1884) [16] и «Основные законы арифметики» (1 т. — 1893, 2 т. — 1903) [17]. Программа содержала дефект, связанный с тем, что Фреге опирался на наивную теорию множеств, которая порождает парадоксы. Этот дефект был обнаружен Расселом, что мотивировало его к разработке теории типов и новой версии логицизма.

В философии языка Фреге сформулировал две идеи, лежащие в основе современных подходов в семантике естественного языка: это различие смысла и денотата и идея композициональности. Согласно Фреге, любое синтаксически правильное языковое выражение имеет смысл (Sinn) и денотат (Bedeutung; этот термин часто переводится как «значение»). В статье «О смысле и денотате» (1892) [18] эти понятия иллюстрируются на примере собственных имён и повествовательных предложений. Денотат собственного имени — это обозначаемый объект; смысл собственного имени — это некоторая информация о денотате, позволяющая отличить его от других объектов. Денотат предложения — это истинностное значение; смысл предложения — это выражаемая им мысль (в современной литературе смысл предложения обычно называется пропозицией). Фреге считал смыслы — как пропозиции, так и смыслы вообще — идеальными объектами, образующими особый онтологический регион, аналогичный платоновскому миру эйдосов; детально этот тезис развёрнут в работе «Мысль. Логическое исследование» (1919).

Фреге использует различие смысла и денотата, в частности, для решения следующей проблемы: если в предложении А заменить некоторое имя другим именем, имеющим тот же денотат, то мы получим предложение В, которое должно иметь то же истинностное значение, что и А, однако в некоторых случаях, как кажется, А и В имеют разные истинностные значения. Хрестоматийный пример Фреге: имена «Утренняя Звезда» и «Вечерняя Звезда» обозначают один и тот же объект (Венеру), но предложение «Древние астрономы знали, что Утренняя Звезда — это Вечерняя Звезда» и «Древние астрономы знали, что Утренняя Звезда — это Утренняя Звезда» имеют разные истинностные значения (первое ложно, второе истинно). Для решения этой проблемы Фреге принимает следующий тезис: когда имя фигурирует в косвенном контексте (например, в придаточном предложении в «Х знает, что...»), его денотатом становится тот смысл, который оно имеет в прямых контекстах. Например, имена «Утренняя Звезда» и «Вечерняя Звезда» имеют разные смыслы в прямых контекстах, поэтому они имеют разные денотаты в контексте «Древние астрономы знали, что...». Данная проблема оказалась чрезвычайно продуктивной в логике и аналитической философии языка: в литературе были предложены многочисленные подходы к её решению, основанные на подходе Фреге или альтернативные ему, и она до сих пор остаётся актуальной (в англоязычных публикациях её часто называют головоломкой Фреге — Frege's puzzle).

Идея композициональности состоит в том, что смысл целого выражения зависит от смыслов его частей и синтаксических отношений между

ними. Этот тезис получил детальную формальную разработку в работах Карнапа и Монтегю и широко применяется в современной логике и лингвистике.

При жизни Фреге его работы не получили широкой известности; отчасти это связано с тем, что он использовал трудночитаемую двумерную логическую нотацию, которая не утвердилась в литературе. Его идеи приобрели широкую известность прежде всего благодаря Расселу, Витгенштейну и Карнапу (последний был учеником Фреге). После Второй мировой войны основные работы Фреге были переведены на английский язык, и сегодня он является одним из наиболее обсуждаемых классиков аналитической философии.

## Логические и философские идеи Рассела

Б. Рассел — самый продуктивный и, по-видимому, самый влиятельный из основателей аналитической философии. Он внёс значительный вклад в развитие логики и философии математики, прежде всего благодаря написанному в соавторстве с А. Уайтхедом фундаментальному трёхтомному труду “Principia Mathematica” (1910–1913) [51–53], в котором дано систематическое изложение математической логики и теории типов и развёрнута новая (после фрегевской) версия обоснования математики. Он является автором многочисленных книг и статей, представляющих целостный и детально разработанный философский проект [34–41]. Его обширное наследие включает в себя также популярные работы, исследования по истории философии, книги и эссе по социально-политической проблематике и автобиографические произведения. В 1950 г. Рассел получил Нобелевскую премию по литературе; в решении Нобелевского комитета было отмечено, что в своих произведениях он «отстаивает гуманистические идеалы и свободу мысли».

Главной задачей философии Рассел считал выявление простейших элементов человеческого знания и тех способов, какими из них формируется более сложное знание, в том числе научные теории. К простейшим формам знания он относил знакомство с объектами, которые нам даны непосредственным образом (это данные ощущений, данные интроспекции и непосредственное знакомство с универсалиями), знание самоочевидных истин (они даны посредством ощущений и интроспекции и не требуют обоснования), а также знание априорных принципов познания. Структура знания как более или менее сложной конфигурации первых элементов отражается в языке и обнаруживается посредством его логического анализа, поэтому Рассел назвал свою философскую позицию «логический атомизм» [39]. Поскольку исследование первых элементов знания не является задачей частных наук, философия имеет свой собственный предмет и дополняет научную картину мира. При этом философия выполняет критическую функцию по отношению к убеждениям повседневной жизни,

поскольку показывает, что многие из них не имеют достаточного основания. С другой стороны, философия в опоре на логику открывает новые возможности мышления, подобно тому как неевклидова геометрия открывает новую возможность понимания пространства. Этим обусловлена практическая ценность философии для жизни: она устраняет иллюзорное знание (необоснованные предрассудки) и открывает новые возможности для мысли, тем самым делая человеческий разум свободным и единым с универсумом в той мере, в которой последний становится объектом знания [41]. Акцент на практической ценности философии отличает Рассела от многих мыслителей, для которых в философии важна только познавательная функция.

В исследованиях, посвящённых логическому анализу знания и языка, Рассел сформулировал ряд идей, оказавшихся чрезвычайно продуктивными в современной эпистемологии, логике и философии. К этим идеям относится различение знания по знакомству и знания по описанию, определение знания как разновидности мнения, квантификационная трактовка определённых и неопределённых дескрипций, различение прямо-референтных и дескриптивных собственных имён, различение общих и сингулярных пропозиций и т.д.

Рассмотрим в качестве примера Расселов анализ определённых дескрипций. Он был предложен в статье 1905 г. «Об обозначении» [38] и стал классическим образцом логического анализа языка. Грамматическую форму предложений, содержащих определённые дескрипции, в самом простом случае можно представить так: “the F is P” (F и P — предикаты; “the F” — определённая дескрипция). По Расселу, предложения такой формы выражают следующую пропозицию: существует единственный объект, имеющий свойство F, и этот объект имеет свойство P. Например, предложение «Современный король Франции лыс» говорит: в данный момент существует единственный король Франции, и он лыс. Философское значение этого анализа состоит в следующем. 1) Он показывает различие между грамматической структурой предложения и логической структурой выражаемой пропозиции: определённая дескрипция является грамматическим субъектом предложения, но отсутствует в выражаемой пропозиции; с другой стороны, выражаемая пропозиция содержит квантор «существует», отсутствующий в грамматической структуре. 2) Это, в свою очередь, проливает новый свет на онтологию, которую мы принимаем, когда говорим на естественном языке. В частности, Рассел использует данный анализ в критике онтологии Майнонга. С точки зрения Майнонга, каждая определённая дескрипция указывает на объект, и, если дескрипция не имеет денотата в действительности («современный король Франции», «круглый квадрат» и т.п.), она имеет недействительный денотат. По Расселу, логический анализ, элиминируя определённые дескрипции, показывает необоснованность этого тезиса и позволяет сузить онтологию, исключив из неё недействительные объекты. Таким образом, онтологическое учение Майнонга, по Расселу, основано на неверном логическом анализе обыденного языка.

Рассел распространяет данный анализ также на собственные имена («Аристотель», «Лондон» и т.п.), рассматривая их как сокращения для определённых дескрипций (например, имя «Лондон» можно рассматривать как сокращение для определённой дескрипции «столица Англии»). В первой половине XX в. теория определённых дескрипций Рассела принималась большинством представителей аналитической философии языка. В современной литературе преобладает восходящий к Фреге и Строссону пресуппозиционный анализ дескриптивных предложений, согласно которому предложение формы “the F is P” имеет пресуппозицию, что существует единственный F, и если такой объект существует, то данное предложение утверждает, что он имеет свойство P, а если такого объекта не существует, то данное предложение не выражает пропозицию. Однако ряд современных философов и логиков (например, S. Neale) продолжает отстаивать анализ Рассела. Расселова трактовка собственных имён как сокращений для определённых дескрипций интенсивно обсуждалась и критиковалась также в теории прямой референции, получившей широкое распространение в последней трети XX в. [23; 25].

## «Логико-философский трактат» Витгенштейна

Л. Витгенштейн был самым «неакадемическим» мыслителем среди классиков аналитической философии: его произведения имеют целью не разработку доктрин, но постановку вопросов и проблематизацию привычных идей, что соответствует его пониманию философии как практики. Это понимание философии, а также афористический и метафорический стиль письма и довольно бурная интеллектуальная эволюция породили огромную литературу, посвящённую истолкованию его идей. Принято различать два периода в творчестве Витгенштейна: ранний (20-е гг.) и поздний (с 30-х гг. до конца жизни). В оба периода Витгенштейн оказал значительное влияние на аналитическую философию; в частности, ранний Витгенштейн повлиял на философию Венского кружка; поздний — на философию обыденного языка.

Этот раздел посвящён главной работе раннего Витгенштейна — «Логико-философскому трактату» (*Logisch-Philosophische Abhandlung*, 1921; в дальнейшем ЛФТ) [53]. ЛФТ посвящён главным образом двум темам: соотношению языка и мира и пределам осмысленной речи. Это произведение является одним из самых ярких образцов метода логического анализа языка, поэтому многие современники (в частности, представители Венского кружка) восприняли его как своего рода манифест аналитической философии. В ЛФТ проводится корреляция между логической структурой языка (описываемой в терминах математической логики) и априорной структурой мира. Мир, по Витгенштейну, состоит из простых и сложных фактов; простой факт — это конфигурация объектов; сложный факт — это конфигурация простых фактов. В языке объектам соответствуют имена,

а (простым и сложным) фактам — (простые и сложные) предложения: имена обозначают объекты; предложения описывают факты. Миру в целом соответствует совокупность истинных предложений. Логические отношения между элементами языка — именами и предложениями — отражают априорную структуру мира; в сущности, одна и та же структура описывается двумя способами: в онтологических терминах она описывается как структура мира; в логических — как структура языка. Поэтому любое логическое утверждение переводится на онтологический язык и наоборот; это позволяет использовать логику как инструмент познания мира. Например, одно простое предложение не может логически следовать из другого простого предложения; в переводе на онтологический язык это значит, что причинно-следственная связь между простыми фактами не является структурным элементом мира. Это можно рассматривать как аргумент против кантовской трактовки причинности как априорной категории рассудка.

Тождество логической структуры языка и априорной структуры мира означает, что любое осмысленное предложение — это описание некоторого возможного факта (действительного, если предложение истинно, и воображаемого, если оно ложно). Это обстоятельство определяет предел выразительных возможностей языка: бессмысленно пытаться описывать что-либо помимо фактов. Традиционная философия часто пытается делать именно это (описывать что-либо помимо фактов), и это приводит к появлению бессмысленных утверждений. Эти идеи получили развитие в философии Венского кружка — в верификационистской трактовке смысла предложения и в программе «преодоления метафизики».

Поскольку описывать можно только факты, а все факты суть предмет исследования отдельных наук, у философии нет собственного предмета. Поэтому философия не должна создавать теории; её задача — это прояснение мысли посредством демонстрации правильного употребления языка. То есть философия — это не теория, а практика. В частности, Витгенштейн рекомендует читателю «Трактата» рассматривать этот текст не как философское учение, а как практическую попытку прояснения мысли; поскольку же тезисы ЛФТ выходят за рамки описания фактов, их следует отбросить после того, как они выполняют свою задачу.

Тезис о невозможности собственно философских утверждений — это, по-видимому, наиболее радикальная версия критики метафизики в ранней аналитической философии: Витгенштейн здесь не противопоставляет правильные и неправильные философские теории, но отрицает возможность философских теорий вообще. Однако Витгенштейн не сводит всё, значимое для человека, к фактам: в ЛФТ он тематизирует нечто по ту сторону фактов — сферу «этического», или «мистического». Будучи нефактическим, мистическое не может быть выражено или описано: оно может быть только усмотрено. Таким образом, важной идеей «Трактата» является противопоставление выразимого и невыразимого: того, что может быть

«сказано», и того, что может быть только «показано». Эта тема резюмируется в последнем тезисе работы: «О чём нельзя говорить, о том следует молчать».

## Венский кружок

Важную роль в развитии аналитической философии сыграл Венский кружок — сообщество естествоиспытателей, математиков и философов, объединённое интересом к фундаментальным вопросам теории познания. Кружок действовал в Вене с середины 20-х до середины 30-х гг. XX в.; его неформальным лидером был М. Шлик. В кружок входили Х. Хан, О. Нейрат, Ф. Вайсман, Г. Фейгль, Р. Карнап и др.; с кружком сотрудничали мыслители, имевшие близкие взгляды: К. Поппер, А. Тарский, К. Гедель, А. Айер и др. [19; 45]. Представители кружка регулярно проводили семинары, посвящённые проблемам теории познания и обсуждению актуальных философских текстов, таких как «Всеобщая теория познания» Шлика и «Логико-философский трактат» Витгенштейна. Многие идеи представителей кружка были опубликованы в основанном ими журнале “Erkenntnis” («Познание»), который был и остаётся одним из наиболее значимых журналов аналитической философии. Аншлюс Австрии вынудил многих представителей Венского кружка эмигрировать в англоязычные страны, что способствовало распространению аналитической философии.

Представители Венского кружка разделяли ряд фундаментальных философских идей, определяющих общую для них философскую позицию, которая получила название «логический позитивизм». (Конечно, эта позиция представлена у разных авторов в разных модификациях.) Из них наиболее важны следующие: дихотомия аналитических и синтетических предложений, принцип верифицируемости и принцип редукции (редукционизм) [5; 8; 24]. Аналитические и синтетические предложения понимались следующим образом: истинностное значение аналитического предложения полностью определяется значениями его частей (предложение «Все холостяки не женаты» истинно в силу значений входящих в него слов), тогда как истинностное значение синтетических предложений зависит от мира (предложение «Снег бел» истинно, поскольку правильно описывает некоторый факт). Это понимание аналитических и синтетических предложений близко к кантовскому, но, в отличие от Канта, представители Венского кружка отождествляют аналитические предложения с априорными, а синтетические — с апостериорными, т.е. отрицают существование синтетических предложений a priori. Принцип верифицируемости состоит в том, что значение синтетического предложения — это условия, делающие возможным вывод о его истинности. Редукционизм — это трактовка знания как сводимого к базовым элементам эмпирического опыта — чувственным данным (феноменалистская версия принципа) или непосред-



ственному восприятию физических объектов (физикалистская версия). Редукционизм показывает механизм верификации предложений: предложение истинно, если базовые элементы эмпирического опыта, к которым сводится выражаемая им информация, имеют место.

В целом логический позитивизм представляет собой последовательную версию эмпиризма, поскольку сводит всё возможное знание к эмпирическим данным и формальным (логическим и математическим) принципам. Задачей философии представители кружка считали выявление логической структуры научных теорий, логической специфики языка науки и механизмов верификации знания, а также разграничение научного и ненаучного знания.

Последовательный эмпиризм Венского кружка отражается в разработанной им концепции научного знания. Её главные положения таковы: 1) научное знание включает в себя эмпирическое знание (знание о фактах) и теории, объясняющие известные факты; при этом эмпирическое знание не зависит от принятых в научном сообществе теорий; 2) развитие науки состоит в непрерывном накоплении эмпирических данных и росте эвристической силы теорий, т.е. их способности объяснять факты; 3) идеальным пределом развития науки является единая наука, т.е. единая теория, объясняющая все известные факты. В 60-е и 70-е гг. XX в. эти положения были подвергнуты критике и ревизии в постпозитивистской философии (в работах К. Поппера, Т. Куна, И. Лакатоса, П. Фейерабенда и др.). В постпозитивизме этим положениям были противопоставлены следующие: 1) эмпирическое знание является теоретически нагруженным, поскольку в описании фактов используются теоретические понятия; 2) поэтому знание не может расти кумулятивно: смена доминирующих теорий приводит к «научным революциям» (Кун); 3) единая наука невозможна, поскольку разные научные теории (или более сложные образования, такие как «исследовательские программы» в смысле Лакатоса) редко допускают объединение в единую теорию (исследовательскую программу).

В работах представителей Венского кружка достигает апогея пафос преодоления «метафизики» (традиционной философии) и обновления философии на основе логического анализа языка и знания. В этом смысле особенно показательна статья Карнапа «Преодоление метафизики логическим анализом языка» (1931) [11]. В этой статье Карнап, опираясь на принцип верифицируемости, стремится показать, что ряд понятий традиционной метафизики (такие как «принцип» и «Бог») не имеют референта, что делает неверифицируемыми, а значит, бессмысленными многие положения традиционной метафизики. Карнап применяет этот метод критики также к философии Хайдеггера и приходит к выводу о бессмысленности таких его высказываний, как “Nichts nichtet” («Ничто ничтожит»). В статье 1950 г. «Эмпиризм, семантика и онтология» [10] Карнап показывает когнитивную бессмысленность метафизических утверждений формы «объекты существуют» в отличие от утверждений формы «существуют объекты,

такие что...» (в утверждениях первого типа слово «существует» представляет собой предикат; в утверждениях второго типа — квантор). При этом Карнап допускает, что утверждения формы «объекты существуют» могут иметь практический смысл: они могут выражать принятие говорящим определённой онтологии и намерение использовать соответствующий язык. В целом главная характеристика метафизики с точки зрения логического позитивизма состоит в неverifiedируемости её положений. При этом представители Венского кружка допускали, что метафизика может иметь ценность как выражение того или иного мировоззрения или мироощущения, но такого рода метафизика подобна искусству или религии, и её не следует считать формой рационального познания мира.

## Философия обыденного языка

В середине XX в. в Оксфорде сложилось философское направление, которое получило название «оксфордская школа философии обыденного языка»; её самые известные представители — Г. Райл и Дж. Остин. В оксфордской школе метод логического анализа языка получил принципиально новый облик: предметом исследования стал обыденный язык, тогда как для большинства аналитических философов того времени более интересен был язык науки; при этом логика, имплицитно заключённая в обыденном языке, рассматривалась как основа философского мышления, а неверное понимание этой логики — как источник философских трудностей. Представители оксфордской школы редко использовали математическую логику как инструмент логического анализа языка: они опирались главным образом на традиционную логику, грамматический анализ и лингвистические теории значения. Предтечей оксфордской школы был один из основателей аналитической традиции Дж. Мур, предложивший метод «концептуального анализа», т.е. анализа понятий средствами классической логики, как метод прояснения философских понятий.

Классическим образцом оксфордской философии обыденного языка стала философия сознания Райла. По мнению Райла, многие философские проблемы порождены логическими ошибками особого рода — категориальными ошибками, т.е. смешением логических или онтологических категорий [42]. Например, университет воплощён в некоторых зданиях, которые можно осмотреть на экскурсии, но как социальный институт он не является физическим объектом и его невозможно увидеть в буквальном смысле слова. Поэтому если бы некий экскурсант, осмотрев все корпуса университета, попросил показать наконец сам университет, эта просьба была бы основана на категориальной ошибке — смешении категорий физического объекта и социального института. В частности, определённая категориальная ошибка порождает картезианский дуализм материи и сознания, лежащий в основе большинства философских и психологических теорий

сознания Нового времени. Критике и устранению этой ошибки посвящена самая известная работа Райла — «Понятие сознания» (*The Concept of Mind*, 1949) [42]. По Райлу, ошибка Декарта состояла в том, что он понимал сознание как «субстанцию», т.е. как объект, аналогичный материальным объектам. Отсюда картезианское понимание человека как «духа в машине» — мыслящей субстанции, воплощённой в протяжённом теле. Онтологическому дуализму двух субстанций соответствует эпистемологический дуализм двух видов чувственности — внешнего чувства, посредством которого мы воспринимаем материальные объекты, и интроспекции, посредством которой человеку дано его сознание. Картезианский дуализм порождает две неразрешимые проблемы философии сознания: психофизическую проблему, состоящую в невозможности объяснить взаимодействие сознания и тела, и проблему интерсубъективности, состоящую в невозможности доказать, что другие обладают сознанием.

В качестве альтернативы картезианству Райл предлагает трактовку сознания, базирующуюся на логическом различении обычных и диспозиционных свойств. Диспозициональное свойство объекта (диспозиция) — это его склонность реагировать на определённые ситуации определённым образом; например, растворимость — это диспозициональное свойство сахара, состоящее в том, что, если кусочек сахара поместить в воду, он растворяется. По мнению Райла, в нашем повседневном опыте ментальные свойства людей даны как диспозициональные свойства их поведения, что обнаруживается посредством логического анализа терминов и предложений обыденного языка. Например, предложение «Джон умён» в повседневной речи означает, по Райлу, следующее: если Джон сталкивается с интеллектуальными задачами (определённого уровня сложности, в определённой области), он чаще всего решает их успешно. Обобщая примеры такого рода, Райл делает вывод, что сознание индивида — это комплекс поведенческих диспозиций, и оно дано таким образом как стороннему наблюдателю, так и самому этому индивиду. Но понятия диспозиции и субстанции категориально различны, и ошибка картезианской философии сознания состоит в игнорировании этого различия. Таким образом, картезианская философия сознания основана на неверном теоретическом понимании повседневного опыта сознания и логики, имплицитно заключённой в ментальных терминах обыденного языка. Райл называет свою концепцию сознания «логический бихевиоризм»: «бихевиоризм», поскольку речь идёт о поведенческих диспозициях, и «логический», поскольку концепция основана на логическом анализе обыденного языка.

Важным результатом философии обыденного языка является также теория речевых актов, предложенная оксфордским мыслителем Дж. Остином и получившая дальнейшую разработку в исследованиях Дж. Сёрла. Её главный тезис состоит в том, что речь является не только средством передачи информации, но и инструментом, используемым для разнообразных практических целей, и что это существенно для языковых значений.

Речевой акт — это практическое действие, отсюда название одной из главных работ Остина: «Как совершать действия при помощи слов» (*How to Do Things with Words*, 1962) [7]. Например, высказывание «Я обещаю сделать то-то» выглядит как повествовательное предложение, но говорящий произносит его не столько для того, чтобы передать некоторую информацию, сколько для того, чтобы взять на себя определённое обязательство. Остин фиксирует различие между этими функциями речи в терминах «локутивное содержание» и «иллокутивная сила» речевого акта: локутивное содержание речевого акта — это передаваемая им информация; иллокутивная сила — это способность производить действие. Таким образом, теория речевых актов существенно дополняет верификационистскую трактовку языка, доминировавшую в аналитической философии языка в середине XX в. Теория речевых актов получила широкое применение в социальной философии, прежде всего в работах Дж. Сёрла и его последователей [43; 44] и философии права (в работах Г. Харта и др.).

Помимо оксфордской школы, важной частью философии обыденного языка являются поздние работы Витгенштейна, главная из которых — «Философские исследования» (*Philosophische Untersuchungen*) [53] — была написана по-немецки и опубликована посмертно в 1953 г. в английском переводе Э. Энском. Работы позднего Витгенштейна представляют собой собрание заметок по разнообразным вопросам философии языка, философии сознания, эпистемологии, философской логики, философии математики и т.д. Как и в ранний период, Витгенштейн в этих работах не пытается строить философские теории: заметки имеют целью постановку вопросов, проблематизацию общих мест и апробацию новых подходов. Однако многие идеи и терминологические находки Витгенштейна широко используются в литературе, например это понятие языковой игры, понятие семейного сходства, трактовка значения как употребления и т.п. Многие вопросы, поставленные Витгенштейном в поздних работах, до сегодняшнего дня остаются предметом дебатов, например: возможен ли индивидуальный язык и можно ли установить, каким правилам следует носитель языка в его речевом поведении? Этим вопросам посвящена, в частности, знаменитая работа Крипке «Витгенштейн о правилах и индивидуальном языке» (*Wittgenstein on Rules and Private Language*, 1982) и интенсивная полемика вокруг неё.

В целом философия обыденного языка оказала чрезвычайно сильное стимулирующее влияние на аналитическую философию, приведшее к значительному расширению её тематики и методологического инструментария.

## Философские идеи Куайна

По мнению многих авторов, У. Куайн является наиболее влиятельным аналитическим философом второй половины XX в. Это связано прежде всего с эффективной критикой, которой он подверг логический позитивизм,

и с разработанной им масштабной метафизической доктриной. Его главные возражения против логического позитивизма развёрнуты в статье 1951 г. «Две догмы эмпиризма» [29]. В этой работе Куайн критикует две базовые идеи логического позитивизма — дистинкцию «аналитическое/синтетическое» и принцип редукционизма. Куайн рассматривает понятие аналитического предложения на примере предложения «Ни один холостяк не женат» и показывает, что его трактовка в качестве аналитического не имеет под собой достаточных оснований. Тезис о его аналитическом характере выводят из того факта, что «холостяк» по определению означает «неженатый человек», или из того, что выражения «холостяк» и «неженатый человек» являются синонимами. Однако принимают ли носители языка некоторое определение и являются ли некоторые выражения синонимами — это вопросы, на которые можно ответить только посредством эмпирического наблюдения. Но если критерий аналитичности имеет эмпирический характер, то различие между аналитическими и синтетическими предложениями теряет смысл, т.е. различие аналитических и синтетических предложений оказывается «догмой». Этот тезис делает эмпиризм Куайна более радикальным, чем эмпиризм Венского кружка, поскольку, отвергая дистинкцию «аналитическое / синтетическое», Куайн отвергает также дистинкцию “a priori / a posteriori” и априористскую трактовку логики и математики.

Второй догмой эмпиризма (т.е. логического позитивизма) Куайн считает редукционизм. По Куайну, отдельное предложение невозможно однозначно верифицировать или фальсифицировать на основе эмпирического опыта. Это связано с холистическим характером научного знания, на который не обратил внимания логический позитивизм. Холистический характер знания обуславливает тот факт, что эмпирические данные могут подтверждать или ставить под вопрос не отдельные утверждения и даже не отдельные теории, но тот или иной комплекс взаимосвязанных теорий, а в конечном счёте — весь корпус научного знания в целом (это положение часто называют тезисом Дюгема — Куайна). Куайнова критика логического позитивизма имеет два фундаментальных для теории познания следствия.

1) Когда мы обнаруживаем несоответствие наших теорий эмпирическому опыту, это говорит о том, что какие-то из принимаемых нами положений требуют корректировки, но не указывает на эти положения. Поэтому выбор тех элементов теорий, которые будут подвергнуты корректировке, осуществляется по практическим основаниям [30; 31]. В конечном счёте даже выбор между научной и ненаучной картинами мира может иметь только практические основания: рационально доказать, что научная картина мира ближе к истине, чем, например, религиозная, невозможно. Таким образом, теория познания Куайна имеет прагматическое измерение, поэтому многие авторы называют его философию неопрагматизмом. Эта идея позволяет Куайну дать прагматическую интерпретацию дистинкциям «аналитическое / синтетическое» и «априорное / апостериорное». Дело в том, что некоторые теории (прежде всего математические и логические) играют

фундаментальную роль в структуре научного знания в целом, поэтому при столкновении с эмпирическими контрпримерами учёные склонны оставлять их неизменными и модифицировать менее фундаментальные теории. Именно эта консервативная позиция учёных по отношению к логике и математике порождает впечатление, будто эти науки имеют априорные основания и устанавливают аналитические истины, но это не более чем иллюзия. Куайн называл свою теорию познания натурализованной эпистемологией, что отражает тот факт, что она свободна от каких бы то ни было элементов априоризма [30].

2) Для любого набора эмпирических данных возможны альтернативные теоретические объяснения: ни одна теория не является единственной теорией, соответствующей тем или иным данным, сколь бы обширными они ни были (тезис о недоопределённости теории эмпирическими данными). Но каждая теория предполагает определённую онтологию (класс объектов, о которых в этой теории идёт речь), и разные теории базируются на разных онтологиях. Этим обусловлен Куайнов онтологический релятивизм, гласящий, что наше знание совместимо с альтернативными онтологиями и что любой научный или естественный язык допускает альтернативные интерпретации [31]. Этот тезис детально иллюстрируется в фундаментальной работе «Слово и объект» (1960) [32] на примере естественного языка. Куайн ставит мысленный эксперимент «радикальный перевод», в котором полевой лингвист пытается, наблюдая речевое поведение представителей некоторого народа, освоить их язык. Результат эксперимента, по Куайну, состоит в том, что эмпирические данные, которыми располагает лингвист, совместимы с альтернативными интерпретациями рассматриваемого языка: любой перевод с данного языка на язык лингвиста — это теория, объясняющая речевое поведение людей, и, как и любая теория, она не вполне определена эмпирическими данными. Отсюда Куайн делает вывод о «непостижимости референции», т.е. о невозможности зафиксировать онтологию естественного языка (этот вывод получил дальнейшее развитие в теории «радикальной интерпретации» Дэвидсона [12]).

В целом теория познания Куайна — одна из наиболее радикальных версий эмпиризма в аналитической философии. При этом Куайн, в отличие от Витгенштейна и представителей Венского кружка, не отвергает идею метафизики как глобальной философской теории. Более того, его основные идеи представляют собой целостную метафизическую теорию. Однако эта теория не имеет принципиальных отличий от научных теорий: по Куайну, философия делает то же, что и наука, — разрабатывает теории, максимально соответствующие эмпирическим данным; отличие философии от других наук состоит только в максимальной общности её понятий.

## Теория прямой референции

В ранней аналитической философии языка доминировал дескриптивистский подход, заданный работами Фреге и Рассела. Согласно этому подходу, обозначающие выражения естественного языка (сингулярные термины, обозначающие индивидов, и общие термины, обозначающие классы объектов) связаны с обозначаемым благодаря их дескриптивному содержанию — смыслу. В 60-е и 70-е гг. XX в. в работах С. Крипке [23], К. Доннелана [13], Д. Каплана [22], Х. Патнэма [28] и др. сформировался принципиально новый подход к семантике естественного языка, получивший название «теория прямой референции», что, по мнению многих мыслителей, представляло собой революцию в философии языка. Контroversа этих подходов сводится к фундаментальному для философии языка вопросу о том, в какой мере значения языковых выражений определяются носителями языка и в какой мере они зависят от окружающего мира.

Главный тезис теории прямой референции состоит в том, что референция многих терминов естественного языка не зависит от дескриптивного содержания, которое носители языка ассоциируют с этими терминами, но определяется непосредственно (прямо — отсюда название теории). Этот тезис был развёрнут Крипке, Доннеланом и Капланом применительно к единичным терминам разных видов; Патнэм распространил его на общие термины.

В классической работе «Именованье и необходимость» (Naming and Necessity) [23] Крипке выдвинул ряд аргументов в пользу прямо-референтной трактовки собственных имён. Наибольшую известность получили модальный и эпистемологический аргументы. Модальный аргумент сформулирован в терминах семантики возможных миров, которая была разработана Крипке в начале 60-х гг. и получила широкое применение в логике, философии языка и ряде других областей аналитической философии, например в философии сознания. Аргумент состоит в следующем: обычные собственные имена естественного языка являются жёсткими десигнаторами, т.е. указывают на один и тот же объект во всех возможных мирах (той или иной модели). Однако определённые дескрипции, как правило, не являются жёсткими десигнаторами: в разных возможных мирах им могут соответствовать разные объекты. Свойство быть жёстким десигнатором существенно для собственных имён, следовательно, собственное имя — вопреки тезису дескриптивизма — не может быть синонимом определённой дескрипции. Эпистемологический аргумент состоит в следующем: пусть “F” — предикат, “the F” — определённая дескрипция, “N” — собственное имя. Мы а priori знаем, что если the F существует, то является F, однако мы не можем знать а priori, что если N существует, то является F. Таким образом, предложение формы “the F is F” и предложение вида “N is F” имеют разный эпистемологический статус, что говорит о различии в их значении. Поскольку же в этих предложениях различны только подлежащие, различие в значении этих предложений обусловлено

различием в значении их подлежащих, т.е. имя “N” и дескрипция “the F” не синонимичны, даже если референт данного имени является денотатом данной дескрипции.

Отвергнув дескриптивистскую трактовку собственных имён, Крипке предложил альтернативный ответ на вопрос о том, чем обусловлена связь между именем и его носителем (референтом). По Крипке, эта связь задаётся актом именованья и затем передаётся от субъекта к субъекту в коммуникации. Эта теория получила наименование «теория коммуникативных цепей», или «каузальная теория референции» (последнее наименование мотивировано тем, что эмпирическая данность именуемого объекта является фактором, каузально порождающим референциальную связь).

С прямо-референтной трактовкой собственных имён связан метафизический феномен необходимого а posteriori: если A и B — кореферентные собственные имена, то предложения формы «A есть B» (такие как «Утренняя Звезда — это Вечерняя Звезда») выражают необходимые апостериорные истины. Это позволило Крипке сделать вывод, который широко обсуждается в литературе: метафизическая необходимость не влечёт за собой эпистемологическую априорность.

Доннелан разработал теорию прямой референции применительно к определённым дескрипциям, предложив различать их атрибутивное и референтное употребление [13]. Относительно их значения в атрибутивном употреблении Доннелан принимает расселовский анализ, однако определённые дескрипции могут иметь иное употребление, которое Доннелан впервые сделал предметом анализа и которое он назвал референтным. При референтном употреблении определённой дескрипции её референт может не соответствовать её предикативному содержанию, поскольку определяется тем, к какому объекту применяет дескрипцию говорящий. Например, говорящий может по ошибке применить дескрипцию к объекту, который ей не соответствует, но ошибка говорящего не отменяет того факта, что данная дескрипция в данном речевом акте указывает именно на данный объект. Доннелан заключает, что определённые дескрипции в референтном употреблении представляют собой прямо-референтные выражения, подобные собственным именам в трактовке Крипке. Тот факт, что определённые дескрипции имеют два употребления, позволяет предположить, что определённые дескрипции семантически неоднозначны, т.е. имеют два значения. Некоторые авторы (в том числе Крипке) считают, что тезис об однозначности дескрипций можно сохранить, используя прагматическое объяснение описанных Доннеланом феноменов. Вопрос об однозначности или неоднозначности определённых дескрипций остаётся в литературе открытым.

Каплан предложил прямо-референтную теорию значения индексикальных выражений (местоимений, местоименных наречий и выражений типа «столица этой страны», «завтрашний матч» и т.п.) и первую логическую формализацию языка, содержащего индексикальные выражения [22]. Референт индексикального выражения в каждом контексте его употребления



задаётся прямым (не дескриптивным) указанием на объект, что обуславливает прямо-референтный характер такого рода выражений. Каплан разработал семантический аппарат для языков, содержащих индексикальные выражения, и логику для рассуждений на таких языках — логику демонстративов. В логике демонстративов отражён тот факт, что мысль, выражаемая предложением (его интенционал), зависит от контекста, в котором предложение высказывается или понимается. Здесь контекст понимается как совокупность факторов, значимых для выражаемой мысли, таких как агент речи, время и место речевого акта и т.д. (список может варьироваться). Учёт контекстов позволяет определить денотат индексикальных слов, таких как «я» и «здесь»; при этом, поскольку индексикальные слова не несут информации о свойствах их референтов, они оказываются прямо-референтными выражениями. Логика демонстративов Каплана оказалась пионерской в двух аспектах: 1) в середине XX в. многие представители философии обыденного языка считали, что наличие индексикалов делает невозможной формализацию естественного языка; Каплан показал, что этот тезис неверен; 2) логика демонстративов стала одной из первых версий двумерной семантики, которая получила широкое применение в модальной логике, философии языка и эпистемологии.

Двумерный характер логики демонстративов (зависимость истинностного значения предложений от двух факторов — контекста и возможного мира) позволяет объяснить существование априорных, но контингентных истин. Например, предложение «я сейчас здесь» истинно *a priori*, однако пропозиция, что я сейчас здесь, не является необходимой, поскольку я мог бы быть сейчас в другом месте. Таким образом, если Крипке обнаружил феномен необходимого *a posteriori*, то Каплан обнаружил феномен контингентного *a priori*: логический анализ идеи прямой референции позволяет пролить новый свет на соотношение эпистемических понятий *a priori* и *a posteriori* и модальных понятий необходимости и контингентности.

Патнэм распространил теорию прямой референции на общие термины, что сделало её универсальной, т.е. применимой к обозначающим выражениям всех видов [28]. В широко известном мысленном эксперименте «Двойник Земли» Патнэм рассматривает планету («Двойник Земли»), во всём подобную Земле с единственным отличием: на Двойнике Земли ту роль, которую на Земле играет вода, играет жидкость с иной природой (в частности, с иным химическим составом), но с теми же феноменальными свойствами: она бесцветна, не имеет вкуса, утоляет жажду, течёт в реках, выпадает в виде дождя, образует снег и лёд и т.д. Назовём эту жидкость «вода\*». Если бы до возникновения молекулярной теории вещества землянин попал на Двойник Земли, он, увидев воду\*, счёл бы эту жидкость водой. Поскольку вода\* по феноменальным свойствам не отличается от воды, данное мнение землянина было бы вполне обоснованным; более того, поскольку молекулярной теории вещества ещё не было, не было и возможности установить, что вода\* чем-либо отличается от воды (т.е. различие не смогли бы обнаружить даже эксперты). Тем не менее эти жидкости различаются

по своей природе, а значит, указанное мнение землянина — отождествление воды и воды\* — было бы ложным.

По Патнэму, это показывает, что, вопреки общепринятому со времён Аристотеля мнению, экстенционал термина (класс обозначаемых объектов) не определяется его интенционалом, т.е. набором свойств, указываемых в определении. Вода\* обладает всеми характеристиками, которые приписывали ей определения термина «вода» до появления молекулярной теории вещества, и тем не менее вода\* не является водой. Соответственно, если на Двойнике Земли живут разумные существа, говорящие на языке, который мы сочли бы русским, слово «вода» их языка указывало бы на воду\*, тогда как это же слово русского языка указывает на воду; при этом интенционалы этого слова в обоих языках совпадали бы. Патнэм делает вывод, что экстенционалы имён естественных видов определяются контекстом употребления: определяя термин, мы указываем на некоторый образец соответствующего вида, после чего под данный термин подпадают все объекты, тождественные по своей природе образцу. В частности, определяя термин «вода» на Земле, мы указываем на тот или иной образец воды, после чего: 1) тождество любой порции вещества с образцом обуславливает тот факт, что данное вещество — вода; 2) отличие любой порции вещества от образца имеет следствием тот факт, что данное вещество (в частности, вода\*) — это не вода. Таким образом, общие термины, как и единичные, могут иметь индексикальный характер; при этом именно индексикальный компонент значения задает их экстенционал, что делает их прямо-референтными в смысле независимости от их дескриптивного содержания.

Контроверза дескриптивизма и теории прямой референции остаётся открытой проблемой и интенсивно обсуждается в современной философии языка.

## Список литературы

1. Аналитическая философия: Становление и развитие (антология) / Ред. А.Ф. Грязнов. М.: ДИК, Прогресс-Традиция, 1998. 525 с.
2. Блинов А.Л., Ладов В.А., Лебедев В.А., Петякшева Н.И., Суворцев В.А., Черняк А.З., Шрамко Я.В. Аналитическая философия. М.: РУДН, 2006. 595 с.
3. Грязнов А.Ф. Аналитическая философия. М.: Высшая школа, 2006. 374 с.
4. Никоненко С.В. Аналитическая философия. Основные концепции. СПб.: СПбГУ, 2007. 246 с.
5. A Companion to Analytic Philosophy / Eds. A.P. Martinich, D. Sosa. Malden: Wiley-Blackwell, 2001. 508 p.
6. Anscombe G.E.M. An Introduction to Wittgenstein's Tractatus. L.: St. Augustine's Press, 2001. 179 p.
7. Austin J.L. How to Do Things with Words. Oxford: Oxford University Press, 1975. 192 p.
8. Ayer A.J. Language, Truth and Logic. L.: Dover Publications, 1952. 160 p.

9. *Baker G.P., Hacker P.M.S.* Wittgenstein: Understanding and Meaning. An Analytical commentary on the Philosophical Investigation. Oxford: Willey-Blackwell, 2008. 424 p.
10. *Carnap R.* Meaning and Necessity. Chicago: University of Chicago Press, 1988. 268 p.
11. *Carnap R.* Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. Hamburg: Felix Meiner, 2005. 194 S.
12. *Davidson D.* Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford: Clarendon Press, 2001. 320 p.
13. *Donnellan K.S.* Reference and Definite Descriptions // *The Philosophical Review*. 1966. Vol. 75. No. 3. P. 281–304.
14. *Dummett M.* Origins of Analytical Philosophy. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 212 p.
15. *Frege G.* Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens. Berlin: Springer Spektrum, 2018. 355 S.
16. *Frege G.* Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl. Hamburg: Meiner, 1988. 169 S.
17. *Frege G.* Grundgesetze der Arithmetik. Paderborn: Meintis, 2009. 584 S.
18. *Frege G.* Über Sinn und Bedeutung // *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*. 1892. Bd. 100/1. S. 25–50.
19. *Friedman M.* Reconsidering Logical Positivism. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 276 p.
20. *Glock H.-J.* What is Analytic Philosophy? Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 304 p.
21. *Hylton P.W.* Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 1990. 440 p.
22. *Kaplan D.* Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals // *Themes from Kaplan* / Eds. J. Almog, J. Perry, H. Wettstein. Oxford: Oxford University Press, 1989. P. 481–563.
23. *Kripke S.* Naming and Necessity. Oxford: Wiley-Blackwell, 1980. 192 p.
24. *Logical Positivism* / Ed. A.J. Ayer. N.Y.: Free Press, 1959. 464 p.
25. *McGinn C.* Philosophy of Language. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2015. 240 p.
26. *Mendelsohn R.L.* The Philosophy of Gottlob Frege. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 248 p.
27. *Preston A.* Analytic Philosophy: The History of an Illusion. L.: Continuum, 2007. 208 p.
28. *Putnam H.* Philosophical Papers. Vol. 2: Mind, Language, and Reality. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1976. 476 p.
29. *Quine W.V.O.* From a Logical Point of View. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980. 200 p.
30. *Quine W.V.O.* From Stimulus to Science. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998. 124 p.
31. *Quine W.V.O.* Ontological Relativity and Other Essays. N.Y.: Columbia University Press, 1969. 165 p.
32. *Quine W.V.O.* Word and Object. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2013. 309 p.
33. *Rorty R.* Philosophy and the Mirror of Nature. Princeton: Princeton University Press, 2017. 480 p.
34. *Russell B.* Basic Writings. L.: Routledge, 2009. 784 p.
35. *Russell B.* Essays in Analysis. N.Y.: George Braziller, 1973. 345 p.
36. *Russell B.* Human Knowledge: Its Scope and Limits. L.: Routledge, 2009. 480 p.
37. *Russell B.* Logic and Knowledge: Essays, 1901–1950. Nottingham: Spokesman Press, 2007. 382 p.

38. *Russell B.* On Denoting // *Mind*. New Series. 1905. Vol. 14. No. 56. P. 479–493.
39. *Russell B.* *The Philosophy of Logical Atomism*. North Charleston (SC): CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017. 106 p.
40. *Russell B.* *The Principles of Mathematics*. L.: Routledge, 1992. 576 p.
41. *Russell B.* *The Problems of Philosophy*. Eastford: Martino Fine Books, 2013. 168 p.
42. *Ryle G.* *The Concept of Mind*. L.: Routledge, 2009. 384 p.
43. *Searle J.R.* *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1970. 203 p.
44. *Searle J.R., Vanderveken D.* *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1985. 240 p.
45. *Sigmund K.* *Sie nannten sich Der Wiener Kreis. Exaktes Denken am Rande des Untergangs*. Wien: Springer, 2015. 384 S.
46. *Soames S.* *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Vol. 1: *The Dawn of Analysis*. Princeton: Princeton University Press, 2005. 432 p.
47. *Soames S.* *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*. Vol. 2: *The Age of Meaning*. Princeton: Princeton University Press, 2005. 504 p.
48. *Stadler F.* *The Vienna Circle and Logical Empiricism. Re-evaluation and Future Perspectives*. Dordrecht: Springer, 2003. 427 p.
49. *Stroll A.* *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2000. 316 p.
50. *Whitehead A.N., Russell B.* *Principia Mathematica*. Vol. 1. L.: Cambridge University Press, 1910. 658 p.
51. *Whitehead A.N., Russell B.* *Principia Mathematica*. Vol. 2. L.: Cambridge University Press, 1913. 742 p.
52. *Whitehead A.N., Russell B.* *Principia Mathematica*. Vol. 3. L.: Cambridge University Press, 1913. 491 p.
53. *Wittgenstein L.* *Werkausgabe*. Band 1: *Tractatus logico-philosophicus / Tagebücher 1914–1916 / Philosophische Untersuchungen*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1984. 620 S.

# ENCYCLOPEDIC SEARCH

## Evgeny BORISOV

DSc in Philosophy, Chief Researcher.

Institute of Philosophy and Law of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences.

Nikolaeva Str. 8, Novosibirsk 630090, Russian Federation;

e-mail: borisov.evgeny@gmail.com

## ANALYTIC PHILOSOPHY

The paper provides an overview of the most fundamental ideas representing analytic philosophy throughout its history from the beginning of twentieth century up to now. The history of analytic philosophy is divided into two stages — the early and the contemporary ones. The main distinguishing features of early analytic philosophy are using mathematical logic as a tool of stating and solving philosophical problems, and critical attitude toward ‘metaphysics’, i.e., traditional and contemporary non-analytic philosophical theories. The genesis of analytic philosophy was closely related to the revolution in logic that led to the rise of mathematical logic, and it is no coincidence that some founders of analytic tradition (first of all Frege, Russell, and Carnap) were also prominent logicians. (But there were also authors and schools within early analytic philosophy whose researches were based on less formal tools such as classical logic and linguistic methods of analysis of language. Ordinary language philosophy is an example of this type of philosophy.) Using the new logic as a philosophical tool led to a huge number of new ideas and generated a new type of philosophical criticism that was implemented in a number of projects of ‘overcoming metaphysics’. These features constituted the methodological and thematic profile of early analytic philosophy. As opposed to the later, contemporary analytic philosophy cannot be characterized by a prevailing method or a set of main research topic. Its characteristic features are rather of historical, institutional, and stylistic nature. In the paper, early analytic philosophy is represented by Frege, Russell, early Wittgenstein, Vienna Circle (Schlick, Carnap etc.), and ordinary language philosophy (later Wittgenstein, Ryle, Austin, and Searle). Contemporary analytic philosophy is represented by Quine, and direct reference theory in philosophy of language (Kripke, Donnellan, Kaplan, and Putnam).

**Keywords:** analytic philosophy, logical analysis of language, critique of metaphysics, Frege, Russell, Wittgenstein, Vienna Circle, philosophy of ordinary language, Quine, the theory of direct reference

## References

1. *A Companion to Analytic Philosophy*, eds. A.P. Martinich, D. Sosa. Malden: Wiley-Blackwell, 2001. 508 pp.

2. *Analiticheskaya filosofiya: Stanovlenie i razvitie (antologiya)* [Analytical Philosophy: Formation and Development (Anthology)], ed. A.F. Gryaznov. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 1998. 525 pp. (In Russian)
3. Anscombe, G.E.M. *An Introduction to Wittgenstein's Tractatus*. L.: St. Augustine's Press, 2001. 179 pp.
4. Austin, J.L. *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press, 1975. 192 pp.
5. Ayer, A.J. *Language, Truth and Logic*. L.: Dover Publications, 1952. 160 pp.
6. Baker, G.P., Hacker, P.M.S. *Wittgenstein: Understanding and Meaning. An Analytical commentary on the Philosophical Investigation*. Oxford: Willey-Blackwell, 2008. 424 pp.
7. Blinov, A.L., Ladov, V.A., Lebedev, V.A., Petyaksheva, N.I., Surovtsev, V.A., Chernyak, A.Z., Shramko, YA.V. *Analiticheskaya filosofiya* [Analytical Philosophy]. Moscow: RUDN Publ., 2006. 595 pp. (In Russian)
8. Carnap, R. *Meaning and Necessity*. Chicago: University of Chicago Press, 1988. 268 pp.
9. Carnap, R. *Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften*. Hamburg: Felix Meiner, 2005. 194 S.
10. Davidson, D. *Inquiries into Truth and Interpretation*. Oxford: Clarendon Press, 2001. 320 pp.
11. Donnellan, K.S. "Reference and Definite Descriptions", *The Philosophical Review*, 1966, Vol. 75, No. 3, pp. 281–304.
12. Dummett, M. *Origins of Analytical Philosophy*. Cambridge: Harvard University Press, 1994. 212 pp.
13. Frege, G. "Über Sinn und Bedeutung", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1892, Bd. 100/1, S. 25–50.
14. Frege, G. *Begriffsschrift, eine der arithmetischen nachgebildete Formelsprache des reinen Denkens*. Berlin: Springer Spektrum, 2018. 355 S.
15. Frege, G. *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*. Hamburg: Meiner, 1988. 169 S.
16. Frege, G. *Grundgesetze der Arithmetik*. Paderborn: Meintis, 2009. 584 S.
17. Friedman, M. *Reconsidering Logical Positivism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. 276 pp.
18. Glock, H.-J. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press, 2008. 304 pp.
19. Gryaznov, A.F. *Analiticheskaya filosofiya* [Analytical Philosophy]. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 2006. 374 pp. (In Russian)
20. Hylton, P.W. *Russell, Idealism, and the Emergence of Analytic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 1990. 440 pp.
21. Kaplan, D. "Demonstratives. An Essay on the Semantics, Logic, Metaphysics, and Epistemology of Demonstratives and Other Indexicals", *Themes from Kaplan*, eds. J. Almog, J. Perry, H. Wettstein. Oxford: Oxford University Press, 1989, pp. 481–563.
22. Kripke, S. *Naming and Necessity*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1980. 192 pp.
23. *Logical Positivism*, ed. A.J. Ayer. N.Y.: Free Press, 1959. 464 pp.
24. McGinn, C. *Philosophy of Language*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2015. 240 pp.
25. Mendelsohn, R.L. *The Philosophy of Gottlob Frege*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 248 pp.
26. Nikonenko, S.V. *Analiticheskaya filosofiya. Osnovnye kontseptsii* [Analytical Philosophy. Basic Concepts]. St. Petersburg: SPbSU Publ., 2007. 246 pp. (In Russian)

27. Preston, A. *Analytic Philosophy: The History of an Illusion*. L.: Continuum, 2007. 208 pp.
28. Putnam, H. *Philosophical Papers*, vol. 2: Mind, Language, and Reality. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1976. 476 pp.
29. Quine, W.V.O. *From a Logical Point of View*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1980. 200 pp.
30. Quine, W.V.O. *From Stimulus to Science*. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1998. 124 pp.
31. Quine, W.V.O. *Ontological Relativity and Other Essays*. N.Y.: Columbia University Press, 1969. 165 pp.
32. Quine, W.V.O. *Word and Object*. Cambridge (Mass.): The MIT Press, 2013. 309 pp.
33. Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 2017. 480 pp.
34. Russell, B. "On Denoting", *Mind. New Series*, 1905, Vol. 14, No. 56, pp. 479–493.
35. Russell, B. *Basic Writings*. L.: Routledge, 2009. 784 pp.
36. Russell, B. *Essays in Analysis*. N.Y.: George Braziller, 1973. 345 pp.
37. Russell, B. *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. L.: Routledge, 2009. 480 pp.
38. Russell, B. *Logic and Knowledge: Essays, 1901–1950*. Nottingham: Spokesman Press, 2007. 382 pp.
39. Russell, B. *The Philosophy of Logical Atomism*. North Charleston (SC): CreateSpace Independent Publishing Platform, 2017. 106 pp.
40. Russell, B. *The Principles of Mathematics*. L.: Routledge, 1992. 576 pp.
41. Russell, B. *The Problems of Philosophy*. Eastford: Martino Fine Books, 2013. 168 pp.
42. Ryle, G. *The Concept of Mind*. L.: Routledge, 2009. 384 pp.
43. Searle, J.R. *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1970. 203 pp.
44. Searle, J.R., Vanderveken, D. *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge (Mass.): Cambridge University Press, 1985. 240 pp.
45. Sigmund, K. *Sie nannten sich Der Wiener Kreis. Exaktes Denken am Rande des Untergangs*. Wien: Springer, 2015. 384 S.
46. Soames, S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Vol. 1: The Dawn of Analysis. Princeton: Princeton University Press, 2005. 432 pp.
47. Soames, S. *Philosophical Analysis in the Twentieth Century*, Vol. 2: The Age of Meaning. Princeton: Princeton University Press, 2005. 504 pp.
48. Stadler, F. *The Vienna Circle and Logical Empiricism. Re-evaluation and Future Perspectives*. Dordrecht: Springer, 2003. 427 pp.
49. Stroll, A. *Twentieth-Century Analytic Philosophy*. New York: Columbia University Press, 2000. 316 pp.
50. Whitehead, A.N., Russell, B. *Principia Mathematica*, Vol. 1. L.: Cambridge University Press, 1910. 658 pp.
51. Whitehead, A.N., Russell, B. *Principia Mathematica*, Vol. 2. L.: Cambridge University Press, 1913. 742 pp.
52. Whitehead, A.N., Russell, B. *Principia Mathematica*, Vol. 3. L.: Cambridge University Press, 1913. 491 pp.
53. Wittgenstein, L. *Werkausgabe*, Band 1: Tractatus logico-philosophicus / Tagebücher 1914–1916 / Philosophische Untersuchungen. Frankfurt a/M.: Suhrkamp, 1984. 620 S.

## ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



### Мариэтта СТЕПАНЯНЦ

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

## МЕЖКУЛЬТУРНАЯ ФИЛОСОФИЯ

Межкультурная философия — направление, заявленное в 80–90-х гг. XX в. в Германии и Австрии и получившее широкое распространение по всему миру. Решающую роль в его возникновении сыграли геополитические перемены, определившие характер современности как эпохи постколониализма и глобализации. Межкультурная философия выросла из компаративистики, которая прошла три этапа эволюции: от доказательства универсальной «истинности» западной философии к попыткам создания «синтетической философии» и наконец — к признанию автономности и значимости незападных философий. Межкультурная философия предлагает новый метод мышления, предусматривающий отказ от претензий на конечную истинность философской традиции собственной культуры, уважительное отношение к наследию других культур, развёртывание масштабного дискурса с целью поиска альтернативных подходов к решению как сугубо философских, так и глобальных проблем.

**Ключевые слова:** межкультурная философия, мышление, культура, европоцентризм, постколониализм, традиции, универсализм, толерантный плюрализм, когнитивная скромность, полилог



## Введение

**М**ежкультурная философия — направление, заявленное в 80–90-х гг. XX в. в Германии и Австрии. Оно предполагает отказ от ориентации на конечную истинность философской традиции собственной культуры, уважительное отношение к наследию других культур, развёртывание масштабного дискурса с целью поиска альтернативных подходов к решению как сугубо философских, так и глобальных проблем. По характеристике Р.А. Малла, одного из основателей межкультурной философии, ни одна философия не является единственной, а потому не имеет права абсолютизировать себя [24].

## I. Становление межкультурной философии

Импульс к её появлению исходил из остро ощутимой в начале XX в. необходимости пересмотра мировоззренческих установок, положенных в основу оправдания и поддержания колониализма. Грядущее обретение суверенитета колониальными и зависимыми народами грозило концом мифа о миссионерской роли Западной цивилизации в отношениях тех, кого европейцы считали «варварами». Прагматичный расчёт подсказывал неизбежность изменения отношения к Востоку. По признанию профессора философии Гарвардского университета У.Э. Хокинга, «...больше и больше имея дело с Востоком во всех отношениях, мы должны знать, что это такое, с чем мы имеем дело. Коммерческие и политические сделки никогда не являются просто обменом товарами и услугами; всегда есть психологический элемент... Эмоциональные реакции людей должны приниматься во внимание в дипломатических и коммерческих отношениях» [15, р. 13].

Интерес европейцев к «мудрости» Востока и её сравнению с западной философией наблюдался ещё в XIX в. Но тогда компаративные исследования были уделом одиночек. «Общим делом» они стали во многом благодаря учреждению «Конференций философов Востока и Запада» (Гонолулу, Гавайи) в 1939. В работе первой конференции, проходившей в течение двух месяцев, участвовало шесть выдающихся философов: Филмер Нортроп (Йельский университет), Уильям Хокинг (Гарвардский университет), Джордж Конджер (Университет Миннесоты), Джанджиро Такакусу (Японская императорская академия) и профессора Гавайского университета Чарльз Мур, Вень-цзи Чан и Шунзо Сакамаки.

Компаративизм первой половины XX в. допускал признание восточных философий, однако признание это было относительным, лишь в рамках стереотипной дихотомии (Ч. Мур, Э. Бартон, У. Шелдон и др.). В этой схеме отмечались такие отличительные особенности философии на Востоке, как её слитность с религией, идеализм, иррационализм, интровертность, космоцентризм, пессимизм в противоположность западной философии с характерным для неё натурализмом, материализмом, рационализмом, экстравертностью, антропоцентризмом, оптимизмом.

Первоначально гавайские конференции преследовали цель открыть для западной мысли значение восточного образа мысли и выявить возможность развития мировой философии через синтез идей и идеалов Востока и Запада. «Субстанциальный синтез», однако, не был признан целесообразным многими авторитетными интеллектуалами. Так, Д. Сантаяна заявил, что именно различие и несоизмеримость систем делают их интересными, а вовсе не компромисс между ними или их слияние. В том же духе высказывался и Д. Дьюи.

Радикальное изменение компаративистики проявилось с наступлением второго периода её развития, озаглавленного VI Гавайской конференцией (1989). В её работе приняли участие почти 150 философов более чем из 30 стран, среди них А. Макентайр, Р. Рорти, Х. Патнем, Р. Бернштейн, Д.П. Чаттопадхьяя, Рам Чандра Ганди (внук Махатмы Ганди), К.О. Апель, Х. Одера Орука, А. Хеллер, С. Стоянович. Тема конференции «Культура и современность: авторитет прошлого» говорила о том, что сравнительная философия призвана изменить своё отношение к традициям, не противопоставляя их современности, а учитывая их значимость. На смену иллюзиям относительно мирового синтеза культур пришло понимание целесообразности полилога во имя сохранения культурного многообразия и в то же время объединения усилий при решении общих проблем. По словам выступавшего с ключевым докладом одного из наиболее влиятельных современных американских философов Хилари Патнэма, нет одной истины, необходимо сохранять всё то, чем богаты люди, их мир. Надо уметь слушать друг друга, не удовлетворяться найденным, быть всегда в поиске, стремиться к совершенствованию себя и общества в целом.

Новый курс в компаративистике был продолжен последующими гавайскими конференциями (1995, 2000, 2005, 2011, 2016), в которых участвовали представители региональных философий с разных континентов.

## II. Основные представители

Наиболее яркими представителями межкультурной философии при её становлении как направления в современном академическом дискурсе были Х. Киммерле, Э. Холенштайн, Ф.М. Виммер, Р.А. Малл, Р. Форнет-Бетанкур, Г. Пауль.

### Х. Киммерле

Хайнц Киммерле (Heinz Kimmerle, 16.12.1930, Золинген — 17.01.2016, Лейден), немецкий философ. В 1951–1957 гг. в университетах Тюбингена, Бонна и Гейдельберга изучал философию, литературоведение и экзегезу Нового Завета. В 1957 г. в Гейдельбергском университете защитил диссертацию «Герменевтика Шлейермахера в контексте его умообразного мышления».

В период работы научным сотрудником в архиве Гегеля в Бонне (1964–1969) и Бохуме (1969–1971) составил хронологию сочинений Г.В.Ф. Гегеля (1801–1807), на основе которой в диссертации 1971 г. «Проблема завершенности мышления Гегеля “система философии” в 1800–1804 гг.» он осуществил реконструкцию и критическую интерпретацию гегелевской системы. В 1971–1976 гг. преподавал философию в Рурском университете Бохума, в 1976–1991 гг. в Университете Эразмус в Роттердаме в качестве почётного профессора по философской методологии. Член Международной ассоциации Гегеля (с 1964) и Международного общества Гегеля (в 1982–1991 гг. входил в состав его правления). В 1982–1995 гг. член редакционной комиссии критического издания сочинений Ф. Шлейермахера.

Под воздействием прочтения Гегеля в трактовке Жака Деррида (в частности, его работы «Письмо и различие») Киммерле совершает поворот к философии различия и различения. Особую заинтересованность он проявляет к идее множественности рациональностей и невозможности её систематизации в кантовском смысле, поскольку они имеют разную онтологию, историю, общественную организацию и т.п. Киммерле приходит к заключению о том, что понятие культурного различия в рамках философии идентичности (развитой в западной философии от Платона до Гегеля) имело разрушительные последствия. Новая концепция различия должна показать возможность концептуализации «различного и равного» в противовес процессам глобализации, направленным на принуждение всех следовать одной линии [20].

Благодаря усилиям Киммерле было создано Голландско-фламандское общество по межкультурной философии, где с 1989 г. он состоял в научном консультативном совете (в сферу его ответственности была включена и африканская философия). В 1991–1995 гг. он возглавлял кафедру «Основы межкультурной философии», в 1996 основал и возглавил Фонд межкультурной философии и искусства. Он неоднократно посещал африканские страны в качестве приглашённого профессора: университет Найроби в Кении (1989); университет Ганы в Леггон/Аккре (1997); университет Венда (где создал кафедру философии) и университет Южной Африки в Претории (2002). Киммерле поддерживал контакты с коллегами из Танзании, Кении, Ганы, Кот-д’Ивуара, Сенегала, Мали и Южной Африки.

В 2001–2010 гг. Киммерле работал в частной школе «Философии “Восток-Запад”» (Filosofie Oost-West) в Утрехте (Нидерланды), где регулярно читал лекции по африканской философии.

## Э. Холенштайн

Эльмар Холенштайн (Elmar Hostenstein, род. 07.01.1937, Госсая, кантон Санкт-Галлен, Швейцария) — швейцарский философ. Изучал философию, психологию и лингвистику в университетах Лувена/Лёвена, Гейдельберга

и Цюриха (1964–1972). Диссертация была посвящена проведённому Э. Гуссерлем феноменологическому исследованию преконцептуального и неконцептуального человеческого опыта [18]. В работе о лингвистической концепции Р. Якобсона утверждал единство феноменологии и структурализма [17].

В 1971–1997 гг. работал в архиве Гуссерля в Лёвене, в Гарвардском университете и в Гавайском университете, был участником проекта «лингвистических универсалий», руководимого швейцарским лингвистом Гансджакобом Сейлером (Hansjakob Seiler) в Кёльнском университете. Дальнейшие исследования проводил у Д. Гринберга в Стэндфордском университете, а также в Институте изучения языков и культур Азии и Африки в Токио и в Коллегиуме — в закрытом среднем учебном заведении Будапешта. В 1977–1990 гг. преподавал философию в Рурском университете в Бохуме, затем в Швейцарской высшей технической школе Цюриха. После выхода на пенсию в 2002 г. он переехал в Иокогаму (Япония). В 1986–1987 гг. был приглашённым профессором Токийского университета, в 2004 — профессором кафедры Тан Цзюньи в Китайском университете Гонконга.

В ранних философских исследованиях Холенштайн стремился понять процессы, вовлечённые в познание (особенно в ассоциации), которые происходят «без (сознательного и волевого) участия Я». Программное эссе этого периода — “Der Nullpunkt der Orientierung” («Нулевая точка ориентации»).

Изначально исследовательский интерес Холенштайна к изучению языка был сосредоточен на взаимосвязи между опытом, языком и мышлением, в дальнейшем — на взаимосвязи между «телом» и «душой» (традиционная психофизическая проблема). Основываясь на знаниях, приобретённых за годы своих лингвистических исследований, он предпринял сравнительное исследование универсалий культуры, сопоставимости внутри- и межкультурных вариаций, внутриличностных конфликтов. Он отмечает важность соседских межрегиональных отношений для исторических изменений и врождённой способности переключения кода на межкультурное понимание. Азию он считал не только сокровищницей духовности, но и секуляризма, моральных принципов, принятых независимо от религиозных убеждений.

По аналогии с изданным в 1991 г. в Германии «Атласом философии» Ф. Буркарда, Ф. Видмана, П. Кунцмана [1], наглядно излагающим историко-философский процесс с использованием схем, таблиц, диаграмм, Холенштайн в своём «Философском атласе» [16] широко использует географические карты для визуализации межкультурного подхода к философии, демонстрируя многообразие философских разработок в Азии и показывая, как философские центры в Китае и Индии в разное время перемещались в разные регионы. Холенштайн исследует также экологическую и экономическую основу разнообразных устных традиций Африки и Америки доколониального периода.

## Ф.М. Виммер

Франц Мартин Виммер (Franz Martin Wimmer, род. 14.11.1942, Санкт-Мартен близ Лофера, Австрия) — австрийский философ-культуролог. В 1965–1969 гг., будучи в эти годы послушником в ордене иезуитов, изучал теологию и философию в философском колледже Берхмансколлег в Пуллахе. В 1969 г. поступил в Зальцбургский университет, чтобы изучать политологию и философию. В 1975 г. защитил диссертацию на тему «Понять, Описать, Объяснить. К проблематике исторических событий» (“Verstehen, Beschreiben, Erklären. Zur Problematik geschichtlicher Ereignisse” (Freiburg [Breisgau], München, 1978)).

Виммер преподавал в университетах Зальцбурга, Клагенфурта, Инсбрука и Вены. Он многократно работал в качестве приглашённого профессора в Калифорнийский университет в Ирвине (1980–1981), Университет Инсбрука (1993, 2000, 2011), Университет Коста-Рики, Сан-Хосе (1995), Бременский университет (1997), Европейский институт мира (ЭПУ Австрия), Штадтшлайнинг (1997), Университет Мумбаи (Бомбей, Индия, 1998), Чжэцзянский университет (Ханчжоу, КНР, 2014). Виммер является почётным президентом «Венского общества межкультурной философии» (WiGiP), которое издаёт журнал межкультурного философствования «Полилог».

Автор большого числа книг и статей по межкультурной философии, переведённых на многочисленные иностранные языки, Виммер считает необходимым переосмыслить историю философии посредством включения в неё, помимо западных, других традиций. Хотя философия претендует на универсальность, она всегда встроена в конкретную культуру, в определённые способы выражения и определённую проблематику. Проблема современной философии состоит в том, что в ней только европейская культура «возобладала и утвердилась как научная» [30].

## Р.А. Малл

Рам Адхар Малл (Ram Adhar Mall, род. 1937, Индия) — индийский философ. Изучал философию, психологию, санскрит и английский язык в университете Калькутты, где в 1958 г. получил степень магистра. Учился в университетах Геттингена, затем Кёльна, где в 1963 защитил диссертацию «Юмовская концепция человека» [23].

По возвращении на родину Малл заведовал кафедрой философии в Джадавпурском университете Калькутты (1964–1967). По приглашению Л. Ландгребе в 1967 г. приезжает в Кёльн для работы в архиве Гуссерля. В 1981 г. Малл окончил Трирский университет, где его исследовательской темой была «Оперативное понятие ума (Локк, Беркли, Юм). Преподавал философию в университетах Трира (1977–1989), в 1989–1998 гг. — философию и религиоведение в университетах Вупперталя (1989–1990), Гейдельберга (1990–1991), Бремена (1991–1998), Мюнхена (1998–2005), Йены (с 2005).

Малл — президент-основатель Международного общества межкультурной философии, соредактор серии «Исследования по межкультурной философии» Издательства “Rodopi Verlag” в Амстердаме и член редакционного консультативного совета серии «Философия и глобальный контекст» (“Philosophy and the Global Context”, New York/Oxford).

Малл одним из первых дал определение межкультурной философии как новой концепции [24], когда философ воздерживается от утверждения единственно возможного ответа на философские вопросы и признаёт, что его собственная позиция лишь одна из многих существующих. Он пытается создать так называемую «аналогичную герменевтику», исходя из понимания существующих между философиями различий как частных случаев одного по своей сути явления. Оба ошибочных утверждения — как соизмеримости, так и полной несоизмеримости и непереводаемости понятий различных культур — должны быть отвергнуты и заменены тезисом о динамично перекрывающихся структурах. Культуры — не замкнутые в себе монады, так или иначе, они имеют точки межкультурного сопряжения.

При создании «аналогичной герменевтики» Малл во многом опирался на теорию познания джайнизма, которую принято называть учением о «неодносторонности». Анекантавада (санскр. букв. ‘учение о не исключительности’) — основной принцип джайнизма, утверждающий, что реальность многомерна и многогранна и потому воспринимается по-разному в зависимости от той точки зрения, с которой она рассматривается. Следовательно, никакая точка зрения на реальность не является единственно правильной. Аргументированное признание разных точек зрения (наявада), не исключаяющих, а дополняющих друг друга, открывает возможность перекрывающегося содержания и является источником логики разговора. Универсализация одной точки зрения предполагает определённую степень теоретического насилия [25].

Следует отметить и такой важный фактор в формировании метода межкультурного философствования у Р.А. Мала, как его многолетнее изучение трудов Д. Юма, констатировавшего, что большинство людей склонно к «категоричности и догматизму в своих мнениях» и при этом относится «без всякого нисхождения к тем, кто придерживается противоположных мнений» [8].

## **Р. Форне-Бетанкур**

Рауль Форне-Бетанкур (Raúl Fornet-Betancourt, род. 1946, Ольгин, Куба) — латиноамериканский философ. После революции в возрасте пятнадцати лет покинул родину. Получив степень бакалавра в Пуэрто-Рико, отправился в Испанию, где в университете Саламанки защитил диссертацию по философии и литературе. С 1972 г. живёт в Германии, где защитил диссертацию по лингвистической философии. Работал директором департамента Латинской Америки в католическом институте Миссио (Missio)

в Аахене. Став профессором, преподавал в университетах Аахена и Бремена, в качестве приглашённого профессора читал лекции в Папском университете Мексика, в бразильском Университете Унисинос.

Ранние работы Форне-Бетанкура свидетельствуют о его заинтересованности программой «инкультурации» философии в Латинской Америке в русле идей теологии освобождения, а затем философии освобождения. Работы таких аргентинских мыслителей, как Родольфо Куш (Rodolfo Kusch, 1922–1979) и Хуан Карлос Сканноне (Juan Carlos Scannone, 1931–2019), убеждают его в важности диалога латиноамериканской городской культуры с коренными индейскими и афроамериканскими традициями. Он призывает к «межкультурному повороту» философии освобождения [13], чтобы преодолеть «евроцентризм» латиноамериканской философии.

Критика традиционной европоцентричной эпистемологии стала для Форне-Бетанкура отправной точкой. Он убеждён, что современная философия ошибочно утверждает исключительную «уникальность западного разума», препятствует диалогу с другими культурными реалиями [12]. Форне-Бетанкур предлагает расширить поле рациональностей, «философия» — это не только интеллектуальный продукт, отражённый в текстах и научных дискуссиях, но и совокупность различных символических проявлений. Форне-Бетанкур отстаивает де-монополизированную философию и признание существования философий у творцов точного календаря и создателей великих пирамид индейцев майя, инков, мапуче (букв. ‘люди земли’ — индейский народ в Чили и Аргентине) и т.д. [10].

### III. Характеристика направления

Межкультурная философия не является особой теорией, дисциплиной, школой. Она предлагает ориентацию в рамках практики философствования, направленную на утверждение толерантного плюрализма, отказ от абсолютизации, универсализации или претензии на превосходство собственной умственной позиции. В то же время она отвергает радикальный релятивизм, отстаивая вместо него относительный релятивизм толерантного плюрализма. С началом XXI в. принцип «когнитивной скромности» получает междисциплинарную распространённость, его используют религиоведы, лингвисты, юристы, антропологи и др.

#### 1. Межкультурная философия как метод философствования

Философы межкультурной ориентации предлагают принципы и правила подхода к философии различных культур.

##### *А) Двенадцать правил Э. Холлештайна:*

i. Правило логической рациональности: каждый должен признать, что мысли, которые, с его точки зрения, нелогичны, не делают культуру или

традицию алогичной или дологичной, скорее это свидетельствует об их ошибочном понимании с его стороны.

ii. Правило телеологической рациональности (правило функциональности): люди преследуют определённую цель в том, что они делают, а не только выражают себя логически рационально. Нетрудно впасть в ошибочное понимание Другого, если не можешь отличить логическую рациональность от телеологической, буквальный смысл утверждения от цели, которое оно преследует.

iii. Правило гуманности (правило естественности): прежде чем приписывать людям другой культуры бессмысленное, неестественное, нечеловеческое или незрелое поведение, лучше сначала подвергнуть сомнению адекватность собственного суждения или знания.

iv. Nos-quoque rule (we-do-it-too-rule): если кто-то встречается в другой культуре нечто абсолютно для него неприемлемое, не исключено, что и в своей собственной культуре, исторической и современной, он может обнаружить что-то подобное, если не худшее.

vi. Vos-quoque rule (you-do-it-too-rule): следуя указанному выше правилу, вполне возможно, что ты обнаружишь в иной культуре людей, которые также отрицают скандальное событие.

vii. Правило против скрытого расизма: когда люди разочарованы, они склонны воспринимать свои собственные недостатки в преувеличенных размерах как недостатки, присущие членам других групп; крипторасизм, скрытый расизм начинает проявлять себя, когда кому-то кажется, что его превосходство оказывается под угрозой. Инокультуры следует изучать, чтобы пролить свет на свою собственную культуру.

vii. Правило личности: можно избежать недопонимания, если не относиться к представителям другой культуры как к объекту или методу исследования вместо того, чтобы считать их равными в правах партнёрами в исследовании.

viii. Правило субъективности: самооценка не должна более восприниматься как номинальная по сравнению с впечатлениями стороннего человека. (В соответствии со своей природой и характером встречи с другими люди склонны слишком высоко оценивать себя самих или недооценивать, принижать себя.)

ix. Правило онтологии-деонтологии: поведенческие коды и установочные тексты представляют условия не такими, какие они есть, но такими, какими они должны быть по мнению той группы, которая имеет слово; иногда они представляют собой зеркальный имидж того, что не имеет места, но считается правильным поведением.

x. Правило деполаризации: поляризация — это элементарный способ уменьшения сложности и классификации вещей; её основная функция — не представлять вещи такими, какие они есть на самом деле, а скорее выставлять их в манере, в которой они полезны. Поляризации с их упрощением, преувеличением, абсолютизацией и исключительностью



предотвращаются путём сравнения нескольких культур друг с другом вместо ограничения сравнения двумя культурами.

xi. Правило неоднородности: предположение об однородности культур — искушение расположить различные эпохи, направления и формации в однолинейном порядке так, чтобы они различались лишь уровнем развития и ни одна из них не обладала бы собственной оригинальностью и автономностью.

xii. Правило агностицизма: существуют тайны, которые останутся без ответа во всех культурах и между всеми культурами. Надо быть готовым к тому, что удовлетворяющие ответы, возможно, не будут найдены.

### **Б) Шестнадцать правил Грегора Пауля**

Грегор Пауль (Gregor Paul) (род. в 1947) — немецкий философ, профессор Университета Карлсруэ (Universität Karlsruhe). Специалист по традиционной китайской и японской философии, соредактор нескольких академических журналов, автор многих публикаций, посвящённых философии логики, философии и теории науки, методологии гуманитарных наук. Автор (совместно с Х. Ленком) переведённой на многие языки монографии об универсально верных законах логической формы и определяемых культурой различиях логики, демонстрирующей пример межкультурного философствования [21].

Правила Г. Пауля:

- i. Находить сходства и делать их явными.
- ii. Сравнить только соразмерное и избегать категориальных ошибок.
- iii. Избегать генерализаций.
- iv. Выявлять различия, описывать и объяснять их.
- v. Развеивать предрассудки.
- vi. Избегать мистификации и экзотизма.
- vii. Исходить из существования универсальных логических законов.
- viii. Не смешивать части традиции со всей традицией в целом (например, не отождествлять дзен-буддизм с восточной философией в целом).
- ix. Признавать универсальную значимость принципа причинности, по крайней мере, как эвристический и прагматический принцип.
- x. Ориентировать себя на существование антропологических констант.
- xi. Обосновывать отождествление некоторых вопросов, касающихся сходства и различия, в особенности в случаях, когда эти идентификации актуальны.
- xii. Чётко определить основополагающий и ведущий принцип понятия «философия».
- xiii. Избегать этноцентризма и евроцентризма.
- xiv. Не использовать такие термины, как «немецкая философия» или «Восток», «Запад» в качестве аббревиатуры к словосочетаниям «философия, сформировавшаяся или развивавшаяся в Германии» и «философии, сформировавшиеся или развивавшиеся в Азии».
- xv. Использовать междисциплинарный подход.
- xvi. Контекстуализировать важные примеры.

## 2. Манифест Межкультурной философии

«Манифест вновь нарождающейся философии» сформулирован одним из ведущих приверженцев нового направления Джонардоном Ганери (Jonardon Ganeri, род. 1963), профессором Глобального сетевого университета Нью-Йоркского университета (NYU's Global Network University). Ганери — уроженец Индии (полупарс, полуангличанин), получивший магистерскую степень по математике в Кембридже, а докторскую по философии — в Оксфорде. Его научным руководителем был индийский философ Бимал Кришна Матилал (1935–1991), в работах которого индийская философская традиция представлена как комплексная логическая система, включающая в себя большинство вопросов, интересующих западную философию. В 2016 г. Ганери был признан одним из «50 Открытых умов» Индии (India's "50 Open Minds"). Он является членом Британской Академии.

Название «Манифеста» [14] поддаётся переводу с большим трудом. Что имеется в виду под словосочетанием “Re-emergent Philosophy”? Ганери, используя “re-emergent” в качестве прилагательного к слову философия, напоминает о том, что западная философия лишь одна из философских традиций. Чтобы стать Философией в полном смысле этого понятия, она должна включать в себя традиции философий, существующих за пределами западного мира, т.е. «вновь возникнуть», «вновь народиться». Именно эту цель преследует межкультурный метод философствования. Вот почему допустимо вместо буквального перевода назвать его «Манифестом межкультурной философии».

Европейские философы эпохи колониализма подвергаются в «Манифесте» жёсткой критике за ложное утверждение нейтральности своей рациональности. История западной эпистемологии описывает себя как единственно существующая в мире: философию имеют только колониальные державы, остальной мир обладает «культурой» или в лучшем случае — «мудростью». Утверждение о нейтральности рациональности должно быть разоблачено как вопиющая эпистемологическая несправедливость [14, p. 136].

«Манифест» возвещает о новой для философии эпохе: «Мы вступаем в то, что можно назвать веком вновь нарождающейся философии» [14, p. 136]. Философия любого региона мира, укоренённая в живом опыте и рефлексии, находит новые автономные и аутентичные формы артикуляции. Европа и другие колониальные державы не являются более обязательными партнерами диалога, они превратились в непривилегированных участников глобального полилога. Философы нового века являются мыслителями, использующими разум принципиально иначе, чем его использовали и им злоупотребляли в проектах времён колониализма.

Фундаментальная асимметричность, порождённая колониализмом, не может просто так исчезнуть. Солидарность ранее колониальных народов ведёт к ревитализации — восстановлению понимания многообразия унаследованного прошлого.

Заново рождаемая философия представляет собой тип плюралистического реализма, исходящего из того, что существует множество путей познания реальности, существование которой не зависит от предпринимаемых человеком исследований; множественность способов мышления, которая не может сводиться к одному [14, р. 141]. Понимаемая таким образом философия должна преодолеть редукционизм, присущий универсализму, который склонен к подчинению разума власти, примером чему является колониальное использование рациональности. Плюрализм принимает различные смысловые оттенки на разных уровнях дискуссий: политическом, научном, религиозном, философском. Но независимо от того, выражается ли он в терминах релятивизма или диверсификации, важным всегда остаётся отказ от претензии на нейтральность при колониальном использовании рациональности. «Манифест» направлен на продвижение проекта новой картографии философии [14, р. 141–142].

Плюралистический реализм в определённом смысле согласуется с ограниченной формой релятивизма, с релятивистской эпистемологией. Ганери утверждает, что плюрализм эпистемологических позиций не сводится к плюрализму эпистемологических культур. Хотя в Индии различные эпистемологические традиции не соглашались друг с другом по поводу принципов познания, они были единодушны в том, что принадлежат к одной эпистемологической культуре, хотя и расходятся во мнениях относительно того, из чего эта культура состоит. «Позиция» — это стратегия использования принципов. Таким образом, эпистемологический плюрализм предполагает приверженность к признанию множественности путей познания, подобно тому, как математическая теорема может быть доказана разными способами, при этом каждый из них будет одинаково «верным».

«Манифест» — продукт эпохи, главными характеристиками которой является постколониализм и пришедшая ему на смену глобализация. Он призывает к движению за освобождение от интеллектуальной зависимости посредством применения межкультурного метода философствования, позволяющего рождение философии заново.

#### **IV. Место в истории философии**

Межкультурная философия продолжает развитие компаративистики в контексте новых вызовов: не столько европоцентризма, сколько глобализма.

Можно говорить о двух путях, ведущих к утверждению межкультурной философии. Первый, короткий путь ведёт к расширению горизонтов для тех, кто участвует в философской рефлексии: они перестают «видеть» только одну часть мира, «слышать» только те голоса, которые приходят со стороны близлежащего окружения. Короткий путь ориентирован на формирование межкультурного подхода в философии, исходящего из убеждённости в том, что ни одна философия не имеет права абсолютизировать себя.

Второй, более сложный путь предполагает выход за рамки «когнитивной скромности» к углублённому изучению и восприятию обогащающих идей и концепций другой или даже других культур. Некоторые философы уже вышли на этот более долгий путь.

На вопрос о перспективах развития межкультурной философии нет единодушного ответа. Одни считают надуманным требование пересмотра подхода к истории философии, к освобождению от европоцентризма (трансформировавшегося в западноцентризм) во всех областях философского знания. К таковым относятся не только представители европейской и американской интеллектуальной среды, но нередко и те, кто, будучи уроженцами других континентов, по тем или иным причинам придерживаются мнения, что западные ценности и институты остаются наиболее совершенными и предпочтительными для всех.

Подобная позиция обычно производна от общего отрицательного отношения к мультикультурализму. Показательны в этом смысле высказывания американского философа Джона Роджерса Сёрла, противника мультикультурализма. Отказ от традиционных стандартов истины и объективности, по его мнению, способствует чрезмерной горделивости в принадлежности к определённой расовой или этнической группе, в выработке отношения ко всем культурам как равным. Отрицание западной рационалистической традиции угрожает самим основам западной культуры [3].

Остро дискуссионным остаётся вопрос о взаимосвязи межкультурной философии с компаративистикой. Критика сравнительной философии и замена её «философией fusion» (философией слияния, синтеза) была инициирована Марком Сидеритсом — американским профессором Иллинойского университета, автора трудов по буддизму махаяны. В книге «Личная идентичность и философия буддизма: полые личности» [28] Сидеритс утверждает, что ошибки и недостатки сравнительной философии преодолеваются «философией fusion», в которой сравнение заменено слиянием. Это слияние осуществляется посредством «использования элементов одной традиции с целью решения трудных вопросов другой» [28, xi] и достигается «путём полного вхождения» в другую традицию и обретения «способности думать как уроженец этой культуры» [27]. Однако замысел межкультурного философствования значительно шире, он идёт дальше диалога — к полилогу между множеством философий, укоренённых в разных культурах, представители которых в поисках новых, альтернативных решений общезначимых проблем остаются при этом верными основам и концептам своей философии.

Ариндам Чакрабартти и Ральф Вебер, редакторы журнала «Философия Востока и Запада», инициировали объединение единомышленников вокруг сборника статей под названием «Сравнительная философия без границ» [9]. Среди них видные компаративисты: Том Дж. Ф. Тиллеманс, Барри Халлен, Цзянь-синг Хо, Лори Л. Паттон, Масато Ишида, Сари Нусейбе, Сор-Хун Тан. В их статьях реализуется методология редакторов сборника,

направленная на переосмысление сравнительной философии с опорой на различные философские традиции (Азии, Европы, Африки, арабского мира), разные академические области (лингвистика, политическая философия, эпистемология и т.д.) и темы (перевод, восприятие, другое сознание, справедливость, власть и т.д.).

По мнению авторов, сравнительная философия занята обнаружением границ «между эпистемологией, метафизикой и этикой в западной философии в целом; а ещё между континентальной и аналитической философией, между рационализмом и эмпиризмом в эпистемологии, и либертарианством и детерминизмом в метафизике; между китайской, европейской и африканской философией, между африканской и гавайской философиями, между ньяей и буддийской философией и т.д.» [9; 10].

Межкультурная философия идёт дальше сравнительных методов в том смысле, что на смену «сравнения философий» приходит «философское сравнение» [9, p. 235]. Авторы призывают отбросить термин «сравнительная» и заниматься философией без предзаданной структуры противопоставления и сравнения западных и незападных философий, а вместо этого — ставить и решать проблемы, используя разные традиции. Такой подход поможет пересечь все границы — культурные, методологические или дисциплинарные, и составит высшую стадию в развитии сравнительной философии.

## Список литературы

1. Буркард Ф.-П., Видман Ф., Кунцман П. Философия dtv-Atlas / Науч. ред. пер. В.В. Миронов. М.: Рыбари, 2002. 267 с.
2. Форнет-Бетанкур Р. Современный мир как вызов для интеркультурности // Философский полилог. 2020. № 1. Р. 27–39. DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.106>.
3. Сёрл Дж. Постмодернизм и политкорректность // AFTERSHOCK. URL: <https://aftershock.news/?q=node/491867> (дата обращения: 17.02.2021).
4. Сравнительная философия. Вып. 1 / Ред. М.Т. Степанянц. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2000. 343 с.
5. Степанянц М.Т. Манифест вновь нарождающейся философии // Вопросы философии. 2018. № 9. С. 5–12.
6. Степанянц М.Т. Межкультурная философия как эпоха, схваченная в мысли // Философский полилог. 2020. № 1. С. 11–26. DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.105>.
7. Степанянц М.Т. От европоцентризма к межкультурной философии // Вопросы философии. 2015. № 10. С. 142–154.
8. Юм Д. Исследование о человеческом разумении. М.: Прогресс, 1995. 240 с.
9. Comparative Philosophy without Borders / Eds. A. Chakrabarti & R. Weber. L.; N.Y.: Bloomsbury, 2015. 246 p.
10. Fornet-Betancourt R. Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual. Madrid: Trotta, 2004. 196 p.
11. Fornet-Betancourt R. Filosofía Intercultural. Mexico: Universidad Pontificia de Mexico, 1994. 127 p.

12. *Fornet-Betancourt R.* Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal. Frankfurt a/M.: IKO — Verlag fur Interkulturelle Kommunikation, 2000. 151 p.
13. *Fornet-Betancourt R.* Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica. Buenos Aires: Ediciones FEPAI, 1985. 173 p.
14. *Ganery J. A.* Manifesto for Re-emergent Philosophy // *Confluence. Journal of World Philosophies.* 2016. Vol. 4. P. 134–143.
15. *Hocking W.E.* Value of the Comparative Study of Philosophy // *Philosophy-East and West* / Ed. *Ch. Moore.* Princeton: Princeton University Press, 1944. P. 12–23.
16. *Hollenstein E.* Philosophie-Atlas: Orte und Wege des Denkens. Zürich: Amman Verlag, 2004. 301 S.
17. *Hollenstein E.* Roman Jacobson's approach to language: phenomenological structuralism. Bloomington: Indiana University Press, 1976. 215 p.
18. *Hollenstein E.* Phaenomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl. Den Haag: Martin Nijhoff, 1972. 369 p.
19. *Kimmerle H.* Das Eigene anders gesehen: Ergebnisse interkultureller Erfahrungen. Nordhausen: Bautz Verlag, 2007. 120 p.
20. *Kimmerle H.* Die Dimension des Interkulturellen: Philosophie in Afrika — Afrikanische Philosophie. Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte. Amsterdam: Rodopi, 1994. 198 p.
21. *Lenk H., Paul G.* Transkulturelle Logik — Universalität in der Vielfalt. Bochum; Freiburg: Projektverlag, 2014. 509 p.
22. *Lysenko V.* Comparative Philosophy or Intercultural Philosophy? The Case of the Russian Buddhologist Theodor Stcherbatsky // *What Is Intercultural Philosophy?* / Ed. W. Sweet. Washington: Council for Research in Values & Philosophy, 2014. P. 165–179.
23. *Mall R.A.* Hume's Concept of Man. An Essay in Philosophical Anthropology. Bombay; New York: Allied Publishers, 1967. 165 p.
24. *Mall R.A.* Intercultural Philosophy. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. 152 p.
25. *Mall R.A.* When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives. Interview // *Intercultural Philosophy. Journal for Philosophy in its Cultural Context.* 2015. No. 2. P. 67–84.
26. *Editorial* // *Philosophy East and West.* 1951. Vol. I. No. 1. P. 4–5.
27. *Siderits M.* Comparison or Confluence Philosophy // *The Oxford Handbook of Indian Philosophy* / Ed. J. Ganery. Oxford: Oxford University Press, 2015. P. 75–92.
28. *Siderits M.* Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons. London: Routledge, 2003. 250 p.
29. *Wimmer F.M.* Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität. Wien: Verlag Turia + Kant, 2003. 144 S.
30. *Wimmer F.M.* Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung. Wien: Wiener Universitätsverlag, 2004.
31. *Wimmer F.M.* Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie. Wien: Passagen, 1990. 299 S.

# ENCYCLOPEDIC SEARCH

## Marietta STEPANYANTS

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

## INTERCULTURAL PHILOSOPHY

**I**ntercultural philosophy emerged in the 1980s and 1990s in Germany and Austria. It has become widespread throughout the world. Geopolitical changes, which defined the nature of modernity as an era of post-colonialism and globalization, played a decisive role in its emergence. The new philosophic trend has grown from a comparative philosophy that has gone through three stages of evolution: from proving the universal “truth” of Western philosophy, to attempts to create a “synthetic philosophy” and, finally, to the recognition of autonomy and significance of non-Western philosophies. Intercultural philosophy offers a new method of thinking, which involves the rejection of claims to the ultimate truth of the philosophical tradition of its own culture, respect for the heritage of other cultures, the deployment of large-scale discourse so that to find alternative approaches to solving both purely philosophical and global problems.

**Keywords:** intercultural philosophy, thought, culture, Eurocentrism, post-colonialism, tradition, universalism, tolerant pluralism, cognitive modesty, polylogue

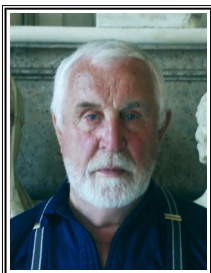
### References

1. Burkard, F.-P., Vidman, F., Kuntsman, P. *Filosofiya dtv-Atlas* [Philosophy dtv-Atlas]. Moscow: Rybari Publ., 2002. 267 pp. (In Russian)
2. *Comparative Philosophy without Borders*, eds. A. Chakrabarti & R. Weber. L.; N.Y.: Bloomsbury, 2015. 246 pp.
3. “Editorial”, *Philosophy East and West*, 1951, Vol. I, No. 1, pp. 4-5.
4. Fernet-Betancourt, R. “Sovremennyi mir kak vyzov dlya interkul’turnosti” [The Modern World as a Challenge for Interculturalism], *Filosofskii polilog*, 2020, No. 1, pp. 27–39. DOI: <https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.106>. (In Russian)
5. Fernet-Betancourt, R. *Crítica intercultural de la filosofía latinoamericana actual*. Madrid: Trotta, 2004. 196 pp.
6. Fernet-Betancourt, R. *Filosofía Intercultural*. Mexico: Universidad Pontificia de Mexico, 1994. 127 pp.
7. Fernet-Betancourt, R. *Interculturalidad y globalización. Ejercicios de crítica filosófica intercultural en el contexto de la globalización neoliberal*. Frankfurt a/M.: IKO — Verlag für Interkulturelle Kommunikation, 2000. 151 pp.
8. Fernet-Betancourt, R. *Problemas actuales de la filosofía en Hispanoamérica*. Buenos Aires: Ediciones FEPAI, 1985. 173 pp.

9. Ganery, J. "A Manifesto for Re-emergent Philosophy", *Confluence. Journal of World Philosophies*, 2016, Vol. 4, pp. 134–143.
10. Hocking, W.E. "Value of the Comparative Study of Philosophy", *Philosophy-East and West*, ed. Ch. Moore. Princeton: Princeton University Press, 1944, pp. 12–23.
11. Holenstein, E. *Philosophie-Atlas: Orte und Wege des Denkens*. Zürich: Amman Verlag, 2004. 301 S.
12. Holenstein, E. *Roman Jakobson's approach to language: phenomenological structuralism*. Bloomington: Indiana University Press, 1976. 215 pp.
13. Hollenstein, E. *Phaenomenologie der Assoziation: Zu Struktur und Funktion eines Grundprinzips der passiven Genesis bei E. Husserl*. Den Haag: Martin Nijhoff, 1972. 369 pp.
14. Hume, D. *Issledovanie o chelovecheskom razumenii* [An Inquiry concerning Human Understanding]. Moscow: Progress Publ., 1995. 240 pp. (In Russian)
15. Kimmerle, H. *Das Eigene anders gesehen: Ergebnisse interkultureller Erfahrungen*. Nordhausen: Bautz Verlag, 2007. 120 pp.
16. Kimmerle, H. *Die Dimension des Interkulturellen: Philosophie in Afrika — Afrikanische Philosophie*, Zweiter Teil: Supplemente und Verallgemeinerungsschritte. Amsterdam: Rodopi, 1994. 198 pp.
17. Lenk, H. & Paul, G. *Transkulturelle Logik — Universalität in der Vielfalt*. Bochum; Freiburg: Projektverlag, 2014. 509 pp.
18. Lysenko, V. "Comparative Philosophy or Intercultural Philosophy? The Case of the Russian Buddhist Theodor Stcherbatsky", *What Is Intercultural Philosophy?*, ed. W. Sweet. Washington: Council for Research in Values & Philosophy, 2014, pp. 165–179.
19. Mall, R.A. "When is Philosophy Intercultural? Outlooks and Perspectives. Interview", *InterCultural Philosophy. Journal for Philosophy in its Cultural Context*, 2015, No. 2, pp. 67–84.
20. Mall, R.A. *Hume's Concept of Man. An Essay in Philosophical Anthropology*. Bombay; New York: Allied Publishers, 1967. 165 pp.
21. Mall, R.A. *Intercultural Philosophy*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2000. 152 pp.
22. Searle, J. *Postmodernizm i politkorrektnost'* [Postmodernism and Political Correctness], AFTERSHOCK [https://aftershock.news/?q=node/491867, accessed on 17.02.2021]. (In Russian)
23. Siderits, M. "Comparison or Confluence Philosophy", *The Oxford Handbook of Indian Philosophy*, ed. J. Ganery. Oxford: Oxford University Press, 2015, pp. 75–92.
24. Siderits, M. *Personal Identity and Buddhist Philosophy: Empty Persons*. London: Routledge, 2003. 250 pp.
25. *Sravnitel'naya filosofiya* [Comparative Philosophy], Vol. 1, ed. M. Stepanyants. Moscow: Vostochnaya literatura Publ., 2000. 343 pp. (In Russian)
26. Stepanyants, M.T. "Manifest vnov' narozhdayushchiesya filosofii" [Manifesto of Newly Emerging Philosophy], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 9, pp. 5–12. (In Russian)
27. Stepanyants, M.T. "Mezhkul'turnaya filosofiya kak ehpokha, skhvachennaya v mysli" [Intercultural Philosophy as an Epoch Captured in Thought], *Filosofskii polilog*, 2020, No. 1, pp. 11–26. DOI: https://doi.org/10.31119/phlog.2020.1.105. (In Russian)
28. Stepanyants, M.T. "Ot evropotsentrizma k mezhkul'turnoi filosofii" [From Eurocentrism to Intercultural Philosophy], *Voprosy filosofii*, 2015, No. 10, pp. 142–154. (In Russian)
29. Wimmer, F.M. *Globalität und Philosophie. Studien zur Interkulturalität*. Wien: Verlag Turia + Kant, 2003. 144 S.
30. Wimmer, F.M. *Interkulturelle Philosophie. Geschichte und Theorie*. Wien: Passagen, 1990. 299 S.
31. Wimmer, F.M. *Interkulturelle Philosophie. Zur Einführung*. Wien: Wiener Universitätsverlag, 2004.



## ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



### Георгий ЛЕВИН

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

## РЕАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ КЛАССИЧЕСКИХ АНАЛИЗА И СИНТЕЗА

В статье показано, что все современные теории анализа и синтеза по одному основанию делятся на классические и неклассические, а по другому — на реалистические и антиреалистические. Детально рассмотрен реалистический вариант классической теории, согласно которому анализ — это реальное или мысленное разложение явлений объективного и субъективного мира на компоненты, а синтез — реальное или мысленное объединение этих компонентов в целое. Подвергнуто критике наивное понимание анализа, включающее в его задачу познание и компонентов исследуемого предмета, и тех отношений, которые образуют его из этих компонентов. Показано, что познание таких отношений — задача синтеза. Прослежена история исследования проблемы мысленного синтеза от Платона до современного номинализма. Мысленные анализ и синтез сопоставлены с практическими. Различены два этапа истории практических анализа и синтеза — донаучный и научный. Сопоставлены теории анализа и синтеза, сформировавшиеся на этих этапах.

**Ключевые слова:** реализм, антиреализм, классический анализ, классический синтез, интерпретативный анализ, регрессивный анализ, геометрический анализ, практический анализ, практический синтез, свойство

## Определения анализа и синтеза

**А**нализ традиционно понимается как реальное или мысленное разделение исследуемого объекта на составляющие, а синтез — как реальное или мысленное объединение этих составляющих в исследуемый объект. Это понимание анализа и синтеза называют *классическим*, а также *этимологическим*, поскольку оно представляет собой экспликацию этимологии греческих слов *ἀνάλυσις* (разложение, расчленение) и *σύνθεσις* (соединение, сочленение, складывание, связывание), а также латинских слов *resolutio* (разделение, разложение, разделение рода на виды) и *compositio* (составление, сочетание, связывание, объединение видов в род). В современной литературе классический анализ называют также *декомпозиционным* [20]. Тогда классический синтез естественно было бы называть *композиционным*, однако этот термин не принят.

За две с лишним тысячи лет, прошедших после возникновения классических, этимологических значений терминов «анализ» и «синтез», возникло целое семейство их неклассических значений, некоторые из которых являются некатегориальными. Вот основные этапы этого процесса.

1. В классическом анализе и синтезе, т.е. познавательных переходах от целого к частям и от частей к целому, важную роль играет тот факт, что часть не только *меньше*, но и *проще* целого. А более простое, при прочих равных условиях, *легче познать*. Так возникло определение анализа как познавательного перехода от сложного к простому и, соответственно, от труднопознаваемого к легкопознаваемому, а синтеза — как познавательного перехода от простого к сложному и, соответственно, от легкопознаваемого к труднопознаваемому. Именно эти черты анализа и синтеза Р. Декарт сделал дефинитивными. В процессе анализа он рекомендовал «делить каждую из рассматриваемых трудностей на столько частей, сколько потребуется, чтобы лучше их разрешить», а на этапе синтеза — «...располагать свои мысли в определённом порядке, начиная с предметов простейших и легкопознаваемых, и восходить мало-помалу, как по ступеням, до познания наиболее сложных» [3, с. 260].

2. Конечной целью сначала мысленного разложения целого на части, а затем мысленного объединения их в целое является всестороннее, конкретное знание о целом. По отношению к этой конечной цели классический анализ выглядит как удаление от неё, а синтез — как приближение к ней. Так возникла популярная ныне трактовка анализа как движения от конца к началу или работы назад (*working backward*), а синтеза — как движения от начала к концу или работы вперёд (*working forward*) [15, с. 155]. Анализ, понимаемый как работа назад, называют *регрессивным* [20]. Тогда синтез, понимаемый как работа вперёд, естественно было бы назвать *прогрессивным*, однако этот термин не принят.

Как работу назад и работу вперёд можно представить не только классические анализ и синтез, но и другие познавательные процедуры, например поиск посылок доказательства теоремы, а затем доказательство её на основе

найденных посылок. В литературе эти две процедуры называют геометрическими (по происхождению) анализом и синтезом [21]. Под это обобщённое понимание анализа и синтеза подходит также конкретно-научный эксперимент, состоящий из движения от научной гипотезы к доказывающим её практическим действиям и от этих действий — назад к гипотезе. (И. Ньютон трактовал физический эксперимент как развитие метода геометрических анализа и синтеза.) Эти два типа анализа являются неклассическими.

3. От декомпозиционного и регрессивного в современной литературе отличают *интерпретативный анализ*. Это самая исследованная разновидность анализа. В списке литературы к статье «Анализ» в Стэндфордской философской энциклопедии [20] посвящённых ей работ указано больше, чем работ, посвящённых всем другим видам анализа вместе взятым. Объясняется это тем, что метод интерпретативного анализа — это главный метод аналитической философии. Дж. Мур характеризует его как *разъяснение* знания, Р. Карнап называет его экспликацией высказываний, а У. Куайн — их переформулировкой. Анализ как *разъяснение* уже готового, завершённого знания отличается от *прояснения* смутного и неопределённого знания, полученного синтезом, — анализа в кантовском смысле [6, с. 103].

Парадигмальным образцом интерпретативного анализа является дефиниция, например, «холостяк — это неженатый мужчина». Интерпретативному *синтезу* рядом с так понимаемым *анализом* места нет. Именно интерпретативный, а не классический анализ порождает *парадокс анализа*: если анализанс имеет то же значение, что и анализандум, анализ тривиален, если другое — неверен [24]. Интерпретативный анализ по существу совпадает со всесторонним исследованием готового знания. С классическим анализом этого знания он связан как целое со своей частью.

4. В исторической эволюции терминов «анализ» и «синтез» существенную роль сыграло внешнее сходство мысленного разложения целого на части, т.е. анализа, с мысленным разложением рода на виды, т.е. переходом от общего к частному, соответственно мысленного объединения частей в целое, т.е. синтеза, с мысленным объединением видов в род, т.е. обобщением. На основании этого внешнего сходства латинский термин *resolutio* обозначал и разложение целого на части, и разделение рода на виды, а термин *compositio* — и объединение частей в целое, и объединение видов в род. Традиция отождествлять синтез и обобщением, а анализ — с переходом от общего к частному, жива и сегодня. Например, выдающийся физик Р. Фейнман пишет: «Решающие и наиболее поразительные периоды в развитии физики — это периоды великих обобщений... История физики — эта история таких обобщений, и в основе успеха физической науки лежит наша способность к синтезу» [18, с. 37]. Однако отождествление на основе внешнего сходства двух пар принципиально различных познавательных процедур является ошибочным и должно быть исключено из научных текстов.

5. Процессы анализа и синтеза исследовались и под другими терминами. Поскольку конечной целью мысленного объединения частей в целое

является конкретное знание о целом, синтез в гегелевской философской традиции трактовался как восхождение от абстрактного к конкретному. Существенный вклад в исследование этого процесса внесли отечественные философы Э.В. Ильенков [5] и А.А. Зиновьев [4].

6. Все классические разновидности анализа и синтеза обычно исследуются на основе принципов реализма. Это ведёт к серьёзным трудностям. Существуют попытки разрешить их на основе принципов антиреализма. Наиболее развитую антиреалистическую теорию классических анализа и синтеза разработал И. Кант. С его точки зрения, все процессы анализа и синтеза протекают только внутри феноменального мира субъекта.

Перечисленные трактовки терминов «анализ» и «синтез» можно систематизировать не только генетически, но и формально-логически. В качестве родовых можно представить трактовку анализа как перехода от конца к началу или работы назад, а синтеза — как перехода от начала к концу или работы вперёд. С этим самым общим пониманием анализа и синтеза экстенционально совпадает декартовская трактовка анализа как перехода от труднопознаваемого к легкопознаваемому и синтеза как перехода от легкопознаваемого к труднопознаваемому.

Обобщённо понимаемые анализ и синтез распадаются на *классические*, где анализ и синтез понимаются как познавательные движения от целого к частям и от частей к целому, и *неклассические*, где анализ трактуется как движение от теоретической гипотезы к посылкам её доказательства, а синтез — как доказательство гипотезы на основе найденных посылок.

И классические, и неклассические теории анализа и синтеза разрабатываются на принципах реализма и антиреализма. В этой статье на основе принципов реализма рассматриваются классические анализ и синтез.

## Вводные положения

В современной философии существует не меньше дюжины разных реализмов [13]. Реалистами в широком смысле называют философов, верящих в существование за границами собственного сознания объективной (внешней, трансцендентальной, трансфеноменальной, ноуменальной) реальности. Философов, отрицающих её существование, называют антиреалистами. По этому критерию реалистами являются презентационисты (наивные реалисты), кантианцы, материалисты и объективные идеалисты. Антиреалистами оказываются только солипсисты.

Реалистами в узком смысле называют философов, убеждённых не только в существовании, но и в познаваемости, а также практической преобразуемости объективного мира. К ним относятся материалисты и объективные идеалисты, а в класс антиреалистов войдут презентационисты, солипсисты и кантианцы. Классические анализ и синтез рассматриваются в статье на основе принципов реализма в узком смысле, разница между

двумя его разновидностями — материализмом и объективным идеализмом — во внимание не принимается.

Реализм позволяет различать четыре разновидности анализа и синтеза:

- 1) реальные разделения и объединения явлений объективного мира;
- 2) их мысленные разделения и объединения;
- 3) реальные разделения и объединения явлений субъективного мира;
- 4) их мысленные разделения и объединения.

Эта классификация позволяет провести чёткую границу между реалистическими и антиреалистическими концепциями: реалисты признают существование всех четырёх пар процессов анализа и синтеза, антиреалисты — лишь последних двух.

Современная реалистическая теория анализа и синтеза находится на начальной стадии формирования. Введём понятия, необходимые для её описания. Самое общее из них — «объект». Оно обозначает любое нечто, всё, что может быть названо. Объекты, находящиеся за границами сознания, в объективном мире, делятся на *предметы* и *признаки*. *Предметы* — это объекты, самостоятельно существующие в пространстве и времени. *Части* предметов — это такие их компоненты, которые *способны* к самостоятельному существованию в пространстве и времени. *Признаки* — это такие компоненты предметов, которые существуют только в их составе. Термин «компонент предмета» используется здесь в качестве родового по отношению к терминам «часть предмета» и «признак предмета». Признаки, нераздельно принадлежащие одному предмету, называются *свойствами*, а признаки, сопринадлежащие нескольким предметам, — *отношениями*. Пример свойства — форма предмета, пример отношения — сходство форм двух предметов. Отношения зависимости называют *связями*. Это основной тип отношений.

Отношения между предметами порождаются не всем их внутренним содержанием, а только определённой его частью, которую средневековые схоласты обозначали термином “*fundamentum relationis*”, «основание отношения». Основание отношения необходимо строго отличать от носителя отношения. Совокупность отношений, образующих предмет из его элементов, называют его *структурой*, а сам предмет — *системой*.

## Наивная и критическая трактовки анализа

Рассмотрим, используя введённые понятия, современные реалистические определения анализа и синтеза. Репрезентативны с этой точки зрения определения, представленные в Новой философской энциклопедии. Анализ характеризуется здесь как «...процедура мысленного, а часто и реального расчленения исследуемого объекта (предмета, явления, процесса), свойства предмета или отношения между предметами на части (признаки, свойства, отношения)» [2, с. 97], а синтез — как «...соединение различных

элементов, сторон предмета в единое целое (систему), которое осуществляется как в практической деятельности, так и в познании» [2, с. 546]. При этом подчёркивается, что анализ «...предполагает не только фиксацию частей, из которых состоит целое, но и установление отношений между частями» [2, с. 97].

Эта трактовка анализа включает познание отношений между частями целого в задаче анализа этого целого, оставляя тем самым синтез без предмета. Ведь реальное «соединение различных элементов... предмета в единое целое» (например, деталей часов — в часы) — это постановка их в те *отношения*, которые как раз и образуют из них этот предмет. А *реальное* разложение предмета на части разрушает эти отношения и потому по самой своей природе не может создать этот предмет. Соответственно, мысленное разложение предмета на части исключает эти отношения из рассмотрения и потому по самой своей природе не может создать целостного знания о нём. В то же время мысленный синтез предмета как раз и состоит в познании этих отношений. Таким образом, анализируемая трактовка анализа фактически *исключает* синтез из числа познавательных процедур, понятия «синтез предмета» и «исследование предмета» становятся здесь синонимами. Эту трактовку анализа естественно назвать *наивной*. К ней в современной литературе существуют три отношения.

1. Одно из них можно назвать *эклeктическим*. Оно состоит в том, что рядом с определением, явно включающим познание отношений между частями целого в задаче анализа, стоит определение, неявно, но логически неизбежно включающее его в задаче синтеза. Именно такое эклeктическое сочетание представляют собой приведённые выше определения анализа и синтеза. Это распространённое явление. Например, в немецкой Википедии анализ определяется как «систематическое исследование, в котором исследуемый объект разлагается на составные части (элементы)... рассматриваются отношения и воздействия (часто: взаимодействия) между элементами». А затем добавляется: «Противоположным понятию “анализ”... является понятие “синтез” (объединение элементов в систему)» [19].

Эклeктическое сочетание наивной трактовки анализа с классическим определением синтеза — не глупость, а явление, вполне естественное для начального этапа формирования теории анализа и синтеза. Ведь познание отношений между частями предмета включено в задаче анализа явно, а то, что оно включено и в задаче синтеза, становится ясно лишь по основательном размышлении.

2. Есть исследователи, которые видят, что наивная трактовка анализа оставляет синтез без предмета, и *принимают* её. В итоге они *сознательно* исключают синтез из числа познавательных процедур. Именно этот вариант наивной трактовки анализа лежит в основе его интерпретативной теории: интерпретативного синтеза рядом с интерпретативным анализом в ней нет. Этот же вариант наивной трактовки анализа в качестве неявной

презумпции присутствует в некоторых философских энциклопедиях. Например, в Стэндфордской философской энциклопедии есть обширная статья «Анализ» и нет статьи «Синтез». То же самое и в английской Философской энциклопедии [25]. На эту странность обратил внимание Дж. Холтон: «Большинство энциклопедий, естественно, стремятся иметь многочисленные и разработанные обсуждения анализа и очень немного места отводят синтезу... в прямую противоположность тому единству, которое присуще элементам этой пары и которое является признаком высоких культурных достижений прошлого» [22, p. 6].

Этот вариант наивной трактовки анализа определяет структуру и конкретнаучных исследований. Например, есть математический, экономический, психологический анализ, но нет математического, экономического, психологического синтеза.

3. Третье отношение к наивной трактовке анализа десятилетиями определяло развитие теории анализа и синтеза в отечественной философии. Его сторонники видят, что наивная трактовка анализа оставляет синтез без предмета, и не только принимают этот вывод, но и обосновывают его диалектически: анализ и синтез — противоположности, а противоположности тождественны. Следовательно, анализ совпадает с синтезом, анализ — это одновременно и синтез, а синтез — одновременно и анализ. Этот тезис разделяет Э.В. Ильенков. Он называет «совпадение анализа с синтезом» «подлинным законом» процесса образования понятий [5, с. 149–150]. Но наиболее развёрнуто эту трактовку диалектики анализа и синтеза изложил в 1958 г. М.К. Мамардашвили. Он писал: «...в применении к логическому процессу мы будем говорить об анализе посредством синтеза и наоборот» [9, с. 6]. Интересно, что автор не распространяет этот тезис на *практические* анализ и синтез: «практическое расчленение и воссоединение предмета исключают друг друга (расчленение предмета не дает его соединения)...» [9, с. 6].

Наивной трактовке анализа, включающей познание отношений, образующих предмет из его компонентов, в задачу анализа, противостоит его *критическая трактовка*, которая исключает познание этих отношений из задачи анализа и объявляет его задачей синтеза. В результате процесс анализа выделяется в чистом виде, синтезу возвращается его функция, а классической теории анализа и синтеза — её главный и самый трудный вопрос: как возможен синтез?

## Как возможен синтез?

Этот вопрос можно исследовать и на основе классических понятий анализа и синтеза, но проще и удобнее это сделать на основе понятий, *родовых* по отношению к ним. Для этого синтезом достаточно назвать познание любых отношений между любыми объектами, а анализом — познание

самих этих объектов. Всё сказанное об этих двух процессах будет верно и для анализа и синтеза в *видовом*, классическом смысле.

На основе этих обобщений вопрос «Как возможен синтез?» можно трансформировать в вопрос «Как возможно познание отношений?». Это один из ключевых вопросов гносеологии, его обсуждение проходит через всю историю философии. Невероятную трудность этого вопроса осознал уже Платон. Цвет, говорит он, мы воспринимаем глазами, звук — ушами. А чем мы воспринимаем *отличие* цвета от звука, т.е. *отношение* между ними? «С помощью чего стал бы ты всё это о них мыслить? Ведь общего между ними нельзя уловить ни с помощью зрения, ни с помощью слуха» [14, 185b].

Аристотель полностью принимает платоновскую постановку этой проблемы, меняя лишь пример: «Действительно, невозможно различить посредством отдельных чувств, что сладкое есть нечто отличное от белого. Ведь если бы это было возможно, это было бы возможно и в том случае, когда бы “одно ощущал я, а другое — ты, [а это нелепо]”. Так посредством чего мы ощущаем [это самое] отличие?» [1, 462b]. Для решения этой проблемы Аристотель постулировал существование у человека особого органа — общего (главного, центрального) чувствилища (*sensorium commune*); в изложении П.С. Попова: «Не вкусом и не зрением и не обеими этими способностями субъект обсуждает и может устанавливать различие между сладким и белым, но чем-то общим, что свойственно всем отдельным чувствам, ибо способность чувства одна, и главное чувствилище одно, только проявления этой способности различны» [16, с. 117].

Всю глубину проблемы познания отношений, т.е. обобщённой проблемы синтеза, видел и Кант. Правда, он говорил не об отношениях, а о связях, но связи — это основной тип отношений, отношения зависимости. Вслед за Платоном и Аристотелем Кант утверждал: «...связь не находится в предметах и не может быть заимствована из них, скажем, путём восприятия (благодаря чему, прежде всего, её мог бы воспринять и рассудок)» [7, с. 134–135]. Нельзя, по Канту, познать отношения и непосредственно: чистые отношения чувствами не воспринимаются. Но каким же образом знание о них оказалось в нашем сознании?

Болгарский философ Димитр Михалчев, Кант славянского мира (по характеристике Й. Ремке), написавший фундаментальную монографию по проблеме познания форм и отношений, так выражает суть этой проблемы: «Значит, имеются известные нечто, о которых мы говорим, о которых каждый из нас знает, которые никакое сознание не может обойти и которые, тем не менее, мы не можем истолковать как действия объекта, порождённые в субъекте» [12, с. 132].

Но если знание об отношении нельзя абстрагировать из внутреннего содержания его носителей и нельзя получить непосредственным чувственным восприятием, то, может быть, никаких отношений в объективном мире нет и наши знания о них ничему не соответствуют? Предметы есть, а отношений — нет. Такую точку зрения и защищает Д. Михалчев. Весьма образно её выражает Т. Липпс: отношения — «...это не руки вещей, а мои



руки, которыми я связываю вещи в акте апперцепции» [23, S. 102]. Но если отношений нет, то нет и *процесса их познания*, а значит, не имеет смысла и вопрос, что представляет собой этот процесс по своему гносеологическому механизму, нет реалистически понимаемой проблемы синтеза.

Но избавление от этого вопроса не избавляет от вопроса, каким же образом знание об отношениях между предметами оказалось в нашем сознании. На этот вопрос в этой ситуации возможен единственный ответ, и именно его даёт Кант, снова говоря о связях: «...среди всех представлений связь есть единственное, что не дается объектом, а может быть создано только самим субъектом, ибо установление связи есть акт его самодеятельности» [7, с. 130]. Самодеятельность субъекта Кант понимает не как абсолютный произвол. Она *детерминирована*, но не внутренним содержанием синтезируемых объектов, а независимыми от них априорными формами чувственности и рассудка.

Реалистическая теория синтеза основана на тезисе о реальности отношений. Для обоснования этого тезиса необходимо детально рассмотреть аргументы, опровергающие его. Первые два из них сформулировали ещё Платон и Аристотель: 1) отношения чувственно не воспринимаются; 2) они не находятся внутри относящихся предметов, и потому знание о них не может быть абстрагировано из знания об этих предметах. Однако из этих посылок вывод о несуществовании отношений между предметами с логической необходимостью не следует. Нужна ещё одна посылка, и её со всей определённой формулирует Т. Котарбинский: «Существует только то, что оказывает воздействие» [8, с. 35]. Чистое отношение, остающееся за вычетом его материальных носителей, не воздействует на материальные объекты, в том числе и на органы чувств. Следовательно, «...не существуют не только отношения, но и положения вещей» [8, с. 35].

Чтобы оценить эту аргументацию, к введённым выше понятиям — инструментам исследования — нужно добавить ещё два: «сущность» и «явление» («проявление сущности»). Сущность предмета, например атома, — это внутренняя, наиболее независимая от внешних условий и потому самая устойчивая его составляющая, например ядро атома. Проявления сущности предмета — это те его составляющие, которые детерминируются, с одной стороны, его сущностью, а с другой, внешними условиями. Таковы, например, электронные оболочки атомов.

С помощью категорий «сущность» и «явление» можно показать несостоятельность тезиса о несуществовании отношений. Для этого аргумент Т. Котарбинского «существует только то, что *оказывает воздействие* (курсив мой. — Г.Л.)» достаточно просто уточнить: существует только то, что *проявляется*. Отношения не существуют в чистом виде, следовательно, в чистом виде они и не проявляются. Они находятся между предметами и проявляются вместе с ними. Причём проявляются не только отношения между различными объектами, но и отношения, образующие предмет из его частей. Например, отношения, образующие молекулу из её атомов, определяют характер её воздействия на другие молекулы. В роли предметов,

*испытывающих* это воздействие, выступают и органы чувств человека. Следовательно, отношения между частями предмета, воздействующего на органы чувств, *проявляются* в том чувственном образе, который вызван этим предметом. Следовательно, *отношения наблюдаемы*.

И чтобы подтвердить тезис об объективной реальности отношений, тезис Котарбинского, достаточно ещё раз переформулировать: *существует только то, что наблюдаемо* — либо непосредственно, либо через увеличительные приборы, либо через формы проявления. В этом смысле распад атома, о котором физик судит по отклонению стрелки амперметра, наблюдаем. В этой уточнённой формулировке критерий Котарбинского совпадает с одним из ключевых принципов современной методологии науки — *принципом наблюдаемости*, согласно которому только *в принципе* наблюдаемые объекты существуют и только они познаваемы. В полном соответствии с ним можно утверждать: отношения между материальными объектами *существуют*, они *наблюдаемы* и, следовательно, *познаваемы*.

В исследовании процесса познания отношений, т.е. обобщённо понимаемого синтеза, категории «сущность» и «явление» играют ключевую роль. Разница между сущностью и явлением относительна. Поэтому отношение между частями предмета, предмет его мысленного синтеза, выступает одновременно и как сущность, и как проявление сущности: как сущность по отношению к взаимодействиям предмета с другими предметами и как проявление сущности по отношению к внутреннему содержанию частей этого предмета. Эта двуединая роль отношения между частями предмета открывает и два способа его познания. Исследование взаимодействий этого предмета с другими предметами позволяет узнать о *существовании* этого отношения, а исследование его детерминации внутренним содержанием частей — *объяснить* его существование.

Рассмотрим эти два встречных познавательных процесса на примере мысленных анализа и синтеза молекулы хлорида меди  $\text{CuCl}_2$  из атомов меди и хлора. Здесь носителями исследуемого отношения являются эти атомы, а отношением — химическая связь, образующая из них эту молекулу. Процесс её аналитико-синтетического исследования начинается с наблюдения её взаимодействий с другими молекулами. В этих взаимодействиях заявляют о себе прежде всего атомы, из которых эта молекула состоит, т.е. *носители* исследуемого отношения. Это акт *анализа*. Затем из знания о существовании атомов меди и хлора в составе этой молекулы умозакljučают о существовании химической связи между ними. Открытие этой связи — акт *синтеза*.

Знание связи между атомами позволяет сделать ещё один переход от проявлений сущности к сущности: узнать о существовании электронных оболочек атомов. Это снова акт анализа, но более глубокий, чем открытие в составе молекулы атомов меди и хлора: это открытие *оснований* их связи. Следующий, ещё более глубокий акт анализа — открытие ядер атомов. Это конечный пункт движения от форм проявления сущностей к сущностям всё

более глубокого порядка. На этом пути исследователь констатирует *существование* сначала носителей отношений, затем самих отношений, затем их оснований и, наконец, того внутреннего содержания носителей отношения, которое детерминирует существование этих оснований.

Одновременно это и поворотный пункт аналитико-синтетического исследования. От него начинается познавательное движение от самой глубокой сущности к всё более поверхностным формам её проявления: понимание природы ядер атомов позволяет понять природу их электронных оболочек, знание о них — природу химической связи атомов, а понимание последней — характер взаимодействий молекулы с другими молекулами.

\* \* \*

Более сложный характер имеет этот двуединый аналитико-синтетический процесс исследования социальных явлений. Его изучил Л.А. Маньковский [10] на материале стоимостного отношения товаров (*Wertverhältnis*), опираясь при этом на методологический подход К. Маркса.

Исследование стоимостного отношения товаров начинается с чувственного восприятия самих товаров, т.е. носителей этого отношения. Этот познавательный акт можно идентифицировать как обобщённо понимаемый мысленный анализ. Тогда наблюдение самого обмена товаров можно представить как обобщённо понимаемый мысленный синтез. Оба эти познавательных акта осуществляются на *эмпирической* стадии исследования.

Но владельцы товаров только тогда соглашаются на обмен, когда убеждаются, что их товары *количественно равны*. Констатация этого равенства по своему гносеологическому механизму представляет собой переход от формы проявления сущности (обмена товаров) к *сущности* (их количественному равенству), а по результату — мысленный синтез. Однако это уже не эмпирический, а теоретический синтез.

Но количественно *равными* могут быть только *качественно одинаковые* предметы. Именно поэтому Аристотель из констатации количественного равенства обмениваемых товаров заключил об их *качественном сходстве*. Маркс считает этот вывод теоретическим достижением Аристотеля. По своему гносеологическому механизму это заключение тоже представляет собой переход от формы проявления сущности к сущности, а по своему результату — очередной акт *синтеза*.

Но вывод о качественном сходстве обмениваемых товаров с логической неизбежностью порождает новый вопрос: что конкретно представляют собой эти одинаковые качества товаров по своему субстрату, другими словами, что представляют собой *основания* этого отношения сходства? Аристотель не смог ответить на этот вопрос. Маркс объясняет это тем, что он искал основания стоимостного отношения среди природных свойств товаров. И лишь две с лишним тысячи лет спустя было показано, что они представляют собой воплощённый в товарах человеческий труд. Это

открытие по своему гносеологическому механизму — очередной переход от формы проявления сущности к сущности, а по результату — очередной акт анализа, в котором возникает знание о самой глубокой сущности — основаниях стоимостного отношения.

Открытие трудовой природы стоимостей товаров — поворотный пункт исследования. Оно позволяет сначала *объяснить* природу качественного сходства товаров, затем понять природу их количественного равенства, после этого — сущность справедливого товарообмена и, наконец, природу самих товаров. Происходит возвращение к исходному пункту аналитико-синтетического исследования, но уже на более высоком уровне.

## **Реальные анализ и синтез явлений объективного мира и их донаучное и научное осмысление**

Реалистическая теория анализа и синтеза исследует не только мысленные, но и реальные процессы анализа и синтеза явлений объективного мира. При этом различают реальные анализ и синтез явлений неживой и живой природы. В неживой природе эти процессы целиком детерминируются предшествующими им событиями. Но уже в простейших организмах они имеют своим *объективным* следствием продление их жизни и жизни их рода. Поэтому их называют *квазицелесообразными*. Полностью целесообразными реальные процессы анализа и синтеза становятся в человеческой практике. Здесь совершается революционное изменение: реальным анализу и синтезу предметов объективного мира предшествуют их *мысленные* анализ и синтез. Как сказал Маркс, «...самый плохой архитектор от наилучшей пчелы с самого начала отличается тем, что, прежде чем строить ячейку из воска, он уже построил её в своей голове» [11, с. 189].

История практических анализа и синтеза распадается на два этапа: донаучный и научный. Синтез, основанный на научном знании, осуществляет, например, современный химик, когда объединяет чистые медь и хлор в хлорид меди. Готовясь к их реальному синтезу, он предварительно осуществляет его в своей голове: выясняет, что представляют собой внешние электронные оболочки атомов меди и хлора и как они будут взаимодействовать в процессе их объединения. И только осуществив процесс их синтеза *мысленно*, он осуществляет его в реальности, например, нагревая в реторте смесь меди и хлора. В действительности при этом совершается тот же процесс, который до этого совершался в сознании.

Средневековый химик, которому хлорид меди нужен для окрашивания тканей, мог реально получить его так же, как и современный химик, — нагревая в реторте смесь меди и хлора. Но поскольку он не имеет никакого представления ни об атомах меди и хлора, ни об их электронных оболочках, мыслительный процесс подготовки к этому реальному синтезу был

у него принципиально иным. Говоря современным языком, его рецепт получения хлорида меди был по отношению к его химическим знаниям *априорным*. Он был получен методом проб и ошибок, используемым уже животными и ведущим свою родословную от процессов анализа и синтеза в неживой природе. Там на протяжении миллиардов лет различные химические элементы стихийно соединялись друг с другом во всех возможных вариантах, и в результате одного из них возник хлорид меди. Первые химики по большому счёту получали его точно так же. Они приводили доступные им вещества во все доступные взаимодействия, и в результате одного из них возник хлорид меди. Они запоминали, из каких компонентов и в результате каких действий он образовался, и использовали этот рецепт в других случаях. Но почему нужное им вещество возникло именно из этих веществ и в результате именно этих действий, они не понимали. Для этого нужно было вывести знания об отношениях между синтезируемыми атомами из знания об их внутреннем содержании, а этого они не умели. Когда люди научились это делать, донаучный этап практических анализа и синтеза сменился научным.

Но донаучный период практических анализа и синтеза длился в истории человечества несколько тысячелетий. Поэтому первые теории практических анализа и синтеза формировались на его основе. В наиболее профессиональном виде они представлены в первых космогонических теориях, в описаниях тех процессов анализа и синтеза, с помощью которых бог творил мир. Громадная мыслительная работа, проделанная авторами этих теорий, стала основой для построения всех последующих классических теорий анализа и синтеза, как реалистических, так и антиреалистических.

Создаваемые первыми космологами картины творения мира представляли собой просто проекцию на мир в целом картин практической аналитико-синтетической деятельности первых ремесленников, бывших современниками авторов этих теорий. Вот почему эти две картины до деталей соответствуют друг другу.

1. Материал, из которого ремесленники создавали свои продукты, был им предзадан, — материал, из которого первые боги творили мир, тоже был им предзадан. Именно поэтому их называли (например, Платон в «Тимее») не творцами, а лишь демиургами, формообразователями мира. Кстати, этого ограничения нет у богов более поздних религий: они творят не только форму или структуру, но и материю мира.

2. Одинаково понимался и *материал*, из которого продукты своего труда создавали ремесленники и демиурги. Гончар лепил свои горшки из бесформенной глины — демиург создавал мир из бесформенной перво-материи; каменщик строил дом из хаоса камней — демиург творил мир из хаоса первоатомов.

Важно, что эти расхождения в понимании первосубстрата мира определялись не только наблюдениями за практикой ремесленников, но и размышлениями над фундаментальным философским вопросом, который привёл

Канта к его второй антиномии: предметы делятся на части, те — снова на части и т.д. А что возникает *в пределе* деления? Логически возможных ответов два: 1) далее неделимые первоэлементы мира; 2) полностью лишённая формы первоматерия. В реальной истории теологии и философии функционируют оба ответа. Но в основе классической теории анализа и синтеза лежит первый: реальный синтез — это объединение дискретных объектов в объект более высокого уровня, а реальный анализ — это разложение синтезированного объекта на те дискретные элементы, из которых он был синтезирован. Конечно, и изготовление кувшина из бесформенной глины можно с натяжкой представить как синтез, но обратный процесс превращения только что созданного кувшина снова в комок влажной глины даже с натяжкой анализом назвать нельзя.

3. Разница в трактовке первосубстрата мира определяет и разницу в понимании *способов* его творения. Бесформенную первоматерию демиург превращает в реальный мир, внося в неё извне *форму*. Хаос первоатомов демиург превращает в космос, внося в этот хаос также извне отношения или, что не меняет сути дела, структуру.

4. Разница в трактовке способов творения мира определяла и разницу в трактовке способов *мышления* демиургов. Внесение формы в бесформенную материю требовало *континуального* стиля мышления, а постановка первоатомов в отношения друг к другу — *дискретного*. Дискретный стиль мышления более эвристичен. Он и сегодня лежит в основе не только теологии, но и философии, а также в конкретных науках. Он же лежит в основе классической теории анализа и синтеза.

Неделимость первоатомов — краеугольный принцип атомистических теорий творения мира. Он накладывает жёсткие ограничения на возможности демиурга: тот не может *начать* преобразование предзаданного ему хаоса первоатомов с их анализа. Ему открыт только путь синтеза: сначала этих первоатомов, затем их всё более сложных ансамблей. Анализировать, т.е. расчленять на компоненты, демиург может только продукты собственного труда. А это значит, что в атомистической теории творения мира анализ *вторичен* по отношению к синтезу и потому *не создаёт ничего нового*. Всё новое демиург, творящий мир из неделимых первоатомов, создаёт синтезом. Эти два вывода оказали фундаментальное воздействие на все последующие классические теории анализа и синтеза, как реалистические, так и антиреалистические.

Вопрос о происхождении исходных элементов синтеза создатели первых космогонических теорий решили, объявив их существующими от века, т.е. попросту отказавшись отвечать на этот вопрос. Оставался вопрос о происхождении тех отношений, в которые демиург вносит в хаос атомов и тем превращает его в космос. Современный химик выводит их из внутреннего содержания синтезируемых объектов. Бог первых ремесленников точно так же не умел это сделать, как и сами ремесленники. В этой ситуации у него оставался один вход: вносить эти отношения в хаос атомов

извне по правилам, возникшим в его уме до возникновения мира и независимо от его возникновения.

Донаучная теория синтеза, согласно которой отношения между объектами не порождаются внутренним содержанием этих объектов, а вносятся в них извне в соответствии с априорными принципами, порождает проблемы, которые в рамках этой теории неразрешимы. Они не разрешаются, а просто снимаются в рамках научной теории анализа и синтеза, согласно которой отношения между объектами порождаются внутренним содержанием этих объектов, а знание об этих отношениях выводится из знания об этих объектах как знание о проявлении сущности из знания о сущности.

## Частные проблемы реалистической теории анализа и синтеза

Сказанное о классических *анализе и синтезе вообще* позволяет обсудить и более частные проблемы, возникающие при их исследовании.

1. Единственной формой *реального* анализа является *деление предметов на части*, а единственной формой *реального* синтеза — объединение этих частей в предмет или объединение предметов низкого уровня в предметы более высокого уровня, например атомов — в молекулу. *Признаки* реально отделить от предмета или присоединить к предмету невозможно. Это можно сделать только мысленно. Признаки тоже можно мысленно делить на компоненты и объединять эти компоненты в признаки. Например, в отношении равенства математики выделяют рефлексивность, транзитивность и симметричность и исследуют их соотношение.

2 Отношение между предметами детерминируется *основаниями* этого отношения. Например, химическую связь атомов делают возможной их наружные электронные оболочки. Но в действительность эту возможность превращают внешние условия, в данном примере — температура смеси атомов. Отсюда следует: синтез предметов делают *возможным* основания их отношений, а *действительным* — внешние условия, в которых эти предметы находятся.

3. Реальный анализ предметов важно отличать от их разрушения, а реальный синтез — от их смешивания. Анализ делит предмет, например часы, на те компоненты, в которых сохраняются *основания* тех отношений, которые объединяли эти компоненты в предмет. Разрушение делит предмет на компоненты, в которых отсутствуют основания этих отношений, например часы — на куски металла. Соответственно, синтез ставит предметы, например детали часов, в такие отношения, которые образует из них предмет более высокого уровня. Смешивание образует из них хаос.

4. Мысленное деление *предметов на части* и мысленное объединение их в предметы более высокого уровня — это простейшие и исторически

первые формы мысленных анализа и синтеза. В них в чистом, освобождённом от затемняющих и искажающих факторов виде содержатся не только их специфические черты, но и черты, общие им со всеми другими разновидностями мысленных анализа и синтеза. После рассмотрения на этом элементарном материале этих общих черт останется лишь рассмотреть специфические черты более сложных разновидностей анализа и синтеза.

5. Мысленные анализ и синтез дают знания о *результатах* реальных анализа и синтеза предмета, а не о самих реальных анализе и синтезе. Описание последних становится возможным только по завершении мысленных анализа и синтеза и только на их основе.

6. Предметы, подвергаемые реальным анализу и синтезу, редко существуют в чистом виде. Например, образцы меди и хлора, объединяемые в хлорид меди, на самом деле представляют собой смеси разных химических элементов. Поэтому *теоретически* описать *реальные* процессы анализа и синтеза можно, только предварительно *идеализировав* участвующие в них предметы, например истолковав реальный образец меди как состоящий только из атомов меди, а реальный образец хлора — как состоящий только из атомов хлора.

7. От реального и мысленного объединения и разделения *предметов* знания важно отличать реальное и мысленное объединение и разделение *самих знаний*.

8. Мысленно предметы можно делить не только на части, но и на признаки. Например, газ, находящийся в замкнутом сосуде, можно мысленно разделить не только на атомы кислорода, азота, водорода и т.д., но и на массу, давление, объём и температуру. Открытие этих признаков можно представить как мысленный анализ, а выявление зависимостей между ними — как мысленный синтез.

9. На компоненты мысленно делятся не только предметы, но и процессы, например различают этапы истории человечества. Анализ и синтез предметов называют *синхроническими*, а анализ и синтез процессов — *диахроническими*. Но если предметы можно делить на части и реально, и мысленно, то процессы — только мысленно.

10. В теории анализа и синтеза важную методологическую роль играет заимствованный из теории вероятностей образ демона Лапласа — ума, способного постичь бесконечность. Начав познание мира со знания об исходном состоянии каждого его атома, демон Лапласа может описать всю историю мира и объяснить каждое произошедшее в нём событие, используя только синтез. Поэтому анализ не даёт ему нового знания, а открывает лишь то, что он уже познал синтезом.

11. В отличие от демона Лапласа люди начинают процесс познания мира не с первоатомов, а с их комплексов, которые существовали в нём в момент их появления на свет. Эти комплексы являются исходным предметом и для мысленного анализа, и для мысленного синтеза. В глубь этих комплексов их ведёт анализ, а к пониманию мира в целом — синтез.



Таким образом, в отличие от демона Лапласа и кантовского трансцендентального субъекта, новое знание людям даёт и анализ, и синтез.

12. В современных логике и эпистемологии различают содержательные и формальные анализ и синтез. Содержательный анализ даёт новое знание о компонентах исследуемого целого, содержательный синтез — об отношениях, образующих целое из его компонентов. Но любое знание забывается, и его необходимо периодически восстанавливать. Восстановление уже имеющегося знания о компонентах целого называют формальным анализом, восстановление знаний об отношениях, образующих это целое из его компонентов, — формальным синтезом. Содержательные анализ и синтез различаются и предметами, и методами, формальные — только предметами. Общий их метод — воспоминание.

В заключение подчеркну ещё раз, что современная реалистическая теория классического анализа и синтеза находится на начальном этапе своего формирования. Не все проблемы осознаны, не все осознанные проблемы получили общепринятое решение. В этой статье предпринята попытка продвинуться к решению этих задач.

## Список литературы

1. Аристотель. О душе // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 50–62.
2. Бирюков В.В. Анализ // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 1 / Пред. научно-ред. совета В.С. Степин. М.: Мысль, 2000. С. 97.
3. Декарт Р. Рассуждения о методе // Декарт Р. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989. С. 250–296.
4. Зиновьев А.А. Восхождение от абстрактного к конкретному (на материале «Капитала» К. Маркса). М.: ИФ РАН, 2002. 321 с.
5. Ильенков Э.В. Собр. соч.: в 10 т. Т. 1: Абстрактное и конкретное. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. 464 с.
6. Кант И. Логика // Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 319–344.
7. Кант И. Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. Т. II: Критика чистого разума. Ч. 1: 2-е издание (В) / Под ред. Б. Бушлинга, Н. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006. 1081 с.
8. Котарбинский Т. Избранные произведения. М.: Мир, 1963. 911 с.
9. Мамардашвили М.К. Процессы анализа и синтеза // Вопросы философии. 1958. № 2. С. 50–63.
10. Маньковский Л.А. Категории «вещь» и «отношение» в «Капитале» К. Маркса // Вопросы философии. 1956. № 5. С. 46–59.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Соч.: в 39 т. Т. 23. М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1960. 908 с.
12. Михалчев Д. Форма и отношение. София: Университетского издательство св. Климент Охридски, 1914. 760 с.
13. Перспективы реализма в современной философии / Под ред. В.А. Лекторского. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2017. 464 с.
14. Платон. Тезетт // Платон. Соч.: в 3 т. Т. 2. М.: Мысль, 1970. С. 192–274.

15. *Поппа Д.* Как решать задачу? М.: Гос. уч.-пед. изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1961. 208 с.
16. *Попов П.С.* Происхождение трактата «О душе» // *Аристотель. О душе* / Пер. и примеч. П.С. Попова. М.: Гос. социально-экономическое изд-во, 1937. С. 115–121.
17. *Садовский В.Н.* Синтез // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 3 / Пред. научно-ред. совета В.С. Стёпин. М.: Мысль, 2001. С. 546.
18. *Фейнман Р., Лейтон Р., Сэндс М.* Фейнмановские лекции по физике. Вып. 3–4. М.: Мир, 1976. 364 с.
19. Analyse. URL: <https://de.wikipedia.org/wiki/Analyse> (дата обращения: 13.04.2020).
20. *Beaney M.* Analysis. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/analysis/> (дата обращения: 13.04.2020).
21. *Hintikka J., Remes U.* The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance. Dordrecht; Boston: Springer Verlag GMBH, 1974. xviii+144 p.
22. *Holton J.* Analysis and Synthesis as Methodological Themata // *Methodology and Science*. 1977. Vol. 10. No. 1. P. 3–33.
23. *Lipps T.* Einheiten und Relationen. Leipzig, 1907. 121 S.
24. Paradox of analysis. URL: [https://ru.qwe.wiki/wiki/Paradox\\_of\\_analysis](https://ru.qwe.wiki/wiki/Paradox_of_analysis) (дата обращения: 13.04.2020).
25. The Encyclopedia of Philosophy. London: Macmillan, 1967–1972.

# ENCYCLOPEDIC SEARCH

**Georgy LEVIN**

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

## REALISTIC THEORY OF CLASSICAL ANALYSIS AND SYNTHESIS

The article shows that all modern theories of analysis and synthesis, on one basis, are divided into classical and non-classical, and on the other, into realistic and anti-realistic. A realistic version of the classical theory, according to which analysis is a real or mental decomposition of the phenomena of the objective and subjective world into components, and synthesis is a real or mental combination of these components into a whole, is considered. The naive understanding of analysis, which includes in its task the cognition of the components of the object under study, and those relations that form it from these components, has been criticized. It is shown that the cognition of such relations is a task of synthesis. The history of the study of the problem of mental synthesis from Plato to modern nominalism is considered. Mental analysis and synthesis are compared with practical ones. Two stages of the history of practical analysis and synthesis are investigated — pre-scientific and scientific. The theories of analysis and synthesis, formed at these stages, are compared.

**Keywords:** realism, anti-realism, classical analysis, classical synthesis, interpretive analysis, regressive analysis, geometric analysis, practical analysis, practical synthesis, property

### References

1. *Analyse* [<https://de.wikipedia.org/wiki/Analyse>, accessed on 13.04.2020].
2. Aristotle. “O dushe” [On the Soul], in: Aristotle, *Sochineniya* [Essays], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1976, pp. 50–62. (In Russian)
3. Beaney, M. *Analysis* [<https://plato.stanford.edu/entries/analysis/>, accessed on 13.04.2020].
4. Biryukov, V.V. “Analiz” [Analysis], *Novaya filosofskaya ehntsiklopediya* [The New Philosophical Encyclopedia], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 2000, p. 97. (In Russian)
5. Descartes, R. “Rassuzhdeniya o metode” [Discourse about the Method], in: R. Descartes *Sochineniya* [Essays], Vol. 1. Moscow: Mysl’ Publ., 1989, pp. 250–296. (In Russian)
6. Feynman, R., Leighton, R., Sands, M. *Feinmanovskie lektzii po fizike* [The Feynman Lectures on Physics], Vol. 3–4. Moscow: Mir Publ., 1976. 364 pp. (In Russian)

7. Hintikka, J. & Remes, U. *The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance*. Dordrecht; Boston: Springer Verlag GMBH, 1974. xviii+144 pp.
8. Holton, J. "Analysis and Synthesis as Methodological Themata", *Methodology and Science*, 1977, Vol. 10, No. 1, pp. 3–33.
9. Il'entov, Eh.V. *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 1. Moscow: Kanon+ Publ., 2019. 464 pp. (In Russian)
10. Kant, I. "Logika" [Logic], in: I. Kant, *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters]. Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. 319–344. (In Russian)
11. Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Essays in German and Russian], Vol. II (1), eds. B. Bushling & N. Motroshilova. Moscow: Nauka Publ., 2006. 1081 pp. (In Russian)
12. Kotarbinsky, T. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Mir Publ., 1963. 911 pp. (In Russian)
13. Lipps, T. *Einheiten und Relationen*. Leipzig, 1907. 121 S.
14. Mamardashvili, M.K. "Protsessy analiza i sinteza" [Analysis and Synthesis Processes], *Voprosy filosofii*, 1958, No. 2, pp. 50–63. (In Russian)
15. Man'kovsky, L.A. "Kategorii "veshch" i "otnoshenie" v "Kapitale" K. Marksa" [The Categories "Thing" and "Relation" in Marx's "Capital"], *Voprosy filosofii*, 1956, No. 5, pp. 46–59. (In Russian)
16. Marx, K. & Engels, F. *Sochineniya* [Essays], Vol. 23. Moscow: State Publishing House of Polit. Literature, 1960. 908 pp. (In Russian)
17. Mikhachev, D. *Forma i otnoshenie* [Form and Relation]. Sofiya: University Publishing House of St. Clement of Ohrid, 1914. 760 pp. (In Russian)
18. *Paradox of analysis* [[https://ru.qwe.wiki/wiki/Paradox\\_of\\_analysis](https://ru.qwe.wiki/wiki/Paradox_of_analysis), accessed on 13.04.2020].
19. *Perspektivy realizma v sovremennoi filosofii* [Perspectives of Realism in Modern Philosophy], ed. V.A. Lektorsky. Moscow: Kanon+ Publ., 2017. 464 pp. (In Russian)
20. Plato. "Teehtet" [Theetet], in: Plato, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1970, pp. 192–274. (In Russian)
21. Polya, G. *Kak reshat' zadachu?* [How to Solve the Task?]. Moscow: State Educational and Pedagogical Publishing House of the Ministry of Education of the RSFSR, 1961. 208 pp. (In Russian)
22. Popov, P.S. "Proiskhozhdenie traktata "O dushe"" [The Origin of the Treatise "On the Soul"], in: Aristotle. *O dushe* [On the Soul], trans. P.S. Popov. Moscow: State Socio-economic Publishing House, 1937, pp. 115–121. (In Russian)
23. Sadovsky, V.N. "Sintez" [Synthesis], *Novaya filosofskaya ehntsiklopediya* [The New Philosophical Encyclopedia], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 2001, p. 546. (In Russian)
24. *The Encyclopedia of Philosophy*. London: Macmillan, 1967–1972.
25. Zinov'ev, A.A. *Voskhozhdenie ot abstraktnogo k konkretnomu (na materiale "Kapitala" K. Marksa)* [Ascent from the Abstract to the Concrete (Based on the Material of "Capital" by Karl Marx)]. Moscow: IF RAN Publ., 2002. 321 pp. (In Russian)

## КНИЖНЫЙ ДИСКУРС



### Эльвира СПИРОВА

Доктор философских наук, главный научный сотрудник,  
руководитель сектора истории антропологических учений.  
Институт философии РАН.

109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;  
e-mail: elvira-spirova@mail.ru

## МЕРАБ МАМАРДАШВИЛИ: АВТОР СО СВОИМ ГОЛОСОМ И ПОСТУПКОМ

В статье анализируются подходы известных отечественных философов — В.А. Подороги и С.А. Смирнова — к философскому творчеству Мераба Константиновича Мамардашвили. Речь идёт о двух монографических исследованиях, вышедших в свет в 2020 г. и позволяющих совершенно по-особому, через оригинальную авторскую оптику, взглянуть на философствование М.К. Мамардашвили. Отмечая топологическое устройство мышления Мамардашвили, его особую метафоричность, авторы, каждый по-своему, погружают читателя в смысловое пространство его философии. В.А. Подорога указывает на уникальный философский стиль Мамардашвили, построенный на свободной речи-мышлении в противовес письменному тексту, с постоянным желанием повторить сказанное, чтобы получить новый импульс для движения мысли, и неизменным возвращением в исходную точку. С.А. Смирнов прослеживает авторский акт высказывания Мамардашвили как автобиографический, восстанавливая навигацию личности философа через произведение, выступающее органом-инструментом понимания.

Опубликованные монографии вносят значительный вклад в осмысление отечественной философской традиции XX в.

**Ключевые слова:** философия, М.К. Мамардашвили, топология, Письмо, Голос/Речь, мышление, антропология Пути, произведение, событийность, Присутствие

Держа живыми других, мы живы сами.  
И только так можем жить.

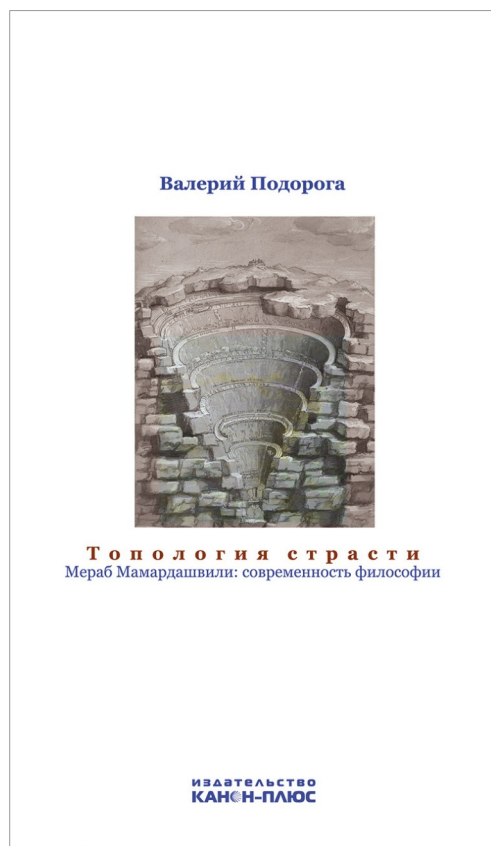
*М.К. Мамардашвили*

Две книги — Валерия Александровича Подороги «Топология страсти. Мераб Мамардашвили: современность философии» [16] и Сергея Алевтиновича Смирнова «Мераб Мамардашвили: топология мысли» [21], оказавшиеся по стечению обстоятельств в одном времени-пространстве, можно назвать определённым интеллектуальным событием, событием мысли. Встретившись на одной книжной полке, они привлекли моё внимание сначала переключкой названий, а затем и глубиной философских размышлений о независимом философе XX в. Мерабе Мамардашвили.

2020 год, конечно, выбран неслучайно. Год знаковый. Прошло 90 лет со дня рождения и 30 лет со дня ухода из жизни М.К. Мамардашвили. Мераба Константиновича вспоминали на семинарах и конференциях, вышел ряд научных статей о нём [3–7; 14–15; 17; 20; 22; 24]. Но всё же эта значительная дата, в силу, вероятно, внешних причин, не была столь широко отмечена научным сообществом, как могла бы. Выход в свет этих двух крупных монографий — возможность продолжить разговор о философе Голоса/Речи.

Попытка представить две книги о М. Мамардашвили отнюдь не подразумевает в данном случае их сравнения, ведь, как известно, в любом сравнении сопоставляемое что-то теряет. Это всего лишь желание обратить внимание на такие яркие работы и позвать погрузиться в акты философствования, предложить то, что могло бы соблазнить придиричивого и пресыщенного интеллектуальными изысками современного читателя. Поскольку ещё Мамардашвили говорил: «Это естественно, что я хочу вас соблазнить, потому что всякий человек, который что-то любит, хочет поделиться предметом своей любви — если он нормальный, конечно, — чтобы другие это тоже полюбили» [10, с. 83]. Я люблю литературу, озарённую «живым присутствием» автора, и хочу ею поделиться.

**Подорога В.А. Топология страсти.  
Мераб Мамардашвили: современность философии.  
М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 352 с.**



Книга В.А. Подороги собрана из фрагментов, статей, заметок к выступлениям, написанным в период с 1990-х до 2004 г., с проверкой и редакцией предыдущего исследовательского материала и добавлением нового при подготовке издания. На протяжении всей монографии вполне отчётливо можно проследить эволюцию не только взглядов самого Валерия Александровича, но и постепенную трансформацию авторской позиции по отношению к идеям М.К. Мамардашвили, которая от аналитически-сдержанной всё больше становится исследовательски-критической.

Сам В.А. Подорога определяет замысел своей книги как поиск ответа на вопрос, насколько отечественная философия, сформировавшаяся в советский период, современна, каким культурным и духовно-теоретическим контекстам она сегодня может соответствовать и как помогать их объяснению [16, с. 4]. С его точки зрения, Мамардашвили современен в своей попытке перевести философскую классику на язык «индивидуального» и культурно-

го опыта мысли XX столетия. А мерилom актуальности его философствования является возможность участия его мысли в современных проблемах.

Но в центре внимания В.А. Подороги оказывается несколько иное. Сквозной для всей книги становится проблема соотношения речи/письма в философской практике Мамардашвили, повлиявшая на формирование его экзистенциальной метафизики. Это не столько анализ идей философа, сколько выявление структурных и терминологических особенностей его философствования.

М.К. Мамардашвили — мыслитель, главной человеческой страстью которого, считает Подорога, было желание «исполниться, состояться» [9, с. 180], поэтому его отношение к философии всегда лично. Его страсть к знанию есть максимально выраженный протест против власти, коммунистической идеологии. Протест, энергетически подпитывающий эту страсть. Не прямое, диссидентское сопротивление, а внутреннее расшатывание тоталитарной системы мысли. Главным вкладом Мамардашвили в философию, по мнению В.А. Подороги, является его «существование в самом акте философствования» [16, с. 12]. Стремление мыслить философию из неё самой. Чтобы состояться, считал Мамардашвили, философская мысль должна обсуждать то, чем она является и чем она быть не может, т.е. проблематизировать собственное существование в качестве формы мышления. Осуществлять такую практику философствования можно только личным примером и «вслух», через суверенную человеческую Речь, влекущую за собой прямую передачу смысла.

Отказ от Письма в пользу Голоса/Речи — принципиальная позиция М.К. Мамардашвили. Речь существует в пределах ограниченного времени, она необратима. Речь как разворачивание рождающейся мысли вслух не поддаётся внешней цензуре, она цензурируется только говорящим. Она относительно свободна. Речь становится попыткой ускользнуть от контроля, стать анонимной. Философская речь (философствование) противостоит любой окончательной записи. Поэтому М.К. Мамардашвили определяет «...философию как сознание вслух, как явленное сознание» [11, с. 87].

Исследователи творчества философа выделяют два периода: первый — это его теоретико-познавательные сочинения, книги/статьи, написанные им самим; второй — это его активная практика чтения лекций, беседы, интервью, выступления на конференциях, когда формировалось его искусство «мыслить вслух».

Мамардашвили мыслил символически, одно через другое, а не аналитически, отказываясь от дискурсивной аналитики. Он ценил свободу в движении речи, когда она сама отыскивает свой «предмет». Он не раз признавал превосходство свободной речи-размышления над невыразительностью «омертвевшей» формы письменного текста. Печатный текст закончен и необратим в своём существовании, свободная же речь размышляющего существует «здесь и сейчас», к ней можно возвращаться и уточнять.



М.К. Мамардашвили часто подвергался критике за темноту стиля, невразумительность речи, но вопросы слушателя, по мнению философа, упрощают мысль, требуют объяснений, примеров. Слушатель под воздействием инициированной мысли должен двигаться сам, искать пространство для собственной мысли. Этому должны были способствовать не примеры, которые Мамардашвили использовал редко, а образы, афоризмы, притчи и, главное, метафоры.

В.А. Подорога обращает внимание на «сквозную» обратимость мышления М.К. Мамардашвили. Он как будто постоянно выворачивал себя наизнанку. Мамардашвили считал, что речь не высказывает истину, а только направляется к ней. «Речь невозможно остановить, поскольку она сама себя разоблачает как неподлинную и нужно продолжать разоблачение, каждый раз отрицая достигнутый результат» [16, с. 45].

Свободная речь-мышление опирается на телесность. Тело говорящего завладевает пространством языка. Аудитория для Мамардашвили, по мнению Подороги, была нужна только как пространство для свободной речи. Она создаёт лишь эффект невербального присутствия. Постоянный жест отказа от коммуникации с аудиторией. Аудитория нужна была целиком, а не отдельные её слушатели. «Вероятно, слушатели были ему нужны так же, как эху горы, слушать себя, но через причастное, если так можно сказать, молчание других» [16, с. 69].

В.А. Подорога сравнивает две стратегии анонимности: отказ от собственного имени через Письмо М. Фуко и отказ от авторства через Голос («мыслить вслух») М. Мамардашвили. Отказ от авторства у Фуко является чисто лингвистическим, тогда как отказ Мамардашвили — моральный. Письмо стирает имя автора, а это значит — сначала анализируется письмо, а потом то, что может быть приложением к нему (авторской позицией). Для Фуко — никто не должен мешать, письмо позволяет исчезнуть авторству. Для Мамардашвили, напротив, Голос, заявляющий себя, реализует себя в открытом публичном пространстве. Говорящий открыт, ему не спрятаться, хотя он и теряет имя в Голосе, который существует для других.

Но без слушателя в речевом высказывании нет мысли. Если мы мыслим, то вместе с ним. М.М. Бахтин определяет голос как сознание и глас (гласность, оглашённость как услышанность). Голос существует для того, чтобы быть услышанным. Напротив, письмо — это маска на белой поверхности листа, она скрывает план «бегства», она соблазняет, зовёт, но и ускользает. От говорящего можно потребовать отчёта, письмо настолько глубоко способно упрятать автора, что пропадает интерес к его поискам.

«Главное качество Голоса/Речи — это недоговорённость, недоведённость сказанного до логического соотнесения с уже сказанным. Голос удерживает смысл, пока длится, в противном случае от него могут потребовать той “ясности” и “точности”, на которые он не способен и которые возможны лишь при подготовке письменного текста» [16, с. 266].

Особое место в книге В.А. Подороги занимает сравнение стилей мышления Г. Щедровицкого и М. Мамардашвили. Под стилем Подорога подразумевает эстетическую форму мысли, дополнительное измерение, придающее мысли индивидуальную форму, делающую её неповторимой [16, с. 124]. Решающие расхождения, по мнению Подороги, начинаются тогда, когда Мамардашвили обращается к систематическому изучению истории европейской философской мысли, а Щедровицкий остаётся верен первоначальным идеям Проекта и перестаёт мыслить вне актуальной практики Проекта. Стилль Г. Щедровицкого Подорога называет эстетическим, близким русскому авангарду начала, середины и конца XX в. Авангард в данном случае рассматривается как особый стиль проектной мысли. Стилль же философствования Мамардашвили он относит к модерну. М. Мамардашвили обращался к модернистским формам литературы и искусства (М. Пруст, П. Сезанн, Ф. Кафка, А. Арто, А. Блок, Н. Гумилёв, О. Мандельштам). Модерн обращён к современной эпохе, в которую человек живёт, мыслит, действует. Для него также характерно постоянное возвращение к тому, на основе чего может быть возобновлён прежний опыт как новый и новейший («классическая душа» для философии Мамардашвили).

Г. Щедровицкий рассуждает, стремясь получить результат, М. Мамардашвили размышляет, желая лишь продолжать размышление. Техника рассуждения Щедровицкого нуждалась в вопросах и ответах, уточнении своей позиции. Мамардашвили остаётся один на один с собственной мыслью, никакое внешнее соучастие в его мысли не может отменить единственности мыслящего. От слушателя требуется позитивное молчание, увлечённость, открытие нового горизонта мысли. Если Мамардашвили отвергает всякую попытку вмешаться в его речь, то для Щедровицкого был важен жест оспаривания, принцип дуэли как основа мышления.

Г. Щедровицкий часто использует метафору зеркала, которая играет роль развёрнутой аналогии для мысленного эксперимента. Использует рисунки «позиционных человечков». Мыслить — значит рисовать [25]. Деятельностная точка зрения, проективная, творящая. Подорога, описывая её, сопоставляет Проект Сартра и Щедровицкого.

Философствование М. Мамардашвили отличается целостностью, определённой систематичностью. Подорога выделяет четыре устойчиво повторяющиеся процедуры мысли философа: *катафатика* (религиозная), *тавтология* (логическая), *топика* (геометрическая), *эпиграфика* (герменевтическая) [16, с. 187]. Эти процедуры образуют единую форму высказывания, характерную именно для философствования Мамардашвили.

В 1980-е гг. М.К. Мамардашвили совершает переход в область квазирелигиозного экзистенциального философствования. Избранный им путь *катафатический*, т.е. частичного познания Бога, путь позитивный. Стремление к целостному видению философских проблем стало для него опре-

деляющим. Мамардашвили онтологизирует формулу присутствия Бога-в-мире и использует её для описания исключительно человеческих событий.

Мыслить метафизически, по мнению философа, — значит мыслить *тавтологиями*. Ход размышлений М. Мамардашвили инспирирован Л. Витгенштейном. Мамардашвили переводит проблематику тавтологий в желательный терминологический режим. Для него именно Голос, т.е. развёрнутая Речь, позволяет на время разорвать круг тавтологии и, отделяя от себя предмет мысли, находить для него новые формы существования. Это говорит о способности высказывания делать случайное необходимым, скрывая повтор.

М.К. Мамардашвили призывает мыслить точно. Однако в понятие точности заложен двоякий смысл: 1) точность как строгость, последовательность, законченность мысли, удержание мысли в избранной точке, месте; 2) мыслить точками, точечностью, скоплением точек. Следует придерживаться тех первоначальных условий, которые освобождают мысль от навязываемого понятия, символа, образа. Средством выражения Мамардашвили часто служила комбинация *топических элементов*: точка/круг/сфера. Кстати, составляющие собой топологию Бога.

«Точечная стратегия» Мамардашвили заключается в том, чтобы всякий раз удерживать мысль в точке начала, иметь отправную точку мысли, куда возвращаться как в своё единственное убежище. Удержать мысль — помочь ей вернуться туда, откуда она началась. Излюбленная техника наблюдения М.К. Мамардашвили — это захват аналоговой точки и потом перенос её с места на место. В.А. Подорога сравнивает его точку мысли с точкой-символом П. Флоренского и «серой точкой» П. Клее.

Топология чего-то и есть постоянное заполнение пустот, зазоров, трещин, разрывов третьими вещами, которые заставляют все скользящие феномены хаоса работать на упорядоченное восприятие мира. Это ряд пространственных ограничений, накладываемых на хаос.

Размышления о курсе лекций «Психологическая топология пути (М. Пруст “В поисках утраченного времени”» [10] у В.А. Подороги подчинены общему замыслу книги — показать стилистические особенности философствования М.К. Мамардашвили. Подорога называет этот труд выдающимся образцом экзистенциально-метафизического проникновения в литературу Пруста [16, с. 253]. Замысел Мамардашвили состоял в том, чтобы перечитать Пруста с метафизической точки зрения, выявить стиль мышления человека, выявить способ мысли внутри опыта. И Подорога признаёт, что встреча и беседа Мамардашвили с Прустом-метафизиком состоялась.

Однако Подорога сразу выстраивает критическую дистанцию по отношению к Мамардашвили, говоря о вытеснении им Пруста как авторской индивидуальности, превращении имени французского писателя в локальный миф «качественного» литературного письма и только [16, с. 255].

Мамардашвили, читая сакральный текст «Поисков», берёт на себя, по мнению Подороги, роль первосвященника, толкующего не то, что все

могут прочесть, а то, к чему обращена его мысль. Философ комментирует, а не интерпретирует Пруста. И если Пруст использует геометрически-физические образы и метафоры, чтобы обозначить их психологическое значение, что Мамардашвили переводит психологические состояния, найденные у Пруста, в пространственную физику образа и далее — в символическое толкование, дающее возможность понимать.

Подорога настаивает на двух линиях чтения у Мамардашвили: *топологической* и *эпиграфической*. Основной моделью пути для «Поисков» Марселя Пруста Мамардашвили выбирает сцену «переворачивания» из XXXIV песни «Божественной комедии» Данте. Но В.А. Подорога сомневается: «Может ли прустовский мир быть прочитан с помощью топологического принципа “переворачивания”, который использует М.М., опираясь на “Божественную комедию” Данте (точнее, на ту топологию, которую он из неё извлекает), остаётся вопросом» [16, с. 262].

Что касается искусства *эпиграфики*, к которому прибегает Мамардашвили, то, хотя технику извлечения отдельной «фразы» он заимствует у самого французского писателя, но в отличие от Пруста, у которого каждая выделенная фраза — это взрывной, мгновенный переход прошлого впечатления в реальное физическое событие, Мамардашвили устраняет контекст и замещает его своим толкованием. «Он рассекает прустовскую цитату на отдельные составляющие, на обрывки фразового единства, выступая, с одной стороны, её переводчиком, а с другой — комментатором, причём заметно, что эти две позиции им не разделяются» [16, с. 276].

Таким образом, Подорога приходит к мысли, что Мамардашвили «деавтобиографировал Пруста», лишив его собственной истории жизни и превратив его литературу (искусство письма) в апологию «последних истин». От него далёк Пруст как «человек письма» с его навязчивыми фантазмами запахов и идеологией пассивизма. И здесь Подорога обозначает своё отношение к отказу от Письма в пользу Голоса/Речи. Для него «...ценность письма не в том, что оно “точно” сохраняет и “останавливает” жизнь знаков, а в том, что оно приводит в порядок сохранённое, лишая его двусмысленности, которой довольствуются в обычной беседе» [16, с. 298].

В.А. Подорога предпринимает талантливую попытку подняться над размышлениями М.К. Мамардашвили и, чуть приглушив его Голос, пропустить через собственное топологическое устройство мысли.

**Смирнов С.А. Мераб Мамардашвили: топология мысли.**  
СПб.: Алетея, 2020. 392 с.



Иной ракурс философствования избирает Сергей Алевтинович Смирнов. Его книга «...представляет собой нечто вроде дневника записей-наблюдений с комментариями, бортового журнала, в котором автор пытался отследить извилистую линию авторской мысли философа — Мераба Константиновича Мамардашвили» [21, с. 4]. Продвигаясь от начала и до конца через весь курс лекций Мамардашвили «Психологическая топология пути» о романе М. Пруста «В поисках утраченного времени» [10], он делает акцент на автобиографическом письме-речи, в котором зафиксирован авторский голос, опыт испытания и преображений того, кто эти следы оставил. М.К. Мамардашвили, ведя публичную беседу с Прустом, «...выстраивает автобиографию и своего духовного пути, свою “топографию души”, идя наощупь и показывая сам опыт философского прототривания Пути» [21, с. 10].

С.А. Смирнов руководствуется философской автобиографией как методом антропологической навигации, понимаемым в категориях Пути. Путь сопряжён с потерей и обретением человеком самого себя, с поиском опоры и смыслов собственного существования. Это попытка услышать голос Мамардашвили в актах творения, голос философа, «пишущего» жизнь своей мысли. Основой для этого, кроме курса лекций «Психологи-

ческая топология пути», для С.А. Смирнова оказываются автобиографические заметки, дневниковые записи, переписка, опубликованные в разных сборниках. Кроме того, он проводит параллели между философским мышлением М. Мамардашвили и поэтическими высказываниями И. Бродского, О. Мандельштама, Б. Пастернака, Арс. Тарковского и др.

Автор, отказываясь от реконструкции как метода, феноменологического метода, вольного пересказа, останавливается на методе как про-слеживании (пре-следовании) за автором по его собственным следам, условно называя его «номадическим, поисково-навигационным».

Прустовский роман, как замечает М.К. Мамардашвили, — «...роман желаний и мотива, роман самостановления человеческого существа и “воспитания чувств”, как бы Пути (с большой буквы) хождений и прохождений, на котором мы приходим к себе и себя реализуем» [10, с. 833]. По сути это «феноменологическая топология пути. Оптика, но динамическая...» [10, с. 1046]. Однако это выводы Мамардашвили, сделанные им в конце пути, Смирнова же интересует сам путь, его размышления по пути.

Ключевым признаком, важнейшей единицей Пути становится событийность, поиск узлов-событий, проживая которые и рождается автор. Для М.К. Мамардашвили основным является преодоление разрыва между жизнью и искусством. Литература, согласно его позиции, не сочиняется, не придумывается, она открывается как истинная жизнь. Она есть выделка особого органа, органа понимания себя через череду внутренних актов, из которых плетётся событийная нить судьбы [19]. Мамардашвили задаётся целью ухватить акты душевного поиска, воссоздать состояния, уловить событийность. Для этого на каждой лекции он вводил слушателей в состояние присутствия. Роман Пруста, подчёркивает Смирнов, при этом становится прибором, инструментом, органом, которым каждый пытается познать себя.

Содержанием жизнеописания человека является место (где я?), рефлексивность я (кто я?) и событийность я (что со мной происходит?). В ответах на эти вопросы рождается автор биографии.

При этом роман как произведение: 1) выступает *методом*; 2) вытачивается как *инструмент*; 3) становится, формуется как *орган*, как часть особой органики по имени личность [21, с. 28]. Роман у Мамардашвили есть орган понимания, «духовный инструмент», которым мы можем воспользоваться, чтобы заглянуть в собственную душу и в свой собственный опыт. У Пруста часто повторяется тема телескопа: роман — оптический прибор, инструмент, «...позволяющий увидеть близко то большое, что удалено, но что может быть приближено ко мне, что кажется малым и мелким, но на самом деле и определяет меня» [21, с. 33]. Роман-телескоп приближает нас самих к себе. Он служит смысловой опорой, поскольку нет других ключей для открывания черноты человеческой души.

Основная мысль, которую повторяет М.К. Мамардашвили со ссылкой на Пруста: произведение искусства есть единственный способ восстано-

вить утраченное время. Это работа, которую человек может проделать только сам, раскрутить то, что произошло на самом деле. Но такая раскрутка может привести и к тому, что человек откроет только собственную ущербность и пустоту.

В событии жизни, подчёркивает Мамардашвили, важны не правила и нормы, а его переживание и извлечение из него опыта. Это делает нас живыми, переживающими, проживающими, осмысливающими. Каждое жизненное событие а-нормально, поскольку не вписывается в общепринятую норму.

Человек ищет своё место, пытается обрести свой голос, при этом опираясь на незнание. Знание о незнании своего места говорит о незнании главного — в чём событийность в моей точке. Многократно проговаривает М.К. Мамардашвили в этом контексте и мысль о личном усилии.

Роман Пруста — роман о взрослении, о человеческом возвышении. «Взросление есть выход из себя как центра мира, преодоление детоцентризма человека» [21, с. 32]. Возмужание означает преодоление привычки центрировать мир на самом себе, привычки защищать свою жизнь и себя как бастион и переход к другой стратегии — к выработке привычки открывания, допущения иных миров, чего человек изначально боится. Стратегию открывания М.К. Мамардашвили называет преодолением инфантилизма, которое позволяет поддаться влечению неизвестного, стать открытой пульсирующей точкой, одной из множества в мире.

Человек живёт как движущаяся точка в неизвестном хронотопе, всякий раз делает шаг за предел привычного, поэтому он «безмерен в мире мер». Человеку заранее не задана никакая мера, он обнаруживает себя в движении в безмерном [10, с. 110]. В качестве примера, поясняющего эту мысль, Мамардашвили приводит образ Одиссея.

У каждого своя география духовного хронотопа. Акты-шаги мы совершаем на ощупь. Топологию Пути нащупываем. Предыдущий шаг не гарантирует последующего. Путь устроен не по принципу накопления опыта и его преодоления. Я в каждом новом шаге, в опыте и рождается. Таким образом Путь перестаёт рассматриваться как связанное пошаговое движение, как линия жизни, скорее речь идёт о ломаной, теряющейся тропинке.

Мифология Пути, представленная в виде великого Мирового Древа, отмечает С.А. Смирнов, отличается от философии (антропологии) Пути. В мифологии Путь предначертан, испытания предуготовлены, Путнику суждено пойти по Пути, связав его пределы, начало и конец. А антропология Пути предполагает, что готового маршрута нет, а есть только состояние готовности и осуществление акта онтологического самоопределения неопределённое число раз, каждый из которых ничего не гарантирует и не даёт успокоения. В философии человека, антропологии нет концепта-конструкта Пути, поскольку Путь как личностная навигация не объектен, он сугубо рефлексивен. И по степени интенсивности рефлексии можно судить о степени готовности [21, с. 64–65].

Акт мышления, по М.К. Мамардашвили, вообще происходит так, как будто до меня ничего не было, в том числе и меня. Такое принятие личной ситуации выступает изначальным условием того, что философ называет «путём индивидуальной метафизики». У человека есть только путь свободы, что является его тяжким бременем, Крестом, который он несёт. Однако является опасной самонадеянностью считать, что в мире всё обустроивается и течёт без меня, без поступка.

М.К. Мамардашвили на протяжении более чем годового курса лекций выстраивает феноменологическую топологию, т.е. «онтологию того, как психологически может случиться человеческое событие» [10, с. 936]. Он размышляет, как может случиться человек, он сам как событие в жизни. Но чтобы свидетельствовать о событии, оно должно произойти. Сотканность жизни из событий человек пытается понять. Такую ткань актов М.К. Мамардашвили и плетёт. Из неё уже состоит его автобиография, т.е. речь автора о себе, собственной событийности мысли. Само же событие где-то и когда-то случается, т.е. имеет Место. Потому человек и уместен, что с ним происходит событие, имеющее место быть. При этом событие есть миг, летучий и исчезающий на песке. Существенное в жизни может произойти неожиданно и независимо от последовательности актов жизни.

В разговоре о миге, акте действия скрыт ключевой смысл самоопределения автора — его готовности. Готовность совершить важнейшее в своей жизни действие. Готовность даёт возможность становиться на предел. Мамардашвили говорит о некоем вечном стоянии или вечном акте. Совершая акт автопоэзиса, автор и существует, в этом поэтическом концентрате жизни он рождается как человек и как автор.

Акт происходит на пределе возможностей, поскольку не выводим из повседневной жизни, из данного и наследуемого. И это усилие длится. Такая странная длительность существования на пределах. «...Такое человеческое длящееся усилие и есть условие существования мира» [21, с. 76]. Есть вещи, которые случаются вечно в нашей душевной жизни, как агония Христа, если эти вещи — твои личные события. Об этом говорит и Пруст, когда определяет жизнь как усилие во времени.

Одной из главных тем Пруста Мамардашвили называет тему впечатления, т.е. отпечатка, печати, следа, образа, запечатлённого в памяти. Мамардашвили прибегает здесь к метафоре ткани жизни, состоящей из ниток, которая ложится складками в памяти, метафоре перебирания чётков, нитей как осмысления жизни и пробуждения.

Мысль, по М. Мамардашвили, означает момент улавливания присутствия, того, внутри чего ты находишься. Это снова тема утраченного и обретённого времени. Обрести время можно только тогда, когда ощущаешь момент присутствия. Это ключевая тема — связь времени и присутствия. В большинстве случаев мы, присутствуя, отсутствуем.

В памяти присутствия тайной выступает феномен впечатления, что впечаталось, вплелось в органику жизни. Наша память избирательна, а воспоминания смываются, как следы на песке. Мамардашвили продолжает тему



Пруста — тему впечатлений, тему памяти в форме следов-отпечатков, остающихся на теле личности, вечных впечатлений. Эти впечатления позволяют быть воспроизведёнными, всегда наполнены живым дыханием прошлого события. Истинная автобиография, полная, без вычёркиваний, состоит из таких событийных вечных впечатлений. «Она нанесена несмысливаемой татуировкой на твоё пульсирующее тело» [21, с. 89]. А воспроизведение впечатлений равносильно просыпанию. Это просыпание длится долго, как длится акт. Акт равносильно удержанию места. Для Пруста важно не само место, точка, а пунктир, трек между точками, шаг, что и есть собственно событийность.

Переживание впечатления у Пруста идёт от внутреннего к внешнему, некая экстерииоризация, вынимающая нас из самих себя. Такое выворачивание является условием реального преобразования. В промежутке между — я и осуществляет своё выворачивание, являясь миру. Важнейшие впечатления приходят сами, неожиданно, но их приходу предшествует невидимая духовная работа.

Мамардашвили задаётся вопросом: почему человек всегда проблема? И отвечает: потому что его собственное существо ничем не детерминировано, он не имеет содержания, он пуст. Это содержание приходится постоянно творить и воспроизводить. Оно не существует в абстрактных нормах и принципах. Человеку нужен опыт испытаний, чтобы стать наполненным. Здесь у М.К. Мамардашвили мы видим принцип не-алиби в бытии М.М. Бахтина, хотя и без ссылки на него [21, с. 99].

Как Пруст исследует общие законы душевной жизни, так и создание автобиографии по методу навигации, по С.А. Смирнову, требует отвлечения от деталей, чтобы увидеть общее устройство человеческой духовной жизни. Создание романа есть то самое формирование нового органа, т.е. личности.

Фактически, делает вывод Смирнов, Мамардашвили вслед за Прустом имеет в виду особую антропопрактику — практику автопоэзиса, практику формирования архитектоники личности посредством создания произведения [21, с. 102]. «Глубинные смыслы-этимоны мышления этих авторов пересекаются в главном — в идее творения себя посредством извода произведения. <...> Такой опыт и есть собственно создание автобиографии» [21, с. 103]. Роман, будучи личностной навигацией, становится мастерской-лабораторией по производству собственной формы существования, собственного смысла и понимания своего места в мире других смыслов и других опытов испытания.

Следующая тема, которую выделяет М.К. Мамардашвили, — тема выделения неких единиц пути, которые ритмизируют путь. На эту проблему он выходит через другую постоянную тему Пруста — тему реальности. Что есть действительно реальное, а не мнимое, кажущееся? Реальность есть связка между опытом и воспоминанием о нём, которое выстраивается постоянным усилием, поскольку требует непрерывной коррекции. Задача

писателя — это проблема выпрямления кривой с тем, чтобы вернуть исходную точку впечатления, из которой оно вышло. Наше существо сопротивляется проделыванию опыта выпрямления. Легче идти по кривой защит, самооправданий, отклонений. Но такое выпрямление и есть истинная автобиография [21, с. 176].

Роман Пруста — действие, направленное на уничтожение последней иллюзии о самих себе, придуманных образов-признаков. Это опыт освобождения от эгоистической любви. Философ, считает Смирнов, мыслит в утопосе, он по определению утопист, поскольку выступает ниспровергателем фантазий и иллюзий, пытающимся отстроить ещё не существующее место.

Лекции М.К. Мамардашвили о Прусте — исповедальная молитва, сложное духовное упражнение, встроенное в учебный формат, сугубо поисковая форма — вольный интонационный стих, который держится на своей интонации в живом присутствии. «В поисковом жанре его лекций-размышлений, выглядевшем как бы бесхребетным, держателем выступает то, что держит любого путника — его путеводная звезда, то есть горизонт поиска» [21, с. 156]. Философ прорывается к вертикали напрямую, своей чистой мыслью, ценой своего усилия. Он держится сугубо экзистенциальной силой мысли как поступка, т.е. силой личности.

С.А. Смирнов рассуждает о смысле личностной навигации как способа существования. Вне движения, вне поступка тебя и не будет. Надо идти, напрягая духовные мускулы, каковыми выступают формы, органы жизни. Отказ от навигации, поиска своего места — отказ от самого себя. Поэтому, приходит к выводу Сергей Алевтинович, антропология не может быть теоретической, спекулятивной, она поисковая, навигационная. Только в навигации можно начать понимать что-то про себя реального.

Фактически весь курс М.К. Мамардашвили — о формах, позволяющих совершать опыт в модусе говорения, рассказ об акте или модусе испытания акта. Человек изобретает формы жизни, произведения, с тем, чтобы реально испытать, пережить опыт, и через него стать реальным. Этот испытанный человеком мир опыта и есть та реальность, тот реальный мир, в котором он живёт. Мамардашвили говорит об экспериментальном характере жизни человека, человека как реального, живого, мыслящего существа. И роман, и стихи становятся духовными органами-приборами, помогающими мне этот жизненный эксперимент проводить. Эксперимент с тем, чтобы я явился.

С.А. Смирнов называет «Психологическую топологию пути» уникальным антропологическим экспериментом. М.К. Мамардашвили на протяжении лекций совершает в присутствии слушателей «...мыслительные медитации, связанные с его опытом чтения-встречи с другим автором, М. Прустом» [21, с. 339], тем самым выстраивая свою духовную биографию. И в конце пути, резюмирует С.А. Смирнов, Мамардашвили стал совсем другим, чем в начале.

С.А. Смирнову удалось, на наш взгляд, не утратив собственной линии размышления, бережно сохранить стиль философствования Мамардашвили. Спиралевидное движение мыслительных ходов, постоянное возвращение к ранее сказанному, вечное повторение, обволакивание, которое напоминает процесс образования жемчужины, когда песчинка слой за слоем покрывается перламутром. Создаётся ощущение, что, читая текст этой работы, ты постоянно слышишь уникальный голос автора «Психологической топологии пути» и, не отрываясь, следуешь за движениями его души.

## Список литературы

1. Бахтин М.М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
2. Витгенштейн Л. Философские работы. Ч. 1. М.: Гнозис, 1994. 612 с.
3. Гаспарян Д.Э. «Сознательная жизнь» в экзистенциализме М. Мамардашвили // Человек. 2020. Т. 31. № 2. С. 55–75.
4. Гаспарян Д.Э. Феноменальность сознания в аналитических теориях Л. Бейкер и Д. Чалмерса и феноменологическая теория сознания М. Мамардашвили // Наука. Искусство. Культура. 2020. № 2 (26). С. 43–60.
5. Гаспарян Д.Э. Феноменология Э. Гуссерля и М. Мамардашвили: два опыта прочтения // Вопросы философии. 2021. № 4. С. 75–86.
6. Касавина Н.А. Человек — «долгое существо». Опыт метаэкзистенции // Вопросы философии. 2020. № 11. С. 47–57.
7. Комаров С.В. Топологическая метафизика сознания М.К. Мамардашвили // Новые идеи в философии. 2021. № 8 (29). С. 50–63.
8. Мамардашвили М.К. Возможный человек. М.: РИПОЛ-классик, 2019. 495 с.
9. Мамардашвили М.К. Как я понимаю философию / Сост. и общ. ред. Ю.П. Сенокосова. М.: Прогресс-Культура, 1992. 416 с.
10. Мамардашвили М.К. Психологическая топология пути. М.: Фонд Мераба Мамардашвили, 2014. 1232 с.
11. Мамардашвили М.К. Сознание и цивилизация: тексты и беседы. М.: Логос, 2004. 271 с.
12. Мамардашвили М.К. Философ может не быть пророком... // Человек. 2020. Т. 31. № 2. С. 27–40.
13. Мотрошилова Н.В. Мераб Мамардашвили: философские размышления и личный опыт. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2007. 320 с.
14. Павловская Н.Ю. Видение человека М. Мамардашвили в контексте вопроса о кризисе европейской культуры // Вестник Калмыцкого университета. 2021. № 1 (49). С. 136–142.
15. Пеннер Р.В., Резвушкин К.Е. Глубинная философия: опыт феноменологического исследования // Вестник Томского государственного университета. 2020. № 455. С. 53–58.
16. Подорога В.А. Топология страсти. Мераб Мамардашвили: современность философии. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2020. 352 с.
17. Поляков А.В. Инфантилизм культуры и демонизация бытия (к прояснению проекта героического искусства М.К. Мамардашвили) // Вестник Пермского университета. Философия. Психология. Социология. 2020. № 3. С. 395–403.
18. Пруст М. В поисках утраченного времени. Полное издание: в 2 т. Т. 1: В сторону Свана. Под сенью девушек в цвету. Германт / Пер. с фр. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2018. 1247 с.

19. *Пруст М.* В поисках утраченного времени. Полное издание: в 2 т. Т. 2: Содом и Гоморра. Пленница. Беглянка. Обретённое время / Пер. с фр. М.: АЛЬФА-КНИГА, 2009. 1238 с.

20. *Рягузова Л.Н.* «Производящее произведение» (Opera Operans): интерпретация топографии художественного мира в «Лекциях о Прусте» М. Мамардашвили // Вестник Санкт-Петербургского государственного университета технологии и дизайна. Серия 2: Искусствоведение. Филологические науки. 2020. № 4. С. 89–94.

21. *Смирнов С.А.* Мераб Мамардашвили: топология мысли. СПб.: Алетея, 2020. 392 с.

22. *Таланина А.А.* Логико-композиционная организация лекции (на материале лекции из серии «Лекции о Прусте» М. Мамардашвили) // Вестник Северного (Арктического) федерального университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2020. № 6. С. 72–81.

23. *Фуко М.* Воля к истине: По ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Ка-сталь, 1996. 448 с.

24. *Халиков М.М.* Философ как языковая личность (на примере книги М. Мамардашвили «Беседы о мышлении») // Известия Самарского научного центра Российской академии наук. Социальные, гуманитарные, медико-биологические науки. 2020. Т. 22. № 71. С. 79–86.

25. *Щедровицкий Г.П.* На Досках. Публичные лекции по философии Г.П. Щедровицкого. М.: Изд-во Школы культурной политики, 2004. 195 с.

26. *Щедровицкий Г.П.* Философия. Наука. Методология. М.: Изд-во Школы культурной политики, 1997. 641 с.

## BOOKISH DISCOURS

**Elvira SPIROVA**

DSc in Philosophy,  
Head of the Department of the History of Anthropological Doctrines.  
RAS Institute of Philosophy.  
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;  
e-mail: elvira-spirova@mail.ru

### MERAB MAMARDASHVILI: THE AUTHOR WITH HIS VOICE AND ACT

**T**he article analyses the approaches of outstanding Russian philosophers — V.A. Podoroga and S.A. Smirnov — to the philosophical works of Merab Konstantinovich Mamardashvili. Their two monographic studies, published in 2020, offer a perfectly unique view through the original authorial lenses of the philosophical ideas of M.K. Mamardashvili. Making special mention of the topological configuration of Mamardashvili's thinking, his specific metaphoricalness, these authors, each in his own way, immerse the readers into the semantic space of his philosophy. V.A. Podoroga reveals the unique philosophical style of Mamardashvili built on free speech-thought in contrast to a written text, with its permanent desire to repeat what was said in order to receive a new impetus for the motion of thought, and with its invariable return to the starting point. S.A. Smirnov retraces Mamardashvili's authorial act of utterance as an autobiographic one, restoring the navigation of the philosopher's personality through his creation that appears as an organ-tool of understanding.

The monographs are a significant contribution to comprehension of the Russian philosophical tradition of the twentieth century.

**Keywords:** philosophy, M.K. Mamardashvili, topology, Written word, Voice/Speech, thinking, anthropology of the Way, creation, eventfulness, Presence

### References

1. Bakhtin, M.M. *Ehstetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Creativity]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1979. 424 pp. (In Russian)
2. Foucault, M. *Volya k istine: Po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti* [The Will to Truth: Beyond Knowledge, Power, and Sexuality]. Moscow: Kastal' Publ., 1996. 448 pp. (In Russian)
3. Gasparyan, D.E. "Soznatel'naya zhizn'" v ehkzistentsializme M. Mamardashvili" ["Conscious Life" in the Existentialism of M. Mamardashvili], *Chelovek*, 2020, T. 31, No. 2, pp. 55–75.

4. Gasparyan, D.E. “Fenomenal’nost’ soznaniya v analiticheskikh teoriyakh L. Beiker i D. Chalmersa i fenomenologicheskaya teoriya soznaniya M. Mamardashvili” [Phenomenality of Consciousness in Analytical Theories of L. Baker and D. Chalmers and M. Mamardashvili’s Phenomenological Theory of Consciousness], *Nauka. Iskusstvo. Kul’tura*, 2020, No. 2 (26), pp. 43–60. (In Russian)
5. Gasparyan, D.E. “Fenomenologiya E. Gusserlya i M. Mamardashvili: dva opyta prochteniya” [Phenomenology of Edmund Husserl and Merab Mamardashvili: Two Ways of Interpretation], *Voprosy filosofii*, 2021, No. 4, pp. 75–86. (In Russian)
6. Kasavina, N.A. “Chelovek — “dolgoe sushchestvo”. Opyt metaehkzistentsii” [Man is a “Lengthy Being”. Experience of Meta-existence], *Voprosy filosofii*, 2020, No. 11, pp. 47–57. (In Russian)
7. Khalikov, M.M. “Filosof kak yazykovaya lichnost’ (na primere knigi M. Mamardashvili «Besedy o myshlenii»)” [Philosopher as a Linguistic Persona (Case Study of M. Mamardashvili’s Book “Reasoning on Thought”)], *Izvestiya Samarskogo nauchnogo tsentra Rossiiskoi akademii nauk. Sotsial’nye, gumanitarnye, mediko-biologicheskie nauki*, 2020, T. 22, No. 71, pp. 79–86. (In Russian)
8. Komarov, S.V. “Topologicheskaya metafizika soznaniya M.K. Mamardashvili” [Topological Metaphysics of Consciousness by M.K. Mamardashvili], *Novye idei v filosofii*, 2021, No. 8 (29), pp. 50–63. (In Russian)
9. Mamardashvili, M.K. “Filosof mozhet ne byt’ prorokom...” [A Philosopher May Not be a Prophet...], *Chelovek*, 2020, T. 31, No. 2, pp. 27–40. (In Russian)
10. Mamardashvili, M.K. *Kak ya ponimayu filosofiyu* [How I Understand Philosophy], ed. Yu.P. Senokosova. Moscow: Progress-Kul’tura Publ., 1992. 416 pp. (In Russian)
11. Mamardashvili, M.K. *Psikhologicheskaya topologiya puti* [Psychological Topology of Path]. Moscow: Merab Mamardashvili Foundation Publ., 2014. 1232 pp. (In Russian)
12. Mamardashvili, M.K. *Soznanie i tsivilizatsiya: teksty i besedy* [Consciousness and Civilization: Texts and Conversations]. Moscow: Logos Publ., 2004. 271 pp. (In Russian)
13. Mamardashvili, M.K. *Vozmozhnyi chelovek* [Possible Person]. Moscow: RIPOL-klassik Publ., 2019. 495 pp. (In Russian)
14. Motroshilova, N.V. *Merab Mamardashvili: filosofskie razmyshleniya i lichnostnyi opyt* [Merab Mamardashvili: Philosophical Reflections and Personal Experience]. Moscow: Kanon+ Publ., 2007. 320 pp. (In Russian)
15. Pavlovskaya, N.Yu. “Videnie cheloveka M. Mamardashvili v kontekste voprosa o krizise evropeiskoi kul’tury” [Mamardashvili’s Vision of Human in the Context of the Crisis of European Culture], *Vestnik Kalmytskogo universiteta*, 2021, No. 1 (49), pp. 136–142. (In Russian)
16. Penner, R.V. & Rezvushkin, K.E. “Glubinnaya filosofiya: opyt fenomenologicheskogo issledovaniya” [Deep Philosophy: An Experience of a Phenomenological Study], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta*, 2020, No. 455, pp. 53–58. (In Russian)
17. Podoroga, V.A. *Topologiya strasti. Merab Mamardashvili: sovremennost’ filosofii* [The Topology of Passion. Merab Mamardashvili: The Modernity of Philosophy]. Moscow: Kanon+ Publ., 2020. 352 pp. (In Russian)
18. Polyakov, A.V. “Infantilizm kul’tury i demonizatsiya bytiya (k proyasneniuyu proekta geroycheskogo iskusstva M.K. Mamardashvili)” [Culture Infantilism and Demonization of Being (Concerning Clarification of M.K. Mamardashvili’s Heroic Art Project)], *Vestnik Permskogo universiteta. Filosofiya. Psikhologiya. Sotsiologiya*, 2020, No. 3, pp. 395–403. (In Russian)
19. Proust, M. *V poiskakh utrachennoogo vremeni. Polnoe izdanie* [In Search of Lost Time. Full Edition], Vol. 1, V storonu Svana. Pod sen’yu devushek v tsvetu. Germant [Swann’s Way.

In the Shadow of Young Girls in Flower. The Guermentes Way]. Moscow: AL'FA-KNIGA Publ., 2018. 1247 pp. (In Russian)

20. Proust, M. *V poiskakh utrachennogo vremeni. Polnoe izdanie* [In Search of Lost Time. Full Edition], Vol. 2, Sodom i Gomorra. Plennitsa. Beglyanka. Obretennoe vremya [Sodom and Gomorrah. The Prisoner. The Fugitive. Time Regained]. Moscow: AL'FA-KNIGA Publ., 2009. 1238 pp. (In Russian)

21. Ryaguzova, L.N. “Proizvodyashchee proizvedenie” (Opera Operans): interpretatsiya topografii khudozhestvennogo mira v «Lektsiyakh o Pruste» M. Mamardashvili” [“The Generative Work” (Opera Operans): Interpretation of the Topography of the Artistic World in M. Mamardashvili’s Lectures on Proust], *Vestnik Sankt-Peterburgskogo gosudarstvennogo universiteta tekhnologii i dizaina. Seriya 2: Iskusstvovedenie. Filologicheskie nauki*, 2020, No. 4, pp. 89–94. (In Russian)

22. Shchedrovitsky, G.P. *Filosofiya. Nauka. Metodologiya* [Philosophy. Science. Methodology]. Moscow: School of Cultural Policy Publ., 1997. 641 pp. (In Russian)

23. Shchedrovitsky, G.P. *Na Doskakh. Publichnye lektsii po filosofii G.P. Shchedrovitskogo* [On the Boards. Public Lectures on the Philosophy of G.P. Shchedrovitsky]. Moscow: School of Cultural Policy Publ., 2004. 195 pp. (In Russian)

24. Smirnov, S.A. *Merab Mamardashvili: topologiya mysli* [Merab Mamardashvili: Topology of Thought]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2020. 392 pp. (In Russian)

25. Talanina, A.A. “Logiko-kompozitsionnaya organizatsiya lektsii (na materiale lektsii iz serii “Lektsii o Pruste” M. Mamardashvili)” [The Logical and Compositional Organization of the Lecture (Based on a Lecture from M. Mamardashvili’s Course “Lectures on Proust”)], *Vestnik Severnogo (Arkticheskogo) federal'nogo universiteta. Seriya: Gumanitarnye i sotsial'nye nauki*, 2020, No. 6, pp. 72–81. (In Russian)

26. Wittgenstein, L. *Filosofskie raboty* [Philosophical Works], Vol. 1. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 612 pp. (In Russian)