

ISSN 2414-3715 (Online)

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2021. Том 7. № 2**

PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

SCIENTIFIC WEB JOURNAL

2021. T. 7. № 2

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. Пономарева (Москва),
Н.Н. Ростова (Москва), М. Соболева (Клагенфурт), С.А. Смирнов (Новосибирск),
М.В. Тлостанова (Москва), А.Н. Фатенков (Нижний Новгород),
С.С. Хоружий (Москва), А.Н. Чумаков (Москва),
А. Шажинбат (Улан-Батор)

Главный редактор

доктор филос. наук Э.М. Спирова

Редакция

Технический секретарь

кандидат филос. наук Е.А. Рахмановская

Переводчики

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

Корректор

И.А. Мальцева

Компьютерная вёрстка

Е.А. Морозова

Учредитель: Институт философии 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: <https://pa.iphras.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: <https://pa.iphras.ru>

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Павел Гуревич. Философская антропология Мартина Бубера.....6

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Ася Сыродеева. Спасательный круг культуры.....34

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Майкл Мардер. Растения философов: Интеллектуальный гербарий (Пшеница Аристотеля (глава 2), Сельдерей Авиценны (глава 5)) (перевод с англ. *Валентины Кулагиной-Ярцевой* и *Наталии Кротовской*).....48

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Александр Гусев. Панпсихизм в современной аналитической философии сознания.....85

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

Алексей Фатенков. Культ безопасности как тоталитарная угроза.....104

Эльвира Спирина. «Мумификация культуры»: современные подходы к мемориальным практикам.....110

Владимир Козырьков. О гуманистической направленности развития социологии.....119

Георгий Шулико. Седрик Робинсон и антропология «чёрного марксизма».....126

Александр Саенко. Спектр концептов в экзистенциальной онтологии Ж.-П. Сартра.....135

Наталья Стороженко. Проблема сакрального в контексте истории философской мысли.....142

Кирилл Голиков. Мировоззренческая ригидность: путь к патологии или возможность прорыва к трансценденции (на примере экзистенциальной антропологии К. Ясперса).....150

Ольга Цветкова. Распад интерсубъективности: безумие как невозможность любви (по Л. Бинсвангеру).....159

Егор Дорожкин. Антропоцентризм между депрессией и психозом: к автономии аффекта.....171

Юлия Устюгова. Обретение личной свободы как метанойя в концепциях Р. Лэйнга и Д. Купера.....179

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

Георгий Левин. Антиреалистическая и неклассическая теории анализа и синтеза.....188

Зинаида Сокулер. Коген Герман.....211

Ирина Блауберг. Леруа Эдуар.....239

Александр Столяров. Эпиктет.....251

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

<i>Pavel Gurevich</i> . The Philosophical Anthropology of Martin Buber.....	6
---	---

SOCIAL ANTHROPOLOGY

<i>Asya Syrodeeva</i> . The Lifebuoy of Culture.....	34
--	----

PHENOMENOLOGY

<i>Michael Marder</i> . The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium (Aristotle Wheat (chapter 2), Avicenna's Celery (chapter 5)).....	48
---	----

ANALYTICAL PHILOSOPHY

<i>Alexander Gusev</i> . Panpsychism in the Contemporary Analytical Philosophy of Mind.....	85
---	----

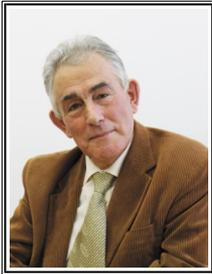
ECHOES OF THE EVENTS

<i>Aleksey Fatenkov</i> . The Cult of Security as a Totalitarian Threat.....	104
<i>Elvira Spirova</i> . "Mummification of Culture": Modern Approaches to Memorial Practices.....	110
<i>Vladimir Kozyrkov</i> . On the Humanistic Orientation of Sociology's Development.....	119
<i>Georgy Shuliko</i> . Cedric Robinson and Anthropology of Black Marxism.....	126
<i>Alexander Saenko</i> . The Spectrum of Concepts in the Existential Ontology of J.-P. Sartre.....	135
<i>Natalia Storozhenko</i> . The Problem of the Sacred in the Context of the History of Philosophical Thought.....	142
<i>Kirill Golikov</i> . Mental Rigidity: a Psychopathology or a Chance for Attaining Transcendence (Drawing on K. Jaspers's Existential Anthropology).....	150
<i>Olga Tsvetkova</i> . The Disintegration of Intersubjectivity: Madness as the Failure of Love (according to L. Binswanger).....	159
<i>Egor Dorozhkin</i> . Anthropocentrism between Depression and Psychosis: the Autonomy of Affect.....	171
<i>Julia Ustyugova</i> . Gaining Personal Freedom as Metanoia in the Concepts of R. Laing and D. Cooper.....	179

ENCYCLOPEDIC SEARCH

<i>Georgy Levin</i> . Anti-realistic and Non-classical Theories of Analysis and Synthesis.....	188
<i>Zinaida Sokuler</i> . Cohen Hermann.....	211
<i>Irina Blauberg</i> . Le Roy Edouard.....	239
<i>Alexander Stoliarov</i> . Epictetus.....	251

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук,
профессор.

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ МАРТИНА БУБЕРА¹

Мартин (Мордехай) Бубер родился в Вене в 1878 г. До 1933 г. он жил в Германии, затем эмигрировал в Швейцарию, позже – в Палестину. После Второй мировой войны философ выступал с осуждением арабо-еврейской вражды и антигуманных действий по отношению к палестинским арабам. Умер Бубер в 1965 г. в Иерусалиме. Творческое наследие философа чрезвычайно популярно во многих странах. Как мыслитель Бубер соединял в себе множество разнородных интересов и устремлений. Он был нетривиальным мудрецом-философом, ярким переводчиком Танаха, исследователем хасидизма², выдающимся просветителем

¹ Данные тексты были ранее опубликованы в качестве предисловий к первым изданиям на русском языке книг Мартина Бубера, вышедшим в рамках академической программы Российской академии наук «Человек, наука, общество: комплексные исследования»: Гуревич П.С. Философская антропология Мартина Бубера (предисловие) // Бубер М. Я и Ты / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: ИНИОН РАН, 1992. С. 3–15; Гуревич П.С. Панорама философской антропологии // Бубер М. Проблема человека / Пер. Ю.С. Терентьев; отв. ред. П.С. Гуревич, С.Я. Левит. М.: ИНИОН РАН, 1992. С. 5–29. Настоящая публикация является отчасти переработанным и дополненным их текстом, подготовленным к изданию Э.М. Спиrowой.

² Религиозное движение среди евреев Польши и России, возникшее в начале XVIII в.

и проповедником, поэтом и литератором. По своим воззрениям Бубер близок к диалектической теологии и экзистенциализму.

Центральная идея философии Бубера – бытие как диалог между Богом и человеком, человеком и миром. Развивая концепцию религиозного экзистенциализма, мыслитель существенно обогатил философскую антропологию. Выраженное им прозрение, уходящее своими корнями в библейскую традицию, просто и величественно: жизнь человека в диалоге с другими людьми, которые ему подобны. Этот диалог созидателен и спасителен, когда он осуществляется при посредстве Бога, его заповедей о нравственности и любви. Именно в этом диалоге выявляется жизненность и самого Бога. Так, Бубер всем своим творчеством ответил на философские представления XX века, на идеи «смерти Бога» и «смерти Человека».

Ключевые слова: Бубер Мартин, религиозный экзистенциализм, Я и Ты, другой, диалогический принцип, эпоха обустроенности, эпоха бездомности, экзистенциальное самочувствие, одиночество, индивидуалистическая антропология

Идеи Бубера развиты им в таких значительных работах, как «Я и Ты» (1923), «Вопрос к одинокому» (1935), «Проблема человека» (1943), «Основы межчеловеческого» (1953), «Происхождение и сущность хасидизма» (1960). Вершина его наследия – книга «Я и Ты» [6; 16]. Работа написана специфическим языком, ей присущ своеобразный стиль изложения. Фразы Бубера афористичны. Если в монографии «Проблема человека» Бубер опирается на историко-философскую традицию от Аристотеля до Канта, то в работе «Я и Ты» эта традиция существует как бы в снятом виде. Иначе говоря, мудрец не обращается к ней непосредственно. Он рассуждает, опираясь на собственную субъективность и отзывчивость читателя. Исходная тема Я и Ты, т.е. проблема человеческих отношений, углубляется за счёт всё более проникающего вживания в мир «другого». Изложение носит характер своеобразной медитации, в ходе которой постигается глубина межчеловеческого общения.

Философия в целом есть постижение человеком себя самого и окружающего мира. Кто такой я? Многие мыслители, в частности А. Шопенгауэр, убеждены в том, что человек способен познать тайну собственного бытия путём предельной обособленности от других, посредством раскрытия присущего ему спонтанного содержания. Ход размышлений Бубера прямо противоположен. Некий парадокс или открытие, по его мнению, состоит именно в том, что я ничего не могу сказать о себе, не соотнеся себя с «другим». Такого рода «участное мышление» преобладает во всех великих системах.

Странно, что в философии, как она складывалась на протяжении веков, нет понятия «другого». Идея абсолютной равнозначности «Я» и «Ты» – это и есть, по существу, открытие Бубера. Разумеется, он не был единственным мыслителем, подошедшим к этому прозрению. Можно назвать также идеи И.В. Гёте или М.М. Бахтина. Однако иерусалимский философ разработал представление о «встрече», «диалоге» с наибольшей обстоятельностью.

Мир для человека двойственен, утверждает Бубер. Это определяется двойственностью его позиции, которая может быть выражена двумя парами основных слов, которые человек может произносить. Одно слово – это пара Я-Ты. «КТО ПРОИЗНОСИТ ТЫ, не имеет никакого Нечто в качестве объекта» [6, с. 16]. Ты безгранично. Это целый мир. Но он неразъёмен с Я.

Другая пара – Я-Оно. Человек познаёт мир. Он обследует поверхность вещей и знакомится с ними. Он добывает сведения об их структуре. Он приобретает знания. Таким образом, Я познаю Нечто. Но там, где есть Нечто, есть и другое Нечто. Каждое Оно, по мысли Бубера, граничит с другим Оно. Познавая, человек остаётся непричастен миру. Дело в том, что мир не сопричастен процессу познания. Мир позволяет изучать себя, но он не откликается, не соучаствует. Ведь с ним ничего не происходит.

В соответствии с замыслом книги естественно, что не пара Я-Оно становится предметом особого размышления. Эта традиция философского познания противопоставляется другой, рождающейся, диалогической. Этот «диалогический» дух у Бубера противостоит греческому монологизму, и, чтобы преодолеть его, философ обращается к более древним, библейским истокам.

Разъясняя замысел своей работы, М. Бубер отмечал, что некое видение будущего образа книги сложилось ещё в юности. После выхода в свет работы были выпущены и другие труды, в которых пояснялось существо концепции, а также содержались ответы оппонентам. Однако, по мнению философа, оставался нераскрытым основной смысл самого существенного для него самого: тесная связь между отношением к Богу и отношением к человеку.

Бубер называет три важнейшие сферы, в которых реализуется связь между Я и Ты. Он рассматривает эти отношения как универсальные, значимые не только для живых существ. Я-Ты-связь реализуется не только между людьми, она обнаруживается и во встрече с другими существами и вещами. Первая сфера – это жизнь с природой. Здесь отношение доречевое, пульсирующее во тьме. Создания отвечают нам встречным движением, но они не в состоянии нас достичь, и наше Ты, обращённое к ним, замирает на пороге языка. Вторая сфера – это жизнь с людьми. Здесь отношение очевидно и принимает речевую форму. Мы можем давать и принимать Ты. Третья сфера – общение с духовными сферами. Здесь отношение окутано облаком, оно раскрывает себя безмолвно, но порождает речь. Мы не слышим никакого «Ты», но всё же чувствуем зов, и мы отвечаем, творя образы, думая, действуя. Мы говорим основное слово своим существом, не в силах вымолвить Ты своими устами.

Итак, три сферы. Но есть ли здесь существенное различие? Если Я-Ты-связь предполагает взаимность, реально охватывающую обоих – Я и Ты, то как можно считать отношение к чему-то в природе такой связью? Бубер формулирует сложность проблемы ещё острее: если мы должны предположить, что существа и вещи в природе, которые мы встречаем

как наше Ты, тоже отвечают нам взаимностью какого-то рода, то каков характер этой взаимности и что даёт нам право распространить на неё фундаментальное понятие Я-Ты-связи?

Отвечая на этот вопрос, Бубер предлагает брать природу как целое, рассматривать отдельно различные её области. Человек когда-то «приручил» животных, и сейчас он способен воспроизводить это своеобразное действие. Он вовлекает животных в свою атмосферу и побуждает их к тому, чтобы они стихийным образом приняли его – «чужого». Он добивается от них активного, иногда поразительного ответа на своё приближение, на своё обращение, иногда тем более мощного и прямого, чем в большей степени его отношение к ним является подлинной Я-Ты-речью. Но и вне сферы «приручения», подмечает Бубер, иногда имеет место сходный контакт между человеком и животным. Это случается с людьми, которые несут в глубине своего существа потенциальное товарищество с животными. Это, как правило, люди, одухотворённые по своей природе.

Совсем иначе обстоит дело с теми областями природы, разъясняет далее свою концепцию Бубер, где отсутствует спонтанность, общая для людей и животных. Растения, как мы считаем, не реагируют на наши действия, не могут нам «отвечать». Но означает ли это, что мы не встречаем здесь обоюдности? Разумеется, в такой встрече человека и растения нет поступков, позиции отдельной особи. Однако, по мысли Бубера, здесь есть обоюдность самого бытия. Та живая цельность и единство дерева, которая не даётся самому острому взгляду исследователя, открывается говорящему Ты. Но эта цельность дерева только тогда тут, когда тут человек говорящий. Он, говорящий Ты, побуждает, как отмечает Бубер, дерево манифестировать свою цельность. И дерево в своём бытии обнаруживает, раскрывает её [6, с. 18]. Зашоренность нашего мышления мешает нам понять, что здесь, в бытии, нечто, пробуждённое нашим поведением, вспыхивает нам навстречу. Эту обширнейшую, простирающуюся от камней до звёзд область Бубер называет предпорогом, имея в виду нижний ярус бытия.

Что касается сферы духа, то философ обозначает её как надпороговую. Он проводит различие между тем, что от духа уже вошло в мир и, при посредстве наших чувств, стало доступно восприятию, и тем, что ещё не вошло в мир, но готово войти и стать для нас Настоящим. То, что вошло в духовную структуру, можно реально ощутить, показать. Но в сфере духа есть и такое, что ещё не вошло в мир.

Обратимся сначала к тому, что уже воплотилось. М. Бубер приводит примеры, иллюстрирующие взаимность между человеком и духовной сущностью. Предположим, человек вызывает в своём воображении какое-то изречение, дошедшее до нас из глубокой древности, от одного из учителей. Можно воспринять это изречение в форме непосредственного общения и отклика, не как отвлечённую мудрость, а как сердечное признание, нечто впрямую обращённое ко мне и как бы в присутствии древнего

мудреца. Как этого добиться? Важно всем своим существом устремиться к тому, кого уже нет. Это означает, что между живым и умершим рождается позиция, которую М. Бубер называет Я-Ты-речью.

Если встреча состоится, т.е. живой голос будет услышан, сначала может быть неясно, потом более универсально, отчётливо, смысл коммуникации окажется совсем иным. Прежде человек относился к изречению как к объекту, вычлняя из него односторонний смысл. Теперь же, в момент подлинного отклика, живое существо воспримет только неделимую цельность сказанного.

Этот пример не нуждается в особых пояснениях. Ведь изречение принадлежит конкретному человеку. Стало быть, общение не утрачивает межличностного характера. Персональное бытие воздействует в данном случае на другое персонифицированное существо. А вот более сложная иллюстрация. Бубер стоит перед дорической колонной как перед духовной структурой, которую разум и рука человека постигли и воплотили. Исчезает ли здесь взаимность? По мнению Бубера, она лишь снова погружается в сокрытость или трансформируется в конкретное содержание.

Наконец, следуя за этим примером, Бубер переходит к той сфере духа, которая может быть расшифрована как пространство контактов с «духовными сущностями». Это область, где возникают слова и формы. Дух, ставший словом, воплотившийся в форму... Каждый, к кому он прикасался и кто не остался глухим к нему, в той или иной степени постигают; такое возникает только из встреч с Другим. Оно не может само по себе зародиться или вырасти, не будучи посеянным в душе человека. Это встреча с духом, который овеивает нас и изливается на нас.

Рассмотрев встречи с природным и духовным, М. Бубер ещё раз возвращается к вопросу: можно ли усмотреть здесь такое же общение, как в мире людей? Иначе говоря, правомерно ли говорить об «ответе» и об «обращении» применительно к тем сущностям, которые лишены спонтанности и сознания (см. об этом: [8])? Не возникает ли здесь опасность мистики?

Отвечая на эти вопросы, Бубер пишет: «Ясная и устойчивая структура отношения Я-Ты... не имеет мистической природы. Чтобы понять эту структуру, мы порой должны отказаться от привычек нашего мышления, но не от изначальных норм, которые определяют человеческое мышление действительности. Как в области природы, так и в области Духа – Духа, который продолжает жить в изречениях и в произведениях, и Духа, который хочет стать изречением и произведением, – мы вправе понимать оказываемое на нас воздействие как воздействие Сущего» [3, с. 88–89].

Следующий вопрос, который проясняет философ, уже не о пороге, предпороге и надпороге взаимности, а о ней самой как о вратах в наше бытие. Как обстоит дело с Я-Ты-связью между людьми? Может ли она, смеет ли она всегда быть такой? Не подвержена ли она – как и всё человеческое – ограничению из-за нашего несовершенства, да и в силу внутренних закономерностей нашей совместной жизни?

По мнению М. Бубера, первое из этих двух препятствий достаточно известно. «Начиная от твоего собственного взгляда, изо дня в день устремлённого в отчуждённые, исполненные холодного удивления глаза твоего – тем не менее в тебе нуждающегося – “ближнего”, и до печали святых, раз за разом вотще предлагающих великий дар, – всё говорит тебе, что полная взаимность несвойственна совместной жизни людей. Она – Благодать, к которой всегда нужно быть готовым и которую никогда не получают как нечто гарантированное» [6, с. 22].

Вместе с тем Бубер указывает и на такие виды Я-Ты-связи, которые по самому своему характеру не могут достичь полной взаимности, если они сохраняют этот характер. Иерусалимский философ ссылается на взаимоотношения между подлинным воспитателем и его питомцем. Чтобы раскрыть потенциал ученика, надо видеть в нём конкретную личность во всём богатстве присущей ей субъективности. Воспитатель усматривает в подопечном не простую сумму качеств, стремлений и сдерживающих факторов. Он воспринимает его в некой цельности. Но для этого важно, чтобы ученик каждый раз оказывался партнёром в названной биполярной ситуации. В этом случае учитель переживает охарактеризованную встречу и за себя, и за своего партнёра.

Однако может ли ученик осуществить ту же самую духовную работу? Способен ли он с предельной восприимчивостью оценивать совместную ситуацию и за воспитателя? По мнению Бубера, прекратится ли в этом случае Я-Ты-связь или примет совершенно иной характер – дружбы, всё равно очевидно, что специфическому отношению воспитания как таковому полная взаимность не присуща.

М. Бубер приводит и другой пример, характеризующий нормативное ограничение взаимности: психотерапевт и его пациент. Врач может анализировать пациента, т.е. извлекать из его микрокосмоса неосознанные факторы и преобразованную таким образом энергию направлять на сознательную жизнедеятельность. Он может, стало быть, достичь определённого восстановительного эффекта. Врач способен помочь тому, чтобы расчленённая, деструктурированная душа в какой-то мере собрала и упорядочила себя.

Но есть иная, более значимая задача – восстановить угасший или захащенный личностный центр. В названном случае психиатр с такой задачей не справится. Это сумеет осуществить лишь тот, кто глубоким взглядом целителя схватит подспудное, латентное единство страдающей души. Но здесь нужен другой тип связи. Для того чтобы когерентно способствовать высвобождению и актуализации этого единства в новом согласии личности с миром, пациент должен всё время находиться не только в своей роли, но и на другом полюсе этого биполярного отношения. Однако возможно ли такое? Лечить, как и воспитывать, может лишь тот, кто живёт во встрече и всё же обособлен.

По мнению М. Бубера, наиболее убедительно нормативную ограниченность взаимности можно проиллюстрировать на примере духовника.

Здесь охват с противоположной стороны был бы посягательством на сакральную аутентичность мысли. И вот вывод: всякая Я-Ты-связь в рамках такого отношения, которое имеет характер целенаправленного воздействия одной стороны на другую, существует на основе взаимности, которой предписано быть неполной.

Далее М. Бубер последовательно переходит к изложению религиозных основ своей концепции. Как может Я-Ты-связь человека с Богом, условием которой является абсолютный и ничем не отклоняемый поворот к Нему, – как может она охватывать все Я-Ты-отношения этого человека и как бы нести их с собой к Богу? Философ подчёркивает, что здесь вопрос задан не о Боге, а лишь о нашем отношении к нему.

Но, разумеется, и в такой постановке проблемы нельзя обойти вопрос о том, чем является Бог в его отношении к человеку. Философ полагает, что описание Бога понятием «личность» неизбежно для всякого, кто понимает под этим словом не принцип (хотя мистики, например Экхарт, иногда отождествляют бытие с Богом) и не идею (хотя философы, как Платон, временами могут считать его идеей). Под понятием «Бог» Бубер подразумевает того, кто своими созидающими, дарующими откровение спасительными актами вступает в непосредственное отношение с нами, людьми, и тем самым делает для нас возможным непосредственное отношение с Ним.

Бубер разъясняет, что эта основа, этот смысл нашего существования вновь и вновь порождает взаимность, которая возможна лишь между личностями. Разумеется, понятие персональности совершенно не в состоянии выразить сущность Бога. Позже многие представители диалектической теологии будут преодолевать это каноническое воззрение на Бога. Но, по мнению иерусалимского философа, дозволено и нужно говорить, что Бог есть также и личность.

Если попытаться, рассуждает М. Бубер, перевести понятие Бога на язык философа, на язык Спинозы, то из бесконечного числа атрибутов Бога, как окажется, нам, людям, известны не два (так полагает Спиноза), а три атрибута. К *метадуховности*, от которой берёт своё начало то, что мы называем духом, – и *метаприродности*, которая проявляет себя в том, что известно как природа, – добавляется в качестве третьего *метаперсональность*. И только это третье, атрибут метаперсональности, по мнению М. Бубера, даёт распознать себя непосредственно в своём качестве атрибута.

Однако здесь рождается противоречие. Понятие личности означает, что хотя, конечно, для неё автономность заключена в самой себе, тем не менее в совместном бытии она релятивизируется множественностью других автономностей. Может ли это относиться к Богу? Разумеется, нет. Этому противоречию противостоит парадоксальное описание Бога как абсолютной личности, т.е. такой, которая не может быть релятивизирована. В непосредственное отношение с нами Бог вступает как абсолютная личность. Противоречие вынуждено отступить, как полагает Бубер, перед более глубоким осмыслением образа Бога.

Можно с полной безусловностью сказать, что Бог сообщает свою абсолютность тому отношению, в которое вступает с человеком. В книге «Я и Ты», как и во всех последующих, М. Бубер предупреждает, что беседа с Богом не может быть понята как нечто, происходящее только в стороне от повседневности или над нею. Речь Бога к людям пронизывает всё, что происходит в жизни вокруг нас, и всё, что происходит в мире вокруг нас, всё, биографическое и всё историческое и делает это указанием, требованием для каждого. Событие за событием, ситуация за ситуацией обретают благодаря личной речи силу и право требовать от человеческой личности, чтобы она выстояла и приняла решение.

Существование взаимности между Богом и человеком недоказуемо, как недоказуемо наличие, присутствие Бога. Кто всё же отваживается говорить об этой взаимности, тот взывает к свидетельству Того, к Кому обращена его речь, – свидетельству нынешнему или будущему. Бубер как религиозный мыслитель предупреждает об опасности прагматического отношения к Богу. Отталкиваясь от мысли Макса Шелера, который считает, что каждый человек обязательно верит либо в Бога, либо в «идолов», Бубер подчёркивает: «Кто одержим идолами, которых он хочет получить, иметь и хранить, кто одержим жаждой обладания, тому нет иного пути к Богу, кроме обновления, которое означает изменение не только цели, но и способа движения» [6, с. 69].

По мнению иерусалимского философа, верность Богу, безусловно, является наивысшим назначением человеческой личности. Однако для достижения этой цели он должен не отстраняться от внешней и внутренней реальности земного бытия, а утверждать его в истинной, богонаправленной сущности и, таким образом, преобразить его так, чтобы принести Богу. В каждом человеке есть божественная сила. Но именно в человеке легче, чем во всех других существах, она может быть извращена и использована во зло. Это происходит, когда человек вместо того, чтобы направить эту силу к её Истоку, даёт ей ненаправленно растекаться и обращаться во что попало. Вместо того чтобы освятить власть, он превращает её в грех. Но и тогда, как полагает Бубер, открыт путь к спасению. Тот, кто всем своим существом поворачивается к Богу, здесь, в этой самой точке универсума, поднимает божественную имманентность из унижения, виной которого был он сам.

Раскрывая философскую антропологию М. Бубера, невозможно обойти вниманием его работы, посвящённые хасидизму. В хасидской общине периода расцвета, в той общине, где жила высокая вера первых хасидов, которые почитали в цадике совершенного человека, в ком бессмертное нашло своё смертное воплощение, философ черпает вдохновение для своих антропологических выводов. Вспоминая одну из картин своего детства, Бубер пишет: «Здесь было несравненное; здесь было униженное, но неповреждённое двойное ядро рода человеческого: истинная община и истинное руководство. Древнейшее было здесь и изначально предстоящее, утраченное и страстно ожидаемое, и возвращающееся...».

В совместной жизни хасидской общины Бубер видел образец общности людей. Она проявлялась не как хоровое пение в унисон. Она утверждала себя как беседа между Я и Ты. Таким образом, буберовское прозрение диалогического отношения Я-Ты между человеком и человеком и между человеком и Богом созрело, когда он был погружён в мир хасидизма.

Хасидское учение, подчёркивает М. Бубер в работе «Путь человека» [5], не занимается исследованием отдельных психических проблем, а рассматривает человека как целостность. Подлинное возрождение сначала самого человека, а впоследствии и отношений между ним и его ближними может быть достигнуто только путём постижения целого как целого. Это не означает, что не нужно рассматривать отдельные явления души. Однако ни на одном из них не следует акцентировать внимание чрезмерно и пытаться вывести из него всё остальное. Все они должны стать отправными точками, взятыми не по отдельности, а в живом единстве.

В хасидизме человека не рассматривают как объект исследования, а призывают «выпрямиться». Прежде всего, сам человек должен понять, что конфликтные ситуации между ним и другими являются не чем иным, как проявлением конфликтных ситуаций в его собственной душе. Затем он должен стараться преодолеть этот внутренний конфликт с тем, чтобы впоследствии вернуться к своим ближним и вступить с ними в новые, преобразённые отношения.

Человек, естественно, как показывает М. Бубер, пытается избежать этого решительного поворота, в высшей степени несовместимого с его привычным отношением к миру. Он оправдывается перед тем, кто взывает к нему (или перед собственной душой, если это она взывает к нему): мол, в каждом конфликте участвуют две стороны, и если он должен перенести внимание с внешнего конфликта на внутренний, то и его противник должен бы сделать то же самое.

Но именно эта установка, при которой человек воспринимает себя только как индивида, противостоящего другим индивидам, содержит фундаментальную ошибку, которую и вскрывает хасидское учение. Суть дела, разъясняет Бубер, именно в том, чтобы начать с себя. Любой другой подход может отвлечь человека от того, что он собирается совершить, ослабить его решимость и тем самым погубить все его смелые начинания.

М. Бубер подчёркивает: для того, чтобы человек оказался способен на этот великий подвиг, он должен пробиться сквозь случайные, второстепенные стороны своего существования к самому себе, обрести своё Я – не тривиальное Эго эгоцентрического индивида, но глубинное Я личности, живущей во взаимосвязи с миром. Развивая философско-антропологическую концепцию, Бубер выдвигает ещё одну заповедь: не быть поглощённым собой. Но нет ли здесь противоречия? Ведь до сих пор говорилось о том, что каждому человеку следует очистить своё сердце, избрать свой особый путь, восстановить единство своего существа, начать с самого себя. Теперь же утверждается нечто иное: человек должен забыть о себе.

Однако, считает Бубер, эта заповедь не только согласуется с другими, но естественно входит в состав целого как неотъемлемое звено и необходимая ступень. Одно из главных отличий христианства от иудаизма состоит в том, что христианство считает высшей целью каждого человека его личное спасение. Иудаизм, как разъясняет философ, видит душу каждого человека слугой, действенным органом Божьего Творения, которое благодаря труду человеческому должно стать Царством Божьим. Поэтому ни одна душа не имеет целью самой себя, своё собственное спасение. Разумеется, каждый должен знать себя как личность, совершенствовать свой духовный мир, но не ради только самого себя, а во имя того труда, который он призван совершить.

По мнению М. Бубера, погоня за собственным спасением рассматривается здесь всего лишь как самая возвышенная форма эгоцентризма. Есть нечто такое, что можно отыскать только в одном-единственном месте. Это – неисчерпаемое сокровище, которое можно назвать реализацией существования. И обрести это сокровище возможно только там, где ты стоишь. Большинство из нас лишь в редкие моменты ясно осознают тот факт, что они так и не извели тайны самореализации, что, существуя, они проходят мимо истинного существования. Вместе с тем мы постоянно испытываем ощущение неполноты. Если бы мы даже обрели власть над всеми частями света, она не дала бы нам той полноты существования, какую даёт незаметное, преданное служение окружающей нас жизни. Если бы мы познали тайны высших миров, это не привело бы нас к тому подлинному включению в истинное существование, какого можно достигнуть, выполняя со святым умыслом свои повседневные обязанности.

Обращаясь к проблеме философского постижения человека, М. Бубер подчёркивает, что если мы пренебрегаем этой духовной субстанцией, если мы заботимся только о сиюминутных целях и не вступаем в реальное взаимоотношение с существами и вещами, в жизни которых мы должны участвовать, как и они – в нашей, то мы сами будем отчуждены от истинного существования. Душа, обладающая самой высокой культурой, остаётся по существу бесплодной и опустошённой, если её не омывают изо дня в день воды жизни.

Некоторые религии не считают наше земное существование истинной жизнью. Они учат: всё, что мы видим, – простая видимость, за пределы которой следует проникнуть, либо что эта жизнь – лишь преддверие подлинного мира, преддверие, которое нужно пройти, не придавая ему решающего значения. По мнению Бубера, иудаизм, напротив, учит: то, что человек делает здесь и сейчас, не менее важно, не менее истинно, ибо является хоть и земной, но ничуть не менее действенной связью с Богом, чем жизнь в мире грядущем.

Бубер разъясняет, что в своей подлинной сущности названные два мира – одно целое. Они как бы удалились друг от друга, но они должны снова слиться воедино, став тем, что они и есть в своей подлинной сущности.

Человек создан для того, чтобы объединить эти два мира. Он вносит свой вклад в дело этого воссоединения, если живёт святой жизнью в том мире, куда он помещён, на том месте, где он находится.

Диалогический принцип М. Бубера более обстоятельно рассматривается в другой работе философа «Проблема человека» [4; 15]. Книга посвящена анализу европейской философии, начиная от античности и кончая М. Хайдеггером и М. Шелером под углом зрения антропологической проблематики.

Тема человека всегда была ключевой для философии. Но как отыскать путеводную нить для историко-философского очерка по этой теме? Многие философы преимущественное внимание уделяли космосу, абсолюту, социуму, природе, универсально трактованному бытию. И вместе с тем этих мыслителей трудно вынести за скобки при воссоздании собственно философско-антропологической темы. Вместе с тем непосредственное обращение к проблеме человека в разные эпохи не гарантирует строгой последовательности, преемственности идей. Здесь, судя по всему, возникали какие-то разрывы, парадоксальные отвлечения от державной темы, полемические ходы мысли и даже умышленные отречения от антропологических сюжетов.

Исследование М. Бубера «Проблема человека», на наш взгляд, – уникальная попытка восстановить историю философско-антропологической мысли. Философ следует от античности до наших дней, однако последовательность в разработке темы, строгая историческая дистанция, восхождение от эпохи к эпохе не сопутствуют в целом замыслу Бубера. Мы видим постоянные хронологические сбои. Размышление начинается с Канта, чтобы затем обратиться к античности. После изложения взглядов М. Хайдеггера автор приступает к разбору учения М. Шелера. О концепции неокантианца Э. Кассирера не говорится ни слова, хотя издание 1948 г., по видимому, позволяло М. Буберу сослаться и на этого мыслителя.

Историко-философский замысел иерусалимского философа подчинён проблемному. Обращаясь к далёким эпохам, к преемственности идей, автор стремится развить концепцию диалога, обосновать её экскурсами в историю философии. Он соотносит панораму философско-антропологической мысли с соучастной установкой и, определяя содержание труда, замечает, что стремился дополнить разработку диалогического принципа исторической перспективой.

Одна из увлекательных идей М. Бубера состоит в том, что антропологическая тема не может быть вездесущей и всепроникающей. Иначе говоря, в определённые эпохи, когда окружающий мир представляется обжитым и благополучным, размышления о том, что такое человек, может вообще не возникнуть. Только крайне обострённое чувство одиночества, хрупкости и неустроенности рождает желание обратиться к названной теме. Эта идея придаёт концепции Бубера определённую стройность и остроту.

«В истории человеческого духа, – пишет М. Бубер, – я различаю эпохи обустроенности (*Behaustheit*) и бездомности (*Hauslosigkeit*)» [4, с. 40]. Развивая эту мысль, Бубер пытается связать философскую антропологию с иными сферами философского знания. Дело в том, что, когда человек живёт во Вселенной, как дома, антропологическая проблема растворяется в общих космологических сюжетах. Напротив, в те эпохи, внутри которых представление о благоустроенной Вселенной разрушается, размышление о человеке, о его предназначении и судьбе приобретает особую глубину, а вместе с ней и самостоятельность.

Вполне понятно, что это культурологическое построение можно принять лишь как некую идеальную конструкцию. Внутри одной и той же эпохи могут возникнуть самые различные экзистенциальные самоощущения. На фоне господствующей установки благополучия может родиться тревожная интуиция, и, напротив, душевная озабоченность и тревога могут в «бездомную эпоху» обрести нотки вселенского успокоения, желания не утратить мужество и оптимизм.

Можно согласиться, скажем, с мнением американского социолога Д. Белла, который считает: «В истории было мало периодов, когда человек чувствовал, что мир его прочен и надёжно размещён, как сказано в христианской аллегории, между хаосом и небесами...» [14, р. 369]. Вот, скажем, античность. По описанию Гилберта Мюррея, эллинский период был временем недостатка мужества. Имели место рост пессимизма, утрата уверенности в себе, надежды в этой жизни и веры в обыкновенное человеческое усилие.

Бубер же, обращаясь к античности, репрезентирует её Аристотелем. Анализируя взгляды этого мыслителя, он приходит к убеждению, что человек в философии Аристотеля перестаёт быть проблематичным. Он говорит о себе в третьем лице и предстаёт своему самосознанию как «он», а не как «я». Отчего такая установка? Античные греки видели мир замкнутым пространством, где соответствующее место отведено и человеку. Человек – частичка космоса, он вещь среди других вещей, он имеет собственный угол в мироздании.

Из рассуждений М. Бубера очевидно, что философское познание человека он в значительной степени отождествляет с самосознанием человека. История философских раздумий о человеке тесно связана с внутренним самоощущением человека. Следовательно, философское познание человека – это не что иное, как самосознание человека, его экзистенциальное самочувствие.

По мнению иерусалимского философа, первым, кто через семь с лишним столетий после Аристотеля поставил главный антропологический вопрос по-иному, был Августин Блаженный. Характерно, что М. Бубер обращается не к космологии, которая могла бы, как это случилось впоследствии, изменением своих очертаний «вытолкнуть» человека из мироздания. Распад обустроенности начинается у Августина с человеческого

самопостижения. Возникает вопрос: добр или зол человек? И поскольку в самой человеческой душе гнездятся разные устремления, возникает и разделённость мира. «Место погибшей системы сфер, – пишет М. Бубер, – заняли теперь два независимых и враждебных друг другу царства – Царство Света и Царство Мрака» [4, с. 42].

Августин Блаженный, в трактовке М. Бубера, опирается на гностическую традицию, которая исповедует иерархичность умопостижаемого мира. Человек у гностиков рассматривается как средоточие мирового процесса. Он хотя и рождён как тварь тёмными силами, им, однако, не принадлежит. Душа иноприродна и по сущности своей принадлежит надкосмической сфере. «В гностицизме проявляется умонастроение, окрашенное переживанием человека своей тождественности абсолютному, присущее, например, культуре Древней Индии... Убеждённость в своей тождественности абсолютному отвращала гностика от социальности, ориентированной на признание других, влекла его к самоуглублённости, к медитативной активности. Это умонастроение искало средства не только понять и обосновать, но и пережить в личном опыте свою продолженность в мироздании, неограниченность от его основ» [1, с. 168].

Ощущение одиночества, падшести, покинутости, по мнению М. Бубера, впервые возникает именно в философии Августина. Здесь надлежит, стало быть, искать истоки специфически антропологического размышления. Здесь рождается прямая обращённость к человеку. Ещё одна посылка, которую пытается обосновать иерусалимский философ: чтобы подойти к тайне человека, надо обрести чувство изумления перед ним. Без этой обострённой пытливости и зачарованности невозможно войти внутрь самой антропологической темы.

Нам представляется, что эта идея заслуживает благодарного признания. Человек загадочен, неизъясним. Он представляет собой некую тайну. Без ощущения непостижимости человека трудно обрести путеводную нить в философско-антропологическом размышлении. Ни религия, ни наука, ни философия не в состоянии без остатка раскрыть эту тайну. Ведь мы имеем дело с неисчерпаемым миром субъективности, который обладает текучестью, постоянно преобразуется. По мнению Бубера, человек – тайна, достойная удивления.

Отметим, что философская идея, усматривающая в человеке тайну, нашла признание в персоналистской философии. «Человек есть загадка в мире, – писал в 1939 г. Н.А. Бердяев, – и величайшая, может быть, загадка. <...> Человек переживает агонию, и он хочет знать, кто он, откуда пришёл и куда идёт» [2, с. 19]. Дополним это суждение мыслью М. Бубера: человечество, борющееся за самопонимание, – величайший исторический феномен. Философия демонстрирует нам неустанные усилия человеческого духа понять тайну человеческого бытия.

Обосновывая свою концепцию, М. Бубер выделяет ещё одно специфическое свойство философской антропологии – проблемность. Речь идёт,

разумеется, не о том, что внутри этой области философского знания возникают вопросы, требующие решения. Философия без проблем немислима. Бубер же говорит о специфическом постижении человека. «Философская антропология невозможна, если она не начинается с антропологического вопроса» [4, с. 68].

Что такое человек? Если этот вопрос не становится мучительным, нет и философской антропологии. Но ощущение тайны, изумления, неразгаданности возникает далеко не всегда. Например, человек Августина изумляется в человеке не тому, что должно быть осмыслено как часть Вселенной и как вещь среди вещей. Если восхищение человеком у Аристотеля давно переродилось в метафизическое философствование, то изумление Августина, по словам Бубера, являет себя во всей глубине и тревоге.

Сопоставив Аристотеля и Августина, Бубер показывает, что антропологическая проникновенность последнего отнюдь не закрепляется в философии. Напротив, то и дело рождается стремление уйти от психологической дискомфортности, от той растревоженности духа, которая сопровождает постижение человека. Не созерцание природы, как у греков, а вера – вот что, по мнению М. Бубера, создаёт новый космический дом для одинокой души послеавгустиновского Запада.

В философии Фомы Аквинского рождается новый христианский космос. Человек снова обретает очаг. Этот мир ещё более конечен, чем мир Аристотеля, ибо и здесь конечное время включено в его образ со всей серьёзностью – то самое библейское конечное время, которое преобразено в христианское. Никакой отдельной проблематики сущности человека, которую всем сердцем ощутил и выразил Августин, Фома Аквинский не знает. Разумеется, эти выводы М. Бубера не следует понимать в том смысле, что Фома не задумывается над проблемой человека. Средневековый мыслитель много внимания уделяет этой теме. Он исходит из представления о человеческом индивиде как личностном соединении души и тела. Исчезает лишь то смятение, то беспокойство духа, которые одушевляли философские размышления Августина. Личность для Фомы Аквинского – самое благородное существо во всей разумной природе. Он воспроизводит восходящие к Аристотелю представления о человеке как общественном существе, об общем благе как цели государственной власти, о моральном добре как середине между порочными крайностями. В этом ходе мысли нет места бередящей тайне.

Новые признаки серьёзного отношения к человеку как самобытному существу М. Бубер усматривает в позднем средневековье. Антропологическая тема обнаруживает себя здесь со всей конкретностью. Беспредельность надвинулась со всех сторон. Человек оказался в мире, реальность которого не позволяет видеть в нём прежний обжитой дом. Если Николай Кузанский раскрывает образ человека, который похваляется, что содержит в себе все вещи и потому может познать их, то Б. Паскаль, провозвестник новой постренессанской эпохи, воссоздаёт уже воззрение одиночки,

стойко переносящего общую для всех людей незащищённость перед бесконечностью.

Вот как размышляет Блэз Паскаль: «Я не знаю, кто дал мне место в этом мире, ни что такое мир, ни что такое я сам. Я нахожусь в страшном неведении всего. Не знаю ни своего тела, ни своих чувств, ни души, ни даже той части меня самого, которая мыслит то, что я говорю, размышляет обо всем и о себе самой и, однако, так же мало знает себя, как и всё остальное» [10, с. 124].

Человек Паскаля видит страшные пространства Вселенной, которые охватывают его со всех сторон. Он ощущает себя связанным в одном углу неизмеримой бесконечности, воспринимает себя как тень, которая длится одно мгновение и никогда не возвращается. Человек вопрошает: кто меня создал? По чьей воле определены для меня именно это место и это время? Перед всемогущим величием природы, гор, морей, бесконечности звёздной ночи к человеку приходит чувство подавленности. Вечное молчание бесконечных миров ужасает его.

Но, может быть, человек способен преодолеть эти чувства в религиозной вере? Б. Паскаль отмечает: есть три вида людей. Одни служат Богу после того, как они его нашли. Другие стараются отыскать его, тогда как ещё не сделали этого. Третьи живут без поисков Бога. Первые разумны и счастливы. Последние сошли с ума и несчастны. В середине – несчастные и разумные. Без сомнения, нет блага без познания Бога. Но человек недостоин Бога. Внутренняя борьба разума против страстей делит людей на два класса. Одни отказались от страстей и хотят стать богами, другие отказались от разума и хотят стать животными.

Итак, по мнению Бубера, антропологический вопрос, подразумевающий человека в его специфической проблематике, прозвучал в ту пору, когда был расторгнут изначальный договор Вселенной и человека, когда человек почувствовал себя пришельцем и одиночкой. Бездомный человек, как это очевидно, задался рядом новых вопросов. Между различными кризисными эпохами, как выясняется, есть нечто общее. «Космологический образ Вселенной Аристотеля, – отмечает М. Бубер, – раскололся изнутри потому, что душа в своей сокровенной глубине соприкоснулась с проблемой зла и ощутила вокруг себя раздвоившийся мир. Теологическая картина мира Фомы Аквинского раскололась снаружи потому, что Вселенная объявила себя беспредельной. <...> Одиночество Паскаля на самом деле исторически моложе, чем одиночество Августина, но оно полнее и неизбытнее» [4, с. 48].

По мнению М. Бубера, самая серьёзная попытка справиться с безнадежной ситуацией человека послекоперниковой эпохи была предпринята вслед за Паскалем его младшим современником Б. Спинозой. Этот мыслитель рассматривал человека как часть природы. Он утверждал, что тело и душа взаимно независимы вследствие онтологической независимости двух атрибутов субстанции. Так предпринимается ещё одна попытка обрести дом в предельно горестной ситуации.

Спиноза безоговорочно признаёт астрономическую бесконечность. Но вместе с тем пытается устранить её зловещий облик. Протяжённость и мысль – это атрибуты бесконечной субстанции. Отвечая на вопрос Б. Паскаля, что есть человек в бесконечности, Спиноза рассматривает человека как существо, в котором Бог любит самого себя. Здесь обнаруживается попытка примирить космологию и антропологию. Человек соглашается на свою бездомность и затерянность во Вселенной, ибо такое согласие даёт ему силы для равнозначного познания вечности и бесконечной сущности Божьей.

Паскаль говорил о человеческой бренности, о вселенском страхе человека. Эпоха рационализма соединила космос и человека, но при этом, как выражается М. Бубер, обломала острие антропологического вопроса. Классический рационализм XVII–XVIII вв. исходил из идеи естественного порядка – бесконечной причинной цепи, пронизывающей весь мир. Это философское направление пыталось решить вопрос, как знание, полученное в процессе познавательной деятельности человека, приобретает объективный, всеобщий и необходимый характер.

Однако в рамках рационализма рождается и новое устремление к философско-антропологической проблематике. Родоначальник немецкой классической философии И. Кант был одновременно и создателем новой области философского знания – философской антропологии. По выражению Х. Ортеги-и-Гассета, Кант оставил только одну монаду. Только одно уникальное «я» – отныне и центр, и периферия всей реальности [9, с. 107].

М. Бубер отмечает огромный вклад И. Канта в разработку философских проблем человека, но вместе с тем указывает и на ограниченность концепции немецкого мыслителя. Оставив множество ценных замечаний к познанию человека: об эгоизме, об искренности и лжи, о фантазии, о ясности и мечтательности, о душевных болезнях и шутке, Кант не добился в своих размышлениях о человеке человеческой целостности, иначе говоря, он не смог ответить на вопрос о сущности человека.

Вместе с тем иерусалимский философ возражает М. Хайдеггеру, который в своей книге «Кант и проблема метафизики» [17] полагает, что Кант так и не отважился дать философское обоснование вопросам, названным им основными. По мнению М. Бубера, знаменитые кантовские вопросы получили у Хайдеггера совершенно иную аранжировку. На самом деле у Канта конечность человека и его причастность к бесконечности должны познаваться одновременно и в единстве – не как друг подле друга существующие качества, но как отражение самой двойственности процесса. В нём только и может быть познана двойственность человеческого бытия. С историко-философской точки зрения очевидно, что Кант предлагает курс ранней антропологической науки, близкой некритическому человековедению XVII–XVIII вв.

В самом деле, философия либо исключает человека в его целостности и видит в нём лишь частицу природы, что характерно для космологии, либо, как отдельные её дисциплины, отрывает от этой целостности некую

специальную область. По мнению М. Бубера, философская антропология должна знать, что есть не только человеческий род, но и народы, не только человеческая душа, но и типы и характеры, не только человеческая жизнь, но и возрастные её периоды. Философская антропология не может схватить человека в его абсолютности.

Интерпретаторы наследия Канта предлагают различные версии, позволяющие истолковать его учение. По мнению Дж. Шрейдера, среди этих вариантов можно указать на два основных и противостоящих друг другу направления – абсолютистское и экзистенциальное [13, с. 8]. Гегель, например, походя из опосредствованности и субъективности знания, попытался преодолеть его непосредственность с помощью абсолютного посредничества. Антропологический вопрос, который Кант передал как завещание нашей эпохе, был устранён Гегелем. Это нашло своё отражение в низложении конкретной человеческой личности и конкретной человеческой общности в интересах Мирового разума. То, что предпринял Гегель, по словам Бубера, должно придать человеку новое чувство уверенности и приготовить ему новый космический дом. Эта третья в истории западноевропейской мысли попытка обустроить человеческий очаг вслед за космологией Аристотеля и теологией Фомы Аквинского. Всякая неуверенность, всякая тоска по смыслу, весь страх перед актом выбора, вся бездонность проблематики человека преодолены.

В течение целого столетия гегелевская модель мироздания оказывала огромное воздействие на все сферы духовной жизни. Но вместе с тем возникает и противостояние этой картине мира. Рождается требование антропологической перспективы. Гегелю противостоит протест С. Кьеркегора против бесконечного расширения человеческого субъекта. Датский мыслитель наиболее радикальным образом восстанавливает дуализм между субъектом и объектом. Бог у Кьеркегора абсолютно трансцендентен и совершенно отличен от мира. Основная задача человека – стать личностью. «В том-то и дело, – пишет Кьеркегор, – что различие между Богом и человеком – зияющая пропасть, вследствие чего в освещении современности вступление в христианство (пересоздание себя по образу Божию) обозначает с человеческой точки зрения обречение себя на ещё большую муку, нежели вообще терпит человек, да вдобавок – грехопадение в глазах современников. И так окажется всегда, когда вступление в христианство будет совершаться в духе современности Христу. В противном случае вместо вступления в христианство получится только болтовня, суета, высокомерие, тщеславие и отчасти богохульство и грех против второй заповеди, а также грех против Духа Святого» [7, с. 41].

М. Бубер подробно исследует то направление в философии Канта, которое было названо экзистенциальным. Он показывает, что многие мыслители пытались преодолеть гегелевский панлогизм. Первым из них был Л. Фейербах. В своём программном сочинении немецкий философ ставил во главу философствования не человеческое познание, но целостного

человека. Так произошла антропологическая редукция – редукция бытия (Sein) к человеческому бытию (Dasein). Между тем, по мнению М. Бубера, программа Л. Фейербаха даже не включает вопроса, что есть человек. Собственно говоря, она равносильна отказу от этого вопроса.

Согласно Фейербаху, Бог, будучи проекцией человеческого духа, отчуждается от последнего, объективируется. Ему не только приписывают самостоятельное существование, но превращают из творения человека в творца. Отвергая религиозный культ, немецкий философ противопоставлял ему «обогащение человека». Он рассматривал человека как единственный, универсальный и высший предмет философии. Однако Фейербах имел в виду не столько человеческую индивидуальность, сколько специфическое отношение между людьми, между «Я» и «Ты». «Человек для самого себя одновременно и “я” и “ты”; он может стать на место другого именно потому, что предметом его сознания служит не только его индивидуальность, но и его род, его *сущность*» [12, с. 24].

Открытие «Ты», по мнению М. Бубера, можно оценивать как Коперниково свершение современной мысли. Философия в целом есть постижение человеком самого себя и окружающего мира. Кто такой Я? Некий парадокс или открытие Фейербаха состоит в том, что, по его убеждению, только соотнося себя с иным субъектом, можно проникнуть в мир моей собственной субъективности. В философии, как она складывалась на протяжении веков, есть понятия «человек», «Я», «объект», «мир», но нет понятия «другой» как суверенной инстанции, как незаменимой и значимой для меня личности.

Даже средневековая интуиция, воплощённая в «альтер-эго», не выражает идеи абсолютной равнозначности «Я» и «Ты». Ведь речь идёт о различных ипостасях «Я», о конкретных ликах моей единственной персоны. Но разве немецкая классическая философия, например, не раскрывает богатейший мир человеческой субъективности? Нет, не раскрывает, ибо «другой» в этой системе, если бы такое понятие фигурировало, это объект, вещь, но вовсе не реальное существо.

Субъект в немецкой классической философии всегда тождествен и самодостаточен в своей субъективности, а объект всегда тождествен и самодостаточен в своей объективности. Субъект-объектные отношения принципиально исключают равноправность сторон, ибо разум направлен на познание вещи, объекта, чуждого мира, зависимого от активной субъективности. Отвлечённо-теоретический самозаконный мир принципиально чужд постижению другого в его реальной ответственности. Разум отвлекается от всего индивидуального, случайного, преходящего. Его интересует не жизнь в её многообразии, а мир идеи. Вот почему общение двух субъектов в этой традиции, даже если помыслить их суверенность, непременно предполагает нечто дополнительное, безличное вроде «абсолютной идеи», «мирового духа», «логоса».

Л. Фейербах пишет: «Отдельный человек, как нечто *обособленное*, не заключает в себе человеческой *сущности* ни как в *существе моральном*,

ни как в мыслящем. Человеческая *сущность* налицо только в общности, в единстве человека с человеком, в единстве, опирающемся лишь на *реальность различия* между Я и Ты» [11, с. 143]. Разумеется, в этом суждении угадывается лишь провозвестие будущей диалогической концепции, которую разрабатывали М. Бубер, М. Бахтин и другие философы. Однако именно в обосновании «Ты» можно разглядеть начало европейской мысли, которое, как полагает иерусалимский философ, сулит более широкие перспективы, нежели картезианский вклад в современную философию.

Буберу принадлежит весьма оригинальная трактовка антропологической темы внутри философии жизни, особенно у Ф. Ницше. Он подчёркивает, что немецкий философ делает шаг назад по сравнению с Л. Фейербахом, возвращаясь в оценке межчеловеческих отношений к французским моралистам XVII–XVIII столетий. Но Ницше значительно превзошёл предшествующую ему философскую традицию, поскольку осознал человеческое создание как существо, проблематичное по самой своей природе. Воспринимая человека как загадку, как предмет тёмный и сокрытый, немецкий философ видит в антропологической проблеме громадную тему.

Ницше принадлежит идея становления человека как живого существа. Если многие философы рассматривали человека как некую уже установленную сущность, то он, напротив, полагает, что этот вид, в отличие от других, совсем не сформировался. Это положение обладает огромной эвристической силой, оно приведёт впоследствии к рождению всей богатейшей проблематики философской антропологии. Немецкий философ справедливо полагает, что если допустить, что человек – существо законченное, то надо признать, что он выглядит крайним заблуждением природы.

Каждый человек – это всего лишь набросок, некий эмбрион человека будущего, настоящего представителя истинной породы. Однако есть ли какие-нибудь гарантии, что этот процесс реализуется неотвратно? По мнению Ницше, таких гарантий нет. Нынешний человек, человек-животное, как полагал немецкий философ, не имел никакого значения, а его земное существование – никакой цели. Аскетический идеал христианства хотел освободить человека от бессмысленного страдания. Он достигал этого тем, что отторгал человека от основ его бытия и уводил в ничто.

Но какого же человека, по мнению Ницше, можно считать настоящим? Того, чья совесть чиста перед его волей к власти. М. Бубер, как это вполне понятно, отвергает эти ницшеанские послышки. Ничем не оправданы социологические и этнологические догадки Ницше по поводу первобытной истории человечества. Неверны психологические и исторические воззрения немецкого философа на волю к власти. Всё это означает, что никакого положительного обоснования философской антропологии Ницше не дал. Но он тем не менее обеспечил неслыханный стимул к разработке философских проблем человека, вообще возвёл проблематику человеческой жизни в ранг самостоятельного философского предмета, чего не делал никто из прежних философов.

Для доницшеанской философии, как подчёркивает М. Бубер, человек – не просто вид, но и категория. Ницше же не признаёт такой категории и такой постановки вопроса. Он хочет осмыслить человека чисто генетически, т.е. как зверя, выросшего в животном мире и покинувшего его. Своеобразие антропологической проблемы Ницше усматривает в том, что человек неправильно относится к своим инстинктам. Эта тема получит затем в европейской философии разностороннюю аранжировку. Однако Ницше разорвал ту традицию, в которой родилось понимание человека как существа, близкого другому созданию. Этой проблемой (человек с человеком) Ницше пренебрегал.

Особое внимание в работе М. Бубера уделяется характеристике современных антропологических исканий. Им посвящена вторая часть книги «Проблема человека» [4, с. 80–141]. По мнению иерусалимского философа, антропологическая проблема достигла зрелости, т.е. была признана и стала предметом обсуждения как самостоятельная философская проблема именно в наше время. Определяя два важнейших фактора, которые обусловили интенсивный интерес к теме человека, Бубер обращается прежде всего к сопоставлению двух типов человеческого сообщества.

В современном мире произошел распад таких форм человеческого сообщества, как семья, ремесленный союз, сельская и городская община. Внутри таких образований человек ощущал себя совсем иначе, нежели в нынешних сверхпервичных общностях. Вообще тема противопоставления органического (община) и механического (общество) типов человеческих отношений со времён Ф. Тенниса нередко возникала в философских размышлениях, однако имела преимущественно общесоциологический смысл. Мало кто обращал внимание непосредственно на человеческое самочувствие, рождённое тем, что человек катапультировался из общины в общество.

М. Бубер усматривает в этом социологическом факторе прежде всего антропологическое содержание. Человек нового времени, как отмечалось уже в работе «Проблема человека», утратил чувство собственной обустроенности в мире, т.е. ощущение своей космологической безопасности. Тем не менее органические формы общественного бытия ещё спасали человека от чувства полнейшей заброшенности. Теперь новые общественные формы и рождённые ими человеческие взаимосвязи – клуб, профсоюз, партия – заполняют человеческую жизнь коллективными страстями, заботами, но не устраняют ощущения одиночества. Только соприкоснувшись с реальной жизнью, человек осознаёт всю глубину человеческой проблематики.

Второй фактор, который оказал значительное воздействие на философское понимание человека, М. Бубер расценивает как факт истории духа, точнее, души. На протяжении XX столетия человек всё глубже погружается в пучину кризиса. Его отличительная черта – отторжение человека от собственного творения, отчуждение продуктов его труда. Мир оказался сильнее своего творца, он обособился от него. Машины, которые изобрёл человек, сделали его своим рабом. Хозяйство, которое разрослось

до неслыханных размеров, перестало поддаваться регулированию. Политическая практика обнажила стихию иррациональных сил.

Не случайно от начала Первой мировой войны стали появляться глубочайшие работы по философской антропологии. М. Бубер прежде всего называет имя исследователя, которого меньше всего связывали с философскими проблемами человека. Речь идёт об основателе феноменологии Э. Гуссерле, о его работе «Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология» [18].

По мнению Гуссерля, человеческий дух сталкивается с величайшими трудностями, с гигантским сопротивлением той проблемной материи, над пониманием которой он бьётся, т.е. своего собственного существа. Другое философское постижение немецкого учёного сводилось к тому, чтобы признать специфически человеческим и то, что не принадлежит в человеке разумному существу.

Третье постижение Гуссерля особенно близко философской рефлексии М. Бубера. Немецкий исследователь говорит о том, что сущность человека следует искать не в изолированных индивидах, ибо связь человеческой личности с её поколением и обществом отвечает этой сущности. Индивидуалистическая антропология видит человека лишь обособленно, в состоянии изоляции. Если же она касается межчеловеческих уз, то усматривает в них разрушение подлинной сущности и, таким образом, имеет в виду совсем не ту фундаментальную связь, о которой говорит Гуссерль.

Уже отмечалось, что в хронологическом смещении имён, которое сопутствует замыслу М. Бубера, анализ философской концепции С. Кьеркегора начинается уже после Гуссерля. Это продиктовано желанием обратиться к изучению тех фундаментальных уз, о которых сказано у немецкого философа. На материале Кьеркегоровой философии это воззрение получает более развёрнутое обоснование.

Для Кьеркегора, как и для всякого религиозного мыслителя, характерно осмысление онтического отношения, т.е. такого, которое затрагивает не только субъективность и эмпирическую жизнь человека, но и его объективное бытие. Датский философ называл стремление к реализации и воплощению веры экзистенциальным. Экзистенция, в его трактовке, это переход от возможности в духе к реальности в полноте личного бытия. Вот почему человеческие страсти и состояния (вина, страх, отчаяние) превращаются у Кьеркегора в предмет метафизического раздумья.

Оценивая антропологические интуиции Кьеркегора, Бубер подчёркивает, что никогда ещё в истории мысли метафизика не завладевала с такой логикой и последовательностью реальностью живого человека. Это произошло потому, что конкретный человек стал предметом рассмотрения не как изолированное существо, но во всей проблематике его связей с абсолютным. В теологической антропологии Кьеркегора рассматривается не то абсолютное «Я», которое культивировалось немецким идеализмом, а действительная человеческая личность, взятая внутри онтического отношения.

Известно, что М. Хайдеггер пытался сделать принципом метафизики не философскую антропологию, а «фундаментальную онтологию», т.е. учение о наличном бытии как таковом. Однако онтология такого типа охватывает человека не в его конкретной множественности и сложности, а только внутри наличного бытия человека. Конкретность человеческой жизни интересует Хайдеггера постольку, поскольку в ней обнаруживаются разные модусы отношений. Человек либо обретает самого себя, становится «Я», либо упускает такую возможность.

М. Бубер ставит вопрос: правомерно ли с антропологической точки зрения выделять «наличное бытие» из действительной человеческой жизни? По мнению иерусалимского философа, действительное наличное бытие, т.е. действительный человек в его отношении к своему бытию, постижимо лишь в связи с качеством того бытия, к которому он относится. История человеческого духа показала, как человек становится всё более и более одиноким, т.е. ощущает себя один на один с миром, который сделался для него чужим и неприятным. Он неспособен ни выстоять перед формами, в которых является наличное бытие мира, ни встретиться с ними действительным образом.

По мнению М. Бубера, учение М. Хайдеггера интересно как описание взаимосвязей различных, абстрагированных от человеческой жизни сущностей. Для самой же этой жизни и для её антропологического понимания оно непригодно. Человеческая жизнь соприкасается с абсолютом в силу её диалогического характера, ибо человек, несмотря на всю свою уникальность, углубляясь в толщу жизни, не найдёт там цельного бытия в себе, не обнаружит в основах этой жизни того бытия, которое заключало бы в себе всё и в качестве такого было бы причастно абсолюту. «Из жизненной целостности, – пишет Бубер, – Хайдеггер выгородил область, где человек относится к самому себе, ибо он абсолютизировал обусловленную временем ситуацию радикально одинокого человека и думал вывести сущность человеческого бытия из полунощного кошмара» [4, с. 95].

Сопоставляя взгляды С. Кьеркегора и М. Хайдеггера, Бубер обстоятельно разъясняет диалогическую концепцию. Более того, он использует историко-философские экскурсы для последовательного проведения своего принципа, в соответствии с которым раскрывается бытийственный смысл человеческого общения. «Стать одиночкой» для Кьеркегора – это лишь предпосылка к установлению связи с Богом. Иначе говоря, человек может вступить в эту связь лишь после того, как станет одиночкой. «Одиночка» Кьеркегора – это открытая система, хотя открыта она лишь для Бога. Для Хайдеггера стать «Я» совсем не то, что стать одиночкой для Кьеркегора. Его человек в отличие от Кьеркегорова открыт только для самого себя.

М. Бубер, как и экзистенциалисты, отвергает представление о человеке как «вещи». Но между ним и данным философским направлением (в книге «Проблема человека» оно репрезентировано только Хайдеггером) обнаруживается принципиальное различие. В частности, скажем, Ж.-П. Сартр

(его концепция в работе Бубера не рассматривается) сущность человеческой реальности видит в специфике человеческой субъективности, которая в конечном счёте сводится им к сознанию. Но проблемы сознания французский философ понимает не как гносеологические, связанные с познанием. Напротив, он трактует их как психологически практические, в терминологии Сартра, экзистенциальные.

Межличностные отношения, по мнению экзистенциалистов, фундаментально конфликтны. Субъективность автономного, изолированного субъекта, как они разъясняют, обнаруживает свою предметность, как только конкретная личность входит в сферу другого сознания. Для другого «Я» личность, её суверенность, уникальность – всего лишь слагаемые некоей абстракции, символизирующей мир, Вселенную. Человек стремится к тому, чтобы «другой» признал факт его свободы.

Нетрудно заметить, что позиция экзистенциалистов диаметрально противоположна буберовской. У человека Хайдеггера нет никаких сущностных связей, от которых он мог бы отречься. В мире этого философа нет такого «Ты» – истинного, произнесённого всем своим существом. Хайдеггеровская открытость бытия себе самому есть на самом деле его окончательная (хотя и проявляющаяся в гуманных формах) закрытость для всякой настоящей связи с другим и со всякой инаковостью.

М. Бубер, подробно остановившись на экзистенциальной антропологии, умозаключает: «Ответ на вопрос, что такое человек, нельзя получить через рассмотрение наличного бытия или “Я-бытия” как такового, но можно только через рассмотрение сущностной связи человеческой личности со всем бытием и её отношения ко всему бытию» [4, с. 110].

Антропологию М. Шелера, который признан сегодня одним из выдающихся мыслителей в области философского постижения человека, М. Бубер также выводит из школы Э. Гуссерля. В отличие от Хайдеггера Шелер не хочет абстрагироваться от конкретности целостного данного человека и исследовать одно его «наличное бытие» как единственно существенное с метафизической точки зрения. Он пытается понять человека не как создание, отделённое от всего природного царства, а, напротив, как неотторжимо с ним связанное. Вместе с тем он ищет и специфически человеческое, что отдаляет человека от остального природного мира.

Первосущное бытие – мировая причина – наделена Шелером двумя атрибутами: духом и порывом. На этом дуализме строится вся сущность абсолютного бытия. Дух и порыв находятся в отношении изначального напряжения, которое преодолевается и разряжается в мировом процессе. Оценивая эту концепцию, Бубер приходит к убеждению, что немецкий философ переосмыслил Шопенгауэровы первопринципы: волю переименовал в порыв, а представление – в дух.

По мнению М. Бубера, этот вскормленный А. Шопенгауэром дуализм в конечном счёте возвращается к гностическому представлению о первобогах – низшем, обращённом к материи и устрояющем физический мир,

и высшем – чисто духовном, спасающем этот мир. Учение Шелера о мировой причине в самых своих истоках обнаруживает связь с душевным устройством человека нашей эпохи. Однако критический разбор его концепции показывает, что драму великой жизни нельзя свести к дуализму духа и инстинкта.

В работе иерусалимского философа исследуется ранний и поздний Шелер, сопоставляются два разных способа подразделения человеческого рода. Но, по мнению М. Бубера, оба они неприемлемы, потому что изобилуют внутренними противоречиями. Человек, как он подчёркивает, начинается не там, где ищут Бога, но там, где страдают от того, что Бог далеко, хотя и не понимают причины страдания. «Духовный» же человек, в котором живёт «дух», нигде более не встречающийся и ловко отстраняющийся от всякой жизни, – такой человек возможен лишь как курьёз.

Из проведённого Бубером анализа видно, что эпохи надёжно обустроенного бытия чередовались с эпохами неукоренённости во Вселенной. Однако даже в тех случаях, когда человек выглядел одиноким и заброшенным, атмосфера первичной общности поддерживалась социальной стабильностью. Возможность доверия в такой общине компенсирует космическую озабоченность её членов. После раскола органической общности изнутри, как полагает М. Бубер, пути духа меняются. Возникает недоверие, господствующее место занимает подавление. Коллизии, описанные Шелером как противостояние духа и инстинктов, по убеждению Бубера, можно изложить в виде совсем другой драмы. Это следствие разделения между человеком и человеком.

Чем отличается животное от человека? Философская антропология М. Шелера и его последователей отвечает на этот вопрос однозначно: человек преодолевает природную программу, разрывает диктат инстинктов. М. Бубер оспаривает эту посылку. Он усматривает сущность человека не в его отделении от инстинктивной связи с вещами и живыми существами, а в ином, новом способе отношения к ним. Инстинктивно-родовое во все не является той первичной и определяющей силой, над которой человек постепенно возвышается через борьбу духа и инстинкта. Напротив, как полагает иерусалимский философ, человеческое начинается лишь с обращённости к людям как личностям, существующим самостоятельно и постоянно. Из этого типа связи можно объяснить, скажем, возникновение речи. Здесь несомненное единство духа и инстинктов, зарождение нового духовного инстинкта.

Таким образом, индивидуалистическая антропология, т.е. такая философская дисциплина, которая игнорирует диалогический принцип, не может привести к познанию человека. Раскрыть тайну человека можно, обращаясь к самому человеку, который всей своей жизнью реализует доступное ему отношение к собственной сущности. Человек, который хочет познать себя, должен сохранить всю напряжённость одиночества, весь жар этой проблематики. Работа М. Бубера завершается сопоставлением прин-

ципов индивидуализма и коллективизма. Оба они отвергаются Бубером как несовместимые с человеческой сущностью, с потребностью выявить специфически человеческое.

Работа М. Бубера «Проблема человека» обладает несомненными достоинствами. Она позволяет обозначить панораму философской антропологии, выявить ряд изначальных проблем, ведущих к построению целостной теории, обеспечить реальную преемственность идей в истории философии, стремящейся к постижению человека. Однако в книге иерусалимского философа есть и противоречия, о которых, видимо, стоит сказать.

М. Бубер пытается очертить различные эпохи, которые отличаются друг от друга экзистенциальным самочувствием. Однако реализовать этот замысел он не может. Вместо конкретных исторических периодов, которые будто бы разнятся тем, что человек в них либо обустроен, либо бездомен, у иерусалимского философа возникает сопоставление имён. Фактически эпохи не отличаются друг от друга. Не совпадает лишь философский настрой. Один мыслитель исходит из предустановленного порядка вещей, второй – раскрывает глубины человеческого одиночества. Стремление Бубера соотноситься с космологией, с общенаучными парадигмами также оказывается противоречивым. Бездна, которая разверзается перед мыслителем, порождает различные мировоззренческие ходы мысли. Одни склонны драматизировать ситуацию, бесстрашно анализировать все следствия, которые вытекают для человека из открывшейся истины. Другие, напротив, ищут утешения, пытаются отыскать духовную опору в тех или иных послылках.

Само собой понятно, что постижение человека возможно только в том случае, когда данное живое существо демонстрирует некую проблемность. Задуматься о бренности, хрупкости, неустроенности своего бытия можно только в ситуации неблагополучия. Что же вытекает из этой послылки? Получается, будто субъективный, экзистенциальный опыт человека не обладает статусом всеобщности. Вместо разбора универсального мира человеческой субъективности воссоздаётся мироощущение разных эпох и культур. Естественно, вопрос о цельности человеческого опыта здесь как бы исчезает. Оказывается, человек определённой культуры, внутри которой господствует психология обустроенности, вообще неспособен развернуть мир собственной спонтанности во всём его богатстве.

Исходным пунктом концепции М. Бубера, как уже отмечалось, служит диалогический принцип. Человек обретает собственную сущность, только вбирая в себя всечеловеческое, соотнося себя с другими людьми. Такое тяготение к другому выступает у Бубера как проблема. Ни один из представленных мыслителей не может последовательно провести этот принцип. Напротив, в ряде случаев он предумышленно игнорируется, отвергается. Человек, воссозданный экзистенциалистами, принципиально замыкается в мире собственной субъективности, отвергая безличность социального общения. Стало быть, осознание диалогичности человеческого общения – это нечто, возникающее скорее как результат мучительного развития философской мысли.

У М. Бубера сущность человека как поиск диалога выступает в виде некой данности. Касаясь истоков человеческого общества, иерусалимский философ усматривает эту установку видеть в другом суверенную личность едва ли не врождённой. Диалог оказывается и исходной точкой, и перспективой. Но в таком случае исчезает то, что, вообще говоря, питает философскую антропологию, – проблемность.

Тем не менее М. Бубер – один из крупнейших мыслителей, внесший огромный, ещё не оценённый по достоинству вклад в философское постижение человека.

Список литературы

1. Апокрифы древних христиан: исследования, тексты, комментарии / Авт. пер., исслед. статей, примеч. и коммент. И.С. Свенцицкая, М.К. Трофимова. М.: Мысль, 1989. 333 с.
2. Бердяев Н.А. О рабстве и свободе человека. Опыт персоналистической метафизики. Париж: YMCA-PRESS, 1939. 224 с.
3. Бубер М. Два образа веры / Под ред. П.С. Гуревича, С.Я. Левит, С.В. Лёзова. М.: Республика, 1995. 464 с.
4. Бубер М. Проблема человека / Пер. Ю.С. Терентьев; отв. ред. П.С. Гуревич, С.Я. Левит. М.: ИНИОН РАН, 1992. 146 с.
5. Бубер М. Путь человека по хасидскому учению / Пер. Н. Гучинской // Бубер М. Хасидские истории. Первые учителя. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2006. С. 357–372.
6. Бубер М. Я и Ты / Отв. ред. П.С. Гуревич. М.: ИНИОН РАН, 1992. 80 с.
7. Кьеркегор С. Введение в христианство // Современный протестантизм. Ч. 1 / Ред. В.К. Зелинский. М.: [б. и.], 1973. С. 3–46.
8. Налимов В.В. Спонтанность сознания: Вероятностная теория смыслов и смысловая архитектура личности. М.: Прометей, 1989. 288 с.
9. Ортега-и-Гассет Х. Кант (1724–1924). Размышления по поводу двухсотлетия // Философия Канта и современность: сб. переводов. Ч. II / Отв. ред. З.В. Смирнова. М.: [б. и.], 1976. С. 107.
10. Паскаль Б. Мысли / Пер. с фр., послесл. и коммент. О. Хомы. М.: REFL-book, 1994. 528 с.
11. Фейербах Л. Основные положения философии будущего // Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 1. М.: Наука, 1995. С. 90–145.
12. Фейербах Л. Сущность христианства // Фейербах Л. Избранные философские произведения: в 2 т. Т. 2. М.: Наука, 1995. С. 5–320.
13. Шрейдер Дж. Философия существования // Философия Канта и современность: сб. переводов. Ч. II / Отв. ред. З.В. Смирнова. М.: [б. и.], 1976. С. 8.
14. Bell D. The end of ideology: On the exhaustion of polit. ideas in the fifties. Glencoe (Ill.): The Free press of Glencoe, 1960. 416 p.
15. Buber M. Das Problem des Menschen. Heidelberg: Verl. Schneider, 1948. 169 S.
16. Buber M. Ich und Du. Köln: Hegner-Bucherei, 1966. 160 S.
17. Heidegger M. Kant und das Problem der Metaphysik. Frankfurt a/M.: Fr. Cohen, 1929. XII, 236 S.
18. Husserl E. Gesammelte Werke. Bd. 6: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Haag: Nijhoff, 1954. 557 S.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor.

THE PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY OF MARTIN BUBER

Martin (Mordechai) Buber was born in Vienna in 1878. He lived in Germany until 1933, then emigrated to Switzerland, and later to Palestine. After the Second World War, the philosopher condemned Arab-Jewish hostility and inhumane actions towards Palestinian Arabs. Buber died in 1965 in Jerusalem. The creative legacy of the philosopher is extremely popular in many countries. As a thinker, Buber combined many diverse interests and aspirations. He was a non-trivial sage-philosopher, a brilliant translator of the Tanakh, a researcher of Hasidism, an outstanding educator and preacher, poet and writer. Buber's views are close to dialectical theology and existentialism.

The central idea of Buber's philosophy is being as a dialogue between God and man, man and the world. Developing the concept of religious existentialism, the thinker significantly enriched philosophical anthropology. The insight expressed by him, rooted in the biblical tradition, is simple and majestic: a person's life is in dialogue with other people who are like him. This dialogue is creative and saving when it is carried out through the medium of God, his precepts about morality and love. It is in this dialogue that the vitality of God himself is revealed. Thus, Buber responded with all his creativity to the philosophical ideas of the XX century, to the ideas of "the death of God" and "the death of Man".

Keywords: Buber Martin, religious existentialism, I and Thou, another, dialogical principle, the era of comfort, the era of homelessness, existential well-being, loneliness, individualistic anthropology

References

1. *Apokrify drevnikh khristian: issledovaniya, teksty, kommentarii* [Apocrypha of Ancient Christians: Studies, Texts, Comments], trans. I.S. Svetsitskaya, M.K. Trofimova. Moscow: Mysl' Publ., 1989. 333 pp. (In Russian)
2. Bell, D. *The end of ideology: On the exhaustion of polit. ideas in the fifties*. Glencoe (Ill.): The Free press of Glencoe, 1960. 416 pp.
3. Berdyaev, N.A. *O rabstve i svobode cheloveka. Opyt personalisticheskoi metafiziki* [About Slavery and Human Freedom. The Experience of Personalistic Metaphysics]. Paris: YMCA-PRESS, 1939. 224 pp. (In Russian)

4. Buber, M. "Put' cheloveka po khasidskomu ucheniyu" [The Way of Man According to Hasidic Teaching], trans. N. Guchinskaya, in: M. Buber, *Khasidskie istorii. Pervye uchitelya* [Hasidic Stories. The First Teachers]. Moscow: Mosty kul'tury Publ., Jerusalem: Gesharim Publ., 2006, pp. 357–372. (In Russian)
5. Buber, M. *Das Problem des Menschen*. Heidelberg: Verl. Schneider, 1948. 169 S.
6. Buber, M. *Dva obraza very* [Two Images of Faith], eds. P.S. Gurevich, S.Ya. Levit, S.V. Lezov. Moscow: Respublika Publ., 1995. 464 pp. (In Russian)
7. Buber, M. *Ich und Du*. Köln: Hegner-Bucherei, 1966. 160 S.
8. Buber, M. *Problema cheloveka* [The Human Problem], trans. Yu.S. Terentiev; eds. P.S. Gurevich, S.Ya. Levit. Moscow: Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS Publ., 1992. 146 pp. (In Russian)
9. Buber, M. *Ya i Ty* [I and Thou], ed. P.S. Gurevich. Moscow: Institute of Scientific Information for Social Sciences of the RAS Publ., 1992. 80 pp. (In Russian)
10. Feuerbach, L. "Osnovnye polozheniya filosofii budushchego" [The Main Provisions of the Philosophy of the Future], in: L. Feuerbach, *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], Vol. 1. Moscow: Nauka Publ., 1995, pp. 90–145. (In Russian)
11. Feuerbach, L. "Sushchnost' khristianstva" [The Essence of Christianity], in: L. Feuerbach, *Izbrannye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works], Vol. 2. Moscow: Nauka Publ., 1995, pp. 5–320. (In Russian)
12. Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt a/M.: Fr. Cohen, 1929. XII, 236 S.
13. Husserl, E. *Gesammelte Werke*, Bd. 6, Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Haag: Nijhoff, 1954. 557 S.
14. Kierkegaard, S. "Vvedenie v khristianstvo" [Introduction to Christianity], *Sovremenyi protestantizm* [Modern Protestantism], Vol. 1, ed. V.K. Zelinsky. Moscow, 1973, pp. 3–46. (In Russian)
15. Nalimov, V.V. *Spontannost' soznaniya: Veroyatnostnaya teoriya smyslov i smyslovaya arkhitektonika lichnosti* [Spontaneity of Consciousness: Probabilistic Theory of Meanings And Semantic Architectonics of Personality]. Moscow: Prometei Publ., 1989. 288 pp. (In Russian)
16. Ortega y Gasset, J. "Kant (1724–1924). Razmyshleniya po povodu dvukhsotletiya" [Kant (1724–1924). Reflections on the Bicentennial], *Filosofiya Kanta i sovremennost': sbornik perevodov* [Kant's Philosophy and Modernity: a Collection of Translations], Vol. II, ed. Z.V. Smirnova. Moscow, 1976, p. 107. (In Russian)
17. Pascal, B. *Mysli* [The Pensées], trans. O. Khoma. Moscow: REFL-book Publ., 1994. 528 pp. (In Russian)
18. Shreider, Dzh. "Filosofiya sushchestvovaniya" [Philosophy of Existence], *Filosofiya Kanta i sovremennost': sbornik perevodov* [Kant's Philosophy and Modernity: a Collection of Translations], Vol. II, ed. Z.V. Smirnova. Moscow, 1976, p. 8. (In Russian)

СОЦИАЛЬНАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Ася СЫРОДЕЕВА

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

СПАСАТЕЛЬНЫЙ КРУГ КУЛЬТУРЫ

Как психологически устоять нашему современнику под натиском коммуникационных баталий, разворачивающихся в общественном пространстве? И как не приносить в подобный тип противостояния свой вклад, пусть и выступая лишь в роли пассивного участника – наблюдателя, число которых в информационном мире столь значительно? Автор статьи связывает ответы на эти вопросы с повседневной работой личности по осмыслению и положительного, и отрицательного по результативности опыта. При этом культура, будучи по сути своей эклектична (М. Гаспаров), открыта разному, оказывается существенным подспорьем для такого рода усилий. Помощь культуры контрастирует с воздействием идеологической интенции, которую предложено рассматривать как достаточно распространённую в обществе установку, присущую далеко не только социальным субъектам «идеологического фронта». Особое внимание в статье уделяется выстраиванию личностью мостов между собственным внутренним и внешним мирами, где человек в помощь себе и Другим ведёт работу с многообразием как с целью и как со средством. Дифференцированный подход, терпимость, внимание к позитивному опыту служат поддержкой для нашего современника при решении как индивидуальных, так и общественных проблем, оказывающихся предметом дебатов, наполняющих пространство коммуникации.

Ключевые слова: культура, разнообразие, эклектика, вербальное противостояние, социальное давление, идеология, страх, терпимость, положительный и отрицательный опыт, открытость

В разнообразии человека – главная наша надежда.

Павел Лунгин

Прошлое, то есть то предпрошлое, которое я всю жизнь делал моим прошлым, было безумной смесью объективностей, выбранных для собственного субъективного употребления, и субъективностей, перенаряженных в объективности, для употребления их другими.

Александр Пятигорский

И вы найдёте в ней [книге] жизнь, живую жизнь, протекающую перед вами в неисчерпаемом своём разнообразии.

Рэй Брэдбери

В ходе необходимого и часто желанного для человека обмена мнениями наш современник фактически оказывается «взят в кольцо» теми или иными формами вербального противостояния. «Режим перманентного дискуссионного скандала» [14, с. 34] наблюдается на геополитических просторах и в домовых чатах, в публикациях СМИ и на личных страницах соцсетей. Общественная среда заполнена напряжением неприятия чужой точки зрения. Кажется, ещё немного, и вербальная полемика то в одном, то в другом случае перерастёт в нечто серьёзное, необратимое. Находясь под давлением риторики почти военного времени, мы заражаемся ею и вносим собственный вклад не только в различные варианты несогласия, критики, но и реакции на «батальные сцены» в качестве наблюдающих зрителей, слушателей.

Стремясь не поддаться стремительному потоку вербальных столкновений, пусть и не надеясь переломить этот социальный вектор, имеет смысл разобраться в том, на что можем влиять, за что отвечаем лично. Ведь при всех объективных обстоятельствах обострения общественной неприязни на уровне коммуникации в конкретный период истории, активизации социальных субъектов, выбирающих такого рода взаимоотношения, существует ещё что-то родом из внутреннего мира каждого из нас, что подпитывает и враждебность, и порождаемые ею страхи.

Важно с самого начала уточнить, что речь пойдёт не о попытке снять или заретушировать вопрос об истоках проблем, являющихся предметом дискуссий, или об отказе от их конструктивного решения. Не будет рассматриваться и характер ведения спора (об этом уже доводилось высказываться, см.: [15, с. 91–137]). Цель статьи – привлечь внимание к сюжетам «второго уровня». Коль скоро в информационном мире процент косвенно участвующих, свидетелей, очень часто оказывается существенно выше

реальных участников, игнорировать эту категорию людей, их восприятие и реакцию на споры неоправданно.

* * *

При движении в указанном направлении стоит сделать шаг в сторону и задаться вопросом: какую роль в жизни человека играет социальное давление в самом общем виде?

Как известно, связка между давлением и последующим сопротивлением (от кинестетического до словесного) требуется человеку, плодотворна для его становления, развития. Она позволяет ощущать и осознавать себя как самость, видеть проблемы, искать способы их решения, менять положение дел к лучшему. Детская психология как дисциплина придаёт большое значение этой закономерности: кризисы трёх лет, подросткового возраста, когда ребёнок чувствителен к давлению внешнего мира и активно этому сопротивляется, свидетельствуют о готовности к переходу на очередной этап саморазвития. Более того, эта связка работает не только на индивидуальном, но и на групповом уровне. Так, санкции против России, разразившаяся пандемия подстегнули общественное внимание к экономическим, социальным проблемам и инициативам по их решению в отдалённых уголках страны, что способствует если не значительным реальным изменениям в регионах, то по крайней мере некоторым подвижкам. В свою очередь история предоставляет подтверждения того, что социальные формы давления могут поддерживать общественное развитие. Данный тезис нередко фигурирует, например, применительно к культурным прорывам, наблюдавшимся в СССР. Прозвучал он в том числе в авторской передаче Дмитрия Быкова «ЖЗЛ – Жалкая Замена Литературы» с участием Андрея Кончаловского, где оба собеседника отметили, что расцвет еврейской культуры нередко случался там и тогда, где и когда был выражен антисемитизм [2].

Тем не менее связка «давление – противодействие», как и многое в жизни, неоднозначна. Нельзя не заметить, что ныне нередко что-то опасное происходит как с коллективным, так и индивидуальным сознанием: всё сложнее поддаётся осмыслению объём дискурсивного противостояния, разлитого по миру. Как следствие, мы вроде становимся лучше осведомлены о переживаемых другими бедах, учимся откликаться на несправедливость, страдания, боль людей в разных концах планеты. Но при этом подобного рода знание нередко не только не дарит нам поддержку, но делает всё жёстче, непримиримее или, напротив, уязвимее. Не утихающие в общественном пространстве споры относительно возможных решений воспринимаются как *непрекращающаяся на уровне сознания война*, работают на *ожесточение и... страх*. Представители СМИ и другие субъекты повествования подчас блокируют для нас надежды на спокойное и конструктивное преодоление вербальных конфликтных ситуаций. В словесные

баталии вовлекаются не только отстаивающие собственные взгляды, но и пассивные участники, в которых летят не столько «бомбы-аргументы», сколько «осколки-страхи», порождённые ударами, наносимыми по иным «целям». Мы оказываемся свидетелями событий, разворачивающихся одновременно на двух полях боя: первичном (непосредственно «вербальное событие») и вторичном (разным образом «наблюдающая публика»). Калечат людей и там, и там. Общественные дискуссии (необходимые для демократического контекста) *отягощены* серьёзными побочными эффектами.

Похоже, дело не только в бессилии, слабости или отсутствии институтов и механизмов, которые способны влиять на социальные споры, но в масштабности последних (их множественности и почти одновременности, что обусловлено прозрачностью и проницаемостью современного мира). Лавинообразный рост случаев вербального противостояния перманентно накрывает нас перед экраном телевизора или компьютера, при обращении к близким или незнакомым людям. По разным поводам нашему современнику твердят: «Включи паранойю, если хочешь выжить и устоять». Кумулятивный эффект способствует возникновению чувства Угрозы с большой буквы. Многочисленные случаи непосредственной и косвенной полемики с разными Другими превращаются в *давление бесформенной Опасности*. Сознание не справляется с объёмами пугающей информации, защищаясь, оно вынуждено выставлять болезненно-агрессивную оборону. На что при этом имеет смысл надеяться, в чём искать опору?

Обычно уже применительно к детскому возрасту окружающие задаются вопросом, сколько, какого отрицательного опыта впускать в мир ребёнка. Так, родители решают, какие сказки слушать и читать, когда можно разрешать детям смотреть телевизор и держать в руках смартфон, со скольких лет позволять самостоятельно добираться до школы и как далеко от дома уходить с друзьями на прогулку. Постепенно сам человек определяет, какие СМИ и в каком объёме читать, смотреть, какими экстремальными видами спорта заниматься и какие рискованные финансовые операции предпринимать. Пандемия явила тактику «ограничения» и «самоограничения» в концентрированном виде, одновременно продемонстрировав, что страх, вызванный постоянно и отовсюду давящей Угрозой, сам способен стать опасностью и поводом для ответного давления. (Не в последнюю очередь по этой причине хватаются за оружие.) Реальность подвела нас к пониманию, что наряду с защитой от ошибок, обид и проблем не стоит забывать о важности прививки для сознания *работать с разным опытом – как позитивным, так и негативным* (в том числе собственным).

Никто, кроме каждого из нас, не может сказать, какое количество и какой информации мы в силах впустить в своё сознание, чтобы не произошла внутренняя разбалансировка. А тем более, чтобы дело не дошло до опасной черты, как в шокирующей истории девочки, которую практически с рождения пять лет держали в медицинском учреждении, потому что мама испугалась за состояние её здоровья в домашних условиях.

Страх за себя и за ребёнка, при котором никакие аргументы врачей не воспринимались матерью, оказался угрозой для детского развития. Ситуацию удалось разрешить только через привлечение широкого общественного внимания к проблеме со стороны Елены Альшанской и возглавляемого ею благотворительного фонда «Волонтеры детям-сиротам», а также Катерины Гордеевой [8].

Что помогает нашему современнику жить среди плотных и стремительных информационных потоков?¹ Подсказки относительно того, каким образом стоит дозировать, фильтровать, систематизировать коммуникационный материал, даёт культура, предполагающая разнообразие. Своей многогранностью, структурной разветвлённостью культура, определяемая М.Л. Гаспаровым как «всё, что люди делают, говорят и думают» [5, с. 125], «всё, что есть в обществе» [6, с. 190], показывает, что стоит не упрощать, а усложнять картину мира, не довольствоваться определённым и очевидным. Богатство культуры – наша страховка. Она подводит нас к пониманию, что важно знать разное и многое, иметь несколько точек опоры, сложную, не однолинейную стержневую систему. Идеи-фикс опасны тем, что мумифицируют мысль. Динамика, жизнь мысли возможна в среде многообразия. Хорошо известно, что знакомство с большим количеством Других, как и знание разных языков культуры (высокой и низкой, элитарной и массовой, мейнстрима и социальных маргиналий, сообществ малых и больших), само по себе не представляет угрозы. Зато опасно, когда нет привычки взаимодействовать с многообразием, тем более, когда оно неожиданно прорывается через ограждения собственного «единственно хорошего и правильного» мира.

* * *

Но разве мы не окутаны, не защищены культурой? Зачем напоминать себе о том, что всегда нас сопровождает? На самом деле, верность культуре в широком её понимании не такой уж общепризнанный принцип, а в сложные минуты жизни мы оказываемся особенно забывчивы к приоритетам.

Так, не стоит выпускать из поля зрения тот факт, что по контрасту с культурой, которая учит открытости разнообразию мира, в социальной реальности работает идеология, представляющая, по мнению М.Л. Гаспарова, «...комплекс идей, не самостоятельно выработанных человеком, а навязанных ему традицией или окружением» [6, с. 190]. Идеология нацелена сориентировать относительно некоего правильного (объявленного хорошим или представляющегося модным) «формата». Она «...по природе и своему назначению претендует на истинность и всегда навязывает себя отдельным индивидам. Как к этому ни относиться, но она действительно выступает способом стандартизации мышления в пределах сообщества

¹ Имеет смысл подчеркнуть, что речь идёт об информации внутри правового поля.

в целях его сохранения, будь то народ, государство, социальный строй», – отмечает А.А. Гусейнов [9, с. 242]. Но следствие такой функции противоречиво: помимо и нередко вместо интеграции идеология привносит в общество раскол, подталкивает возводить психологические, интеллектуальные, физические оборонительные стены, форпосты, сторониться реального многообразия, спекулировать на опасностях. Ведь претворяющими идеологическую интенцию в жизнь преследуется цель: власть и контроль. Идеология – «локальная культурная дифференциация социума по основанию “свой – чужой”» [3, с. 204], – отмечают Ф.Н. Блюхер и С.Л. Гурко.

В то время, как культура эклектично полиформатна, идеология унифицирующе узкоформатна. И эта узкоколейность нередко доводит конкретную идею до абсурдности. Интенцию идеологии выразительно представляют антиутопии и социальной, и научно-технической направленности. Так, герой Р. Брэдбери пытался сберечь «окружающий мир во всём своём многообразии» [4, с. 350], будучи заброшен в фантастическую перспективу, где провозглашались страшные цели: «Пусть люди станут похожи друг на друга как две капли воды; тогда все будут счастливы, ибо не будет великанов, рядом с которыми другие почувствуют своё ничтожество» [4, с. 273]; «Если проблема стала чересчур обременительной – в печку её. <...> Удобно. Гигиенично. Эстетично» [4, с. 323].

Живой культуре, как правило, удаётся в той или иной степени сглаживать, компенсировать воздействие идеологии. Когда же конкретным областям культуры становится сложно «отстоять» собственную независимость и сохранить внутренний демократизм, они начинают дрейфовать в направлении идеологии. Отдельные типы деятельности, даже во многом схожие между собой, могут по-разному пропитываться идеологией, а также при определённых обстоятельствах «заражать» идеологической предрасположенностью друг друга. Обратимся к иллюстрации Павла Лунгина.

«Кино всегда было штучным продуктом, несмотря на то, что и оно занималось зарабатыванием денег. Но телевидение навязывает принцип форматирования. Казалось бы, продукт получается тот же самый, на той же плёнке, но мы видим совершенно другой подход. Для телевидения главное, чтобы зритель не увидел ничего оригинального, не делал никаких усилий, и, включив телевизор, попал в привычную атмосферу...

Отсюда эта всеобщая тяга к стандарту, стремление делать похожие, однотипные вещи... <...> Этот “форматный” подход исключает реального человека, реальную психологию, реальные коллизии. Надо создать у телезрителя ощущение, что он это уже знает, успокоить его и – засунуть туда рекламу. И такая тенденция очень влияет на кино» [10].

Идеологии нередко удаётся скрестить страх с нежеланием видеть альтернативы, допускать сомнение, быть снисходительным. Она не приемлет социальную терпимость, утверждая, что лучший способ защиты – «оборона и последующее наступление». Не стоит недооценивать это особенно в современном контексте, описанном Э.Ю. Соловьёвым как «ситуация

воинствующего идеологизма, в которую забросило нас современное информационное противоборство» [14, с. 67]. И хотя коммуникационное пространство СМИ неправомерно окрашивать одним цветом, не замечать отмеченную философом тенденцию было бы более чем опрометчиво. «Информационное противоборство удивительно по своей совокупной динамике. Перед нами – привратная диалектика: борьба противоположностей, которая одновременно является их единством; отчуждённое и скрытое сотрудничество антагонистов, занятых “общим делом”, делом глобального заморачивания голов» [14, с. 22], – пишет Э.Ю. Соловьёв.

Поспешим сделать ещё одно уточнение. Разграничение идеологии и неидеологии – достаточно непростая задача, которая является предметом серьёзных обсуждений. Среди прочего, проблема подобной демаркации возникает по причине, отмеченной А.В. Рубцовым: «Один и тот же текст может тяготеть одновременно к разным полюсам, в том числе к идеологии и философии. Это вопрос не контента как такового, но интенции: догматизация “очевидности” делает текст идеологией, а установка на критику непромысливаемого то же самое высказывание превращает в философское» [13, с. 493].

Если история идеологических учений – во многом кривая побед и поражений, то история культуры скорее напоминает мозаику энциклопедии или библиотеки и подталкивает быть восприимчивым не столько к бою барабанов, мобилизующему на битву, видеть в окружающем многообразии не повод исключительно для противостояния, а материал взаимообогащения, комплементарного дополнения собственного жизненного коллажа.

Монокомпонентные ситуации, редуцирующие страховочный потенциал культуры, иногда создаются из вполне благих намерений. Хорошо известны досадные случаи оскомины от доброжелательного, например, домашнего, родительского влияния. Скучность доступного, пусть и безопасно-хорошего, проигрывает социальному разнообразию, оттеняющему в том числе «положительное», помогая увидеть его контуры, а значит, замечать и ценить. В чистой, идеально зачищенной ситуации потенциал светлого, доброго начинает слабеть, перестаёт быть поддержкой при выходе в реальный масштабный мир, заполненный разным. Хорошее в значительном количестве, лёгкой доступности и непрекращающееся не мотивирует на действие, усилие, без чего не бывает не только результатов, но и внутреннего здоровья. Можно радоваться солнечным дням. Но наступление пасмурной погоды дарит иное освещение, обогащает иным отношением к ставшему привычным. Человек богат не объявленным кем-то хорошим, а разным. Диверсификация спасает не только денежный капитал, вложения, но и страхует на жизненном пути.

Иногда обстоятельства складываются таким образом, что жизнь оказывается заполнена одним фактором (по причине болезни, душевной трагедии, событий, деформирующих многоплановый образ жизни). Тогда необходимы дополнительные усилия по разгерметизации сознания. При этом важно,

чтобы культурная (многоаспектная) поддержка была найдена, пусть и частичная, не где-то далеко, в абстрактном, умозрительном социальном пространстве, а в реальной среде пребывания. В этом случае менее вероятно, что сознание захлопнется в своей чистой, однокомпонентной иллюзии и таким образом станет легко уязвимо для стереотипов, упрощённых интерпретаций.

Предлагаемый культурой принцип двух и более ключей имеет прямое отношение и к общественной демократии, и к индивидуальной психологической страховке. Стоит обращать внимание на случаи, где данный принцип работает, пытаться использовать подобный опыт в собственной деятельности.

В частности, поддержку дают такие примеры реализации конструктивных типов взаимодействия, как полемика, двусторонняя критика, но не с целью уничтожения противника, а ради совместного поиска волнующего многих решения. Не менее важно понимание, что это не сугубо межличностный спор, а один из раундов продолжающегося общественного диспута.

В данном контексте хотелось бы обратить внимание на два интервью: первое было взято Юрием Дудем у Владимира Познера [11], второе – Ксенией Собчак у Андрея Кончаловского [1]. В обоих случаях присутствовала интрига-напряжение, связанная с тем, что общение происходило между яркими личностями, принадлежащими разным поколениям. С самого начала интервью было очевидно, что существует разрыв во взглядах участников и, учитывая их темперамент, каждый будет стремиться энергично, аргументированно представлять и отстаивать собственную позицию. В некотором смысле обе встречи стали примерами не только и не столько классических интервью, сколько бесед-споров. Принципиально, что в ходе данных интервью зритель оказывается свидетелем, как «отцы и дети» слушают и слышат другую сторону. «Дети» продемонстрировали уважение к профессиональному опыту и достижениям «отцов», а последние – органичную для них внутреннюю культуру, поделились багажом пережитого. Так зритель смог познакомиться с разными аргументами. «Соседство» при этом берёт верх над «войной». И это соответствует сути смыслов как таковых, которым свойственно конкурировать в содержании, не бывающем конечным, тем отличаясь от физического противостояния гладиаторов.

* * *

Руководствоваться принципом многообразия, присущим культуре, стоит не только в окружающей нас действительности, но и в собственном внутреннем мире. Более того, работа в этом пространстве имеет прямое отношение к комплексу обсуждаемых здесь проблем.

Внутренний мир по-своему сложен и часто непонятен нам самим. При этом отвечаем за него в первую очередь именно мы. Когда, перефокусируя собственную оптику, направляемся в его закоулки, растерянность и страх

также нередко дают о себе знать. Многое из того, что мы приписываем внешней реальности, «расцветает» внутри нас. И, возможно, прежде чем собираться «на войну» куда-то далеко, стоит озаботиться проблемами самопримирения.

Внутренний мир – то, где мы хозяева. Здесь имеет смысл предпринять попытки согласовать состояния физиологические и психологические, разнонаправленные интересы (тех групп, членами которых мы одновременно являемся), выстроить приоритеты и не отступать от намеченного. Мы не можем проигнорировать, отвернуться от части себя, напротив, вынуждены протягивать руку своим разным «Я», помогать им договориться. Набив шишки внутри собственного мира, признав, что баланс хрупок и стоит ценить всякий момент, когда он случается, лишь тогда спешить предъявлять претензии социальным Другим, переносить ответственность на них. Если нам удастся примирить себя с собой, свои разные ипостаси друг с другом, возможно, мы лучше будем понимать, как достичь решения схожих задач в общественном пространстве.

Но сказанное не надо воспринимать как призыв к внутренней самоизоляции. Ведь парадоксальным образом часто, не зная, как справиться с собой (ставшим Другим под действием Времени), с многоголосием собственного душевного мира, мы устремляемся в мир внешний, пытаясь там найти ответ. Многоликое окружение помогает увидеть себя в одном из зеркал, подобрать из разных ключей те, что будут работать в нашем случае, найти фрагменты мозаики, которые позволят собрать собственный жизненный узор.

Мы не можем существовать без внешней реальности, богатой культурным многообразием, мы вновь и вновь возвращаемся в неё за ответом чуть изменившимися после опыта работы со своим внутренним материалом, чуть более честными, возможно, чуть менее требовательными или требовательными в меру того, как справляемся сами с похожим узлом проблем. В подобном хождении через границу между внутренним и внешним мирами мы учимся балансировать, помогать себе и друг другу. Очень выразительно передает это рассказ-зарисовка Павла Федосова «Неправильный священник» – своего рода притча о Человеке.

Мне тогда было 19 лет. В личной жизни случилась катастрофа, мир рушился. Я метался по городу в отчаянных чувствах. Выпил одну или две бутылки пива, зашёл в метро и в вагоне на кольцевой линии увидел священника. Он посмотрел на меня, улыбнулся. Кажется, я зашёл в вагон на «Октябрьской», он на «Добрынинской». На «Павелецкой» я подошёл, рассказал о ситуации, спросил, как быть. На следующем перегоне он ответил и на «Таганской» вышел из вагона. На «Курской» я поднялся в город. Шёл мелкий дождь. Я чувствовал, что умываюсь. Он не сказал ничего особенного – сказал о любви, смирении, пригласил в храм. Но этот ответ утешил и вдохновил, помог принять и закрыть ситуацию разорванных отношений, не тянуть её, жить дальше.

Лет через 15 я увидел в Елоховском соборе похожего священника. Среди других отцов он выглядел немного странно – с длинными распущенными волосами, какой-то непохожий на остальных. После службы я догнал его на улице, назвал по имени. Это был он. Я напомнил нашу встречу, он, конечно, не помнил. Потом вдруг спросил: «А у тебя сигареты есть?». Узнав, что не курю, сказал «Молодец» и уехал.

Потом я встретил его на Соловках. Так вышло, что на обратном пути мы вместе плыли на большом пассажирском катере в Североморск. Поднялся сильный шторм, батюшка вёл себя странно – просил у пассажиров деньги, активно выпивал, потом сказал, что шторм его не волнует, он сегодня причастился и к смерти готов.

Потом я опять встретил его в Елоховском соборе. Я был с маленькими сыновьями. После службы мы встретились в кафе около храма. Батюшка снова просил денег и снова выпивал. А потом весело посмотрел на моего младшего сына и громко запел: «Пусть бегут неуклюже пешеходы по лужам...»

Я стал искать о нём информацию, спрашивать у знакомых. Писали, что он пьёт, попрошайничает, ведёт себя неадекватно, вообще призывали его остерегаться. А я помнил самого себя – растерянного, выпившего, некрещёного, но почему-то подошедшего к незнакомому священнику в вагоне метро. Я помнил, как он мне помог и как он тогда сказал мне: «Ты знаешь, вот я сейчас смотрю на людей в этом вагоне и понимаю, что я хуже их всех» [16].

Герою помог справиться с внутренним рассогласованием совет, слово человека, повстречавшегося в многолюдном метро. Прочувствованный и отрефлексированный опыт складывается в жизненную позицию, личную социальную оптику. Это стало возможно не благодаря выбору чего-то однозначно правильного, а в ходе собственных переживаний и случая помощи, позволивших лучше понять смысл евангельской любви как восприимчивости, чуткости к разному, прощения и снисхождения к слабостям Другого.

В той мере, в какой осмысление опыта внутренней множественности приближает нас к пониманию множественности, наполняющей окружающий мир, оно помогает решать и общественные проблемы. Такой мотив слышится в фильме Павла Лунгина «Остров». Принципиально, что сам режиссёр помещает эту кинокартину в ряд других своих фильмов о процессах, происходящих в современной России [10]. Неустанная внутренняя работа со страшным военным экзистенциальным переживанием и поступком многие годы не даёт успокоения отцу Анатолию, хотя позволяет интуитивно нащупывать тот или иной совет для обращающихся к нему знакомых и незнакомых людей. Зритель по ходу фильма не только наблюдает за душевным и физическим усилием однажды оступившегося человека, но сам движется дорогой сопереживания. Вновь и вновь, в частое ненастье, на фоне Северного моря, по шатким мосткам катит грузённую углём

тележку (её колесо отсылает к колесу жизни) согбенный человек. Эти два образа (человек и предмет в его руках) даны то ближним, то дальним (когда остаётся лишь тонкий контур) планом. И если не каждый зритель обнаружит в своей судьбе подобный по глубине переживания повод для изнурительного повседневного труда и вопрошания, не каждый способен на столь упорную работу над собой, однако милосердие, сочувствие к усилиям Другого – существенный компонент межличностных отношений, значимая составляющая Человека, по П. Лунгину. Своим повествованием о кропотливом внутреннем усилии однажды оступившегося человека режиссёр призывает и в определённом смысле учит нас всматриваться в Другого. Фильм подсказывает возможный способ, доступный каждому и в помощь каждому, при решении социальных проблем.

«Культура – это наука человеческого взаимопонимания <...> На эклектике общей культуры зиждется плюрализм личных предпочтений» [7, с. 208], – отмечает М.Л. Гаспаров. И в продолжение этой мысли хотелось бы заметить, что человеку свойственно «курсировать» из мира внешнего во внутренний и затем обратно, работая с многообразием как с объектом и как со средством. Признание внутренней и внешней реальностей в их сложной многоликости помогает осмыслению неоднозначности в связанности и комплементарности, но не в смешении, в аналогии, но не тождественности. Пока мы предпринимаем усилия по работе с многообразием, страху сложно нас парализовать, в том числе страху, порождаемому давлением коммуникационного противостояния. Не обобщая проблемы, не склеивая их, а вглядываясь в них, дифференцируя, мы учимся жить с разным, быть чутким к его динамике, не останавливаться в усилиях вычленять из многоликого мира позитивные аспекты, делать на них ставку, использовать в качестве точек опоры, осмысливать собственное внутреннее движение.

Список литературы

1. Андрей Кончаловский: о «Дорогих товарищах!», русском народе и «Оскаре» // Осторожно: Собчак, 08.02.2021. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=EImDCMrfC1M> (дата обращения: 24.09.2021).
2. Андрей Кончаловский: о новом фильме «Дорогие товарищи(!)», художник и власть // ЖЗЛ с Дмитрием Быковым. URL: https://www.youtube.com/watch?v=E2nlklnOdqI_ (дата обращения: 24.09.2021).
3. Блюхер Ф.Н., Гурко С.Л. Священные войны секулярной эпохи // Философия и идеология: от Маркса до постмодерна / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов, сост. А.В. Рубцов. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 198–218.
4. Брэдли Р. 451° по Фаренгейту. М.: Эксмо, 2015. 896 с.
5. Гаспаров М.Л. Дороги культуры // Гаспаров М.Л. Филология как нравственность. М.: Фортуна ЭЛ, 2012. С. 123–131.

6. *Гаспаров М.Л.* Интеллигенция и революция // *Гаспаров М.Л.* Записки и выписки. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 187–198.
7. *Гаспаров М.Л.* Прошлое для будущего // *Гаспаров М.Л.* Записки и выписки. М.: Новое литературное обозрение, 2012. С. 205–209.
8. *Гордеева К.* Пятилетняя девочка всю жизнь провела в частной клинике – и никогда её не покидала. Так решили родители // *Медуза*. 09.12.2019. URL: <https://meduza.io/feature/2019/12/09/pyatiletnaya-devochka-vsya-zhizn-provela-v-chastnoy-klinike-i-nikogda-ee-ne-pokidala-tak-reshili-roditeli?fbclid=IwAR35dsz5pmTffB601o94WK1gH4uUNcRH1Jphn1EJrzp8fisrZS3MUIcqrqg> (дата обращения: 24.09.2021).
9. *Гусейнов А.А.* Выступление на круглом столе «Философия и идеология; иллюзия деидеологизации» // *Философия и идеология: от Маркса до постмодерна* / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов, сост. А.В. Рубцов. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 241–243.
10. Павел Лунгин: «Нашему обществу пора подумать о монастыре». Беседа с Оксаной Головки // *Фома*, 01.01.2008. URL: <https://foma.ru/pavel-lungin-nashemu-obshhestvu-pora-podumat-o-monastyre.html> (дата обращения: 24.09.2021).
11. Познер – о цензуре, страхе и Путине // *вДудь*, 18.10.2017. URL: <https://www.youtube.com/watch?v=wg-ТМумYSwE> (дата обращения: 24.09.2021).
12. *Пятигорский А.* Вспомнишь странного человека... Роман. М.: Новое литературное обозрение, 1999. 399 с.
13. *Рубцов А.В.* Нарцисс в броне. Психоидеология «грандиозного Я» в политике и власти. М.: Прогресс-Традиция, 2020. 816 с.
14. *Соловьёв Э.Ю.* Философия как критика идеологий // *Философия и идеология: от Маркса до постмодерна* / Отв. ред. А.А. Гусейнов, А.В. Рубцов, сост. А.В. Рубцов. М.: Прогресс-Традиция, 2018. С. 21–72.
15. *Сыродеева А.А.* Социальная эклектика. М.: Наука – Вост. лит., 2021. 142 с.
16. *Федосов П.* Неправильный священник // *Федосов П.* Журнал пешехода. Вып. 84. 31.08.2021. URL: https://www.facebook.com/fedosovp/posts/6888790737813743?comment_id=6893840553975428¬if_id=1630510985230248¬if_t=feedback_reaction_generic&ref=notif (дата обращения: 24.09.2021).

SOCIAL ANTHROPOLOGY

Asya Syrodeeva

Ph.D. in Philosophy, Senior Research Fellow.

RAS Institute of Philosophy.

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

e-mail: h.puck@mail.ru

THE LIFEBUOY OF CULTURE

How can our contemporaries psychologically stand firm under the pressure of communication battles in the public space? And how not to contribute to such type of confrontation, even if acting only as a passive participant – an observer, the number of whom in the information world is so significant? The author of the article connects the answers to these questions with the daily work of an individual to comprehend both positive and negative experience in terms of its effectiveness. The significant help for this kind of effort comes from culture since it is eclectic (M. Gasparov), open to the difference. The support of culture contrasts with the impact of ideological intentionality, which is considered to be a fairly common attitude in society, inherent not only to the social subjects of the “ideological front”. Particular attention is given to the building of bridges between one’s own inner and outer worlds, what allows a person to help himself/herself and the Others to work with diversity as the ends and means. A differentiated approach, tolerance, attention to positive experience support our contemporary in solving both individual and social problems debated in the space of communication.

Keywords: culture, diversity, eclecticism, verbal confrontation, social pressure, ideology, fear, tolerance, positive and negative experiences, openness

References

1. “Andrei Konchalovskii: o “Dorogikh tovarishchakh!” , russkom narode i “Oskare” [Andrei Konchalovsky: On the Film “Dear Comrades!”, the Russian People and the “Oscar”], *Ostorozhno: Sobchak* [Caution: Sobchak], 08.02.2021 [<https://www.youtube.com/watch?v=ElmDCMrfC1M>, accessed on 24.09.2021]. (In Russian)
2. “Andrei Konchalovskii: o novom fil’me “Dorogie tovarishchi(!)”, khudozhnik i vlast’” [Andrei Konchalovsky: On the New Film “Dear Comrades”, the Artist and the Authorities], *ZHZL s Dmitriem Bykovym* [ZHZZL with Dmitry Bykov]. [<https://www.youtube.com/watch?v=E2nIkInOdqI>, accessed on 24.09.2021]. (In Russian)
3. Blyukher, F.N., Gourko, S.L. “Svyashchennye voyny sekulyarnoi ehpokhi” [Holy Wars of the Secular Epoch], *Filosofiya i ideologiya: ot Marksa do postmoderna* [Philosophy and Ideo-

logy: From Marx to Postmodernity], eds. A.A. Guseinov, A.V. Rubtsov. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2018, pp. 198–218. (In Russian)

4. Bradbury, R. *451° po Faringeitu* [Fahrenheit 451]. Moscow: Eksmo Publ., 2015. 896 pp. (In Russian)

5. Fedosov, P. “Nepравil’nyi svyashchennik” [Wrong Priest], in: P. Fedosov. *Zhurnal peshekhoda* [Journal of Pedestrian], Vol. 84, 31.08.2021 [https://www.facebook.com/fedosovp/posts/6888790737813743?comment_id=6893840553975428¬if_id=1630510985230248¬if_t=feedback_reaction_generic&ref=notif, accessed on 24.09.2021]. (In Russian)

6. Gasparov, M.L. “Dorogi kul’tury” [Roads of Culture], in: M.L. Gasparov. *Filologiya kak npravstvennost’* [Philology as Morality]. Moscow: Fortuna EL Publ., 2012, pp. 123–131. (In Russian)

7. Gasparov, M.L. “Intelligentsiya i revolyutsiya” [Intelligentsia and Revolution], in: M.L. Gasparov. *Zapiski i vypiski* [Notes and Extracts]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2012, pp. 187–198. (In Russian)

8. Gasparov, M.L. “Proshloe dlya budushchego” [The Past for the Future], in: M.L. Gasparov. *Zapiski i vypiski* [Notes and Extracts]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2012, pp. 205–209. (In Russian)

9. Gordeeva, K. “Pyatiletnyaya devochka vsyu zhizn’ provela v chastnoi klinike – I nikogda ee ne pokidala. Tak reshili roditeli” [The five-year-old girl spent her whole life in a private clinic – and never left it. So parents have decided], *Meduza*, 09.12.2019 [<https://meduza.io/feature/2019/12/09/pyatiletnyaya-devochka-vsuyu-zhizn-provela-v-chastnoy-klinike-i-nikogda-ee-ne-pokidala-tak-reshili-roditeli?fbclid=IwAR35dsz5pmTffB601o94WK1gH4uUNcRH1Jphn1EJrzp8fisirZS3MUIcqrqg>, accessed on 24.09.2021]. (In Russian)

10. Guseinov, A.A. “Vystuplenie na kruglom stole “Filosofiya i ideologiya; illyuziya de-ideologizatsii”” [Speech at the Round Table Discussion “Philosophy and Ideology; the Illusion of de-ideologization”], *Filosofiya i ideologiya: ot Marksa do postmoderna* [Philosophy and Ideology: From Marx to Postmodernity], eds. A.A. Guseinov, A.V. Rubtsov. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2018, pp. 241–243. (In Russian)

11. “Pavel Lungin: “Nashemu obshchestvu pora podumat’ o monastyre”. Beseda s Oksanoi Golovko” [Pavel Lungin: “It’s time for our society to think about the monastery”. Conversation with Oksana Golovko], *Foma*, 01.01.2008 [<https://foma.ru/pavel-lungin-nashemu-obshchestvu-pora-podumat-o-monastyre.html>, accessed on 24.09.2021]. (In Russian)

12. Piatigorsky, A. *Vspomnish’ strannogo cheloveka... Roman* [Remember the Strange Person... Novel]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 1999. 399 pp. (In Russian)

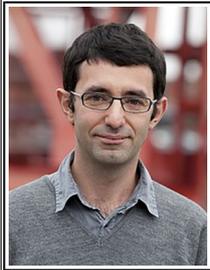
13. “Pozner – o tsenzure, strakhe i Putine” [Pozner – on Censorship, Fear and Putin], *VDud’*, 18.10.2017 [<https://www.youtube.com/watch?v=wg-TMymYSwE>, accessed on 24.09.2021]. (In Russian)

14. Rubtsov, A.V. *Nartsiss v brone. Psikhoideologiya «grandioznogo Ya» v politike i vlasti* [Narcissus in Armor. Psycho-ideology of the “grandiose self” in politics and power]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2020. 816 pp. (In Russian)

15. Soloviev, E.Yu. “Filosofiya kak kritika ideologii” [Philosophy as Critique of Ideologies], *Filosofiya i ideologiya: ot Marksa do postmoderna* [Philosophy and Ideology: From Marx to Postmodernity], eds. A.A. Guseinov, A.V. Rubtsov. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2018, pp. 21–72. (In Russian)

16. Syrodeeva, A.A. *Sotsial’naya ehklektika* [Social Eclecticism]. Moscow: Nauka – Vost. Lit. Publ., 2021. 142 pp. (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 (ПШЕНИЦА АРИСТОТЕЛЯ (ГЛАВА 2) СЕЛЬДЕРЕЙ АВИЦЕННЫ (ГЛАВА 5))*

Журнал продолжает публикацию переводов отдельных глав книги известного феноменолога Майкла Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)». Из двенадцати историй выбраны две – «Пшеница Аристотеля» и «Сельдерей Авиценны». Автор анализирует взгляды античного философа Аристотеля и средневекового персидского философа и врача Ибн Сины (Авиценны) на природу растений и их место в разнообразном мире живых существ, показывая, как образы пшеницы и сельдерея становятся значимой частью их философских размышлений.

М. Мардер подчёркивает, что древним учёным были чужды современные системы биологической классификации. Каждое создание занимало собственную нишу и существовало ради определённой цели. Однако контуры этих телеологий были совсем не такими, какими мы их себе представляем сегодня. Например, для Аристотеля благородный человек, благородное животное и благородное растение имели между собой больше общего, чем два представителя одного и того же биологического царства. К тому же границы между ними были достаточно зыбкими. Глупый человек, неспособный следовать строгим принципам логики, в буквальном смысле слова уподоблялся растению.

Авиценна обнаруживает в растениях «растительную душу», выше которой он ставит «душу животную». Оба этих уровня он находит у человека. Осознание этой совокупности необходимо, по мнению Авиценны, для подлинного самопознания и, следовательно, для познания Бога.

Автор книги делает попытку ответить на вопрос: что, если смешение сходных существ, переходящих друг в друга и выходящих друг из друга, характерное для античного и средневекового мира, является не фантастическим вымыслом, а пронизательным описанием нашего трансгенного настоящего и будущего?

Ключевые слова: Аристотель, Авиценна, растительная душа, животная душа, организм, часть и целое, телеология, питательная способность, растительная любовь, сырые соки

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

Пшеница Аристотеля (глава 2)

Философский хлеб (с маслом)

Аристотель, от самого Платона получивший прозвище «читатель», а в Средние века известный как *Ille Philosophus* – Философ, – в одиночку осуществил систематизацию философии и наделил её уникальным словарём. Слова со скромным обыденным смыслом обрели новую жизнь, преобразившись в руках Мастера в отвлечённые понятия. Большинство из них почти два с половиной тысячелетия спустя выдержали испытание временем, оставаясь незаменимым инструментарием нашей профессии. Философы каждой исторической эпохи будут по-прежнему мечтать о бесстрастном, чисто логическом дискурсе истины. Однако, пока аристотелизм будет служить организующей матрицей нашей дисциплины, этим мечтаниям не суждено сбыться. Подобно тому, как Платон, во многом вопреки своим заявленным желанием, навсегда объединил философию с повествованием и мифом, Аристотель – возможно, против воли – привязал её судьбу к превратностям обыденного языка. Любая попытка концептуального прояснения, какой бы дерзкой она ни была, неизбежно должна вернуться к «нечистому» источнику мышления и разобраться с его последствиями. У Гегеля и Витгенштейна мало общего, кроме трезвого осознания этой необходимости, превращённой ими из непоправимого недостатка в силу своего философствования.

Ходить далеко за примером не приходится. Термин «материя», который мы склонны воспринимать как нечто само собой разумеющееся, относится к числу непреходящих достижений Аристотеля. Он также произошёл от обыденного слова *hylē*, означающего в разговорном греческом «дерево», будь то растущий лес или древесина¹. В отличие от её современного варианта, аристотелевская материя не относится к чему-то, имеющему объём и массу; она не описывает физическую протяжённую субстанцию. Напротив, она связана с материалом, из которого сделана вещь, с «материальной причиной» вещи. Материя – это просто материал (бронза, камень и так далее), прежде чем она обретёт узнаваемую форму. Любопытно, однако, то, что один тип материала – дерево – даёт своё название материальности как таковой. В соответствии со своим доконцептуальным происхождением, материя, по сути дела, деревянная!

Таким образом, растительный мир послужил источником вдохновения для создания важнейшего у Аристотеля понятия. Помимо смутного намёка

¹ Английское слово *matter* произошло от латинского *materia*, которое, в свою очередь, является производным от того же корня, что и *mater*, мать. Заманчиво сделать вывод, что, тогда как греческое *hylē* подчёркивает внешний аспект материи, латинское *materia* указывает на внутреннюю природу его источника или происхождения. Однако не следует спешить с выводами. Португальское *madeira*, этимологически близкое к *mater*, возвращает нас к греческому значению, так как обозначает твёрдую сердцевину дерева.

на растительность, есть и особое растение, последовательно встречающееся в таких разных текстах, как «Физика», «Метафизика», «Политика» и «Никомахова этика». Это растение – пшеница. В «Метафизике» предпочитаемый Аристотелем знак демонстрирует сильнейшую причастность к связке «есть». Мы подразумеваем разные вещи, замечает Аристотель, когда «говорим, что в камне есть [изображение] Гермеса и что половина линии есть в линии, и называем хлебом [*sitos*] хлеб ещё не созревший» (т.е. растущий стебель) (Метафизика, 1017b). В первом случае статуя бога находится в камне лишь потенциально, ожидая резца скульптора, который выведет её во всём её великолепии на свет; во втором случае половина линии содержится в целой линии, частью которой она является; и, в третьем, существует удачное совпадение, необходимое тождество между «ещё не созревшим хлебом» (растущим стеблем) и «хлебом».

Этот стебель пшеницы, над которым мы склоняемся вместе с Аристотелем, – крошечный образчик рода, который он представляет. Возможно, незрелый и несовершенный образец, не тот, что воплощает род в целом. И всё же растущий стебель – это и есть пшеница в более сильном смысле слова, чем ещё не вытесанная из камня статуя Гермеса или часть в целом, половина линии в линии. Почему? Потому что это мгновенная актуализация знака не просто как потенциальности, присущей семени, а как присутствия растения перед нами, даже если определение «растущий» или «ещё не созревший» запрещает приписывать этому или любому другому живому существу полное присутствие. (Здесь может оказаться полезным краткий экскурс в значение слов «актуализация» и «потенциальность». В то время как первый термин подразумевает приведение чего-либо в *действие* или исполнение определённой роли в драме существования, второй вращается вокруг чистой способности или силы – по-латыни *potestas* – это сделать.)

Давайте остановимся здесь на мгновение и перевернём назад страницу нашего гербария. Мы только что оставили позади платан Платона². Контраст между непритязательным, хотя и преднамеренно посеянным, злаком Аристотеля и великолепным, хотя и диким, деревом Платона, не случаен. Переводя мысленный взор с одной страницы интеллектуального гербария на другую, вспомните ещё один образ: легендарное изображение Платона и Аристотеля в «Афинской школе» Рафаэля. В центре знаменитого шедевра эпохи Возрождения Платон кончиком пальца указывает вверх на трансцендентный мир Идей (или привлекает наше внимание к кроне платана за пределами холста?), тогда как Аристотель опускает руку ладонью вниз, заземляя знания и само человечество в мире «здесь

² См.: главу 1 «Платонов платан» в книге М. Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)». Перевод главы опубликован в журнале ранее: *Мардер М.* Растения философов: Интеллектуальный гербарий (Философский гербарий (пролог), Платонов платан (глава 1)) / Пер. В. Кулагиной-Ярцевой и Н. Кротовской // *Философская антропология*. 2021. Т. 7. № 1. С. 24–46.

и теперь». Аристотель неявно отвергнет представление своего учителя о людях как о «небесных растениях». Поставленный перед выбором между платаном и травой, обрамлявшими сцену в «Федре» Платона, он выберет скромную, льнущую к земле траву. Пшеница, по сути дела, даже лучше травы, поскольку злак – полезное, культивируемое растение, требующее изнурительного труда, а не зелёный ковёр, приглашающий к неторопливой беседе. Иными словами, злак выполняет определённую мирскую цель – а Аристотель был равнодушен к сети намерений или целей, которые, по его словам, сделали всю Вселенную таковой, какова она есть, – предлагая нам предвкушение того, что символизирует всё человеческое пропитание: наш пресловутый хлеб насущный.

Разумеется, греческое слово *sitos* применялось более широко, обозначая любой из основных продуктов питания. Символично, что это был общий термин для обозначения человеческой пищи. В «Трудах и днях» Гесиода, например, люди названы «хлебоядными мужами» [9]. Гомер в «Илиаде» рассказывает о том, что «всеблаженные боги», в отличие от людей, хлеба [*sitos*] «не едят, не вкушают вина, потому-то крови и нет в них, и люди бессмертными их называют» (Илиада, V 382–384) [10]. Одно и то же существительное использовалось для обозначения не только самого культурного растения, съедобного продукта, который из него получали, и всех видов человеческой пищи, но также различных злаков, включая пшено и ячмень. Эта семантическая путаница, несомненно, предоставила Аристотелю достаточно пищи для размышлений, став помехой в его настойчивых попытках создать чёткую классификацию и устранить двусмысленность. Повседневный язык, со всей его неразберихой, вторгся в философский труд по упорядочению и объяснению. А неожиданным предвестником вторжения стал ничтожный стебель пшеницы, одновременно олицетворявший и опровергавший рассуждения Аристотеля.

Итак, Аристотель потратил изрядную долю интеллектуальной энергии на определение того, как целое соотносится со своими частями, а части с целым. Для всех, знавших «читателя», не было ничего удивительного в том, что эта, казалось бы, туманная проблема настолько его занимала. В конце концов, его совершенно не устраивало данное Платоном объяснение связи Идей с их призрачными копиями, его рассуждения об ощущениях, каким-то образом участвующих в эйдетической бессмертной сущности. История показала, что внимание к этой проблеме не было преходящей причудой: даже философ-феноменолог XX века Эдмунд Гуссерль посвятил ей множество сложных для понимания страниц в своих монументальных «Логических исследованиях».

Одним из объектов Аристотеля в попытке разгадать загадку целого и его частей был язык. В обычной речи мы говорим, что «ребёнок – “из” отца и матери, растения – “из” земли». Но, уточняет Аристотель, «они “из” некоторой части этих вещей» (Метафизика, 1023b). Стебель пшеницы прорастает не из всей земли, а из крошечного клочка земли, где он пустил корни. Это понять нетрудно. Однако что делать с небольшими

лингвистическими головоломками, в которых одно слово относится как к части, так и к целому? Как проанализировать отношение пшеницы к зерну и зерна к основным продуктам питания, если каждый из трёх терминов носит одно и то же название *sitos*³?

Когда часть замещает целое, мы сталкиваемся с тем, что преподаватели риторики называют *синекдохой*. Мы уже столкнулись с этой риторической ловушкой, когда обнаружили, что изначально понятие материи произошло от одного из видов материала, а именно дерева. Существуют также менее замысловатые употребления синекдохы: к примеру, репортёр называет столицу (скажем, Париж) вместо страны (в данном случае Франции). Аристотель отчётливо осознаёт это явление, которое в «Поэтике» он объединяет под именем «метафора». С той же отчётливостью он ощущает удары, которые эти риторические тропы наносят «хлебу с маслом» философа, т.е. разуму и формальной логике, построенным на аксиоме, что X и не X не могут быть истинными в одно и то же время. Утверждение, что нечто одновременно является целым и не целым, частью и не частью, грубо нарушает принцип непротиворечивости, который столь дорог философскому сердцу Аристотеля. Признавая, что метафоры могут способствовать обучению, он яростно возражал бы против мистифицирующей риторической силы синекдохы, стирающей демаркационные линии между частями и целым.

Мы пропустили бы вторую половину истории, сосредоточившись исключительно на синекдохической природе слова *sitos*. На языке риторики это также омонимия, где непохожие вещи получают одно и то же имя: к примеру, «брак» в смысле «супружество» и «брак» как некачественный товар. Хотя от синекдохы как от простой метафоры, явно менее серьёзной, чем чистое понятие, ещё можно отмахнуться, парадоксы омонимии требуют более решительных мер. Джули К. Уорд, посвятившая этой теме книгу, рекомендует радикальный шаг – обратиться к экстралингвистическим референтам, чтобы вновь внести некоторый порядок в хаос, создаваемый омонимией [33]. Справедливости ради, её решение – трюк, вроде выплескивания вместе с водой ребёнка. Что толкает нас к этим внеязыковым референтам, если не дальнейшие объяснения, плетение и забрасывание паутины слов немного дальше, чем прежде, и так до бесконечности? В лучшем случае, нам было бы настоятельно рекомендовано продолжать плести эту паутину, дополняя слово *sitos* соответствующим пояснением «в смысле» пшеницы, зерна, продуктов питания, пищи смертных – заполните пробел.

То, что мгновение назад выглядело объяснением бытия, нуждается ещё в одном объяснении. Умозаключение «растущий стебель – это *sitos*» вовсе не определяет его фактическое существование, но открыто приглашает к широкому спектру интерпретаций. Слово *sitos* означает всё что

³ Разумеется, в греческом есть и отдельное слово для пшеницы – *pyros*. Однако это не отмечает непреодолимой путаницы, присущей многозначному *sitos*.

угодно, от настоящего растения, пшеницы, до более широкой категории зерна, от ещё более общего понятия основных продуктов питания до ещё не испечённого (т.е. потенциального) хлеба, пищи смертных. Можем ли мы узнать что-либо об отношении частей к целому в этом риторическом Вавилоне, где элементы безнадёжно не соответствуют друг другу?

Должно быть, Аристотель обрёл некоторое утешение в своих исследованиях животного мира, проливших свет на связь части с целым, которая его заворожила. Когда дело доходит до тела животного, целое – это организм, а части – отдельные органы, зависящие от сущности, которую они составляют. Излагая организменную логику в трактате «О движении животных», Аристотель не скрывает от своих читателей полезного сравнения: «Устройство живого организма можно уподобить управляемому хорошими законами полису. Когда в таком полисе единожды устанавливается порядок, то сразу же отпадает необходимость в единоличном правителе, произвольно вмешивающемся во все дела, но каждый поступает так, как предписано, и одно действие следует за другим по привычке. В животных то же самое происходит естественным образом, и они устроены так, что каждая их часть природой предназначена для определённой работы» (О движении животных, 703a).

Упорядоченная связь органов (как отдельных частей или индивидов) в организме (как едином целом или полисе) основывается на чётком разделении труда, установленном самой природой. Более того, органы зависят от организма, но не зависят друг от друга, благодаря связи, справедливо названной «органической». Справедливо ли это для растения? Демонстрирует ли растение ту же естественную упорядоченность, которая проявляется в устройстве животных?

Ответ, который даёт Аристотель, усугубляет ситуацию. Во-первых, природа растений в результате предполагаемой простоты их жизненных функций «лишена разнообразия неоднородных частей»: «ибо для небольшого числа отправлений требуется немного органов» (О частях животных, 656a). Относительная недифференцированность растительных органов заставляет усомниться в том, что растения суть организмы, целостные единицы, состоящие из различных взаимозависимых частей. Животный порядок уступает место растительной анархии: части выступают в роли целого, а целое в роли частей – анархии растений, которые живут и производятся на других растениях (О частях животных, 681a), и отрубленных ветвей, которые «могут и вновь приобрести целостность и образовать из одного растения два или большее число» (О частях животных, 682b). Стебель пшеницы оказывается палкой в колесе хорошо смазанного организменного (и философского) механизма, так гладко функционирующего в случае животных.

Возможные и действительные растения

К тому времени, когда *sitos* вновь возникает в «Метафизике», философия Аристотеля уже вошла в гущу проблем, связанных с потенциальностью и актуальностью. Проще говоря, в воздухе повисает старый вопрос о курице и яйце. Что было сначала? Действительное зрелое растение произвело семя (т.е. потенциальное растение) или же растение произросло из семени? Что является причиной, а что следствием в процессе естественного зарождения?

По сравнению с идеей материальной причинности эти вопросы не кажутся нам далёкими, и на то есть веские основания. Когда мы говорим о причинах в современном контексте, мы заостряем внимание на подклассе аристотелевской причинности, известной как «действующая». Их действительность не имеет ничего общего с компетентностью; скорее, она относится к единству причин и их следствий. Британские эмпирики, среди прочих, представляли действующую причинность в виде удара одного бильярдного шара о другой, побуждающего последний двигаться со скоростью и по траектории, определяемой первым шаром. Что касается Аристотеля, то он различал четыре вида причин. В дополнение к материальным причинам, которых мы уже коснулись, и действующим причинам он постулировал формальную и конечную причинность. Тесно связанные с его онтологией, или теорией бытия, четыре причины самым подробным образом объясняют, *чем является вещь, как она возникла и для чего предназначена.*

Вернёмся к действующей каузальности: курице и яйцу, зерну и растению! В соревновании между курицей и яйцом (птицей, существующей в действительности, и птицей возможной) побеждает курица. «Действительность предшествует возможности» как логически, так и по времени. «Я разумею под этим то, что материя, семя [*sitos*] и то, что способно видеть, которые суть человек, хлеб и видящее в возможности, а в действительности ещё нет, конечно, предшествуют вот этому человеку, уже существующему в действительности, и также хлебу, и видящему» (Метафизика, 1049b). Потенциальность сравнима с мостом, ведущим от одного действительно существующего к такому же другому. Но здесь есть один нюанс: мост исчезает, как только перед нами возникает второе действительно существующее. В своей на редкость глубокой книге «Этика Аристотеля как первая философия» (“Aristotle’s Ethics as First Philosophy”) Клаудия Баракки изящно воспроизвела аристотелевское понимание того, что «действительность оказывается вне действительности» [22, р. 38]. В прекрасной квазитавтологии этого движения мы можем осмыслить чудо исчезающего моста – исчезающей возможности – применительно к новому возникновению, поглотившему или актуализировавшему возможность, не оставив после себя ничего. Между одним стеблем пшеницы и другим, который из него прорастёт, есть зерно, предвосхищающее новое растение, которым оно станет.

Стоит отметить, что зрелое растение вставлено в непрерывный ряд примеров наряду с существующим в действительности человеком и существом,

«видящим в возможности». Почему Аристотель воздаёт ему столь высокую честь? Потому что, по сути дела, все трое являются существующими в действительности, обладающими возможностью порождать другие сущности, похожие на них самих? Если так, то растение, животное и человек должны обладать особой способностью к размножению, позволяющей им воспроизводить самих себя (т.е. производить других существующих в действительности). В сочинении Аристотеля «О душе» эта способность является частью *tō threptikon* – растительной души, присутствующей у всех трёх родов существующего. Действительные живые существа также актуализируются, т.е. производят другие действительные существа по своему образу и подобию: потенциальные копии самих себя. Те, кто ищет что-то вроде «первоосновы растущего», найдут аристотелевскую проницательность поучительной. Действующая причина у него не сводится к современной механистической причинно-следственной связи сталкивающихся бильярдных шаров: «...семя, Врачеватель, советчик и вообще то, что действует, – всё это причины в смысле того, откуда начало изменения или покоя» (Метафизика, 1013b). И поэтому, косвенно обращаясь к Аристотелю, Иммануил Кант в XIX в. будет упрекать своих современников за их механистическое мышление. «И ни один человеческий разум, – заметит немецкий мыслитель, – ...не может надеяться понять возникновение даже самой ничтожной травинки, исходя только из механических причин» [14, с. 284].

Со стороны возможности пшеничное зерно присоединяется к списку, включающему «материал» для человека и «то, что способно видеть». Некоторые философы считают, что сущностная идентичность потенциального человека – эмбриона – и человека, существующего в действительности, лежит в основе аристотелевского аргумента против абортот. Один из них, покойный профессор Альфонсо Гомес-Лобо из Джорджтаунского университета, был назначен Джорджем Бушем в Президентский совет по биоэтике и в Папскую академию жизни при Ватикане. Его аргументы в пользу индивидуальности плода развились непосредственно из размышлений Аристотеля о возможности. «Именно потому, что мы люди с самого начала, – писал Гомес-Лобо в своей книге “Мораль и человеческое достоинство” (“Morality and the Human Goods”), – мы постепенно превращаемся во взрослых людей (а не в обезьян или китов)» [26, р. 88]. Но то же самое в банальном смысле верно для любого существа с уникальным генетическим составом, вот почему Аристотель уравнивает растения и животных с людьми. Будут ли обнаруженные нами текстовые свидетельства побуждать таких философов, как Гомес-Лобо, уважать возможности пшеницы, обезьян и китов? И, если действительность в философском повествовании Аристотеля как во временном, так и в логическом отношении предшествует возможности, не становится ли она истинным локусом репродуктивной этики? То есть разве первенство человека (женщины), существующего в действительности, не влечёт за собой «право выбора»?

Глубокая причина неустанного настаивания Аристотеля на приоритете действительного, в сущности, кроется в том, что для греков нечто могло возникнуть только из чего-то другого; *creatio ex nihilo*, творение из ничего – гораздо более позднее христианское изобретение, не имевшее смысла в Древней Греции. В «Физике» Аристотель прямо об этом говорит: «Всегда ведь лежит в основе что-нибудь, из чего [происходит] возникающее, например, растения и животные из семени» (Физика, 190b). Но в результате этого наблюдения, основанного на здравом смысле, мгновенно возникает новая дилемма – дилемма бесконечного регресса. Если мы предположим, что каждому живому существу предшествовало другое, почти идентичное ему, тогда где начинается цепочка того, что существует в действительности, или цепочка самореализующихся возможностей? Можно ли сказать, что происхождение бесконечно отодвинуто назад во времени и пространстве мышления? Является ли оно в конечном счёте непознаваемым? Или же такой вещи, как истинное начало, в сущности, не существует? Аристотель не мог смириться с мыслью, будто цепочка существующего в действительности сворачивается в бесконечность. Отказ от концепции начала, *archē*, означал бы создание полностью хаотичного мира, ибо греки понимали *archē* одновременно как источник и как командный принцип, первопричину, создающую порядок. Поэтому, чтобы избежать философского хаоса, Аристотель выдвинул гипотезу, предположение, которое – как он прекрасно знал – не подтверждалось никакими фактическими данными. В начале цепи становлений, действительностей, пересекающих исчезающий мост потенциальности, он положил полностью действительную сущность – неподвижный *перводвигатель*. Полезная теоретическая фикция, метафизическая конструкция, вроде монотеистического Бога, стала неестественным источником природы, освобождённым от законов, управляющих рождением и распадом. Эта чистая сила, не подверженная влиянию извне, диаметрально противоположна растущему растению – квинт-эссенции природы, – которое зависит от внешних элементов (солнечного света, влаги) и воплощает собой принцип воспроизводства⁴.

Но что именно имеет в виду Аристотель, говоря о природе? В двух словах, общее движение возникновения или производства, гармонично объединяющее три из четырёх аристотелевских причин: материал, из которого производятся природные сущности, их форму или план (т.е. генетический код) и действующую причину их зарождения (другие схожие с ними сущности) (Метафизика, 1032a). В этом списке явно отсутствует конечная причина, отвечающая на вопрос: ради чего нечто возникает? Мы займёмся этим в ближайшее время.

⁴ Согласно неортодоксальному прочтению Баракки, неподвижный двигатель, характеризующий «на языке желания и эроса» как нечто «желанное» и «любимое», «освещается с точки зрения красоты, то есть феноменальности» [22, р. 50]. Если это так, то его сходство с миром растений сводится не только к эротичной растительной душе, но также к воплощению феноменальной внешности как таковой в появлении ростка из мрака почвы.

А пока заметьте, что нечто сущее от природы: «человек, растение или ещё что-то подобное им» – является тем, что «возникает» (Метафизика, 1032a). Это ещё одна тавтология, ибо природа есть не что иное, как совокупное порождение сущностей, управляемых их материальными, формальными и действующими причинами. Продолжающийся процесс возникновения не оставляет действительность в покое, но пробуждает в ней собственную возможность, из которой расцветёт новое действительно сущее. Неподвижный движитель, однако, не имеет природы, так как он не был создан: источник не имеет источника. Подобно Богу Моисея, он есть ровно то, что он есть. По сравнению с этим мы, люди, ничем не отличаемся от растений, которым требуется время, чтобы вырасти и расцвести, порой увядая, вовсе не использовав своих возможностей. Каким образом в философской вселенной Аристотеля мы можем стать тем, кем можем быть? Каким образом растения актуализируют свою «растительную сущность»? И на каком перекрестке пересекаются судьбы людей и растений?

Будь всем, чем можешь стать (не становясь растением)

Армия США кое-чему научилась у Аристотеля. Популярный в конце прошлого века лозунг вербовщиков «Будь всем, кем можешь стать!» – злое эхо древнего желания максимально реализовать свои скрытые возможности. Конечно, способности, ценимые рекрутерами, определённо далеки от тех, что Аристотель приуготовил для людей. Для греческого философа наивысший и наиболее подходящий потенциал, которым мы обладаем, – рациональное мышление, подкреплённое принципом непротиворечивости. Эта теоретическая деятельность настолько возвышенна, что ей удаётся приоткрыть завесу божественного царства (*теория* – буквально ‘созерцание божественного’). Неспособность реализовать эту способность угрожает самому нашему статусу человека. Пренебрегающий принципом непротиворечивости опускается до состояния овоща: «Но если у него нет никакого мнения, а он только одинаково что-то полагает и не полагает, то какая, в самом деле, разница между ним и [растением]?»⁵ (Метафизика, 1008b). Возможно, гнев Аристотеля настолько его ослепил, что он сделал именно то, что подверг осуждению как раз в момент своей критики. Человек, пренебрегающий принципом непротиворечивости, «одинаково что-то полагает и не полагает», что само по себе является явным противоречием! Точка зрения, которую пытается донести Аристотель, возможно, заключается в том, что нарушение формальной логики невозможно описать в формально-логических терминах. Однако от его загадочного вердикта зависит нечто гораздо большее, чем эта невозможность. Те, кто одновременно что-то полагает и не полагает, оказываются в состоянии растений: они неспособны сказать что-либо осмысленное, что-то понять или привести

⁵ В русском переводе «между ним и ребёнком». – *Примеч. пер.*

в действие свою человеческую психику. Аристотель, конечно, намекает на гибкую градацию существ, которую мы видели у Платона, – онтологическую структуру, в которой можно было столкнуться со всеми видами тварных сочетаний. Упорядоченная вселенная гарантирована только тогда, когда каждое существо реализует свои возможности: стебель пшеницы – возможности пшеницы, собака – возможности собаки, а человек – возможности человека. Когда в процесс актуализации вкрадывается ошибка, случайная или нет, ничто не мешает человеку, слабо мыслящему (нечто полагающему и не полагающему), опуститься до уровня растения, специализирующегося исключительно на усвоении питательных веществ и размножении. Трепещите, лежебоки!

К его чести, Аристотель не утверждает, что те, кто нарушает формальную логику (не говоря уже о самих растениях), вовсе не думают. Они и думают, и не думают, что может означать, что думают они по-другому, менее отвлечённо. Жизнь – это уже познание, включающее в себя столько способов мышления, сколько существует жизненных форм. *Tō threptikon*, или растительная душа, пересекающая биологические царства и виды, не является ни символической, ни сознательной формой мысли, но тем не менее это мысль (или, немного искажая формальную логику: мысль, не являющаяся мыслью). В современных терминах мы могли бы сказать, что эволюционная адаптация, в которой растения преуспели, о чём свидетельствует их широкое распространение по поверхности земли, служит признаком живого разума. Тем не менее пищевое и репродуктивное совершенство растений, представляющее собой абсолютный минимум для поддержания и сохранения жизненно важных функций любого организма, является недостаточным для сохранения нашей человеческой природы. Читателям предстоит сделать вывод о том, какой вклад Аристотель мог бы внести в дискуссию об эвтаназии и как бы он оценил расстройство, известное как «стойкое вегетативное состояние».

Каким образом природное существо, стремящееся быть всем, чем оно может быть, и наделённое набором потенциальных возможностей, их реализует? Именно их осуществляя, практикуя, феноменализируя, выводя на свет божий. Растение, извлекающее пищу из почвы и солнечного света, приносит полные семян плоды и в этом щедром плодородии даёт начало другим растениям своего рода, реализует себя на практике. Человек, руководствующийся в своих суждениях логическим мышлением и занимающийся теоретическим созерцанием, реализует свою человечность. Разумеется, люди могут ошибаться или вовсе игнорировать предписания теоретического и прикладного разума. Мы уже описали онтологические побочные эффекты этого фиаско. Однако растения тоже могут потерпеть неудачу в том, что им следует делать. Вердикт Аристотеля? «Плод без косточек» «некоторым образом негоден» (Метафизика, 1023a) в том смысле, что он не соответствует своему назначению (*telos*), если иметь в виду природу растения в целом. Бесплодное растение хотя и обладает репродуктивным

потенциалом, не приводит эту силу в действие, не актуализирует её. Чтобы не подвергать опасности свою тщательно выстроенную телеологию – систему намерений или целей, – Аристотель отвергает бесплодие как простой инцидент, случайное лишение, исключение из нормального хода событий. А принесение плодов, осуществление, даёт ему, как и многим последующим философам, осязаемую модель телеологической актуализации.

Учитывая, что плоды и семена демонстрируют совершенство растительной души, чьи потенциальные возможности переходят в живую актуальность, представляется особенно занятным, что Аристотель считает эти части растения побочным продуктом выделения в процессе его питания. (Растения действительно используют своё обширное тело в собственных интересах, превращая его в твёрдый внешний слой – своего рода растительный экзоскелет. Таким образом, они достигают устойчивости при отсутствии чего-то напоминающего скелет животного.) В трактате «О частях животных» философ выражает удивление по поводу того, что у растений, в отличие от животных, нет кишечника: они «не имеют особого места для негодных выделений: они поглощают из земли переваренную пищу и взамен этого выбрасывают семена и плоды» (О частях животных, 655b). Иными словами, растения могут не только есть (корнями, функционирующими как подземные рты), но и испражняться (плодами как эквивалентом экскрементов). Именно это простодушное решение прокладывает путь к концепции *tō threptikon* как вместилища единой ёмкости для питания, где размножение сводится к побочному продукту питания. Реализованный потенциал растений сочетает в себе высшее и низшее; если бы мы подвергли Аристотеля психоанализу, то, в духе Фрейда, пришли бы к заключению, что его теория растительной жизни есть сублимация дерьма. Поскольку Аристотель придерживался аксиомы установленного естественного порядка и отмахивался от любых объяснений, имеющих отношение к случайности, он взял на себя задачу детализировать строгие закономерности актуализации. Две из них исключительно важны для нашего обсуждения. Во-первых, развитие возможностей всегда и неизбежно стремится к заранее определённой границе, присущей каждому развивающемуся существу. В большей степени, чем форма прошлой актуальности, этот предел, так сказать, регулирует движение актуализации из будущего. Исходя из этого, «невозможно животному или растению быть каким угодно по величине и малости», и «это невозможно и для какой-нибудь части» (Физика, 187b). Далее Аристотель ссылается на плоть и кости как на части животных, а на плоды – как на их растительные аналоги, с учётом ограничений по размеру. Несмотря на отчаянные усилия культуристов и агрономов, им не удастся создать настолько огромные мышцы или плоды, которые превысят все мыслимые размеры. Феномен взрывающихся китайских арбузов, о котором сообщалось в 2011 г. и который, вероятно, был спровоцирован химическими веществами, способствующими росту, прекрасно иллюстрирует эту невозможность.

Всё это относится к физическим размерам. Но реализация наших уникальных человеческих возможностей вносит неожиданный поворот в философский нарратив Аристотеля. Бесспорно, существуют объективно установленные пределы роста и способствующей ему деятельности; грубо говоря, существует не подлежащее обсуждению ограничение на то, сколько человек (или растение) может есть и выделять. Человеческая способность к рациональному мышлению и теоретической деятельности также ограничена. Мы не можем быть чисто рациональными, как боги: этому препятствует наше конечное телесное существование. Тем не менее на вершине теории (*theoria*), когда перед нами промелькнет нечто божественное, мы достигаем такого рода саморефлексии, которая приводит к «мышлению, мыслящему само себя». Вот так мы, наконец, можем стать тем, кем можем быть. Подобно неподвижному движителю, не подверженному влиянию извне, мышление самостоятельно устанавливает своеобразное самоограничение, ибо оно не ограничено ничем, кроме самого себя! Оно не устраняет предел, а присваивает его, и в этом подчинении себе мерцает обещанием свободы. Эта замкнутость, символизируемая змеей, кусающей себя за хвост, недоступна растениям, которым, по мнению Аристотеля, не хватает саморефлексивности и субъективной интериоризации, внутреннего мира мыслей, мечтаний, воспоминаний и надежд. Растение не овладевает собой, не присваивает себе себя. Мы можем лишь гадать о реакции Аристотеля на недавние открытия ботаников, указавших на существование растительной памяти, распознавания себя и представителей своего рода, способности к обучению и так далее [24]. В любом случае захватывающее значение этого исследования заключается в том, что даже «продвинутые» психические структуры, такие как память, не обязательно должны быть реализованы в субъективном сознании или самосознании, но могут быть вписаны в тела организмов.

Вторая закономерность актуализации, которую стоит подчеркнуть, состоит в том, что ни процесс, ни его результат не являются случайными: «...из семени каждого [живого существа] возникает не что придётся, а из этого, вот, – маслина, из этого же – человек» (Физика, 196а). И в трактате «О возникновении и уничтожении» Аристотель добавит в уравнение пшеницу: «Какова причина того, что от человека всегда или большей частью рождается человек, а от пшеницы – пшеница, а не маслина?» (О возникновении и уничтожении, 333b). За порождаемое отвечает не столько случайность, сколько сущность каждой вещи. В том же отрывке Аристотель признаёт, что исключения из этого общего правила (т.е. то, что мы называем генетическими мутациями) происходят «самопроизвольно или случайно». Как известно, когда Аристотель писал эти строки, генетики как научной дисциплины не существовало. Опираясь на подавляющее большинство своих теоретических выводов из жизни животных и используя размножение животных как парадигму для всего живого, Аристотель не мог подозревать, что растения проявляют гораздо большую генетическую

гибкость, чем животные. Например, семена яблони никогда не воспроизведут материнское дерево, но каждый раз при посадке дают начало новому виду [32]. В среднем растения в своём развитии проявляют бóльшую пластичность, чем животные, вызывая такие глубокие изменения, которые нередко затрагивают их генетический состав, передаются следующему поколению [31]. Настоящий кошмар Аристотеля – генетическая пластичность растений не означает полного хаоса, когда стебель пшеницы может каким-то образом стать оливковым деревом. Однако это бросает вызов его стремлению нейтрализовать случайность в процессе актуализации. Растения были бы всем, чем могли бы быть, при условии реализации своих бесконечных возможностей – что, мягко говоря, совершенно невозможно.

Желая изгнать хаос из мышления и бытия, Аристотель в своей «Физике» подчёркивает идею о том, что из семени не вырастает всё, что придётся, однако он вынужден признать, что «и в растениях имеется “ради чего”, хотя и не так отчётливо» (Физика, 199b). Его давно утерянный трактат по ботанике, вероятно, помог бы объяснить расплывчатость растительной цели. (Книга *De Plantis*, или «О растениях», приписываемая Аристотелю, вероятно, была написана Николаем Дамаскином примерно через триста лет после смерти философа.) При отсутствии оригинального текста мы можем реконструировать гипотезу Аристотеля, которая, вероятно, звучала примерно так: цель или конечная причина очевидна в частях растений, но не в растении в целом. «В растениях полезные [им части] возникают с какой-то целью, например листья ради защиты плода» (Физика, 199a), – утверждает Аристотель. Однако, тогда как листья существуют «ради» плодов, растение не существует ради самого себя. Его цель – реализовать свою способность к порождению, породить другое растение, подобное ему, а это означает, что его актуализация достигает кульминации не в нём самом, а в этом другом существе, и так далее, до бесконечности. Конечная причина существования растения, размножение, не является вполне конечной, потому что потенциально бесконечная серия потомков никогда не достигнет естественного завершения. В упорядоченную вселенную Аристотеля вторгается открытая конечность растительной жизни.

Хаотическое распространение: исчезающие различия

Героическая борьба философа с хаосом кончается разочарованием: статус существования растений остаётся зачаточным и относительно недифференцированным. Даже главнейшее разделение между природой и культурой не выдерживает дестабилизирующей силы растительности. Размывая эту демаркационную линию, культивируемые растения являются продуктом обеих областей: культура, в некотором смысле, порождена культивированием. Следовательно, их появление в текстах Аристотеля приводит к внезапному уничтожению концептуальных границ и взрыву внутренних противоречий, угрожающих неминуемым крахом всему философскому

предприятию. Аристотелевская критика искусства наживать деньги, лишь на первый взгляд не связанная с нашей темой, непосредственно вытекает из его представления о конечной причине. Давать займы или вкладывать деньги, чтобы собрать богатый урожай, когда они «созреют», – значит погрузиться в бесконечную череду повторений. Поскольку деньги – это чистая возможность покупательной способности, финансовая деятельность не служит какой-либо конечной цели; при этом финансовые средства ошибочно рассматриваются как истинная цель. Однако жизнь растений также не имеет чётко определённой конечной цели! Это совпадение само по себе не случайно. Подобно растительному росту, расширение капитала не имеет внутренне необходимого предела, того «ради чего» он растёт. Вот почему финансовая терминология – рост капитала, зрелые рынки и т.п. – нередко бывает заимствована из ботанической жизни.

Неоднозначное переплетение растений с финансами можно заметить и в текстах Аристотеля. И вновь пшеница оказывается протагонистом этой запутанной истории. В первой книге «Политики» Аристотель одобрительно отзывается об обычаях «варварских племен», *barbarikōn*, удовлетворяющих свои личные потребности путём обмена: «Они обмениваются между собой только предметами необходимыми, и больше ничем; например, они обменивают вино на хлеб [*sitos*] и наоборот и т.п.». «Такого рода меновая торговля, – полагает Аристотель, – и не против природы, и вовсе не является разновидностью искусства наживать состояние, ведь её назначение – восполнять то, чего недостаёт для согласной с природой самодовлеющей жизни» (Политика, 1257a). Символические продукты земледелия, вино и зерно, сообразны природе в той мере, в какой их обмен способствует самодостаточности, основанной на взаимном удовлетворении потребностей. Весьма показательно, что Аристотель встаёт на сторону варваров – его версии «благородных дикарей», – которые находятся в контакте с природой, в отличие от слишком цивилизованных, зависимых от денег эллинов. Его экономические взгляды – часть не слишком завуалированной критики афинского общественного, политического и экономического разложения и упадка.

Действительно ли пшеница и вино принадлежат непосредственно природе? Разве пропорция обмена двух товаров не является предметом соглашения, т.е. договора? Именно это подчёркивает сам Аристотель в «Никомаховой этике»: «Те из правовых [установлений], что основаны на уговоре и взаимной выгоде, можно уподобить мерам; действительно, меры для вина и хлеба не везде равны: у скупщиков они больше, у [розничных] торговцев – меньше. Подобным образом и правовые [установления], не природные, а человеческие, не бывают повсюду тождественны» (Никомахова этика, V.vii.5).

Обмен, возможно, не противоречит природе, но он также не зависит от некой неизменной ценности, установленной самой природой. Благодаря достигнутому в ходе переговоров консенсусу между сторонами, две меры

пшеницы стоят, например, одной меры вина. Даже если – как открыто утверждает Маркс, ссылаясь на Аристотеля, – на производство одной меры вина и двух мер пшеницы уходит одинаковое количество труда, труд не является чем-то природным; напротив, он является стержнем цивилизации, если тот вообще когда-либо существовал. Вдобавок, меры (*metra*: отсюда и слово «метр») определяются контекстом, в котором используются: они выше на оптовых рынках и ниже в розничной торговле. Эквивалентность пшеницы и вина, таким образом, вдвойне неестественна – во-первых, потому что мера каждого из них зависит от места и времени и, во-вторых, потому что нет волшебного уравнения, которое «естественным образом» навсегда установило бы между ними правильную пропорцию.

Мы ещё не подобрали все колосья с полей аристотелевских текстов. Ещё одно важное разграничение рушится, когда с помощью аллегии в разреженном воздухе философии испаряется различие между людьми и растениями. Крах происходит дважды на тех страницах «Политики», где осуждается тираническое ядро демократии, одержимой формальным равенством. В истории, которую рассказывает Аристотель, помимо стеблей пшеницы, фигурируют тиран Коринфа Периандр и тиран Милета Фрасибул: «...рассказывают, что Периандр ничего не сказал в ответ глашатаю, посланному к нему за советом, а лишь, вырывая те колосья, которые слишком выдавались своей высотой, сровнял засеянное поле; глашатай, не уразумев, в чём дело, доложил Фрасибулу о том, что видел, а тот понял поступок Периандра в том смысле, что следует убивать выдающихся людей»⁶ (Политика, 1284).

В этой пространной метафоре выдающиеся граждане – это самые высокие колосья, и величина человеческой добродетели коррелирует с физическим размером растений. Вы наверняка заметили, что в этом кратком отрывке нарушено несколько концептуальных границ. В том числе Аристотель нивелирует политическое различие между тиранией, олигархией и демократией, демонстрируя глубокую общность между ними, а именно подозрительность по отношению к лучшим гражданам, которых требуется изгнать, чтобы обеспечить однородность и покорность остальной части политического организма. С другой стороны, он выдаёт аристократию за идеальный режим, где возвращаются лучшие, или, образно говоря, самые высокие колосья поощряются к руководству остальными.

Мы могли бы проследить ещё множество примеров того, как растения вносили путаницу в различия и противопоставления Аристотеля. Они нарушают границы между мужским и женским (Возникновение животных, 724b, 762b), живым и мёртвым (как в случае с *hylē*, словом, обозначающим материю и относящимся как к «древесине», так и к «растущим лесам») и даже границы между собой и тем, чем они не являются (речь идёт о таких животных, которые «и начало получают внизу, и часть около головы становится неподвижной и бесчувственной, и получается растение» (О частях

⁶ Та же притча повторяется в «Политике» 1311a.

животных, 686b). Растущее растение проникает далеко за пределы философского словаря и зарождающейся концепции, стремящейся захватить и заморозить его. Всё, что растёт и цветёт, от стебля пшеницы до дуба, будет препятствовать стремлению к классификации и делению на категории. С самого своего систематического зарождения философия видит в растениях пугающее отражение хаоса, которое, как она полагает, было изгнано вместе с мифом.

Сельдерей Авиценны (глава 5)

Персидский вундеркинд, родившийся в X в. н.э., Авиценна (латинизированная версия имени Ибн Сина) знал толк в растениях. Вдобавок к завидному знанию математики и физики, философии и астрономии, геологии и исламской теологии Авиценна был практикующим врачом и автором пятитомного труда *Qanun*, «Канона врачебной науки».

«Канон» в течение веков после создания считался золотым стандартом медицинского ремесла в Европе и за её пределами. В этом средневековом руководстве растения во множестве рассматривались как компоненты диеты и сотнями как средство от различных недугов. Они были настолько важны для медицинской системы Авиценны, что издатели книги на английском решили предварить текст фрагментом из «Тысячи и одной ночи», в котором Шахерзада восхваляет врача Дубана – прототип нашего врача, который «знал также все растения и травы, свежие и сухие, полезные и вредные» [20, р. iii]⁷.

Вопреки тому, что мы могли бы предположить с точки зрения диеты, Авиценна не считал, что употребление в пищу плодов полезно для здоровья человека. «Свежие плоды, – категорически утверждал он, – хороши лишь для тех, кто выполняет тяжёлую работу или много занимается физическими упражнениями... потому что они делают кровь слишком водянистой, из-за чего она склонна к брожению» [20, р. 404]. Интенсивная физическая деятельность рекомендовалась как противоядие, призванное сбалансировать неблагоприятное воздействие очищения крови растительными «сырыми соками» и облегчить тяжесть воздействия на организм человека. Нас может шокировать то, что за тысячу лет до принятия программы *Five-a-Day*, осуществляемой Министерством сельского хозяйства США, плоды рассматривались как гораздо более вредные для здоровья человека, чем мясо или вино.

Целительные свойства растений были одним из основных пунктов «Канона» и в то же время точкой схождения теоретических знаний Авиценны и нескольких злополучных событий его биографии. Возьмём, к примеру, сельдерей. Врач-философ полагал, что это растение способствует улучшению пищеварения, а также щедро использовал его семена как

⁷ Цитаты Авиценны переведены с англоязычных изданий, так как, кроме пятитомного «Канона», все упоминаемые в тексте произведения переведены лишь частично. – *Примеч. пер.*

мочегонное [20, р. 433, 435]. Когда сам Авиценна испытал подобные пищеварительные симптомы, он без колебаний стал лечить себя в соответствии со своим рукописным руководством. Но результат оказался неожиданным.

Незадолго до смерти Авиценна сопровождал правителя Исфахана в военном походе. Ощувив приступ колик и опасаясь, что отстанет от войска, он поставил себе восемь клизм, что привело к разрыву кишечника [15, р. 74]. Затем он приказал ввести себе два *danāqs* (данаке = 1,05 г) семян сельдерея – дозу, превышенную, по меньшей мере, в десять раз, и тогда, пренебрегая подробной инструкцией, было приготовлено пять *dirhams* (дирхамов) экстракта [25, р. 85]. Более того, когда Авиценна решил, что ему следует принимать опиум для облегчения симптомов эпилепсии, слуги дали ему слишком большую дозу, решив воспользоваться возможностью обокрасть хозяина [15, р. 74]. Удивительно, что эти обстоятельства, способные обессилить среднего человека, не смогли снизить темп его жизни. Учёный муж и далее не лишал себя диетической и сексуальной невоздержанности, предпочитая измерять дни (и ночи) своей жизни скорее шириной, чем длиной⁸, из-за чего пользовался дурной славой.

Бесспорно, Авиценна многому научился у Аристотеля, за исключением несомненной аристотелевской умеренности, т.е. нахождения оптимального среднего пути между излишествами и недостаточностью. Если верить биографам Авиценны (а точность их утверждений сейчас под вопросом [28]), реальной причиной его смерти стали жизненные излишества: слишком большие дозы лекарственных растений, переедание и, по свидетельству его ученика Аль-Джуджани, чрезвычайно частые половые сношения. Кроме применявшихся сельдерея и семян мака – источника опиума, – прямо связанных со смертью философа, два гиперактивных аспекта его растительной души – пищевой и репродуктивный – тоже способствовали его кончине.

Когда Авиценне указывали на опасности такой безумной жизни, он отвечал: «Бог, Который возвышен, был щедр в отношении моих внешних и внутренних способностей, поэтому я использую каждую способность так, как она должна быть использована» [25, р. 83]. Размышляя о своей жизни, он, как кажется, не придавал большого значения внутреннему конфликту этих способностей и не считал, что некоторые из них должны находиться под контролем других, более рациональных областей души. Со всем другим, как мы увидим, были теоретические взгляды Авиценны на душу, части которой, находящиеся в строгой иерархии и квазифеодальных отношениях, должны были повиноваться или безраздельно править в зависимости от своих позиций в стройной системе психики.

Неумеренность жизни философа, указывая, так или иначе, на растительную сферу, аналогична его взглядам на растение как прототип

⁸ По этому поводу, как говорят, он сказал: «Я предпочитаю короткую широкую жизнь долгой и узкой» (цит. по: [27, р. 85]).

онтологического избытка. Растения у Авиценны настолько хаотичны и неустойчивы по своему основному строению, что с трудом годятся на то, чтобы получить душу. Согласно его космогонии (теории происхождения вселенной), стихии земли, огня, воды и воздуха должны сойтись в более или менее сбалансированных пропорциях, чтобы сделать материю способной получить форму (другое слово для обозначения души). Растения обладают чем-то из этой гармоничной смеси: «Когда стихии смешиваются более гармоничным образом... другие существа также возникают из них благодаря силам небесных тел» [18, р. 24]. Находясь в состоянии, более близком к равновесию, чем минералы, растительная материя «предрасположена к тому, чтобы получить растительную душу» [19, р. 64].

Несмотря на тезис о том, что растительная материя – явный шаг вперёд по сравнению с грубостью камней, она является наименее сбалансированным субстратом живого. Подчинённое положение растений в самом низу метафизической иерархии в философской традиции остаётся неизменным во всех отношениях; варьируется только обоснование их предполагаемой более низкой позиции. Как сказал бы Авиценна, из всех видов существ растения демонстрируют наибольшее отклонение от среднего. Животные идут «после растений потому, что первые возникают из соединения стихий, органическая природа которых гораздо ближе к среднему... и именно потому готовы обрести животную душу, пройдя стадию растительной души» [18, р. 25]. На пути от хаоса и дисгармонии к совершенству душа должна отбросить растительную форму, которую Авиценна знаменательно называет «природной», *taby'yat* [20, р. 107].

Форма животного и человека, по сравнению с формой растения, лишена природных свойств. Итак, даёт ли объединение растительного с природным этому уровню существования хоть каплю нормальности, какую мы обычно приписываем природе? Вовсе нет. Ссылаясь на измерения пульса, Авиценна уточняет, что природное – это прежде всего то, что является исключительно сильным и энергичным, «чрезмерным по силе» [20, р. 302]. Верный грекам в одном отношении, он расходится с ними в другом. Как и в древнегреческой философии, природа всё ещё метонимически выражается в растении, и именно по этой причине способности растительной души обозначаются как «природные». Но природа Авиценны – это не совсем тотальное развитие самовоспроизведения и гармоничного роста, каким оно было для древних; она означает чрезмерную энергию в выполнении какой-либо функции или неравновесие элементов, которым всё ещё не хватает связующей силы и формы души. Реплика философа относительно использования собственных способностей, несомненно, связана с первым значением природного: природа как энергичный избыток в нём самом и в растении. Но такое «снятие сливок» несостоятельно, поскольку два определения природы (следовательно, растительности) идут вместе. Вот почему энергичное использование репродуктивных и пищевых способностей философа привело к его гибели.

Излишества, присущие растениям, не препятствуют их стремлению к совершенству. Рост, например, стремится к совершенству, когда он сбалансированно увеличивает телесное расширение растущих существ: «Рост подразумевает увеличение во всех направлениях в надлежащей пропорции. Сделаться с годами из стройного толстым или страдающим ожирением – это не рост. Это не рост, если рост не происходит во всех направлениях и в естественных пропорциях, чтобы достичь кульминации в совершенстве роста» [20, р. 113]. Однако стремление растений к совершенству легко пресекается из-за воздействия внешних факторов, препятствующих их развитию и росту. Пример, который Авиценна приводит в «Метафизике исцеления», заключается в том, что «холод замораживает растения, поражая их в то время, когда они созрели для своего совершенства, так что [их] надлежащая подготовленность и то, что из этого следует, приходят в негодность» [21, р. 341]. При условии, что растительная материя изначально не сбалансирована, внешние возмущения оказывают на неё большее воздействие, чем на животных, которые лучше приспособлены к сопротивлению неблагоприятным условиям окружающей среды. Авиценна не знает, что растения, как правило, не сопротивляются, а приспосабливаются к окружающей среде и взаимодействуют с ней, изменяя свои физиологические и морфологические состояния. Для него растения беззащитны. Слишком слабые, чтобы преодолеть всё, что мешает их стремлению к совершенству, они упорствуют в состоянии нереализованной готовности, дыша обещанием формы, которая далека от реализации. Но в таком случае то же самое происходит с человеческой мыслью и существованием!

Феодальный порядок растительной души, или аристотелизм с зигзагом

Бедность природы в мышлении Авиценны поразительна. Хотя философ склонен называть растительную душу «природной способностью», в его понимании природа ещё более несовершенна, чем растение, которое демонстрирует первый и самый шаткий союз материи и психической формы. Взятая в изоляции, природа бессильна, «неспособна одним махом создать одухотворённое тело» и «испытывает недостаток в силе, с помощью которой, способствуя росту, она может создать живое тело» [16, р. 38, 39]. Чтобы создать что-либо, природе требуется помощь Божественного Провидения, которое является бесспорным источником души, от простейших растительных до самых сложных человеческих разновидностей. Мы могли бы сказать, что Авиценна предвосхищает современный редуктивный взгляд на природу как на совокупность математизированных и механически управляемых процессов. Безусловно, в отличие от современного натурализма, его механическая природа становится терпимой благодаря *deus ex machina* души. Но вычтите это «одухотворённое дополнение» из его

философии, и вы получите мир, поразительно напоминающий ньютоновскую вселенную эффективных причин и следствий. Итак, что же относится к царству природы, справедливо так названному? В дополнение к классическим элементам Авиценна включает в этот раздел четыре силы: «притягивающую, удерживающую, переваривающую и выделяющую (отталкивающую) [*jādhība, māṣika, hādīma, dāfi'a*]» [16, р. 41]. Тесно связанные с питательными, растущими и репродуктивными способностями растительной души, четыре силы природы уступают этим самоорганизующимся – говоря современным языком, аутопоэтическим – способностям. Их неполноценность позволяет растительной душе установить своё слабое господство над природой. Растительная жизнь, как выразился Авиценна, «подчиняется» силам природы [20, р. 114]. Отношения господства и вассалитета, связывающие воедино живое растение и неорганический мир, дают нам точную картину социально-экономических отношений во времена Авиценны. В то время как растение может быть феодальным господином над стихиями, оно всё равно остаётся рабом животного и человека. Более того, поскольку его душа не существует как простое единство, его различные способности вступают в отношения господства и подчинения между собой. Иерархическая (политическая) экономика души растений – это квинтэссенция «аристотелизма Авиценны с зигзагом». Прибегая к элементарной логической дедукции, мы приходим к выводу, что, когда Авиценна определяет растительную душу как «природную» (*tabyyat*), он косвенно приписывает ей недостаток природы и нестабильную форму жизни, граничащую со смертью. Близость растения к механическим силам природы особенно очевидна в питательной части его души, которая связывает воедино притяжение, удержание, переваривание и выделение. Питательная способность, *ghazia*, – это «то, посредством чего пища преобразуется в подобие того, что питается, тем самым заменяя потерю, связанную с процессом жизни» [20, р. 113]. Чтобы превратить питающее другое (для растения: солнечный свет, вода, минералы и т.д.) в питающее то же самое, эта способность должна напрямую взаимодействовать с четырьмя силами природы, добавляя к ним практические понятия различия и идентичности. Авиценна подчёркивает, что *ghazia* не следует путать с пищеварительной силой «её слугой» [19, р. 64] именно потому, что способность к питанию выходит за рамки простого пищеварения и вводит отношения, которые уже не только физические, но и весьма приблизительно духовные, т.е. различия и идентичность. В то же время эта способность понимается как низший уровень низшего рода души в результате её почти полного погружения в царство природы. Активно осваивая притяжение, удержание, переваривание и выделение, питательная способность пассивно подчиняется «усиливающей способности» роста, *namia* [20, р. 113]. Почему?

В «Книге о душе» Авиценна различает два типа движения: движение в соответствии со стихией и движение против стихии. Первый тип является полностью природным, например, тяжёлое тело стремится вниз, к своему

собственному элементу, земле. Второй тип, за неимением лучшего термина, духовный; он обнаруживает существование души, которая уводит одушевлённое тело от его физического элемента, подобно «движению летящей птицы с тяжёлым телом высоко в небе» [16, р. 23]. Рост сродни полёту птицы, поскольку он также направляет довольно тяжёлое тело растения, относящееся одновременно к земле, и воде, и к воздушным просторам наверху. Усиливающая способность действует *contra natura* – вот почему она занимает положение выше своего питательного аналога. Она не только организует силы природы, но и противостоит этим силам, свидетельствуя о вмешательстве того, что приходит извне и остаётся необъяснимым в механическом упорядочении элементов. Это внешнее вмешательство является для Авиценны неизгладимым следом души, благодаря которому избыточная материя, из которой состоит растение, подчиняется влиянию формы.

Namia, или способность к увеличению, стоит выше на шкале растительной души ещё по одной причине: она нацелена на совершенство. Мы уже видели, что рост влечёт за собой увеличение размеров тела в нужной пропорции, и именно это размеренное и сбалансированное увеличение позволит ему «достичь совершенства» [19, р. 65; 20, р. 113]. Итак, равновесие и пропорциональность указывают на утончённость материи точно так же, как беспорядок и избыток являются барометрами её неподготовленности к восприятию формы. Поскольку рост соответствует телеологическому идеалу совершенной пропорциональности, он (1) умеряет чрезмерную онтологию растений и (2) способствует развитию души за счёт грубой материи. Однако концептуальный предел роста заключается в том, что наряду с питанием он служит отдельному смертному растущему существу, а не виду в целом. Даже если он стремится к совершенству, это всего лишь средство для достижения высших целей воспроизводящей способности. Действительно, рост – это своего рода посредник, соединяющий низшие и высшие уровни души растения [16, р. 38], очень похожий на само растение в его качестве посредника между неорганическим и органическим мирами.

Способность к воспроизводству (*mawallida*) содержит искру божественной, творческой, дарующей форму силы: «Способность к воспроизводству придаёт материи форму вещи» [18, р. 24]. Вместо того, чтобы заменить «потерю, связанную с процессом жизни» в организме, она заменяет всё существо другим, подобным ему. В то время как питательная способность преобразует различие (питание) в одинаковость (питаемое) и в то время как способность роста увеличивает то же самое (расширение тела) в правильной пропорции, *mawallida* формулирует одинаковость и различие в более сложной совокупности.

Во-первых, репродуктивная способность является областью потенциального сходства, которое может быть реализовано путём смешения с другими телами [18, р. 25]. Во-вторых, отклоняясь от двух других способностей, которыми в равной степени обладают все питающиеся растущие

существа, *mawallida* уникальна для каждого самовоспроизводящегося вида, не говоря уже о том, что она разделена на половое и бесполое размножение. Как пишет Авиценна: «Мы находим, что они [живые существа], помимо общего получения пищи, также имеют общий рост, но отличаются размножением (потомства), поскольку среди растущих существ есть такие, которые не порождают» [16, р. 37–38]. С одной стороны, бесполое размножение подпадает под категорию роста, потому что оно концептуально неотлично от продолжения существующей материи. С другой стороны, подлинное «зачатие» несёт в себе новую форму, которая потенциально пребывает в зачинателе. По этим причинам различие и идентичность существуют в воспроизводящей способности растительной души.

Ничто из вышеперечисленного не делает способность растений к росту соизмеримой с душами животных, не говоря уже о душах людей. «Животным способностям во всей их полноте, – заключает Авиценна, – служат растительные способности, из которых репродуктивные являются первыми по рангу и самыми высокими» [18, р. 37]. Точно так же, как механические силы природы являются вассалами растительной души, и точно так же, как внутри этой души существует другая иерархия, основанная на феодальных отношениях превосходства и подчинения, так и растительное царство и растительные способности являются инструментами животных и других душ, движимых силой воли. На этом историко-политическая аналогия исчерпывает себя. В феодальном обществе вассалы обменивали своё послушание на защиту могущественных лордов, чего растения явно лишены. Когда дело доходит до феодализма души, что получают растительные способности – особенно те, которые относятся к самим растениям, – от подчинения животному принципу?

Сегодня авторы-первопроходцы, в числе которых Майкл Поллан, утверждают, что мы неправильно расцениваем инструментализацию растений животными и людьми [32]. Что, если, спрашивают они, на самом деле растения используют нас для распространения своего потомства по всему миру? Где был бы скромный картофель, если бы его не экспортировали из южного Перу и северо-западной Боливии в самые отдалённые уголки мира? Какова была бы судьба сельдерея, если бы люди не перенесли его семена из Средиземноморского бассейна, где он зародился, в Америку и за её пределы? Делают ли растения и их «психические способности» вид, что подчиняются хозяевам – животным и людям, – которых они тайно используют в своих собственных репродуктивных целях? Или, может быть, растения не подчинены и не превосходят животных и людей, но заслуживают равного статуса в республике живущих?

Ни при каких обстоятельствах Авиценна не ответил бы на эти вопросы утвердительно. Но он ненароком вносит беспорядок в тщательно выстроенную иерархию души, указывая на вопрос о глубоком «согласии» между растениями и животными. Оказывается, что два вида существ разделяют «силу побуждения... с более широким охватом, чем сила восприятия» [16, р. 26].

Воля животных соответствует «адаптации растений к привлечению той пищи, которая полезна, и отвержению той, которая вредна и несовместима» [16, р. 46], с той лишь разницей, что первые прибегают к движению, основанному на восприятии, как к средству защиты своих интересов и бегства от опасности. Отсутствие передвижения не мешает растениям стремиться к своим целям без восприятия, что является одним из многих инструментов в арсенале живущих для достижения их целей.

Пока всё идёт хорошо. Но Авиценна совершает неоправданный логический скачок, относя растения к парадоксальной группе бесчувственных живых существ. Он замалчивает мысль о том, что восприятие через органы чувств животных не тождественно ощущению как таковому. Давайте предположим, что так называемые органы чувства расстояния – зрение, слух и т.д. – присущи исключительно тем животным, которые способны в одно мгновение броситься к далёкому источнику пищи или убежать от хищника. Тем не менее необходимы другие виды чувствительности, как для сидячих животных, так и для растений, если им нужно определить, достигли ли они цели, к которой (или от которой) их побуждают. Глупо думать, что быть чувствительным – это функция только нервной системы. «Бесчувственные живые существа» – это противоречие в терминах, потому что жизнь живых требует высокой степени проницательности, чтобы сохранять и продвигать себя.

Верная интуиция Авиценны о силе побуждения растения должна была заставить его исследовать тёмную местность растительной чувствительности. Этого не произошло. Вместо этого философ был вынужден признать тревожное сходство между растениями и звёздами, которые также были негативно определены как «бесчувственные живые существа»: «Что касается звёздного неба и растений, то им не была передана сила чувств и сила воображения, хотя у каждого из них есть душа и хотя у неё есть жизнь: небосвод не обладает этими силами из-за своей высоты; растения не обладают ими из-за своей униженности по сравнению с ним» [16, р. 48]. Повторяя аристотелевских «зверей и богов», которые ведут по существу аполитичную жизнь, растения и планеты Авиценны живут без ощущений ниже и выше порогов животного и человеческого существования соответственно. Только этим существам не нужна сила чувств и воображения, которая либо слишком недостаточна, либо слишком самодостаточна для достижения своих целей. Высшие и низшие слои в иерархии живых объединяются в области жизни, едва понятной с человеческой точки зрения, и, как следствие, демонстрируются в отрицательных терминах: «бесчувственные». Настолько, что бесчувственная жизнь растений является лишь одним из двух исключительных случаев, когда Авиценна принимает по существу негативное определение как полностью удовлетворительное [30, р. 262].

Ещё одно искажение в иерархическом механизме Авиценны делает более низкий статус растений и их реальные способности всё менее и менее

совместимыми. Я имею в виду корреляты растительных способностей в сферах восприятия и мышления. В «Каноне» Авиценна сравнивает «природные силы», созданные питательной способностью, а также усиливающими и воспроизводящими способностями, с психическими процессами. А именно, сила притяжения эквивалентна восприятию, удержание – это память, преобразующая сила соотносится с размышлением, сила выталкивания соответствует выражению, способность к увеличению преобразуется в приобретение знаний, а способность к генерации связана с изобретательностью и творчеством [20, р. 112]. Таково в двух словах растительное мышление Авиценны. Задолго до «Этики» Спинозы физические процессы и тенденции «низшей» души интерпретируются как способности мышления, полностью находящиеся под влиянием материи, не отфильтрованные через очищающую форму (абстрактной) мысли. Поглощая и удерживая воду и солнечное излучение, растение «воспринимает» и «запоминает» жидкость и солнечный свет; вырастая, оно приобретает «знания» о своей окружающей среде, исследуя наиболее полезные, богатые ресурсами ниши местности; воспроизводя себя, оно каждый раз заново изобретает свой род...

И, наоборот, люди «думают» посредством еды, питья и удаления побочных продуктов питательных веществ, путём роста и деторождения, хотя им также доступны более редкие формы мышления. Авиценна, безусловно, не одинок среди философов в том, что даёт отрицательное оценочное суждение этим материальным способам мышления. Но мы были бы неправы, если бы проигнорировали его особое внимание к медицине с её заботой об изменении материальных условий жизни, бытия и мышления таким образом, чтобы способствовать исцелению и индивидуальному благополучию. Выражаясь явно плотинским языком, мы могли бы сказать, что медицинский корпус Авиценны – это место, где абстрактное мышление заботится о своём материальном следствии или где рациональная душа беспокоится о растительной душе внутри человека. Дело не в том, что страница за страницей в «Каноне» разум пытается вылечить тело. В этой авторитетной, хотя и часто ошибочной книге человеческое мышление пытается оптимизировать растительное мышление внутри нас.

Несмотря на это оптимистичное видение сотрудничества между различными видами психики, иерархические классификации вновь заявляют о себе как внутри душ растений, животных и людей, так и между ними. Многие здесь вращаются вокруг степени преобладания материальности: душа растений является самой низкой, потому что почти полностью связана с материей, в то время как душа человека состоит из более формальных структур и процессов. Но это простое раздвоение тоже обманчиво, поскольку материальность проникает в человеческое мышление, тогда как формализм усиливает генеративные аспекты мышления растений. В пределах *собственно* умственных способностей некоторые – в частности,

восприятие – поглощены материальной реальностью, а другие (изобретательность, творчество) способствуют воспроизведению, рекомбинации и возникновению форм. Иерархия растительной души бесконечно отражает и отражается одинаково «полосатым» устройством человеческой психики, при этом восприятие занимает место ниже приобретения знаний и изобретательности. В течение столетий после Авиценны эта градация знаний не будет подвергаться сомнению; она сохраняется практически в неизменном виде вплоть до гегелевской феноменологии духа, которая начинается с восприятия как низшей и наиболее пустой формы познания. И во многих кругах она всё ещё жива сейчас, в XXI веке.

На первый взгляд кажется, что разделение психики у Авиценны насквозь аристотелевское. Но на самом деле в лучшем случае это «аристотелизм с зигзагом». Или, точнее, с зигзагами. Совершенно очевидно, что Авиценна расходится со своим древнегреческим предшественником в вопросе о простоте души растения – тезисе о том, что она является неделимым источником (геометрической точкой) жизни. По мысли Авиценны, то, что Аристотель называл *tō threptikon*, объединяет четыре разрозненные силы природы, которые как таковые не обладают душой. Более того, для средневекового мыслителя растительная душа в своей совокупности не сводима к одной фундаментальной способности получать питание, остальные же представляют собой её более или менее сложные вариации⁹. Также Аристотель не утверждает, как Авиценна, что душа проникает в тело откуда-то извне, возникнув вне существ, которые она оживляет [16, р. 31]. Похвала Эрнста Блоха «натурализму» Авиценны [23, р. 19] в этом отношении звучит особенно подозрительно.

Один из зигзагов философского сюжета, представляющего Авиценну как аристотелианца, связан с различиями и разделениями, которые первый сращивал в растительную душу. После преобразующего прочтения философа Авиценной изначальный уровень психики уже невозможно представить как чистый и простой источник, эквивалентный геометрически-метафизической точке, которую нельзя далее разделить на составные части. У истоков нет целостного единства – идеала всей метафизической философии. Жаль, что, подрывая фундаментальный принцип метафизики,

⁹ Подробнее об этом см. в моём *Plant-Thinking*: «Хотя у растительной жизни нет объективной цели, Аристотель, как и многие философы, идущие по его стопам, преследует её неуловимый первый принцип, базовую способность и единое происхождение души, из которого могут быть выведены все остальные. Согласно *De Anima*, общим *dunamis* этой жизни является питательная способность, *tō threptikon*, аналогичная фундаментальному тактильному чувству у животных (одним словом, прикосновению), которое только впоследствии дифференцируется в другие специфические чувства (413b, 1–10). Аристотель утверждает, что *tō threptikon* – это именно то место, где душа начинается в простом единстве, которое придаст жизненную силу не только растениям, но и всем живым существам без исключения. Именно минимальный уровень жизненности отличает живые существа от простых вещей, и растение стоит прямо на пороге этого различия, учитывая, что никакие другие способности не дополняют *tō threptikon* в сфере его существования» [29, р. 38].

средневековый мыслитель совершает ещё один смертный грех. Организуя различия в иерархические конгломераты, он санкционирует длительное угнетение растительного (в той же степени, что и природы) как внутри человека, так и вне его.

Что любят растения?

Узнав, что Авиценна концептуализировал растения как бесчувственные живые существа, читатели с понятным подозрением воспримут откровение о том, что он соизволил включить эти существа, лишённые «силы чувств», в свой «Трактат о любви». Как растения могут любить что-либо, если они настолько несовершенны, что совсем лишены эмоционального уровня души?

Мы должны немного отступить в наших теперешних рассуждениях, чтобы найти ключ к природе любви растений. Напомним, что Авиценна установил существование растительного «побуждения», предвосхищающего волю животных, хотя и действующего без помощи восприятия. Растения движимы к своим целям и, наконец, к совершенству побуждением, которое выражает их любовь, *'ishq*, состояние, гораздо более масштабное, чем эмоциональное влечение и привязанность. По словам Авиценны: «Каждый тип любви имеет в качестве объекта либо что-то уже достигнутое, либо то, чего ещё предстоит достичь. Всякий раз, когда благодать вещи возрастает, возрастает и заслуга объекта её любви, а также любовь к добру» [17, р. 214]. Из этого следует, что объектами растительной любви являются питательные вещества, поддерживающие жизнь, самовозрастание и обновление рода посредством размножения. Не воспринимая и не понимая эти объекты (по сути, не относясь к ним как к объектам), растения стремятся к ним, любя их любовью, которая буквально слепа.

Возможно, есть не одно зерно истины в том, что растения «любят воду» или «любят солнце», поскольку это то, чего они стремятся достичь в качестве питательных веществ, гарантирующих физические условия их существования. Но чувство любви, на которое намекает Авиценна, значительно шире, чем выражено в разговорном языке. Каждая способность растительной души имеет свою особую цель, уникальное совершенство и особый вид любви. Растение любит влагу и свет, поскольку сводится к своей питательной способности, которая является «источником его желания наличия пищи в соответствии с потребностью в ней материи» [17, р. 216]. Мы не ошиблись бы, поставив эту идею рядом с платоновскими, платиновскими и августиновскими формулировками растительного желания, обсуждавшимися до этого. Суть «Трактата о любви» Авиценны действительно неоплатоническая, поскольку каждый ручей и поток тварной любви впадает в великую реку любви к чистому добру [17, р. 212]. Но то, что растения могут предложить этому великому космическому стремлению к бытию и добру, не ограничивается желанием питаться. Их усиливающие

и воспроизводящие способности вносят свой вклад в значение любви в рамках общего *ordo amoris*.

Тип любви, «специфичный для способности к росту», – это «стремление растения к увеличению, соответствующему пропорциям тела, которое питается» [17, р. 216]. Растения, возможно, чрезмерные по своему строению, должны на практике обнаружить телесное равновесие, необходимое для жизни. Любовь, присущая их росту, утверждает то, что уже есть, и стремится к совершенству, связанному с пропорциональностью растущего тела. Следовательно, это совместимо с любовью к красоте в смысле пропорциональности и с любовью к существованию, в которой та сущность, которой удаётся установить правильный физический баланс внутри себя и со своим окружением, сохраняет себя в течение всей своей конечной жизни. (Подходящим примером этого из ранней философии Нового времени является *conatus* Спинозы.)

Всякий раз, когда Авиценна пишет о любви, он представляет сценарий, в котором несовершенное существо стремится к совершенству, красоте, доброму, нетленному существу, Богу. Питательные и усиливающие виды любви цепляются за конечное тварное существование растительных, животных и человеческих любящих в надежде участвовать в том бытии, которое всегда есть. Деторождение, традиционно сопряжённое с любовью, способствует более безопасному участию в вечном, поскольку оно больше не делает ставку на тщетное самосохранение живых такими, какие они есть. Репродуктивная способность отвечает на потребность в обновлении организма не в нём самом, а в другом, происходящем от него. К этой способности прилагается ещё один вид любви – «желание произвести новый закон, подобный тому, из которого оно [живое существо] происходит» [17, р. 216]. Порождающая любовь – это стремление конечного к бесконечности или к потенциально бесконечному возрождению источника собственной жизни в другом существе, подобном прародителю. То, что воспроизводится, – это не просто ещё одно растение сельдерея, которое прорастёт из семени, но новый закон, новое начало, благодаря которому то же самое (гены, род и т.д.) восстанавливается в материальном субстрате, напоминающем родительский. Любовь порождающей души решительно говорит «да» бытию (следовательно, добру), возобновляя конечную жизнь после смерти, которой она отказывает в чести иметь последнее и решающее слово.

Всё это не означает, что три растительные вариации любви являются доказательством исключительной способности растений. По мысли Авиценны, любовь не чужда даже неодушевлённым предметам, где материя стремится обрести форму, чтобы «уклониться от абсолютного небытия» [17, р. 215]. Она не ограничивается аффектом, испытываемым живыми существами; в первом и в последнем случаях все и всё – включая силы природы, растительные, животные и человеческие силы – ищут Необходимое Сущее, или Бога, как абсолютное благо [17, р. 227]. Суть в том, как

происходит любовь, а не в том, что она *переживается*. Разница между способами бытия связана с различными способами любви к добру.

Если то, как любить, соответствует тому, как жить (не говоря уже о неорганических видах бытия), то любовь растений должна быть такой же чрезмерной, как и их жизнь. Согласно Авиценне, в своём стремлении к совершенству, которое воспламеняет любовь, существа подражают Первопричине, абсолютному благу, Необходимому Сущему, или Богу. Природные тела, например, как только они воссоединились со своими собственными элементами, сопротивляясь небытию и оставаясь в покое, имитируют идеальную неподвижность, которая олицетворяет объект их любви. Теперь растения подражают Первопричине в стремлении сохранить особей и виды, «хотя в своём начале такие цели, как половое сношение и питание, не имеют с ней ничего общего» [17, р. 227]. Как и все другие существа, они имитируют Необходимое Сущее «в целях своей деятельности, но не в *происхождении*» [17, р. 227], однако, в отличие от других существ, растения как первые носители способности к размножению включают проблему происхождения (генеративности) в цели своей деятельности. Стирая различие между целями и истоками, они чрезмерно имитируют Первопричину, подражая ей в том, чем она не является.

В платоническом аристотелизме Авиценны живые существа так же, как и неодушевлённые объекты, движимы силой не прошлого (происхождения), а будущего (целей), неизменно указывающей путь к добру. Все дороги ведут в Рим. Авиценна, мастерски соединив понятие Аристотеля о неподвижном двигателе и учение Платона о любви, достигает кульминации в наблюдении, что «то, что движет движителем, не претерпевая изменений из-за намерения и желания, является целью и задачей, к которой стремится движитель. Это объект любви. И объект любви, в той мере, в какой он является объектом любви, является благом для любящего» [21, р. 312]. Растения тоже любят то, что хорошо для них, и поэтому, с нашей точки зрения, преследуют свои интересы: поддерживать себя в бытии, отдельно и через своё потомство. Видя, что Авиценна принимает древнее уравнивание бытия с добром и небытия, т.е. отсутствия бытия, со злом, любовь к существованию во всём, что живёт, означает любовь к добру и сопротивление злу. Когда растения тянутся навстречу солнечному свету, они движимы извне, параллельно добру, которое одушевляет своих приверженцев с определённой «целью» их деятельности, как у Авиценны, так и у Платона. Другими словами, когда говорят, что растения любят свет и влагу, реальными объектами их любви являются бытие и добро. И мы, люди, не можем не узнавать частички самих себя в их поведении и не *полюбить эту растительную любовь*.

Как я уже упоминал, для Авиценны ни растения, ни другие существа не являются исключительными субъектами онтологической любви. Неодушевлённые сущности также цепляются за бытие, сопротивляясь энтропии и стремясь обрести покой в своих соответствующих элементах. Это

предостережение не следует использовать для того, чтобы лишить растения их притязаний на моральную значимость. Во всяком случае, это делает экологическую этику, вдохновлённую Авиценной, достаточно ёмкой, чтобы охватить целые экосистемы, такие как реки, стремящиеся воссоединиться с водной стихией, которую они любят, с морем. То, что неодушевлённые предметы также любят бытие по-своему, не умаляет любви к вечности и существованию, которая пронизывает все три слоя растительной души.

В одном из самых острых моментов «Трактата о любви» Авиценна истолковывает человеческую склонность целоваться и обниматься как наше подтверждение близости любви и желания союза друг с другом [17, р. 222]. «Обнимающихся с деревьями» обычно высмеивают за неуместное перенесение этих эмоциональных жестов на флору и окружающую среду в целом. Но поцелуй и объятие не обязательно должны быть буквальными. Наше сближение с окружающей средой, будь то в переживании заботы о её будущем или в понимании её составляющих как множества имитаций и любовных приближений к добру, равносильно виртуальному объятию мира. «Что любят растения?» – это гораздо больше, чем вопрос; это символический поцелуй и объятие, данные сути растений.

Апория познания самих себя (как растений)

В начале «Книги о душе» Авиценна призывает своего читателя с предельной строгостью следовать древнему предписанию «познай самого себя».

Самопознание Авиценны, по сути, окрашено средневековым колоритом в том, что его ищут не ради него самого, а с целью постижения природы Бога, искра которого есть в каждом из нас. В этом отношении между верой и знанием существует феноменальное согласие: «мудрецы и благочестивые святые» провозглашают в один голос: «Тот, кто знает себя, знает своего Господа» [16, р. 15].

Какую форму принимает познание себя в душе, части которой выстроены в иерархическую цепочку подчинения? Если люди представляют собой совокупность растительных, животных и разумных (речевых) способностей, то осознание всего этого необходимо для подлинного самопознания и, следовательно, для познания Бога. Но можно ли действительно узнать, как питательные, способствующие росту и воспроизводящие способности действуют в нашей повседневной жизни? Станем ли мы когда-нибудь внимательны к тому, как растение в нас растёт, расцветает и увядает? Чтобы познать себя, мы должны обращать внимание на физиологию тела и бессознательное – те растительные измерения нашего существования, которые ускользают от наших чувств и сознательного понимания. Вполне возможно, что тщательные медицинские исследования Авиценны были, по сути, способами разобраться с этими самыми сложными аспектами самопознания. Тем не менее никакое расследование – каким бы

кропотливым оно ни было – не в состоянии полностью раскрыть работу растительной души, не теряя при этом из виду её бессознательный характер. В этом апория (препятствие) одновременной необходимости и невозможности познания нашего «растительного» «я» на крайних границах самопознания.

Апоретическая ситуация, в которую душа растения загнала Авиценну и нас, становится всё хуже и хуже, при том что истинное предназначение самопознания – не само это «я», а Бог. Итак, если Бог в конечном счёте непознаваем, то не только потому, что Его бесконечность превышает наши ограниченные умы, но и потому, что мы не можем полностью понять самих себя: растительная часть нашей психики управляет нашим ростом, переработкой питательных веществ и половым созреванием в значительной степени без нашего ведома. И наоборот, то, что мы понимаем о деятельности растительной души, напрямую влияет на наше знание божественного. Поэтому медицинские исследования изобилуют как психологическими, так и теологическими обертонами. Сам Авиценна ссылается на этот странный концептуальный узел медицины, философии и теологии на страницах «Книги о душе»: «Я также читал, что это изречение (“Познай самого себя” и т.д.) было выгравировано на фасаде храма Асклепия, который известен... как один из пророков и чьё самое знаменитое чудо состоит в том, что он имел обыкновение исцелять больных простой громкой мольбой; и так поступали все жрецы, которые выполняли жреческие функции в его храме. От него философы получили науку о медицине» [16, р. 16].

Существенная неполнота нашего самопонимания уже была предсказана в «Каноне», особенно в сравнении, которое проведено там между способностью усиливать рост, и приобретением знаний. С одной стороны, благодаря ретроспективному взгляду, предоставленному эпохой Просвещения, которая простирается между Авиценной и нами, эта аналогия, похоже, поддерживает веру в неукротимый прогресс. Небо – это предел растительного роста и приобретения знаний, возносящихся в воздушные царства на крыльях духа... (Чтобы мы не увлеклись этим протоидеализмом, аналогия также предполагает, что наши системы знаний подобны растениям в том смысле, что они могут увядать, умирать и служить удобрением для последующих поколений, что является судьбой всего растущего.) С другой стороны, и более точно, как рост, так и познание тянутся к своим целям, солнцу и добру, никогда не достигая этих объектов своей любви. Вместо того чтобы стимулировать движение прогресса, их незавершённость выдвигает на первый план непреодолимую дистанцию, пропасть между растущими знающими существами и тем, к чему они стремятся, или тем, что они хотят осознанно постичь. Она определяет степень разделения между растениями и солнцем, нами и добром, нами и Богом, нами и самими собой.

Вопреки законам физики, постоянный рост и поиск знаний фактически увеличивают эти расстояния, не столько обнажая то, чего мы ещё

не знаем, сколько создавая возможности (которые в то же время являются конечными целями) роста и познания за пределами этих видов деятельности. Знание того, что мы, помимо всего прочего и в наших самых сокровенных глубинах, являемся растениями, означает знание того, что мы никогда не познаем себя (и Бога) абсолютно. Никакая система психологических знаний, какой бы исчерпывающей она ни была, не заполнит эти пробелы. Призыв «Познай самого себя!» даже не будет услышан должным образом, если не будет сопровождаться сократическим утверждением о незнании – апории – снова и снова. Растение в нас – это наша непроницаемость для самих себя, наша удалённость от Бога, если хотите, наше бессознательное. И в то же время это то, что чрезвычайно близко: наше тело, любовь и пребывание по эту сторону абстрактного знания.

Список литературы

1. *Аристотель*. Метафизика / Пер. М.И. Иткина // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1975. С. 63–367.
2. *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–293.
3. *Аристотель*. О возникновении животных / Пер. В.П. Карпова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 250 с.
4. *Аристотель*. О возникновении и уничтожении / Пер. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 379–440.
5. *Аристотель*. О движении животных / Пер. Е.В. Афонасина. URL: www.academia.edu (дата обращения: 15.09.2021).
6. *Аристотель*. О частях животных / Пер. В.П. Карпова. М.; Л.: Биомедгиз, 1937. 219 с.
7. *Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 375–644.
8. *Аристотель*. Физика / Пер. В.П. Карпова // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1981. С. 59–262.
9. *Гесиод*. Труды и дни / Пер. В.В. Вересаева // *Гесиод*. Полное собрание текстов. М.: Лабиринт, 2001. 256 с.
10. *Гомер*. Илиада / Пер. В.В. Вересаева. М.; Л.: Гослитиздат, 1949. 551 с.
11. *Ибн Сина*. Избранные философские произведения. М.: Наука, 1980. 551 с.
12. *Ибн Сина*. Канон врачебной науки: в 5 т. Ташкент, 1956–1960.
13. *Ибн Сина*. Послание о любви. Тбилиси: Мецниереба, 1976. 176 с.
14. *Кант И.* Критика способности суждения. М.: Искусство, 1984. 367 с.
15. *Afnan S.* Avicenna: His Life and Works. London: George Allen & Unwin, 1958. 149 p.
16. *Avicenna.* A Compendium on the Soul. Verona: Stamperia di Nicola Paderno, 1906. 95 p.
17. *Avicenna.* A Treatise of Love by ibn Sīnā // *Medieval Studies*. 1945. No. 7. P. 208–228.
18. *Avicenna.* Avicenna's Psychology. Oxford: Oxford University Press, 1952. 127 p.
19. *Avicenna.* Livre de la Genese et du Retour. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2002. 85 p.
20. *Avicenna.* The Canon of Medicine. New York: AMS, 1973. 641 p.

21. *Avicenna*. The Metaphysics of the Healing. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005. 868 p.
22. *Baracchi C.* Aristotle's Ethics as First Philosophy. London: Routledge, 2001. X+238 p.
23. *Bloch E.* Avicenna y la izquierda aristotelica. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1966. 115 p.
24. *Cvrčková F. et al.* Plant Intelligence: Why, Why not or Were? // Plant Signaling and Behavior. 2009. No. 4 (5). P. 394–399.
25. *Gohman W.* The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation. Albany: SUNY Press, 1984. 163 p.
26. *Gomez-Lobo A.* Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics. Washington: Georgetown Univ. Press, 2002. 141 p.
27. *Khan A.* Avicenna (Ibn Sina) Muslim Physician And Philosopher of the Eleventh Century. New York: Rosen, 2006. 112 p.
28. *Lameer J.* Avicenna's Concupiscence // Arabic Studies and Philosophy. 2013. No. 23. P. 277–289.
29. *Marder M.* Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life. New York: Columbia University Press, 2013. 248 p.
30. *McGinnis J.* Avicenna. Oxford: Oxford University Press, 2010. 316 p.
31. *Palmer Ch. et al.* Phenotypic and Developmental Plasticity in Plants (June 2012). URL: <https://doi.org/10.1002/9780470015902.a0002092.pub2> (дата обращения: 15.09.2021).
32. *Pollan M.* The Botany of Desire: A Plant's Eye View of the World. New York: Random House, 2001. 256 p.
33. *Ward J.* Aristotle on Homonymy: Homonymy and Science. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007. 232 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 (ARISTOTLE WHEAT (CHAPTER 2), AVICENNA'S CELERY (CHAPTER 5))

The journal continues to publish translations of chapters of the book by the famous phenomenologist Michael Marder “The Philosopher’s Plants (An Intellectual Herbarium)”. Two of the twelve stories were chosen – “Aristotle’s Wheat” and “Avicenna’s Celery”. The author analyzes the views of the ancient philosopher Aristotle and the medieval Persian philosopher and physician Ibn Sina (Avicenna) on the nature of plants and their place in the diverse world of living beings, showing how the images of wheat and celery become an important part of their philosophical reflections.

M. Marder emphasizes that the ancient scientists were alien to modern systems of biological classification. Each creation occupied its own niche and existed for a specific purpose. However, the contours of these teleologies were not at all what we imagine them to be. For example, for Aristotle, a noble man, a noble animal and a noble plant had more in common than two representatives of the same biological kingdom. In addition, the boundaries between them were quite shaky. A stupid person, unable to follow the strict principles of logic, was literally like a plant. Avicenna discovers in plants the “vegetable soul”, above which he puts the “animal soul”. He finds both of these levels in a person. Awareness of this totality is necessary, according to Avicenna, for genuine self-knowledge and, consequently, for the knowledge of God.

The author of the book attempts to answer the question: what if the mixture of similar beings passing into and out of each other, characteristic of the ancient and medieval world, is not a fantastic fiction, but an insightful description of our transgenic present and future?

Keywords: Aristotle, Avicenna, vegetable soul, animal soul, organism, part and whole, teleology, nourishing capacity, plant love, raw juices

References

1. Afnan, S. *Avicenna: His Life and Works*. London: George Allen & Unwin, 1958. 149 pp.
2. Aristotle. "Fizika" [Physics], trans. V.P. Karpov, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1981, pp. 59–262. (In Russian)
3. Aristotle. "Metafizika" [Metaphysics], trans. M.I. Itkin, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1975, pp. 63–367. (In Russian)
4. Aristotle. "Nikomakhova ehtika" [Nikomakh's Ethics], trans. N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293. (In Russian)
5. Aristotle. "O vozniknovenii i unichtozhenii" [About the Origin and Destruction], trans. T.A. Miller, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1981, pp. 379–440. (In Russian)
6. Aristotle. *O chastyakh zhyvotnykh* [About Animal Parts], trans. V.P. Karpov. Moscow: Biomedgiz Publ., 1937. 219 pp. (In Russian)
7. Aristotle. *O dvizhenii zhyvotnykh* [About Animal Movement], trans. E.V. Afonasin [www.academia.edu, accessed on 15.09.2021]. (In Russian)
8. Aristotle. *O vozniknovenii zhyvotnykh* [About the Origin of Animals], trans. V.P. Karpov. Moscow: USSR Academy of Sciences Publ., 1940. 250 pp. (In Russian)
9. Aristotle. *Politika* [Politics], trans. S.A. Zhebelev, in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 375–644. (In Russian)
10. Avicenna. "A Treatise of Love by ibn Sīnā", *Medieval Studies*, 1945, No. 7, pp. 208–228.
11. Avicenna. *A Compendium on the Soul*. Verona: Stamperia di Nicola Paderno, 1906. 95 pp.
12. Avicenna. *Avicenna's Psychology*. Oxford: Oxford University Press, 1952. 127 pp.
13. Avicenna. *Livre de la Genese et du Retour*. Oxford: Oxford Centre for Islamic Studies, 2002. 85 pp.
14. Avicenna. *The Canon of Medicine*. New York: AMS, 1973. 641 pp.
15. Avicenna. *The Metaphysics of the Healing*. Provo, Utah: Brigham Young University Press, 2005. 868 pp.
16. Baracchi, C. *Aristotle's Ethics as First Philosophy*. London: Routledge, 2001. X+238 pp.
17. Bloch, E. *Avicenna y la izquierda aristotelica*. Madrid: Editorial Ciencia Nueva, 1966. 115 pp.
18. Cvrčková, F. et al. "Plant Intelligence: Why, Why not or Were?", *Plant Signaling and Behavior*, 2009, No. 4 (5), pp. 394–399.
19. Gohlman, W. *The Life of Ibn Sina: A Critical Edition and Annotated Translation*. Albany: SUNY Press, 1984. 163 pp.
20. Gomez-Lobo, A. *Morality and the Human Goods. An Introduction to Natural Law Ethics*. Washington: Georgetown Univ. Press, 2002. 141 pp.
21. Hesiod. "Trudy i dni" [Works and Days], trans. V.V. Veresaev, in: Hesiod, *Polnoe sobranie tekstov* [The Complete Collection of Texts]. Moscow: Labirint Publ., 2001. 256 pp. (In Russian)
22. Homer. *Iliada* [The Iliad], trans. V.V. Veresaev. Moscow: Goslitizdat Publ., 1949. 551 pp. (In Russian)
23. Ibn Sina. *Izbrannyye filosofskie proizvedeniya* [Selected Philosophical Works]. Moscow: Nauka Publ., 1980. 551 pp. (In Russian)
24. Ibn Sina. *Kanon vrachebnoi nauki* [The Canon of Medical Science], 5 Vols. Tashkent, 1956–1960. (In Russian)
25. Ibn Sina. *Poslanie o lyubvi* [A Message of Love]. Tbilisi: Metsniereba Publ., 1976. 176 pp. (In Russian)

26. Kant, I. *Kritika sposobnosti suzhdeniya* [Criticism of the Ability of Judgment]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1984. 367 pp. (In Russian)
27. Khan, A. *Avicenna (Ibn Sina) Muslim Physician and Philosopher of the Eleventh Century*. New York: Rosen, 2006. 112 pp.
28. Lameer, J. "Avicenna's Concupiscence", *Arabic Studies and Philosophy*, 2013, No. 23, pp. 277–289.
29. Marder, M. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press, 2013. 248 pp.
30. McGinnis, J. *Avicenna*. Oxford: Oxford University Press, 2010. 316 pp.
31. Palmer, Ch. et al. *Phenotypic and Developmental Plasticity in Plants*, June 2012 [<https://doi.org/10.1002/9780470015902.a0002092.pub2>, accessed on 15.09.2021].
32. Pollan, M. *The Botany of Desire: A Plant's Eye View of the World*. New York: Random House, 2001. 256 pp.
33. Ward, J. *Aristotle on Homonymy: Homonymy and Science*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2007. 232 pp.

АНАЛИТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ



Александр ГУСЕВ

Младший научный сотрудник.

Институт философии РАН.

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

e-mail: sanya.cfg@yandex.ru

ПАНПСИХИЗМ В СОВРЕМЕННОЙ АНАЛИТИЧЕСКОЙ ФИЛОСОФИИ СОЗНАНИЯ

Статья посвящена панпсихическим концепциям в современной аналитической философии сознания. По мнению некоторых влиятельных философов, панпсихизм имеет теоретические ресурсы для решения и старой загадки Р. Декарта о каузальном отношении между царствами ментального и физического, и трудной проблемы сознания Д. Чалмерса: «Почему некоторые физические системы порождают сознательное переживание?». Во второй половине XX в. в аналитической философии велись бурные дискуссии о том, действительно ли некоторые аспекты сознательных метальных состояний, феноменальные свойства опыта, нередуцируемы к чему-либо физическому или функциональному. Стратегия современных сторонников панпсихических концепций заключается в попытке обоснованно расширить нашу онтологию. Они добавляют на микроуровень примитивный аналог сознательного опыта, которым обладают такие фундаментальные физические сущности, как элементарные частицы. Тем самым феноменальное сознание в своей микроформе не только становится фундаментальным элементом реальности, но и получает свою каузальную релевантность на макроуровне. Тем не менее все разновидности панпсихизма сталкиваются с проблемой комбинации:

«Каким образом комбинация опыта фундаментальных физических сущностей приводит к появлению сознания?». В статье оценивается правдоподобность главных ответов на различные вариации проблемы комбинации. Демонстрируется, что после ревизии панпсихические концепции теряют своё преимущество перед дуализмом и физикализмом по разным основаниям. В случае с эмерджентным и автономным ответами понятие микроопыта становится теоретически бесполезным. Ответ С. Колмана через элиминацию микросубъектов и вовсе приводит к отказу от панпсихизма, а идея феноменального соединения Ф. Гоффа обременена тем, что мы в принципе эпистемически закрыты для её понимания. Автор приходит к выводу, что трудная проблема сознания неразрешима в силу неустрашимости своей эпистемологической составляющей, а не метафизической или эмпирической. Пока вопрос формы «Действительно ли объект X обладает подлинной феноменальной перспективой от первого лица?» имеет смысл, мы так или иначе будем склонны считать, что трудная проблема сознания ещё не решена.

Ключевые слова: философия сознания, сознание, опыт, панпсихизм, метафизика, дуализм, физикализм, трудная проблема сознания, проблема ментальной каузальности, аналитическая философия

Введение

Сознательный опыт является одним из самых парадоксальных феноменов. Нет ничего, что было бы для нас одновременно таким знакомым, но в то же время непонятным и загадочным. Вероятно, что каждый из нас считает себя единственным хозяином своего субъективного опыта от первого лица, единственным свидетелем переживания своего существования во всех деталях. Каково это – быть человеческим существом, которое может мыслить, переживать боль, видеть окружающий мир во всём доступном цветовом спектре, испытывать эмоции и вообще весь возможный арсенал сознательного опыта? Все эти качественные и субъективные аспекты опыта недоступны другим людям с позиции наблюдателя или так называемой позиции третьего лица. В этом и заключается главная проблема исследования сознания – именно позиция третьего лица является объективной научной позицией. Поэтому сознание, претендующее на свою субъективность, приватность, на протяжении последних столетий не брало во внимание многими исследователями, изучающими мозг и когнитивные способности человека. Но сознание всегда было желанным гостем в философских дискуссиях. В современной англоязычной философии сознания наблюдается большое количество философских позиций относительно сознания во всём разнообразии его характеристик. В последнее время немалую поддержку стали получать панпсихические концепции, расширяющие наш список одушевлённых объектов. Как возможно такое положение дел? Почему аналитические философы решили обратиться к настолько контринтуитивной позиции? Ответ достаточно прост. Именно в рамках панпсихизма, а также родственных ему концепций философы

увидели потенциал для решения двух важных метафизических проблем – *трудной проблемы сознания* и *проблемы ментальной каузальности*, которые, разумеется, не являются изобретением современной философии, а скорее развивают простую, но невероятно важную идею философии нового времени.

Психофизическая проблема и проблема ментальной каузальности

Одним из «зачинщиков» споров вокруг сознания в современном смысле, бесспорно, является Рене Декарт. Он предложил своё знаменитое разделение мира на *res cogitans* и *res extensa* – вещи мыслящие и вещи протяжённые. Эта позиция стала называться субстанциальным дуализмом, в рамках которой утверждается, что в мире существуют две независимые в своём существовании субстанции, обладающие набором непересекающихся свойств, – ментальные субстанции (душа) и физические субстанции. Наблюдательный взор сразу же заметит проблему, связанную с природой отношений между этими субстанциями: «Каким образом возможно каузальное взаимодействие между физическими объектами, находящимися во времени и пространстве, и нефизическим сознанием, которое, будучи непротяжённым, вообще не находится в пространстве» [5, с. 14]. Ответ самого Декарта, заключающийся в том, что душа через шишковидную железу может влиять на поведение своего материального тела, никогда не был удовлетворительным ни для философов, ни для учёных. Но несогласие с его ответом никак не решает самой проблемы. У нас есть два правдоподобных тезиса. С одной стороны, у нас есть наш сознательный опыт, это кажется очевидной данностью, а с другой – мир физических объектов, который не только постоянно влияет на наше тело, но также испытывает и обратное влияние, имеющее своей причиной ментальные состояния, вроде желаний или намерений. Получается, что де-факто мы верим в то, что нематериальное (даже если мы отказались от идеи бессмертной души) влияет на физический мир, что нарушает принцип каузальной замкнутости физического – у физических событий могут быть только физические причины [5, с. 14].

Трудная проблема сознания

В современной аналитической философии доминирует физикалистская парадигма. Как подмечает Н.С. Юлина: «Принято считать, что каждая эпоха имеет собственное *Weltanschauung*. В современной англоязычной философии такую роль чаще всего играет доктрина физикализма. Её фундаментальные послышки незримо определяют характер дебатов, проблем и проектов, хотя точную природу этих посылок часто трудно выразить

в ясной форме» [7, с. 9]. Большинство современных аналитических философов так или иначе принимают идею о том, что всё, что существует в мире, является либо физическими объектами и их свойствами, либо онтологически зависимо от них. Тем не менее во второй половине XX в. в аналитической философии сознания возник класс аргументов, демонстрирующих, что качественные характеристики ментальных состояний нельзя редуцировать к физическим, функциональным или каким-либо другим свойствам, отличным от ментальных [19; 20; 22]. На сцену даже вернулся дуализм ментального и физического, правда, в изменённой форме. Речь идёт о дуализме свойств или, как его ещё называют, о натуралистическом дуализме Дэвида Чалмерса.

Известность к Чалмерсу пришла после знаковой конференции под названием «К научной основе сознания» в Туссоне в 1994 г. На ней Чалмерс предложил свою «трудную проблему сознания», которую он противопоставил «лёгким проблемам». Лёгкие проблемы, конечно, легки лишь условно. Чалмерс считает, что в принципе их можно решить, используя современный научный метод. К таким проблемам он относит объяснение способности различения, классификации и реагирования на внешние раздражители, интеграции информации в когнитивные системы, способности доступа системы к её внутренним состояниям, преднамеренного контроля поведения, разницы между бодрствованием и сном и т.д. [10, р. 10].

Можно сказать, что решение «лёгких проблем» поможет нам ответить на вопрос «Как работает сознание?». Это объяснение когнитивных способностей и функций сознания. Мы вполне могли бы представить следующую ситуацию: допустим, человечество обнаруживает антропоморфного робота, который попал на Землю неизвестным нам способом. Этот робот вполне дружелюбен к землянам и соглашается на исследования своего строения и поведения. Исследования показывают, что робот имеет в своей основе сложную организацию, не до конца понятную нашим учёным, но мы можем поддерживать его работающее состояние. Также он способен обучаться языку и копировать поведение человека. Нам до конца непонятно, действительно ли он обладает сознанием, как и мы, имеет ли субъективный опыт от первого лица, но одно мы знаем точно – наука может изучать его реакции на стимулы, его самоотчёты о своём «опыте» и также чётко определять ситуации, когда он может контролировать поведение, а когда он на это не способен. Похоже, что объективным методом от третьего лица этот робот будет изучаться как самый обычный человек (или животное), независимо от того, действительно ли у него есть сознание как у нас или он просто очень хорошо имитирует его наличие. Таким образом, для нас останется загадкой, действительно ли он обладает феноменальным характером опыта (*phenomenal character*) – субъективным переживанием ментального состояния как бы изнутри.

Это понятие отсылает к известной идее Т. Нагеля о том, что для *каждого сознательного ментального состояния есть нечто, выражающее,*

каково находится в данном ментальном состоянии [22]. Именно с данным аспектом ментального и связана трудная проблема Чалмерса. Это слегка видоизменённая старая добрая психофизическая проблема, но акцент делается на вопросе «Почему некоторые физические системы вообще сопровождаются внутренним переживанием?». Помимо этого, трудная проблема также диагностирует и сложности эпистемологического характера. Выражаясь словами известного отечественного философа сознания Д.И. Дубровского: «[У] нас нет чётких, теоретически обоснованных критериев, а соответственно, и объективного метода, для диагностики наличия или отсутствия СР (субъективной реальности) у другого существа» [3].

В работе «Сознающий ум» (1996) Чалмерс показал, что феноменальные свойства опыта (квалиа) заслуживают большого внимания со стороны научного и философского сообщества, также он обозначил свою исследовательскую программу, которая была связана с отказом от редукционистских установок относительно феноменального сознания. Основной позицией, защищаемой Чалмерсом в те годы, был дуализм свойств. Отличие дуализма свойств от дуализма субстанций Декарта заключается в том, что утверждается не существование ментальных субстанций как аналогов физических объектов, а лишь наличие особых ментальных свойств, которые несводимы к физическим и функциональным свойствам¹. Чалмерс пришел к выводу, что сознание (феноменальные свойства опыта) лишь естественно супервентны на физическом основании, но не логически². Как пишет Чалмерс: «Сознательный опыт предполагает такие свойства индивида, которые не могут быть выведены из физических свойств данного индивида, хотя и могут закономерно зависеть от этих свойств <...> Всё, что мы знаем, – так это то, что в нашем мире существуют свойства индивидов – феноменальные свойства, – которые являются онтологически независимыми от физических свойств» [6, с. 162]. Правда, данный факт обременяет дуализм свойств эпифеноменализмом – сознание, похоже, не имеет никакой каузальной роли в этом мире: «С точки зрения эпифеноменализма, хотя возникновение ментальных качеств каузально обусловлено физическими процессами, однако сами эти качества каузально не воздействуют

¹ Стоит уточнить, что речь идёт именно о сущностях в мире, а не просто о понятиях. Более слабой версией дуализма мог бы быть дуализм понятий или предикатов: существуют два независимых типа понятий – ментальные и физические [9]. Проблема в том, что это лишь диагностирует наличие эпистемологической проблемы, но пафос Чалмерса и его сторонников связан именно с онтологическим тезисом о существовании двух несводимых друг к другу типов свойств.

² Супервентность – это зависимость между наборами свойств разных уровней. «В самом общем виде супервентность вводится как такой базовый онтологический принцип (несводимый, что важно, к обычной каузальности), когда нам требуется сказать, что одно в мире не существует без другого, хотя и совершенно самостоятельно по своим родовым признакам» [1, с. 64]. Например, высокоуровневые биологические факты полностью определяются низкоуровневыми физическими фактами – «...то есть если зафиксировать все фундаментальные физические факты о мире, то биологические факты уже не смогут меняться» [6, с. 54].

на физические объекты» [4, с. 18]. Но возможна ещё одна нефизикалистская позиция, которая, по мнению некоторых философов, может объяснить феноменальное сознание – панпсихизм в своих современных формах. Согласно его сторонникам, помимо ответа на трудную проблему сознания, в рамках панпсихических концепций возможен ответ и на старую загадку Декарта о природе каузального отношения между царствами ментального и физического.

Современный панпсихизм

Изначально панпсихизм являлся позицией, которая утверждала всеобщую одушевлённость природы. В своей примитивной форме она встречается уже в культуре древних племён (анимизм), затем развивается в философии Древней Греции (гилозоизм), с определёнными поправками встречается в учениях таких философов Нового времени, как Г. Лейбниц [21] и Б. Спиноза [18]. Панпсихические идеи также можно обнаружить и в западной философии XX в. в работах У. Джеймса [8] и Б. Рассела [15]. Ключевая идея современных панпсихистов заключается в том, что сознание не может быть схвачено в чисто физических, не имеющих отношения к опыту терминах. К примеру, Гален Стросон и вовсе считает, что панпсихизм является единственной позицией, в рамках которой возможно объяснение феноменального сознания [25]. Таким образом, современный панпсихизм – это взгляд, согласно которому фундаментальные физические сущности (*fundamental physical entities*) или предельные конституенты физической реальности (*physical ultimates*) обладают феноменальными свойствами: «Есть что-то говорящее нам о том, каково быть кварком, протоном или другой фундаментальной физической единицей» [11, р. 19]. Панпсихисты уточняют, что это достаточно простые формы сознательного опыта. Хотя представить подобное нам невозможно, тем не менее понятие «микроопыта» не является *prima facie* противоречивым, как «круглый квадрат» или «женатый холостяк», поскольку речь не идёт о сложных формах опыта макросубъектов, которые, похоже, могут быть только у людей или животных с достаточно развитой нервной системой.

Объяснительная стратегия панпсихизма довольно проста – мы добавляем на микроуровень сознательный опыт, носителями которого становятся предельные физические элементы (например, элементарные частицы), и микрофеноменальные свойства становятся нередуцируемыми фундаментальными свойствами. Идеальный исход для панпсихиста – это априорное решение трудной и каузальной проблемы через обоснование логической супервентности сознания (макроопыта) на физических фактах + микроопыте фундаментальных физических сущностей. То есть если бы Бог создал мир, наполненный низкоуровневыми физическими *A*-фактами совместно с микрофеноменальными *A1*-фактами, то все высокоуровневые *B*-факты

(факты о сознании) оказываются автоматическим следствием совокупности A и $A1$ фактов. Но пока не очевидно, что панпсихизм даёт нам эту возможность. Лишь из одного тезиса о том, что фундаментальные физические сущности обладают ментальными свойствами, ещё не следует, что и на макроуровне должны существовать феноменальные свойства у таких макросистем, как живые организмы с нервной системой.

На помощь приходит одна из идей *нейтрального монизма* (neutral monism) Б. Рассела: физика раскрывает лишь реляционную структуру материи, но не её внутреннюю (intrinsic) природу. К примеру, классическая физика многое говорит нам о том, что делает масса – она сопротивляется ускорению, притягивает другие объекты с массой и т.д., но она ничего не говорит нам о том, что такое масса внутренне [11, р. 26]. Можно сказать, что физика говорит нам, какова роль массы, но не говорит нам, какое свойство играет эту роль, не отвечает на вопрос «Что такое электрон, когда он находится за пределами того, что он делает?». Таким образом, согласно нейтральному монизму, весь мир состоит из *чтойностей* (quiddities), которые являются категориальной основой как для структурных и диспозиционных физических свойств, так и для феноменальных свойств. Чтойности становятся своим «что» для физических объектов, оставаясь при этом чем-то нейтральным, что и сохраняет монистичность онтологии. Именно к подобному обоснованию необходимости внутренних свойств и обращается Чалмерс, пытаясь примерить физикалистские и дуалистические позиции относительно природы сознания. По его мнению, наиболее подходящими для синтеза физикализма и дуализма являются комбинации панпсихизма и Расселианского монизма – конститутивный Расселианский панпсихизм (constitutive Russellian panpsychism) и конститутивный Расселианский протопанпсихизм (constitutive Russellian panprotopsychism).

Конститутивный Расселианский панпсихизм – это тезис о том, что некоторые чтойности микрофизических сущностей являются микрофеноменальными свойствами и конституируют макрофеноменальные свойства, а также могут выполнять соответствующую физическим свойствам каузальную работу.

Другой вариант Расселианского монизма связан с протофеноменальными свойствами, которые отличаются и от структурных свойств микрофизических объектов, и от феноменальных свойств, но тем не менее связаны с ними с необходимостью. Данная позиция, с одной стороны, избегает постулирования таких странных сущностей в нашей онтологии, как микрофеноменальные свойства, но с другой, она создаёт новые теоретические проблемы, которые мы рассмотрим чуть позже.

Конститутивный Расселианский протопанпсихизм – это тезис о том, что макроопыт фундирован (grounded) на протофеноменальных свойствах микрофизических сущностей. То есть все феноменальные истины основаны на протофеноменальных истинах, касающихся этих сущностей.

Метафизическое отношение «конститулируемого фундирования» (constitutive grounding) играет важную объяснительную роль в литературе

по современной метафизике постмодальной эпохи [24, р. 2]³. Оно служит для установления необходимых связей между сущностями (обычно имеют вид факты о данных сущностях), демонстрируя определённую онтологическую зависимость между ними, но без использования отношений каузальности и супервентности. Его можно прояснить на примере, который часто использует Ф. Гофф: «Предположим, Род, Джейн и Фредди танцуют, пьют и веселятся в гостях у Джейн. Из этого предположения следует, что у Джейн вечеринка, и, более того, у Джейн вечеринка, потому что Род, Джейн и Фредди танцуют, пьют и т.д. в гостях у Джейн. Но слово “потому что” здесь не выражает причинно-следственную связь; гулянка не порождает (causally bring into being) вечеринку <...> Кажется, что у нас есть объяснительная связь, не отсылающая к причинно-следственной связи, и это мы называем “фундированием” (grounding) <...> Поразительная особенность многих фундированных отношений заключается в том, что существует интуитивное ощущение того, что фундированный факт/сущность – это ничто сверх своей основы» [17, р. 42].

Другими словами, Y фундировано на X тогда и только тогда, когда Y является ничем сверх того, чем является X . В связи с нашей темой данное отношение играет на руку панпсихистам обоих типов. В рамках данных концепций Чалмерс преодолевает эпифеноменализм. Макрофеноменальные свойства «награждаются» каузальной силой, поскольку они конституируются (прото)микрофеноменальными свойствами и наследуют их каузальную релевантность, а те, в свою очередь, получают её благодаря тому, что могут играть каузальную роль физических свойств. Более того, похоже, что находится и ответ на трудную проблему сознания: сознание как таковое – это не загадочная эмерджентная сущность, возникающая лишь на определённом этапе эволюции живых существ, скорее это фундаментальная характеристика реальности.

Проблема комбинации

Действительно ли панпсихизм помогает в объяснении сознания и имеет теоретические преимущества перед конкурентами в виде разновидностей дуализма и физикализма? Ответ на этот вопрос скорее отрицательный, чем положительный. Ведь даже если мы отбросим всю контринтуитивность положений панпсихических концепций, то всё равно остаётся их главная внутренняя проблема – *проблема комбинации* (the combination problem).

³ Для современной аналитической метафизики характерен «бунт» против гегемонии модальной метафизики в качестве исчерпывающего инструмента для поиска ответов на вопросы метафизического характера. Можно сказать, что модальные понятия являются слишком поверхностными и грубыми в отношении некоторых метафизических вопросов. К примеру, некоторыми свойствами вещи могут обладать с необходимостью, то есть они обладают ими во всех возможных мирах, где они существуют, но это не означает, что данные свойства обязательно являются частью сущности (essence) данной вещи [24, р. 2].

В самой простой форме она заключается в следующем вопросе: «Как комбинируется микроопыт фундаментальных физических сущностей (например, кварков и протонов), что при этом получается богатый сознательный опыт таких макроскопических сущностей, как мы с вами?».

Истоки проблемы комбинации берут начало в работах У. Джеймса. О полагал, что каким бы образом мы бы ни комбинировали феноменальные части, мы получим лишь совокупность этих частей, а не единое феноменальное целое [23]. Как проясняет данную интуицию Гофф [16], нет сомнений в том, что небольшие объекты с определёнными формами (скажем, кубики конструктора Лего) могут конституировать более крупный объект с другой формой – башню Лего. Но трудно понять, как, например, семь субъектов опыта, каждый из которых имеет визуальный опыт, может представлять собой отдельный субъект опыта, имеющий визуальный опыт – видеть белый цвет. Гофф формулирует *принцип отсутствия суммирования субъектов* (No Summing of Subjects): «Существование группы субъектов опыта, $S_1...S_n$, представляющих экземпляры конкретных феноменальных характеристик, никогда не требует существования субъекта опыта T , такого что каково быть T отличалось бы от того, каково быть $S_1...S_n$ » [16, p. 130]. Если данный принцип верен, то необходимость в панпсихических концепциях исчезает. Такие понятия, как «микроопыт», становятся бесполезными онтологическими добавками, которые не дают никаких преимуществ панпсихизму по сравнению с дуалистическими или физикалистскими подходами.

У проблемы комбинации есть свои подвиды, и я воспользуюсь классификацией Д. Чалмерса [12]. Он выделил три основных подвида, связанных с различными аспектами феноменального: *субъективными, качественными и структурными*.

Первый подвид связан с интуицией о том, что феноменальное неотделимо от субъекта, который является его носителем. Речь идёт о *проблеме суммирования субъектов* (the subject-summing problem), отсылающей нас к высказанным выше возражениям Джеймса.

Второй подвид носит название *проблема комбинации качеств* (the quality combination problem) и в своей простой форме заключается в следующей формулировке: как микрокачества комбинируются, чтобы получалось макрокачество (например, феноменальное переживание красного). Это подразумевает, что микроопыт включает в себя микрокачества как некие аналоги макрокачеств. Особенно хорошо эта проблема отображается через *проблему палитры* (palette problem). Есть все основания полагать, что наш диапазон феноменальных качеств является весьма широким, но если панпсихизм верен, то должно существовать небольшое количество микрокачеств, соответствующих фундаментальным микрофизическим свойствам. Получается, что наш богатый мир внутреннего переживания феноменальных качеств конституируется весьма ограниченной палитрой микрокачеств.

И третий подвид – *проблема структурной комбинации* (the structure combination problem): как структура микроопыта (и микрофизическая структура) комбинируется, чтобы получалась структура макроопыта? Особенно важным аспектом проблемы структурной комбинации является проблема структурного несоответствия. Макрофизическая структура (например, в мозге), кажется, полностью отличается от макрофеноменальной структуры, которую мы переживаем в своём феноменальном опыте. Согласно гипотезе, микрофеноменальные свойства имеют структуру, которая является изоморфной микрофизической структуре, но тогда и макрофеноменальная структура должна быть изоморфной макрофизической структуре⁴. Поскольку они не изоморфны, то почему тогда вообще существует макрофеноменальная структура? Данная проблема создаёт трудности как конститутивному Расселианскому панпсихизму, так и конститутивному Расселианскому протопанпсихизму.

Далее я представлю основные ответы на проблему комбинации по разным её направлениям. Как отмечает Чалмерс, у панпсихистов и им симпатизирующих есть два основных пути в контексте проблемы комбинации:

1. *Некомбинационные ответы*. Сохраняется панпсихическое основное концепции, но избегается комбинационная, композиционная составляющая. Данные варианты, на мой взгляд, являются наименее выгодными, поскольку теряются объяснительные преимущества, связанные с отношением конституирования;
2. *Комбинационные ответы*. Наиболее ожидаемые и приемлемые варианты, поскольку они пытаются ответить на вопрос: «Как микроопыт может конституционно комбинироваться для того, чтобы получился макроопыт?».

Некомбинационные ответы

Ожидаемой опцией в контексте проблемы комбинации, бесспорно, является обращение к идее *эмерджентности* как ситуации, в которой некая система, достигшая определённой сложности в своей организации, получает новое свойство, несводимое к сумме свойств её частей или элементов. В контексте проблемы комбинации *эмерджентный панпсихизм* является тезисом о том, что «...макроопыт не фундирован на микроопыте, а вместо этого является сильным эмерджентным свойством из микроопыта, из микрофизики или того и другого» [12, р. 192]. Сильная эмерджентность означает, что наличие базовых объектов не влечёт за собой с метафизической необходимостью появления эмерджентного свойства, скорее, предполагается связь, основанная на каких-то условных законах природы, которые

⁴ Микрофизическую структуру следует понимать как квазиматематическую структуру микрофизических и макрофизических объектов, характеризующую физическими теориями. Макрофеноменальная структура – это структура нашего чувственного опыта.

будут связывать микроопыт (или микрофизику) с макроопытом. В данном случае возможно избежание проблемы комбинации, поскольку комбинации здесь уже не требуется, но теряется эта объяснительная простота, которая была у разновидностей панпсихизма, постулирующих конституирующую связь между микроопытом и макроопытом. Во-первых, возвращается проблема эпифеноменализма, поскольку сознание на макроуровне не фундировано на микрофизике или микроопыте в Расселовском смысле, каким тогда образом оно может наделяться каузальной силой. Во-вторых, в данном случае не понятно, зачем нам вообще тогда нужны феноменальные свойства на микроуровне, если мы не используем их для объяснения сознания на макроуровне – это явно неэкономно в онтологическом плане. В конечном счёте эта позиция не будет иметь каких-либо метафизических преимуществ перед обычным физикалистским эмерджентизмом, который будет выглядеть на фоне своего конкурента более натуралистично и экономно.

Другим вариантом некомбинационного ответа является *автономный панпсихизм*; как и эмерджентный панпсихизм, он отрицает фундирование макроопыта на микроопыте и микрофизике или обоих. Но его особенность в том, что он отрицает сознание даже как сильное эмерджентное свойство. Если в случае с эмерджентным панпсихизмом сохранялась хоть какая-то зависимость между микроопытом и макроопытом (например, номологическая или естественная зависимость), то в случае с автономным панпсихизмом не существует даже слабой зависимости. Одна из версий автономного панпсихизма гласит, что, наоборот, микроопыт фундирован на макроопыте, и тогда уже макроопыт человека будет фундаментальной сущностью, а это похоже на разновидность идеализма. Также возможна ситуация, когда опыт всей Вселенной будет признан фундаментальным, что приведёт к *космопсихизму*. Даже если мы проигнорируем контринтуитивность подобных позиций, ведь это не гарантия их ложности, то в любом случае они сталкиваются с обратной проблемой – *проблемой декомпозиции*. Например, как один субъект порождает множество зависимых субъектов? Как макрофеноменальные свойства раскладываются на микрофеноменальные свойства? Всё это показывает, что автономный панпсихизм в любой своей вариации ещё более убыточная позиция, которая имеет больше недостатков, чем достоинств.

Комбинационные ответы

Один из способов избежать базовой проблемы комбинации (проблема суммирования субъектов опыта) является дефляционный подход к субъекту опыта. В своей радикальной форме он подразумевает полную элиминацию субъектов из онтологии. Но мы поговорим про более слабую версию, согласно которой возможна элиминация микросубъектов микроопыта.

Данная попытка была предпринята С. Колманом [13; 14] и базировалась на апелляции к более широкой дистинкции между *простыми совокупностями* (mere aggregates) и *подлинными единствами* (genuine unities). Проблема комбинации может быть представлена, по крайней мере частично, как вопрос о том, как микрофеноменальные характеристики, возможно, вместе с чисто физическими характеристиками, могут конституировать или фундировать подлинное единство в виде макроопыта. Колман утверждает, что микрофеноменальные элементы могут просто объединяться (как простая совокупность), но никогда не формировать единое целое, но это только в том случае, если для их существования обязательно нужны носители в виде микросубъектов (фундаментальных физических сущностей как предельных элементов реальности). Он полагает, что микрофеноменальные свойства могут существовать без данных носителей (т.е. не отражающимися в опыте ни одной сущности вообще) и конституировать единства, которые в силу функционального принципа *феноменального смешения* (phenomenal blending) будут давать на макроуровне то самое человеческое сознание во всём качественном богатстве.

Колман выделяет два допущения, стоящие за проблемой комбинации: (1) предельные конституенты феноменального опыта (макроопыта) сами по себе являются субъектами опыта, и (2) феноменальное соединение может быть только простой совокупностью элементов (aggregate), без интеграции и подлинного единства. По его мнению, именно первое допущение наделяет силой второе, и вместе они приводят к проблеме комбинации. Второе допущение выглядит очень правдоподобным, поскольку, как кажется, оно хорошо подкреплено нашими интуициями о том, что такое феноменальная перспектива субъекта. Различные феноменальные перспективы в силу своей природы полностью изолированы друг от друга – у субъекта *S1* нет доступа к набору феноменальных элементов, составляющих феноменальную перспективу субъекта *S2*, и наоборот [13, p. 145]. Похоже, что второе допущение очень сложно отбросить, по крайней мере, в рамках парадигмы западной философии нам тяжело найти концептуальную схему, которая бы и сохраняла реализм относительно существования феноменальных качеств, и при этом позволяла бы «соединять» хоть в каком-то умопостигаемом смысле отдельные феноменальные перспективы. Но мы можем попробовать оспорить первое допущение, играющее более важную роль в проблеме комбинации. Противники панпсихизма явно исходят из того, что феноменальные предельные качества необходимо соединены с отдельными дискретными сознаниями или субъектами, являющимися их носителями. Колман полагает, что данное положение дел связано с природой феноменальных качеств как таковых. В силу самого определения конкретное феноменальное качество существует, только если оно обязательно кем-то переживается. Следовательно, если мир на фундаментальном уровне населён микрофеноменальными качествами, конституирующими макрофеноменальные качества, то тогда должны существовать

и микросубъекты, которые каким-то образом переживают эти качества. Для оспаривания этой идеи Колман обращается к дискуссиям из философии восприятия. Мы можем частично взять на вооружение интуиции наивных реалистов, утверждая, что феноменальные качества – это реальные качества независимого от разума внешнего мира, которые могут быть осознаны (*aware*) субъектами, но само отношение *осознания* или *осведомлённости* (*awareness*), как правило, подразумевает логическую структуру, похожую на акт-объект модель [2, с. 202]. Но тогда реляты этого отношения логически независимы в своём существовании друг от друга. Таким образом, Колман приходит к выводу, что для использования теоретических преимуществ панпсихической метафизики микрофеноменальные качества должны иметь логически возможную жизнь вне эпизодов осознания [13, р. 152].

На первый взгляд, подобное решение кажется правдоподобным (в рамках метафизики панпсихистов), но я думаю, что в данном случае Колман опускает некоторые детали. Во-первых, всё ещё остаётся легитимный вопрос о том, почему вообще подобные фундаментальные качественные элементы реальности должны создавать на макроуровне опыт субъекта, создающего их единство. В стиле аргумента от представимости зомби мы можем представить мир, в котором конъюнкция *P1* (факты микрофизические, описываемые естественными науками) & *P2* (факты микрофеноменальные, а именно факты о микрокачествах без микросубъектов) не будет приводить к существованию в этом мире фактов *Q* (факты присутствия в этом мире макроопыта с макрофеноменальными качествами). Как замечает Чалмерс, не очевидно, что вопрос о том, как отдельные потоки феноменальных качеств создают новый поток, проще, чем изначальная проблема комбинации [12, р. 198]. Я полагаю, что, отсоединив микрофеноменальные качества от субъектов, мы лишаемся той «метафизической жемчужины объяснения», которая и мотивировала философов обратить внимание на панпсихизм как возможную опцию в контексте как трудной проблемы сознания, так и проблемы ментальной каузальности.

Другой комбинационный ответ был сформулирован Ф. Гоффом в контексте принципа отсутствия суммирования субъектов и связан с особым метафизическим отношением *феноменального соединения* (*phenomenal bonding*). Он пишет: «Из принципа следует, что определённый набор субъектов опыта не может суммироваться просто в силу их существования. Но это не означает, что определённый набор субъектов опыта не может существовать и быть вовлечённым в какое-то положение дел, которое с необходимостью влечёт (*necessitates*) существование какого-то отдельного субъекта опыта» [16, р. 131].

Но что это за положение дел? Гофф предполагает, что, возможно, между микросубъектами, инстанцирующими микроопыт, существуют особые отношения: «Ни интроспекция, ни восприятие не дают нам опыта такого отношения, назовём его “феноменальной связью” (*phenomenal bonding*), она связывает субъекты опыта вместе, что конституирует другие субъекты

опыта» [16, p. 132]. По мнению Гоффа, неудивительно, что у нас нет ни интроспективного, ни перцептивного опыта подобного отношения между субъектами опыта, поскольку мы эпистемически закрыты относительно него в принципе. Интроспективно нам всегда доступен лишь опыт своего сознания, а чтобы иметь хоть какую интуицию о том, как возможна эта загадочная связь между субъектами опыта, нам нужно было бы выйти за его пределы.

Представим такую гипотетическую ситуацию: каким-то образом у нас появилась возможность «воспринять» соединение опыта разных субъектов, но нам всё равно необходимо сохранять свою автономность как субъекта (не слиться с этими субъектами), иначе мы станем интроспективно закрытыми к данному отношению. Похоже, что сама идея такой процедуры содержит противоречие. Но есть ли тогда смысл говорить о том, что просто невозможно представить по определению? К примеру, классические эмпирики считали, что опыт даёт нам все наши идеи, которые и заполняют наш языковой арсенал. Но, пишет Гофф, такой строгий эмпиризм основывался на очень грубой философии языка. В наши дни философы не критикуют четырёхмерные объекты из-за того, что у нас нет опыта их восприятия. Таким образом, панпсихист мог бы вполне легитимно апеллировать к данному отношению в контексте проблемы комбинации. На мой взгляд, это в лучшем случае пиррова победа, поскольку, помимо идеи микроопыта и связанных с ней сложностей, наша метафизика нагружается ещё и идеей таинственного *sui generis* отношения, для которого мы по определению являемся эпистемически закрытыми не только через чувственный опыт, а, возможно, даже через разум и мышление в целом.

Симпатизируя подходу Гоффа, Чалмерс делает интересное предположение: «Микрофизика постулирует фундаментальные свойства, такие как масса и заряд, но также она постулирует и фундаментальные отношения, такие как пространственно-временные отношения. Как и в случае с массой и зарядом, физика, как представляется, характеризует математическую структуру этих отношений, но не их категориальный базис» [12, p. 200]. Если монадические микрофизические свойства могут иметь в своей основе монадические чтойности как их категориальную основу, то и у реляционных микрофизических свойств могут быть категориальные основы в виде реляционных чтойностей. Тогда не исключено, что отношение феноменального соединения Гоффа могло бы быть той самой Расселианской чтойностью, являющейся категориальной основой уже для фундаментальных отношений, описываемых физической наукой.

Заключение

Изначально главной мотивацией использования панпсихизма в современной философии сознания была попытка объяснить сознание в рамках нередуктивного и нефизикалистского подхода. Предполагалось, что панпсихические концепции не только ответят на загадку Декарта о природе

каузального отношения между ментальным и физическим, но и позволят переосмыслить наше представление о реальности для решения трудной проблемы сознания. Но, как оказалось, проблема комбинации в различных её проявлениях становится серьёзным препятствием на пути к этой заветной цели. Как было показано в статье, то, что остаётся от панпсихических концепций, больше похоже на монстра Франкенштейна, чем на подлинную альтернативу дуализму и физикализму. Конститутивные формы панпсихизма превращаются в эмерджентные и автономные формы в рамках некомбинационных ответов. Понятия микроопыта и микрофеноменального становятся излишней теоретической добавкой, которая не даёт никаких преимуществ, а, скорее, создаёт лишь новые метафизические сложности.

Не лучше обстоят дела и с комбинационными ответами. В решении Колмана с элиминацией микросубъекта оставшаяся позиция попросту перестаёт быть панпсихической. Подход Гоффа сохраняет существенные характеристики панпсихизма как такового, а понятия микроопыта и микрофеноменальных свойств играют всё ту же объяснительную роль, но мы получаем некоторую степень мистерианства в картину мира из-за принципиальной эпистемической закрытости человеческих существ относительно этой феноменальной связи.

Также стоит сказать о протопанпсихизме, на который Чалмерс возлагает большие надежды. Хотя он и избегает многих аспектов проблемы комбинации, например проблема суммирования субъекта ему не страшна, тем не менее он испытывает серьёзные затруднения в своей самой полезной конститутивной Расселианской форме, которая сталкивается с проблемой структурной комбинации.

Возможно, в будущем мы увидим более проработанные панпсихические концепции, которые смогут преодолеть эти затруднения, но остаётся ощущение, что трудная проблема неразрешима в силу неустранимости своей эпистемологической составляющей, а не из-за того, что мы не понимаем, какие метафизические или естественные принципы связывают ментальное и физическое. На мой взгляд, даже если человечество в будущем сможет создать якобы подлинное сознание искусственно, чётко определив все необходимые и достаточные ингредиенты, мы всё равно, как и в случае с историей про робота, можем вполне легитимно продолжать задаваться вопросом: «Действительно ли этот объект обладает той самой феноменальной перспективой от первого лица?». Пока этот вопрос имеет смысл, мы будем склонны считать, что трудная проблема сознания ещё не решена.

Список литературы

1. *Гаспарян Д.Э.* В защиту феноменального сознания: Аргументы против физикализма в современной аналитической философии (часть 2) // *Философские проблемы информационных технологий и киберпространства.* 2014. № 1. С. 52–85.

2. Гусев А.А. Проблема восприятия в современной аналитической философии сознания // Вопросы философии. 2020. № 11. С. 200–210.
3. Дубровский Д.И. Сознание. Мозг. Искусственный интеллект. М.: Стратегия – Центр, 2007. 272 с.
4. Загидулин Ж.К., Иванов Д.В., Труфанова Е.О. Сознание: объяснение, конструирование, рефлексия. М.: ИФ РАН, 2016. 169 с.
5. Иванов Д.В. Природа феноменального сознания. М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 240 с.
6. Чалмерс Д. Сознательный ум: В поисках фундаментальной теории. М.: УРСС: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2013. 512 с.
7. Юлина Н.С. Очерки по современной философии сознания. М.: Канон+ РООИ Реабилитация, 2015. 408 с.
8. Bailey A. William James, Pure Experience, and Panpsychism // The Routledge Handbook of Panpsychism / Ed. W. Seager. New York: Routledge, 2020. P. 66–77.
9. Block N. The Harder Problem of Consciousness // Journal of Philosophy. 2002. Vol. 99. No. 8. P. 391–425.
10. Chalmers D.J. Facing up to the Problem of Consciousness // Explaining Consciousness The “Hard Problem” / Ed. J. Shear. Cambridge: Massachusetts, 1997. P. 9–30.
11. Chalmers D. Panpsychism and Panprotopsychism // Panpsychism: Contemporary Perspectives / Eds. G. Bruntrup & L. Jaskolla. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 19–47.
12. Chalmers D. The Combination Problem for Panpsychism // Panpsychism: Contemporary Perspectives / Eds. G. Bruntrup & L. Jaskolla. Oxford: Oxford University Press, 2017. P. 179–214.
13. Coleman S. Mental Chemistry: Combination for Panpsychists // Dialectica. 2012. Vol. 66. No. 1. P. 137–166.
14. Coleman S. The Real Combination Problem: Panpsychism, MicroSubjects, and Emergence // Erkenntnis. 2014. Vol. 79. P. 19–44.
15. Donovan W. Russell’s Neutral Monism and Panpsychism // The Routledge Handbook of Panpsychism / Ed. W. Seager. New York: Routledge, 2020. P. 87–102.
16. Goff P. Can the panpsychist get around the combination problem? // Mind that Abides: Panpsychism in the new millennium (Advances in Consciousness Research) / Ed. D. Skrbina. Amsterdam / Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009. P. 129–135.
17. Goff P. Consciousness and Fundamental Reality. Oxford: Oxford University Press, 2017. 304 p.
18. Hunter G. Many-Minded Leibniz’s Many Minds // The Routledge Handbook of Panpsychism / Ed. W. Seager. New York: Routledge, 2020. P. 44–52.
19. Jackson F. Epiphenomenal qualia // Philosophical Quarterly. 1982. Vol. 32. P. 127–136.
20. Levine J. Materialism and qualia: The explanatory gap // Pacific Philosophical Quarterly. 1983. Vol. 64. P. 354–361.
21. Lin M. Spinoza’s Panpsychism // The Routledge Handbook of Panpsychism / Ed. W. Seager. New York: Routledge, 2020. P. 36–43.
22. Nagel T. What is it like to be a bat? // Philosophical Review. 1974. Vol. 83. P. 435–450.
23. Seager W. Consciousness, Information, and Panpsychism // Journal of Consciousness Studies. 1995. Vol. 2. No. 3. P. 272–288.
24. Sider T. The Tools of Metaphysics and the Metaphysics of Science. Oxford: Oxford University Press, 2020. 256 p.
25. Strawson G. Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism // Journal of Consciousness Studies. 2006. Vol. 13. No. 10–11. P. 3–31.

ANALYTICAL PHILOSOPHY

Alexander Gusev

Junior research fellow.

RAS Institute of Philosophy.

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

e-mail: sanya.cfg@yandex.ru

PANPSYCHISM IN THE CONTEMPORARY ANALYTICAL PHILOSOPHY OF MIND

The article deals with panpsychic conceptions in contemporary analytical philosophy of mind. According to some influential philosophers, panpsychism has theoretical resources for solving both the old riddle of R. Descartes about the causal relationship between the realms of the mental and the physical, and the hard problem of consciousness by D. Chalmers – “Why do some physical systems generate conscious experience?”. In the second half of the twentieth century, there were heated discussions in analytical philosophy about whether certain aspects of conscious mental states, the phenomenal properties of experience, are irreducible to anything physical or functional. The strategy of contemporary supporters of panpsychic conceptions is to try to reasonably expand our ontology. They add to the microlevel a primitive analogue of the conscious experience possessed by such fundamental physical entities as elementary particles. Thus, phenomenal consciousness in its microform not only becomes a fundamental and irreducible element of reality, but also receives its causal relevance at the macro level. Nevertheless, all varieties of panpsychism face the combination problem: “How does the combination of the experience of fundamental physical entities lead to the emergence of consciousness?”. The article assesses the plausibility of the main responses to different variations of the combination problem. It is shown that after revision, panpsychic conceptions lose their advantage over dualism and physicalism for various reasons. In the case of emergent and autonomous panpsychism, the concept of micro-experience becomes theoretically useless. S. Coleman’s answer through the elimination of microsubjects leads to the rejection of panpsychism, and the idea of a phenomenal combination of P. Goff is burdened by the fact that we are, in principle, epistemically closed to its understanding. The author comes to the conclusion that the difficult problem of consciousness is not solvable due to the inevitability of its epistemological component, and not metaphysical or empirical. Until then, the question of the form is “does object X really have a phenomenal first-person perspective?” makes sense, we will somehow be inclined to believe that the hard problem of consciousness has not yet been solved.

Keywords: philosophy of mind, consciousness, experience, panpsychism, metaphysics, dualism, physicalism, hard problem of consciousness, problem of mental causality, analytical philosophy

References

1. Bailey, A. "William James, Pure Experience, and Panpsychism", *The Routledge Handbook of Panpsychism*, ed. W. Seager. New York: Routledge, 2020, pp. 66–77.
2. Block, N. "The Harder Problem of Consciousness", *Journal of Philosophy*, 2002, Vol. 99, No. 8, pp. 391–425.
3. Chalmers, D. "J. Facing up to the Problem of Consciousness", *Explaining Consciousness The "Hard Problem"*, ed. J. Shear. Cambridge: Massachusetts, 1997, pp. 9–30.
4. Chalmers, D. "Panpsychism and Panprotopsychism", *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, eds. G. Bruntrup & L. Jaskolla. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 19–47.
5. Chalmers, D. "The Combination Problem for Panpsychism", *Panpsychism: Contemporary Perspectives*, eds. G. Bruntrup & L. Jaskolla. Oxford: Oxford University Press, 2017, pp. 179–214.
6. Chalmers, D. *Soznayushchii um: V poiskakh fundamental'noi teorii* [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory]. Moscow: LIBROKOM Publ., 2013. 512 pp. (In Russian)
7. Coleman, S. "Mental Chemistry: Combination for Panpsychists", *Dialectica*, 2012, Vol. 66, No. 1, pp. 137–166.
8. Coleman, S. "The Real Combination Problem: Panpsychism, MicroSubjects, and Emergence", *Erkenntnis*, 2014, Vol. 79, pp. 19–44.
9. Donovan, W. "Russell's Neutral Monism and Panpsychism", *The Routledge Handbook of Panpsychism*, ed. W. Seager. New York: Routledge, 2020, pp. 87–102.
10. Dubrovsky, D.I. *Soznanie. Mozg. Iskusstvennyi intellekt* [Conscience. Brain. Artificial intelligence]. Moscow: Strategiya – Tsentri Publ., 2007. 272 pp. (In Russian)
11. Gasparian, D.E. "V zashchitu fenomenal'nogo soznaniya: Argumenty protiv fizikalizma v sovremennoi analiticheskoi filosofii (chast' 2)" [In Defense of Phenomenal Consciousness: Arguments against Physicalism in Modern Analytical Philosophy (Part 2)], *Filosofskie problemy informatsionnykh tekhnologii i kiberprostranstva*, 2014, No. 1, pp. 52–85. (In Russian)
12. Goff, P. "Can the panpsychist get around the combination problem?", *Mind that Abides: Panpsychism in the new millennium (Advances in Consciousness Research)*, ed. D. Skrbina. Amsterdam; Philadelphia: John Benjamins Publishing Company, 2009, pp. 129–135.
13. Goff, P. *Consciousness and Fundamental Reality*. Oxford: Oxford University Press, 2017. 304 pp.
14. Gusev, A.A. "Problema vospriyatiya v sovremennoi analiticheskoi filosofii soznaniya" [The Problem of Perception in the Modern Analytical Philosophy of Consciousness], *Voprosy filosofii*, 2020, No. 11, pp. 200–210. (In Russian)
15. Hunter, G. "Many-Minded Leibniz's Many Minds", *The Routledge Handbook of Panpsychism*, ed. W. Seager. New York: Routledge, 2020, pp. 44–52.
16. Ivanov, D.V. *Priroda fenomenal'nogo soznaniya* [The Nature of Phenomenal Consciousness]. Moscow: LIBROKOM Publ., 2013. 240 pp. (In Russian)
17. Jackson, F. "Epiphenomenal qualia", *Philosophical Quarterly*, 1982, Vol. 32, pp. 127–136.
18. Levine, J. "Materialism and qualia: The explanatory gap", *Pacific Philosophical Quarterly*, 1983, Vol. 64, pp. 354–361.
19. Lin, M. "Spinoza's Panpsychism", *The Routledge Handbook of Panpsychism*, ed. W. Seager. New York: Routledge, 2020, pp. 36–43.
20. Nagel, T. "What is it like to be a bat?", *Philosophical Review*, 1974, Vol. 83, pp. 435–450.
21. Seager, W. "Consciousness, Information, and Panpsychism", *Journal of Consciousness Studies*, 1995, Vol. 2, No. 3, pp. 272–288.

22. Sider, T. *The Tools of Metaphysics and the Metaphysics of Science*. Oxford: Oxford University Press, 2020. 256 pp.

23. Strawson, G. "Realistic monism: Why physicalism entails panpsychism", *Journal of Consciousness Studies*, 2006, Vol. 13, No. 10–11, pp. 3–31.

24. Yulina, N.S. *Ocherki po sovremennoi filosofii soznaniya* [Essays on the Modern Philosophy of Consciousness]. Moscow: Kanon+ Publ., 2015. 408 pp. (In Russian)

25. Zagidulin, Zh.K., Ivanov, D.V., Trufanova, E.O. *Soznanie: ob"yasnenie, konstruirovaniye, refleksiya* [Consciousness: Explanation, Construction, Reflection]. Moscow: IF RAN Publ., 2016. 169 pp. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

26 октября 2021 г. прошла VI ежегодная научная видеоконференция «**Человек как существо природное, социальное, экзистенциальное: “боле-вые точки” философской антропологии**» (памяти Павла Семёновича Гуревича), организованная сектором истории антропологических учений Института философии РАН (г. Москва) и факультетом социальных наук Нижегородского государственного университета им. Н.И. Лобачевского (г. Нижний Новгород). В этой рубрике мы публикуем тезисы докладов участников этой конференции.



Алексей ФАТЕНКОВ

Доктор философских наук,
профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии.
Национальный исследовательский Нижегородский государственный
университет им. Н.И. Лобачевского.
603022, Российская Федерация, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23;
e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

КУЛЬТ БЕЗОПАСНОСТИ КАК ТОТАЛИТАРНАЯ УГРОЗА

Замысел автора состоит в том, чтобы подчеркнуть противоречивый характер феномена безопасности и акцентировать внимание на том, что чрезмерная безопасность – чаемая, требуемая, достигаемая – оборачивается деструктивной противоположностью, становясь тоталитарной угрозой. Реальная защищённость, действительно нужная для содержательной жизни, достигается ненадуманной уверенностью в собственных силах и доверительными отношениями с немногими из окружающих. Отчуждение индивидом ресурса самообороны в пользу третьих лиц и структур ведёт к тоталитарному культу безопасности, превращающему её в фарс.

Ключевые слова: опасность, безопасность, культ безопасности, тоталитарность, свобода, риск, абсурд, контроль, псевдоугроза, солидарность

1. Свобода – фундаментальная ценность человеческого бытия. Пониманию, что тезис может восприниматься сегодня как насмешка или даже издёвка. Но начну именно с него. Диссонанс, действительно ощущаемый при наложении идеи свободы на текущую социальную эмпирию, свидетельствует лишь о том, что имеет смысл в очередной раз внести существенную правку в ход истории – или безропотно свыкаться с инновационными формами рабства.

2. Итак, свобода. Обратим внимание на её понимание двумя конкурирующими философскими стратегиями. Европейский рационализм логикой Спинозы – Гегеля – Маркса соотносит свободу с познанной или осознанной необходимостью. В экзистенциализме, апеллирующем и к иррациональному в человеке, свобода осмысливается иначе, неразрывно увязывается с ответственностью. Возможен и желателен, думается, диалектический синтез очерченных установок (с креном в сторону экзистенциалистской позиции). Защищаемая автором формула такова: *свобода есть предельный риск при предельной же безбоязненности ошибиться*. Под риском привычно подразумевается некоторая осознаваемая компонента действия и подготовки к нему в ситуации опасности. Под безбоязненностью – не тупая самоуверенность и не продукт гарантированной страховки или предварительной зачистки ошибочных решений, а попадание в полноту бытия, когда твой характер обручается с удачей и с чем-то ещё, включая то, о чём тебе невдомёк.

3. Риск и опасность укоренены в существовании жизни, суть её атрибуты. Экзистенциальная онтология опасности концентрированно выражена в известном афоризме Фридриха Ницше: «Что не убивает меня, то делает меня сильнее» [2, с. 14]. В XX в. хлётский тезис доосмысливается немецкими философами. «...Но то, что нас убивает, – сделало нас сильными, – утверждает Мартин Хайдеггер. – Но сколь редко мы отваживаемся на то, что нас убивает; насколько больше мы стремимся стать сильнее, а не *быть* сильными, – если понимать под этим настойчивость в сущностных решениях» [4, с. 148]. Запись Эрнста Юнгера лаконичней. К ницшевскому вердикту добавлено только: «...но то, что может [меня погубить. – А.Ф.] – сильнее стократ» [5, с. 55].

4. Жизнь конечна, она может оборваться в любой момент – и в конце концов обрывается. Неизбежно. Отсюда с очевидностью вытекает: опасность абсолютна, безопасность относительна. Всегда. Естественным образом встаёт вопрос о мере безопасности и о её цене.

5. Рассмотрение относительного, в данном случае безопасности, по меркам абсолютного ведёт к абсурду. У абсурда своя логика. В частности, *двойное утверждение даёт в ней отрицание*. Безопасность и ещё раз безопасность – получаем её отсутствие. Избыток превращается в недостаток. Спектр угроз неоправданно расширяется. В нём заметно увеличивается

доля тех, что явно избыточны: преодоление и избегание их одинаково по результату. И результат-то никчемный: ни свобода, ни другие человеческие ценности не получают прироста.

6. *Реальная безопасность*, действительно нужная для содержательной жизни, *достигается ненадуманной уверенностью в собственных силах и доверительными отношениями с немногими из окружающих*. Она экзистенциально фундирована. Социальная безопасность, декларируемая большим обществом, его отдельными представителями, вторична, производна. Она продукт делегирования (фактически – отчуждения!) ресурса индивидуально-личностной и групповой безопасности, при том что ни один общественный договор, ни одна политическая конвенция широкой доверительности между людьми не гарантируют. По этой причине доверие открыто или исподволь дополняется контролем и... неуклонно вытесняется, подменяется им, изначально несущим на себе печать тотальной подозрительности.

7. Безопасность, отождествляемая с контролем, оказывается фикцией, предметом спекуляций. Диктат контроля – следствие умаления индивидуальной ответственности за безопасность и чрезмерной передачи соответствующих прав иным, внешним инстанциям: социальной, политической, технической. Итог – удручающий. Капитально подсевший на комфорт человек общества потребления по экзистенциальной лености опрометчиво перепоручает свою защиту компьютерным системам слежения-предупреждения, частным охранным фирмам, социальным институтам и, особо, государству... становясь их заложником.

8. Приспешники Большого Брата только того и ждут. Они, разумеется, всегда готовы выставить себя гарантами безопасности и законности, клятвенно заверяя усомнившихся в рациональности и благотворности своих намерений. Но вот что выходит (тут уместна ссылка на Мишеля Фуко): «Государство, гарантирующее безопасность, есть государство, которое обязано вмешиваться во всех случаях, когда течение повседневной жизни нарушается каким-либо исключительным событием. И сразу же закон оказывается неприемлемым; и сразу же оказываются необходимыми... разновидности вмешательства, исключительный и незаконный характер которых отнюдь не должен выглядеть знаком произвола или избытка власти, но выглядит, наоборот, знаком заботы... Эта сторона вездесущей заботы и есть аспект, в котором предстаёт государство» [1, с. 46–47].

9. Одни – инфантильно меняют безопасность на комфорт; другие – потирая руки, подменяют безопасность контролем комфортно проживающих. Реальной безопасности нет как нет. Вместо этого запускается её культ. Подобно всякому культу, он плодит и тиражирует неподлинность: фетиши, паллиатив, фикцию. Его привычно сопровождают предъявляемые к пастве требования покаяния и возлагаемые на пастырей устрашающие проповеди. Имея мало общего с реальной защищённостью людей, культ безопасности засоряет их сознание нелепыми угрозами. Даже сюрпризы погоды используются для запугивания электората якобы применённым против него климатическим оружием. Ну, на то он и электорат...

10. Кампания по внушению тотальности угроз, затрагивающая и раскусок самих её организаторов (а скорее всего, в первую очередь их раскусок), призвана вызвать в качестве ответной реакции установку на слепую апологию защищённости. Та распространяет нелепости вглубь и вширь. У каждой серьёзной службы безопасности имеется своя служба внутренней безопасности... Тоталитарно раскрашенная матрёшка, напичканная двойными и тройными агентами, выставляет себя во всей красе.

11. Что делать? Мишель Фуко, не самый близкий мне интеллектуал, даёт, в принципе, верный совет: надо обнаружить точку, благодаря которой людям всё-таки удастся оторваться от такой, с непомерно завышенной ценой, системы безопасности (см.: [1, с. 50]). Но вот искомая координата, похоже, найдена: это точка аберрации, превращения безопасности в её тоталитарно грозящий человеку абсурдный культ. Решающий разоблачительный аргумент, с очевидностью демонстрирующий корысть его служителей, предоставляет Эрнст Юнгер, философ-воин. Если и в самом деле опасности обступают людей со всех сторон, то нечего измудряться, естественная и достойная мера защиты известна с давних времён: «...свободный мужчина должен быть вооружён, причём не оружием, которое хранится где-то в арсеналах и казармах, а оружием, которое хранится у него дома, в его квартире. Это обязательно должно сказаться и на соблюдении основных прав» [6, с. 97]. Исторический опыт показывает, однако, что власть охотно вооружает сограждан только тогда, когда опасность грозит прежде всего ей самой, в прочие времена правящие персоны и структуры предпочитают руководить безоружным населением. Власть имущие – повсеместно – заинтересованы не в том, чтобы поддержать гражданина в его способности самому себя защищать, а в том, чтобы отнять у него по максимуму эту способность и присвоить её себе ради собственной защищённости. Культ безопасности с этой целью и затевается.

12. Помимо фабрикации псевдоугроз культ безопасности отличается игнорированием и замалчиванием причин, вызывающих реальные угрозы, многие из которых явно избыточны для людей. За этими причинами, как и за их замалчиванием, скрываются тривиальные по своей корысти классовые и клановые интересы. Социальная несправедливость – вседозволенность одних, ощущение безнадеги и отчаяние других – вот что активно детерминирует рост эксцессов.

13. Ясно, что оружие под рукой – не панацея от социальных и асоциальных угроз – но и не символическая пустышка, эпатажно демонстрирующая фиктивную готовность к самообороне. Вместе со скрытой мощью внесетевого, немногочленно-доверительного общения, наряду с саботажем оцифровки и бескомпромиссным воспрепятствованием чипированию это один из серьёзных ресурсов непоказного укрепления позиции индивида, оказавшегося в качественно новых общественных условиях.

14. Нынешнее общество представляет собой капитализм существенно нового технологического уклада. Все модные разговоры о посткапитализме являются идеологической уловкой, всячески пытающейся маскировать

фактичность вопиющей эксплуатации. В отличие от прежних капиталистических форм нынешняя не содержит и не вынашивает в себе передового класса, который был бы готов устранить капитализм и, эмансипируя, отстаивать и совершенствовать социальность, способствуя тем самым естественному росту солидарности. Теперешняя передовая страта, ведущая общество в качественно новое состояние, следует курсом сохранения капитализма и устранения собственно социального посредством его редукции к социотехническому. Симптоматична пропагандистская подмена принципа справедливости принципом эффективности в текущих социальных практиках (подробнее см.: [3]). В этих условиях и обстоятельствах эфемерны надежды на широкий фронт солидарности. Особенно с учётом вполне уже технологически осуществимой его имитации.

15. На что и на кого надеяться? Тысячу раз прав Юнгер: «Когда все институты стали сомнительными или даже опозоренными и когда даже в церквях уже слышны молитвы не за угнетённых, а за угнетателей, тогда моральная ответственность целиком ложится на одиночку, или, лучше сказать, на несломленного одиночку» [6, с. 101–102]. Его фигура узнаваема. Это индивид с самостоятельным, не опутанным сетями умом и самостоятельностью в ремесле; он получает удовольствие от содержательного (и потому – свободного) труда, от творчества как такового и не озабочен бонусом лояльности, которым безнадежно пытается его подкупить правящий слой. Одному, правда, не спастись. Никак. Выручишь себя, если сможешь ещё кому-то, хотя бы одному-единственному.

16. Отрадно видеть в университетской аудитории молодых людей, размышляющих (таковых, к счастью, немало) над юнгеровским «Уходом в Лес». Книга правильная. Ни на минуту не даёт усомниться: «Свобода является великой темой сегодняшнего дня: она – сила, преодолевающая страх» [6, с. 96].

Список литературы

1. Мишель Фуко: безопасность и государство // Фуко М. Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью: в 3 ч. Ч. 3 / Пер. с фр. Б.М. Скуратова; общ. ред. В.П. Большакова. М.: Праксис, 2006. С. 43–50.
2. Ницше Ф. Сумерки идолов, или Как философствуют молотом / Пер. с нем. Н.Н. Полилова // Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 6. М.: Культурная революция, 2009. С. 9–106.
3. Фатенков А.Н. Эффективность как ложный ориентир развития общества? // Социологические исследования. 2018. № 7 (411). С. 135–145.
4. Хайдеггер М. Размышления VII–XI (Чёрные тетради 1938–1939) / Пер. с нем. А.Б. Григорьева; науч. ред. М. Маяцкий. М.: Изд-во Института Гайдара, 2018. 528 с.
5. Юнгер Э. Излучения (февраль 1941 – апрель 1945) / Пер. с нем. Н.О. Гучинской, В.Г. Ноткиной. СПб.: Владимир Даль, 2002. 783 с.
6. Юнгер Э. Уход в Лес / Пер. с нем. А. Климентова; ред. А. Михайловский. М.: Ад Маргинем Пресс, 2020. 144 с.

ECHOES OF THE EVENTS

Aleksey Fatenkov

DSc in Philosophy,
Professor, Department of Industry and Applied Sociology.
Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod.
23 Gagarin Ave., Nizhny Novgorod, 603022, Russian Federation;
e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

THE CULT OF SECURITY AS A TOTALITARIAN THREAT

The author's idea is to stress the contradictory nature of the security phenomenon and to emphasize that excessive security – desired, required, or achieved – turns into its own destructive opposite and becomes a totalitarian threat. Real security that is essential for a meaningful life is achieved through a closely reasoned self-confidence and trust-based relationships with just a few others. Alienation by an individual of a self-defense resource in favor of third parties and structures leads to a totalitarian cult of security that turns it into a farce.

Keywords: danger, security, cult of security, totalitarianism, freedom, risk, absurdity, control, pseudo-threat, solidarity

References

1. Fatenkov, A.N. "Effektivnost' kak lozhnyi orientir razvitiya obshchestva?" [Effectiveness as a False Landmark of Development?], *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies], 2018, No. 7 (411), pp. 135–145. (In Russian)
2. Heidegger, M. *Razmyshleniya VII–XI (Chernye tetradi 1938–1939)* [Überlegungen VII–XI (Schwarze Hefte 1938–1939)], trans. A. Grigoryev, ed. M. Mayatsky. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2018. 528 pp. (In Russian)
3. Jünger, E. *Izlucheniya (fevral' 1941 – aprel' 1945)* [Strahlungen (February 1941 – April 1945)], trans. N. Guchinskaya & V. Notkina. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2002. 783 pp. (In Russian)
4. Jünger, E. *Ukhod v Les* [Der Waldgang], trans. A. Klimentov; ed. A. Mikhailovsky. Moscow: Ad Marginem Publ., 2020. 144 pp. (In Russian)
5. "Mishel' Fuko: bezopasnost' i gosudarstvo" [Michel Foucault: La sécurité et l'État], in: M. Foucault, *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu* [Dits et écrits: articles politiques conférences, interviews. 1970–1984], Vol. 3, trans. B.M. Skuratov, ed. V.P. Bolshakov. Moscow: Praxis Publ., 2006, pp. 43–50. (In Russian)
6. Nietzsche, F. "Sumerki idolov ili Kak filosofstvuyut molotom" [Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert], trans. N. Polilov, in: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 6. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2009, pp. 9–106. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



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

«МУМИФИКАЦИЯ КУЛЬТУРЫ»: СОВРЕМЕННЫЕ ПОДХОДЫ К МЕМОРИАЛЬНЫМ ПРАКТИКАМ

Статья посвящена критическому анализу современных подходов к мемориализации культуры, преобладающих в западноевропейской философской мысли, на примере медиологии Р. Дебре. Показано, что само обращение к проблемам смерти и сохранению памяти прошлого является чрезвычайно значимым сегодня на фоне «ускорения истории», утраты единства исторического времени и плюральности взглядов на прошлое. Однако трансляция опыта прошлого посредством следов памяти сводит представление о культуре лишь к её «телесному» воплощению. Культура рассматривается как сумма приобретений, накопленных и переданных человеком как биологическим видом. Делается вывод о сближении в современных концепциях понятия памяти с понятием информации. Критикуется взгляд на накопление и распространение артефактов во внешнем мире как универсальный способ компенсации коллективного «беспамятства» человечества.

Ключевые слова: культура, память, мемориальные практики, медиология, передача, коммуникация, тело культуры, душа культуры, духовные пласты культуры, следы памяти

Интерес к проблемам памяти, сохранения и передачи опыта прошлого последние десятилетия неуклонно растёт. Сегодня говорят об индивидуальной и коллективной памяти, культурной и исторической памяти, национальной и цивилизационной памяти и т.д. Продолжая длинный ряд определений современной эпохи, её называют «эпохой всемирного торжества памяти» или «мемориальной эпохой» [13]. Так ли это?

Потребность в обнаружении родовых корней, принадлежности к социальной общности – одна из базовых человеческих потребностей по Э. Фромму. Она присуща человеку любой культуры. Однако нынешняя эпоха столкнулась с особыми вызовами, обострившими вопросы сохранения памяти. Безусловно, нельзя не заметить изменений традиционного отношения к прошлому, сопряжённых с «ускорением истории», разрушением единства исторического времени, его абсолютной неопределённостью, плюральностью взглядов на прошлое. «Обладание общим прошлым постепенно становится всё более затруднительным – как раз по мере облегчения общим владением информацией» [7, с. 21]. Прошлое выталкивается из быстротечного потока событий и удаляется так стремительно, что остаются только неотчётливые следы. Французский историк Пьер Нора пишет о прошлом так: «Мы больше не живём в нём, оно говорит с нами лишь через оставленные им следы – загадочные следы, смысла которых мы должны допытываться, потому что в них скрывается секрет того, что мы есть, нашей “идентичности”. У нас нет больше общей почвы с прошлым. Мы можем обрести его лишь через реконструкцию – с помощью документов, архивов, памятников. Эта операция превращает “память” – тоже конструируемую – в модное имя для того, что прежде называли просто “историей”» [13].

Европейская гуманитарная наука особенно глубоко анализирует сегодня проблемы культурной памяти и мемориальных практик (см.: [2; 3; 11; 12; 13; 14]). Ориентированность западной цивилизации на будущее, её неуклонное увлечение прогрессом ещё острее заставляет сегодня ощутить оторванность от традиций и истории. И, казалось бы, вот он поворот к культурному наследию, ценностям прошлого. Но так ли всё однозначно?

Обратимся к одной из набирающих сегодня популярность концепций французского исследователя Режи́са Дебре, создателя медиологии. Медиология, или философия медиации (фр.: *la médiologie*), – область современной французской философии, название которой происходит от двух слов: латинского *медиум*, обозначающего ‘середина’, ‘среда’, ‘посредник’, и греческого *логос* – ‘слово’, ‘речь’, ‘разум’, ‘смысл’. Описывая предметную область медиологии, Р. Дебре выстраивает дистанцию между предложенным им учением и философией медиа, занимающейся проблемами медиасферы как новой сферы общественной жизни. Истоки своей концепции он видит в философии тела (учениях М. Монтеня, Г. Марселя, М. Мерло-Понти, М. Фуко и др.). Сфера исследований медиологии – проблемы передачи культурной традиции, основной которой становится тело, индивидуальное или коллективное.

На первый план в концепции Р. Дебре выходит человек сохраняющий и передающий (напоминающий), ведь без накопления срок жизни нельзя продлить. Дебре пишет: «После двух столетий усилий мы уже достаточно хорошо знаем человека говорящего (лингвистика), желающего (психоанализ), производящего (экономика), входящего в группы (социология), рассчитывающего (когнитивные науки), управляющего или управляемого (политические науки), учащегося или преподающего (педагогические науки) и т.д. А с какой “темой” имеет дело медиология? Не исключая того, что называют “коммуникацией”, она более конкретным образом интересуется *человеком передающим*» [7, с. 14].

При этом человек коммуницирующий и человек передающий отнюдь не одно и то же. Ведь коммуникация, по мнению Р. Дебре, высвечивает социологический горизонт, тогда как передача – горизонт исторический. Коммуникация начинается с взаимодействия отправителя и получателя, по сути с акта беседы, передача же – «...некое техническое осуществление [performance] (с использованием материального носителя)» [7, с. 16].

К термину «передача» Дебре относит всё, что имеет отношение к динамике коллективной памяти, а к термину «коммуникация» – обращение сообщений в некий заданный момент. Или же, обостряя различия, можно сказать, что коммуникация состоит в *переносе информации в пространстве* в пределах одной и той же пространственно-временной сферы, а передача – в *переносе информации во времени*, между различными пространственно-временными сферами. «В первом случае, через соотнесение известного “здесь” с известным “в другом месте”, мы образуем связь (а значит, часть общества); во втором, через соотнесение “когда-то” с “теперь”, мы получаем непрерывность (а значит, культуру)» [7, с. 16].

Р. Дебре считает, что, в отличие от коммуникации, в которой сообщение может быть мгновенным и бессмысленным, передаётся лишь то, что наиболее значимо. Так, современная культура, фиксирующая на мобильный телефон все мимолетные события в жизни человека (от содержимого тарелки до неожиданно увиденного), коммуницирует, но не передаёт. Случайное может впечатлять, но практически не оказывает влияния.

Человек, по мнению французского исследователя, отличается от других приматов способностью передавать из поколения в поколение не просто способы поведения, но и новые творения, т.е. культуру. «Отсутствующие как в собственном прошлом, так и в собственном будущем, крепко запертые в настоящем без начала и конца, они (животные. – Э.С.) не оставляют следов. Нет животной *традиции*, которая нанизывалась бы на нить времени, прибавляясь к вечности жизненных стереотипов. Опыт животного является утраченным для его вида, и при каждом рождении животному приходится всё начинать заново» [7, с. 35]. Люди сохраняют память о прошедших поколениях, культурные коды и смыслы благодаря особой общественной практике – мемориальной. «Если сторел муравейник, память об этом сообществе исчезает бесследно. Однако в человеческом обществе

жизнь прошедших поколений не утрачивается. Прошлое продолжает присутствовать в актуальном сознании» [6, с. 108]. История – достояние исключительно человеческое.

Итак, человек в трактовке Дебре выступает как медиатор, сохраняющий и передающий следы. Для этого он создаёт памятники, позволяющие «вывести память наружу», тем самым расширив возможности сохранения памяти, а значит, увеличив длительность.

Человеческая память, будь то индивидуальная или коллективная, избирательна, она обладает способностью как сохранять, так и забывать. По Дебре, память следует рассматривать как сложный, непрерывный и самоорганизованный процесс отбора информации, совершаемый посредством технических и институциональных (семья, нация, религия и т.д.) устройств. При этом память может существовать только благодаря наличию таких устройств, которые создают определённую модель памяти для каждой эпохи. Поэтому медиология сосредоточена на материальном, объективированном, обуславливающем существование интеллигибельного во времени. На индивидуальном уровне такой формой материального сохранения памяти, по мнению Дебре, может выступать татуировка, нанесённая на тело, на коллективном – памятники культуры, имеющие материальное воплощение (исторические памятники, памятники архитектуры, письменности и т.д.).

Памятники несут несколько функций: 1) побуждают к воспоминанию; 2) подвигают к действию в настоящем; 3) предсказывают, возвещают будущее [7, с. 51]. Тем самым именно памятники, считает Дебре, представляют собой в наше быстротечное время «устойчивые субстраты для нашей человечности» [7, с. 52].

Такое обращение к материальным составляющим культуры напоминает размышления З. Фрейда об основе идентичности, которую составляет человеческое тело. По сути, речь идёт о «теле культуры», которое может рассматриваться как носитель исторической памяти, памяти фактологической. Такой подход становится преобладающим, когда речь идёт о сведении памяти к передаче информации. Но можем ли мы ограничиться таким взглядом?

Культура и история – понятия нетождественные. Между историей, ориентированной на максимально достоверное реконструирование фактов прошлого, и памятью давно обозначилась существенная дистанция. Память как разновидность социальной практики, по сути, возобладала над историей, привнеся в разговор о прошлом мифологическую составляющую, опирающуюся на эмоции, интуицию, жизненный опыт и т.д. Так, Н. Луман обращает внимание на то, что память – это вовсе не хранилище записей: «Это структура предпочтений, диспозиций, условие отбора информативного, это система ожиданий, а иногда и произвольный механизм отбора “запомненных” событий и способ конструирования фиктивных историй» [11, с. 211]. В этом случае нам не обойтись без того, что можно, вслед за Освальдом Шпенглером, назвать «душой культуры».

Упомянутая метафора позволяет немецкому философу подчеркнуть, что культуру нельзя свести к разуму (сегодня большинство исследователей сказали бы «к информации»). «Культура, как совокупность чувственно-ставшего выражения души в жестах и трудах, как тело её, смертное, переходящее, подвластное закону, числу и каузальности; культура, как историческое зрелище, как образ в общей картине мировой истории; культура, как совокупность великих символов жизни, чувствования и понимания: таков язык, которым только и может поведать душа, как она страдает» [16, с. 344].

Душа культуры облекается в тело, чтобы стать зримой. Таким образом О. Шпенглер описывает души египетской, античной, арабской, западной культур. Для душ культур он находит образные эпитеты и прасимволы, выявляющие неповторимое своеобразие души в её зародыше, исконном смысле. *Египетская душа* – отважная; прасимволом её выступает идея пути и вечности. *Античная душа* – аполлоническая, желающая придать всему гармоничную, компактную, ясную форму; прасимволом её является материальное тело. *Арабская душа* – магическая, заключающая прямой доступ человека к чуду; прасимвол её – мир-пещера. Европейская душа – фаустовская, вечно неудовлетворённая, мечущаяся; её прасимвол – бесконечность (см. об этом: [9; 16]). Такое философско-художественное описание души культуры придаёт ей «живую» наполненность, глубину и индивидуальность.

Кроме того, можно было бы, на наш взгляд, говорить и о «духе культуры», её нравственном и ценностном содержании. Ведь без духовной составляющей культура немыслима в принципе. Тогда ракурс рассмотрения смещается в сторону символической природы культуры, приближающей нас к трансцендентному.

Медиология Р. Дебре в духе современных концепций упрощённо подходит к пониманию культуры и способов её сохранения, нивелируя её сакральное содержание и превращая культуру в мумию как артефакт, интересный для учёных прежде всего с точки зрения её материального воплощения. Французский исследователь утверждает, что поскольку современный человек сомневается в бессмертии души, не знает, что с ней происходит, то следует опираться на память о теле без души, ведь о нём мы можем судить по памятным следам. Только оставленные следы способны подтвердить существование кого-либо после смерти. Они сохраняют наш образ, поскольку были определённой частью нас самих. Хотя этот образ и не похож на прототип, на нас реальных.

В медиологии поднимается очень важная проблема значимости смерти и сохранения памяти. Р. Дебре уделяет особое внимание феномену смерти в современной, прежде всего западной, культуре. Мы перестали серьёзно размышлять о смерти, уходит сакральный смысл ритуалов смерти. «Смерть уже не процесс перехода, но лишь мгновение» [7, с. 58]. У нас нет времени остановиться, чтобы впустить в себя переживания, связанные

со смертью и трауром. П.С. Гуревич писал о том, что скорбь утратила сегодня свой сакральный смысл, вытесняется и как глубинное переживание, и как законный элемент человеческой культуры [5]. Но если в культуре не будет места для смерти, то не будет его и для жизни.

Отсылая нас к феномену смерти, медиология при этом трактует её лишь как материальную метаморфозу, преобразующую живое тело в мёртвые следы – захоронения, фотографии, значимые предметы. Это форма опосредованной памяти, средство накопления памяти за пределами человеческого мозга. Точкой отсчёта для медиологии становится кость, она находит продолжение в камне и воплощается в памятники, позволяя, как считает Дебре, «материализовать символическое» [7, с. 52], тем самым «вновь сакрализовать нестойкий и привычный мир посланий» [7, с. 53]. Но свести символическое к материальному означает полностью растворить символическое, ведь оно указывает на трансцендентную реальность, на то, что невозможно отождествить с любой предметностью, измерить, подвергнуть рационалистической экспертизе. Символическое связывает нас с непостижимым. Его подлинную суть мы должны выявить вне всякой предметности.

Однако для медиологии физическая длительность человека может превратиться в метафизическую лишь через сохранение материального. Поэтому Дебре призывает создавать и множить места для сохранения следов памяти: хранилищ, музеев, библиотек, архивов, коллекций, компьютерных каталогов, банков данных, хронологий и пр. Его концепция может служить иллюстрацией эффекта «аккумуляции», связанного с ощущением утраты, когда происходит раздувание функции памяти и гипертрофия учреждений и орудий памяти, о чём пишет, в частности, П. Нора [13].

Сохранить, на наш взгляд, культуру можно лишь в том случае, если не будет утрачено единство её телесного, душевного и духовного выражения, её глубокое мифологическое и символическое наполнение.

Список литературы

1. *Арвес Ф.* Человек перед лицом смерти / Пер. с фр. В.К. Ронина. М.: Прогресс: Прогресс-Академия, 1992. 528 с.
2. *Ассман А.* Культурная память: письмо, память о прошлом и политическая идентичность в высоких культурах древности / Пер. с фр. М.М. Сокольской. М.: Языки славянских культур, 2004. 368 с.
3. *Ассман А.* Трансформация нового режима времени / Пер. с англ. Вл. Кучерякина, под ред. А. Скидана // Новое литературное обозрение. 2012. № 116. URL: <https://magazines.gorky.media/nlo/2012/4/transformaczii-novogo-rezhima-vremeni.html> (дата обращения: 04.10.2021).
4. *Гун Г.Е.* Процессы мемориализации в современной культуре // Вестник культуры и искусств. 2018. № 2 (54). С. 46–52.
5. *Гуревич П.С.* Скорбь неодолимая и утраченная // *Гуревич П.С.* Разум на приёме у психиатра. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2019. С. 322–326.

6. *Гуревич П.С., Палеева Н.Н.* Философия культуры. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2014. 424 с.
7. *Дебре Р.* Введение в медиологию / Пер. с фр. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2010. 368 с.
8. *Зенец Н.Г., Чалдышкина М.В.* Символическое тело культуры: ключ к воскрешению // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 4. URL: <https://science-education.ru/ru/article/view?id=14168> (дата обращения: 04.10.2021).
9. *Комков О.* Освальд Шпенглер: душа культуры и её тайны. URL: <https://monocler.ru/osvald-shpengler-dusha-kultury-i-ee-tajny/> (дата обращения: 11.10.2021).
10. *Кройтор С.Н.* Культурная память как механизм воспроизводства социальных практик // Социологический альманах. 2010. № 3. С. 97–105.
11. *Луман Н.* Общество как социальная система / Пер. А.Ю. Антоновского. М.: Логос, 2004. 232 с.
12. *Мегилл А.* История и память: за и против / Пер. М.А. Кукарцева // Философия и общество. 2005. № 2 (39). С. 132–165.
13. *Нора П.* Всемирное торжество памяти / Пер. с фр. М. Соколовой // Неприкосновенный запас: дебаты о политике и культуре. 2005. № 2–3 (40–41). URL: <https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/vsemirnoe-torzhestvo-pamyati.html> (дата обращения: 24.09.2021).
14. *Рикёр П.* Память, история, забвение. М.: Изд-во гуманитарной литературы, 2004. 728 с.
15. *Федорова М.М.* История / память: «трудная» дилемма // История философии. 2018. № 1. С. 108–121.
16. *Шпенглер О.* Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории: в 2 т. Т. 1: Гештальт и действительность / Пер. с нем., вступ. ст. и примеч. К.А. Свасьяна. М.: Мысль, 1998. 663 с.
17. *Ясперс К.* Смысл и назначение истории. М.: Политиздат, 1991. 527 с.
18. *Debray R.* Allons aux faits. Croyances historiques, réalités religieuses. Paris: Gallimard/France Culture, 2016. 256 p.
19. *Debray R.* D'un siècle l'autre. Paris: Gallimard, 2020. 304 p.
20. *Debray R.* Trace, forme ou message? // Les Cahiers de Médiologie. 1999. Vol. 1. No. 7. P. 27–44.
21. *Debray R.* Transmitting Culture, translated by Eric Rauth. New York: Columbia University Press, 2000. 157 p.

ECHOES OF THE EVENTS

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

“MUMMIFICATION OF CULTURE”: MODERN APPROACHES TO MEMORIAL PRACTICES

The article is devoted to a critical analysis of modern approaches to the memorialization of culture prevailing in Western European philosophical thought, using the example of R. Debray's mediology. It is shown that the very appeal to the problems of death and the preservation of the memory of the past is extremely significant today against the background of the “acceleration of history”, the loss of the unity of historical time and the plurality of views on the past. However, the translation of the experience of the past through traces of memory reduces the idea of culture only to its “bodily” expression. Culture is considered as the sum of acquisitions accumulated and transferred by a individual as a biological species. The conclusion is made about the convergence in modern concepts of the notion of memory with the notion of information. The view of the accumulation and distribution of artifacts in the outside world as a universal way of compensating for the collective “unconsciousness” of mankind is criticized.

Keywords: culture, memory, memorial practices, mediology, transmission, communication, body of culture, soul of culture, spiritual layers of culture, traces of memory

References

1. Aries, F. *Chelovek pered litsom smerti* [A Man Facing Death], trans. V.K. Ronin. Moscow: Progress Publ., 1992. 528 pp. (In Russian)
2. Assmann, A. “Transformatsiya novogo rezhima vremeni” [Transformation of the New Time Mode], trans. V. Kucheryavkin, ed. A. Skidan, *Novoe literaturnoe obozrenie*, 2012, No. 116 [<https://magazines.gorky.media/nlo/2012/4/transformaczii-novogo-rezhima-vremeni.html>], accessed on 04.10.2021]. (In Russian)
3. Assmann, A. *Kul'turnaya pamyat': pis'mo, pamyat' o proshlom i politicheskaya identichnost' v vysokikh kul'turakh drevnosti* [Cultural Memory: Writing, Memory of the Past and

Political Identity in the High Cultures of Antiquity], trans. M.M. Sokolskaya. Moscow: Yazyki slavyanskikh kul'tur Publ., 2004. 368 pp. (In Russian)

4. Debray, R. "Trace, forme ou message?", *Les Cahiers de Médiologie*, 1999, Vol. 1, No. 7, pp. 27–44.

5. Debray, R. *Allons aux faits. Croyances historiques, réalités religieuses*. Paris: Gallimard/France Culture, 2016. 256 pp.

6. Debray, R. *D'un siècle l'autre*. Paris: Gallimard, 2020. 304 pp.

7. Debray, R. *Transmitting Culture*, translated by Eric Rauth. New York: Columbia University Press, 2000. 157 pp.

8. Debray, R. *Vvedenie v mediologiyu* [Introduction to Mediology], trans. B.M. Skuratov. Moscow: Praksis Publ., 2010. 368 pp. (In Russian)

9. Fedorova, M.M. "Istoriya / pamyat': «trudnaya» dilemma" [History / Memory: a "Difficult" Dilemma], *Istoriya filosofii*, 2018, No. 1, pp. 108–121. (In Russian)

10. Gun, G.E. "Protsessy memorializatsii v sovremennoi kul'ture" [Processes of Memorialization in Modern Culture], *Vestnik kul'tury i iskusstv*, 2018, No. 2 (54), pp. 46–52. (In Russian)

11. Gurevich, P.S. & Paleeva, N.N. *Filosofiya kul'tury* [Philosophy of Culture]. Moscow: Kanon+ Publ., 2014. 424 pp. (In Russian)

12. Gurevich, P.S. "Skorb' neodolimaya i utrachennaya" [Grief, Irresistible and Lost], in: P.S. Gurevich, *Razum na prieme u psikhiatra* [The Mind at a Psychiatrist's Appointment]. Moscow: Kanon+ Publ., 2019, pp. 322–326. (In Russian)

13. Jaspers, K. *Smysl i naznachenie istorii* [The Meaning and Purpose of the History]. Moscow: Politizdat Publ., 1991. 527 pp. (In Russian)

14. Komkov, O. *Osva'd Shpengler: dusha kul'tury i ee tainy* [Oswald Spengler: The Soul of Culture and its Secrets] [<https://monocler.ru/osvald-shpengler-dusha-kul'tury-i-ee-tajny/>, accessed on 11.10.2021]. (In Russian)

15. Kroitor, S.N. "Kul'turnaya pamyat' kak mekhanizm vosproizvodstva sotsial'nykh praktik" [Cultural Memory as a Mechanism of Reproduction of Social Practices], *Sotsiologicheskii al'manakh*, 2010, No. 3, pp. 97–105. (In Russian)

16. Luhmann, N. *Obshchestvo kak sotsial'naya sistema* [Society as a Social System], trans. A.Yu. Antonovsky. Moscow: Logos Publ., 2004. 232 pp. (In Russian)

17. Megill, A. "Istoriya i pamyat': za i protiv" [History and Memory: Pro and Contra], trans. M.A. Kukartseva, *Filosofiya i obshchestvo*, 2005, No. 2 (39), pp. 132–165. (In Russian)

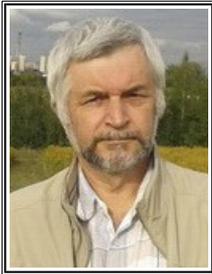
18. Nora, P. "Vsemimoe torzhestvo pamyati" [World Triumph of Memory], trans. M. Sokolova, *Neprikosnovennyi zapas: debaty o politike i kul'ture*, 2005, No. 2–3 (40–41) [<https://magazines.gorky.media/nz/2005/2/vsemimoe-torzhestvo-pamyati.html>, accessed on 24.09.2021]. (In Russian)

19. Ricoeur, P. *Pamyat', istoriya, zabvenie* [Memory, History, Oblivion]. Moscow: Publishing house of humanitarian literature, 2004. 728 pp. (In Russian)

20. Spengler, O. *Zakat Evropy. Ocherki morfologii mirovoi istorii* [The Decline of Europe. Essays on the Morphology of World History], Vol. 1, trans. K.A. Svas'yan. Moscow: Mysl' Publ., 1998. 663 pp. (In Russian)

21. Zenets, N.G. & Chaldyshkina, M.V. "Simvolicheskoe telo kul'tury: klyuch k voskresheniyu" [The Symbolic Body of Culture: the Key to Resurrection], *Sovremennye problemy nauki i obrazovaniya*, 2014, No. 4 [<https://science-education.ru/ru/article/view?id=14168>, accessed on 04.10.2021]. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Владимир КОЗЫРЬКОВ

Доктор социологических наук,
профессор кафедры отраслевой и прикладной социологии.
Национальный исследовательский Нижегородский
государственный университет им. Н.И. Лобачевского.
603022, Российская Федерация, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23;
e-mail: kozir3@yandex.ru

О ГУМАНИСТИЧЕСКОЙ НАПРАВЛЕННОСТИ РАЗВИТИЯ СОЦИОЛОГИИ

В статье даётся характеристика социологии как гуманистической социальной науки. Изначально она является рациональной формой общественного сознания и основой развития демократических процессов в обществе. Однако социология всегда содержала в себе альтернативные направления развития, которые приводили к её кризису или отрицанию вообще. С особой остротой это проявилось в современной социологии, выражаясь в ряде форм. Автор приходит к выводу, что она ещё не даёт всем людям в руки способность быть субъектами власти и собственных продуманных поступков, занимать в обществе активную позицию.

Ключевые слова: социология, общество, общественное самосознание, гуманистичность социологии, противоречивость социологии, этика социологии, социологический технократизм, миссия социологии, духовная культура, социальное знание

Как никогда сейчас важно понять, кому и для чего нужна социология. Казалось бы, если мы социологию называем наукой, то этот вопрос излишен: социология нужна для того, чтобы добывать достоверные знания. Но для кого добывать? С какой целью? И в какой форме давать?

Все эти вопросы возникли со времени зарождения социологии. За два прошедших века давались ответы самые различные, нередко нигилистические, так что создавалось ощущение, что речь идёт о разных науках. Например, О. Конт провозгласил себя основателем социологии как новой науки, а К. Маркс, тоже основатель нового типа социальной науки, отрицал социологию.

Вот и в наше время, не найдя конструктивных ответов на эти вопросы, постмодернисты отрицают возможность существования социологии вообще. Они считают, что общество как система исчезло, наступил «конец социального» (Ж. Бодрийяр), поэтому исчезает и социология. Остаются лишь специальные науки для открытия «локальных закономерностей» (Ж.-Ф. Лиотар). К тому же эти закономерности можно выразить лишь с помощью метафор, а не абстракций, теорий и понятий (Дж. Ло).

Правда, современному нигилизму в социологии предшествовала идея, что социология находится в состоянии кризиса. Существует многообразная литература с анализом этой ситуации, но с акцентом на методологических, онтологических и теоретических аспектах причин кризиса [1]. Представляется, что причины сложившегося положения, скорее, субъектны: социология изначально стала служить «двум господам», предпочитая действовать «ради прибыли», а не ради развития демократических процессов [2].

В предлагаемой статье обосновывается идея, что социология является формой общественного самосознания, а не научной основой социального управления ради прибыли и контроля. Социология имеет гуманистическую природу, является наукой об условиях развития и реализации природы человека, но эта её главная цель реализуется противоречивым образом.

Когда-то она развивалась в этом направлении с неосознаваемой целью или преследовала такую цель как идеал, к которому стремилась. Но уже в позапрошлом веке стала пониматься как профессиональное призвание, вызванное реальным гуманизмом, любовью к людям, а не к своему научному таланту и к технологии достижения объективного знания. Так, О. Конт пришёл к выводу, что социология есть не столько наука об обществе, сколько наука о человеке. По его словам, «нужно, собственно, рассматривать только одну науку, человеческую науку, или, более точно, социальную, принцип и цель которой составляет наше существование и в которую рациональное изучение внешнего мира естественно входит двояким путём – в виде неизбежного элемента и в виде основного введения, одинаково необходимого как для метода, так и для доктрины» [3]. Для Конта важно было подчеркнуть, что его наука является «человеческой» и в этом смысле «социальной». Правда, на этот факт обратили внимание не социологи,

а философ Ортега-и-Гассет. Он писал: «Труды Огюста Конта, легшие в основу социологической науки, составляют в общей сложности более пяти тысяч набранных мелких шрифтом страниц. Так вот: среди них мы не найдём и одной, в которой говорилось бы о том, что именно подразумевает Огюст Конт, говоря об *обществе*» [4, с. 231]. Между тем социологи утверждают, что О. Конт предметом социологии считал общество, понимаемое как биологический организм. Что касается его работ, посвящённых социальной политике и обоснованию идеи человечества как божества, то они рассматриваются лишь непродуктивным отклонением от позитивизма.

Нечто подобное проявилось и в идейной эволюции социологических идей П.А. Сорокина, когда он начинал как позитивист, разработал теории социальной стратификации, социальной мобильности, а завершил своё творчество идеями о социологии любви и альтруизма, которые, по его мнению, могут спасти человечество от гибели.

Со второй половины XX в. гуманистический поворот в развитии социологии стал достаточно ощутимым. Однако в развитии этого направления возникает немало проблем, нерешённость которых и приводит к её кризису.

Начнём с того, что отрицается необходимость этики социологического познания. Чаще обсуждается вопрос о связи социологии с идеологией, критикуется её партийность и ангажированность. Хотя даже естественные науки во второй половине XX в. выработали свою гуманистическую этику после создания оружия массового уничтожения.

Тем более в этом нуждаются социальные науки, которые изначально обусловлены гуманистической моральной мотивацией. Не в корпоративной морали, подчёркиваю, которая не отрицается профессиональными социологами, а моралью, которая является частью духовной культуры и выражает её гуманистическую направленность. В этой области духовной жизни, т.е. в области морали, и нужно искать гуманистические корни социологии в противоположность профессиональному эстетизму, с позиции которого можно свысока или индифферентно смотреть на происходящие социально-исторические процессы, поддерживая позицию бизнесменов, которую они обычно выражают формулой «ничего личного». Социология тоже стала развиваться в этом направлении, исключая долгое время, что вполне логично с этой точки зрения, социологию личности. А сейчас исключает даже само понятие личности и общественного самосознания, заменяя их понятием «социальная идентичность».

Не мешает напомнить, что социология в России провозглашалась то рассадником социализма, то капитализма. Для того чтобы избежать этой двойственной оценки исторической миссии социологии, решили, что она должна быть просто профессией без гуманистической мотивации и формы. Если хотите, у социологов должен быть якобы свой внутренний социологический гуманизм, который совпадает с высоким профессионализмом и мастерством. Но тут мы видим проявление того, что можно было бы

назвать социологическим технократизмом, который отождествляется с объективизмом и профессионализмом.

Гуманистическая природа социологии имеет национальные духовные корни. Каждый социолог духовно сформирован своей национальной культурой и соответствующим пониманием призвания человека, конфигурацией его духовной структуры. Поэтому он стремится решить социокультурные проблемы, которые существуют в собственной стране, опираясь прежде всего на тот духовный потенциал, который выработан национальной культурой и является критерием заимствования социологических идей из других стран, когда свои социологи молчат по поводу определённых проблем.

Наши проблемы мы можем решить с полной ответственностью только сами. Нужно переболеть этими проблемами и не отказываться от своей теоретической социологии, подходя к её созданию без предубеждений и без оглядки на любые властные инстанции и западные авторитеты. Для этого надо прислушиваться к тому, что говорят и пишут люди, не отягчённые профессиональными социологическими знаниями, но пропускающими проблемы через себя, поддерживая способы их решения или отвергающие их в своей социальной практике. Важно получить такие знания, которые можно будет использовать в обыденной жизни каждому, а не только властным и коммерческим организациям.

Миссия социологии в том, чтобы раскрыть и развить тот социологический потенциал, который уже сложился в истории духовной культуры и стал элементом общественного самосознания, хотя и в противоречивой форме. В разрешении этого противоречия и будет вызревать социологическая теория, которая не будет чужда обществу. Социология есть не только наука, а рациональная форма общественного самопознания и самосознания, которая формируется во взаимодействии профессионального и практического социального познания. Но такая социология ещё только формируется, и процесс организационного её становления, в чём выражен современный успех в развитии отечественной социологии, есть только предпосылка и первый шаг для выполнения её главной задачи.

Между тем в нашей стране социология только в 1980-е гг. начала приобретать форму общественного самосознания, когда стала вводиться во всех учебных организациях, даже в старших классах общеобразовательных школ. Но с 2000 г. она перестала быть обязательной даже в вузах. Кроме того, в СМИ все эти годы создавался поверхностный образ социологии, который больше дискредитировал эту науку в общественном сознании, а не вызывал массовую потребность в социологических знаниях.

Однако именно социология могла бы стать источником таких знаний, которые позволяли бы создавать не только «природоподобную» техносферу, которая является одной из общих прикладных целей естественных наук, но и конструировать «социо- и антропоподобную» сферы, которые

бы, в свою очередь, не были антагонистами с техносферой. Пресловутый технократизм и дуализм «двух культур», которые никогда не будут якобы преодолены, зиждется на неразвитости социологической науки, которая сама стала разновидностью технократизма.

Но есть и примеры того, как социология прорывает сложившиеся субъектные ограничения, в том числе выдвигает статусы социальных заказчиков на социологические знания, предлагая гендерный подход, социологию игры, социологию повседневности, социологию пространства, социологию архитектуры, частной жизни, интернет-коммуникаций и др. отрасли. Данные инновации показывают способность социологии к открытию новых системных объектов и к их теоретическому воспроизведению в таких формах, которые становятся основой общественного самосознания и частью новой духовной культуры.

Этой позитивной гуманистической тенденции развития социологии противостоит другая тенденция, в которой социологические знания ценятся не по тому, в какой форме и в решении каких задач они используются в обществе, повышая уровень общественного самосознания, а по индексу Хирша социолога, т.е. по тому, как социологи цитируют друг друга и в каких рейтинговых журналах печатаются их статьи. Социолог духовно поддерживается не любовью к Родине и к своему народу, а любовью к своим публикациям, которые попали в скопусовский журнал. Гуманистическая направленность развития социологии в этом случае исчезает.

Ещё раз подчеркнем: высшая цель социологии в том, чтобы дать обществу и каждому человеку такое социальное знание, которое позволило бы понять, что происходит в обществе, как решить возникшие проблемы, и дать людям возможность самим решать их проблемы, опираясь на полученные социальные знания. Поэтому социология по своей природе и по своим ещё не реализованным потенциям демократична, а потому гуманистична. Она даёт людям в руки способность быть субъектами власти и собственных продуманных поступков.

В стремлении к гуманистической форме социология ещё не реализовала своего потенциала. Она застряла на плюралистической стадии, повергнув рационализм и возвысив массовые потребности, в соответствии с которыми стала выдавать продукцию мультипарадигмального характера, утверждая тем самым, что истина единой быть не может.

Таким образом, социология ещё не стала формой общественного самосознания народа. Понятно, как далёк такой теоретический посыл о необходимой форме развития социологии от современного её положения и существующих исторических условий, но иного пути к формированию гуманистической социологии нет, кроме как движения в этом направлении. Социология может быть реально гуманистичной, если станет определяющим рациональным пластом всей духовной культуры общества, всех регионов страны, как это стало в своё историческое время с искусством, религией и философией.

Список литературы

1. *Гоулднер А.У.* Наступающий кризис западной социологии. СПб.: Наука, 2003. 575 с.
2. *Нуссбаум М.* Не ради прибыли: Зачем демократии нужны гуманитарные науки / Пер. с англ. Н. Бендет; под науч. ред. А. Смирнова. М.: Изд. дом ВШЭ, 2014. 192 с.
3. *Конт О.* Дух позитивной философии. URL: https://www.100bestbooks.ru/files/Kont_Duh_pozitivnoy_filosofii.pdf (дата обращения: 30.10.2021).
4. *Ортега-и-Гассет Х.* Человек и люди / Пер. В. Симонова // *Ортега-и-Гассет Х.* «Дегуманизация искусства» и другие работы. Эссе о литературе и искусстве. М.: Радуга, 1991. С. 229–476.

ECHOES OF THE EVENTS

Vladimir Kozyrkov

DSc of Sociology,

Professor, Department of Industry and Applied Sociology.

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod.

23 Gagarin Ave., Nizhny Novgorod, 603022, Russian Federation;

e-mail: kozir3@yandex.ru

ON THE HUMANISTIC ORIENTATION OF SOCIOLOGY'S DEVELOPMENT

The article describes sociology as a humanistic social science. It is originally a rational form of social consciousness and the basis for the development of democratic processes in society. However, sociology has always contained alternative directions of development that have led to its crisis or denial altogether. This is particularly acute in contemporary sociology, manifesting itself in a number of ways. It does not yet give all people the ability to be actors of power, to take an active stand in society and to act their own deliberate actions.

Keywords: sociology, society, social consciousness, humanity of sociology, inconsistency of sociology, ethics of sociology, sociological technocratism, mission of sociology, spiritual culture, social knowledge

References

1. Comte, A. *Dukh pozitivnoi filosofii* [Discours sur l'esprit positif] [https://www.100bestbooks.ru/files/Kont_Duh_pozitivnoy_filosofii.pdf, accessed on 30.10.2021]. (In Russian)
2. Gouldner, A. *Nastupayushchii krizis zapadnoi sotsiologii* [The Coming Crisis of Western Sociology]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2003. 575 pp. (In Russian)
3. Nussbaum, M. *Ne radi pribyli: Zachem demokratii nuzhny gumanitarnye nauki* [Not for profit: Why Democracy Needs the Humanities], trans. N. Bendet. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2014. 192 pp. (In Russian)
4. Ortega y Gasset, J. "Chelovek i lyudi" [El hombre y la gente], trans. V. Simonov, in: J. Ortega y Gasset, «*Degumanizatsiya iskusstva*» i drugie raboty. *Ehssse o literature i iskusstve* [«Dehumanization of Art» and Other Works. Essays on Literature and Art]. Moscow: Raduga Publ., 1991, pp. 229-476. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Георгий ШУЛИКО

Младший научный сотрудник
сектора истории антропологических учений.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: gashulik@gmail.com

СЕДРИК РОБИНСОН И АНТРОПОЛОГИЯ «ЧЁРНОГО МАРКСИЗМА»

Статья посвящена взглядам Седрика Робинсона на марксизм и так называемому «чёрному марксизму». Рассматривается критика Робинсоном материалистического понимания истории с точки зрения цивилизационного подхода, раскрывается значение понятия «расовый капитализм». Высказываются предположения, как марксизм может парировать критику Робинсона. Также говорится о возможных судьбах марксизма и его чёрной радикальной критики.

Ключевые слова: Седрик Робинсон, «чёрный марксизм», расовый капитализм, антропология марксизма, «Жизни чёрных важны», «чёрные исследования», чёрная радикальная традиция, критическая расовая теория, философия истории, западный марксизм

Введение

Американское общественно-политическое движение “Black Lives Matter” (англ. «Жизни чёрных важны») известно в России прежде всего по журналистским репортажам 2020 г., посвящённым волне массовых протестов чернокожего населения США против насилия со стороны полиции. Поскольку выступления активистов BLM в ряде случаев сопровождались массовыми беспорядками и уличными погромами, именно это обстоятельство приковывает к себе внимание журналистов и массового зрителя. Между тем, как и любое другое общественное движение, достигшее определённого масштаба развития, содержание BLM не сводится к тем или иным общественным и политическим акциям, но с известной долей неизбежности включает в себя ряд теоретических положений. Одним из тех мыслителей, чьи концепции были положены лидерами BLM в идейное основание движения, стал Седрик Робинсон (Cedric Robinson, 1946–2016), профессор кафедр чёрных исследований и политических наук филиала Калифорнийского университета в Санта-Барбаре (UCSB). В данной статье на материале двух работ Робинсона – «Чёрный марксизм: создавая чёрную радикальную традицию» (англ. “Black Marxism: the making of the Black radical tradition” [7]) и «Антропология марксизма» (англ. “An Anthropology of Marxism” [6]), предпринята попытка в общих чертах проанализировать основные положения концепции Робинсона.

Робинсон и классический марксизм

Прежде всего, стоит сказать, что, несмотря на столь частые упоминания марксизма, Робинсон себя марксистом не считал. Относясь с большим пиететом к классикам марксизма, Робинсон подчёркивал, что для него марксизм – лишь одно из «...многих других общественных движений [существовавших] на протяжении веков, в равной степени вдохновлявшихся своеобразными трактовками человеческого опыта» [7, с. XXVII]. Признавая, что «конечная цель марксизма, исцеление человеческой жизни от порчи и упадка [recovery of human life from the spoilage of degradation], сохраняет свою актуальность» [6, с. 1], Робинсон направлял острие своей критики против материалистического понимания истории в целом и против марксистского понимания истории социалистических учений – в частности. Несколько парадоксально, но Робинсон именно из-за этой своей симпатии к марксистскому стремлению избавить человеческую жизнь от отчуждения не может принять марксистский мессианский пафос.

Робинсону претил взгляд на какую-либо доктрину как на результирующий этап в истории идей и истории человечества в целом. С его точки зрения, такого рода историософские концепции также несут на себе след европейской, иудейско-христианской цивилизации и представляют собой

«западное эсхатологическое упорядочивание истории» [6, с. 6]. Марксистская же философия претендует на упорядочивание мировой истории, по меньшей мере, в смысле ленинской формулы, как «законный наследник лучшего», что создавала прежде человеческая мысль. Робинсону подобный взгляд кажется неприемлемым; так, говоря о марксистском восприятии истории социалистической идеи, он остроумно подмечает: «Марксизм изготовил себе исторический пьедестал, превратив все предыдущие и альтернативные социализмы в плохо детализированные чертежи или тупиковые протоформы самого себя» [6, с. 16–17].

Робинсону было важно показать, что марксистская попытка социального освобождения не является ни первой, ни, по всей видимости, последней в истории [6, с. 17], а её историческая неудача не означает краха социалистической идеи как таковой. Этот мотив с разной степенью отчётливости даёт о себе знать как в «Антропологии марксизма», впервые вышедшей в начале 2000-х, так и в «Чёрном марксизме», первое издание которого вышло ещё в 1983 г., т.е. почти за десятилетие до распада СССР – крупнейшей марксистской попытки по преобразованию мира. К началу 1980-х западные интеллектуалы уже отчётливо понимали, что ни одно из существовавших на тот момент формально «социалистических» государств нельзя считать образцом социального освобождения (см.: [1, с. 77–78]), и Робинсон был определён в их числе.

Обобщая и, возможно, несколько огрубляя мысль Робинсона, можно сказать, что, с его точки зрения, марксизм в классических формах в принципе оказывается неспособен представить адекватное изложение истории социалистических учений и движений. Как известно, марксисты тесно связывают историческое место своей теории с развитием капитализма как соответствующего этапа исторического процесса. Марксизм не смог бы, овладев массами, стать материальной силой [1, с. 422] (а на протяжении ряда десятилетий мировое коммунистическое движение, безусловно, было такой силой) без того, чтобы сама задача формационного перехода к коммунизму не была бы поставлена в повестку дня развитием производительных сил и сопутствующими историческими изменениями [3, с. 7]. В свою очередь, те социально-политические движения прошлого, которые предлагали социалистическую повестку во времена поздней Античности или Средневековья – одним из излюбленных примеров Робинсона являются манихейские народные ереси (вальденсизм, катаризм и т.п.), – заведомо были обречены на провал как исторически несвоевременные.

Логика Робинсона подталкивает нас к вопросу: если марксистская мировая история «социализма» – это история симулякров, где один образ лучшей жизни для угнетённых масс сменял другой без какого-либо шанса воплотиться в реальности, то насколько марксисты вправе считать своё движение продолжателем этой традиции? И нужно ли им это? А если марксисты всё же испытывают необходимость в поиске исторических аналогов своего движения в прошлом (как это, к примеру, делал Энгельс

в «Крестьянской войне в Германии»), насколько концептуальный аппарат истмата приспособлен для проведения подобных аналогий? Робинсон, для которого было важно показать возможность альтернативы марксистскому пониманию истории, отвечал отрицательно на все поставленные вопросы.

Чёрная радикальная традиция и расовый капитализм

Говоря о своём исследовании «чёрного марксизма», С. Робинсон описывал его как «попытку отобразить исторические и интеллектуальные контуры встречи марксизма и чёрного радикализма, двух программ революционных изменений» [7, с. 1]. Оценивая марксизм критически, Робинсон стремился показать, как на периферии марксистской теории возникали и развивались чужеродные по отношению к классическому марксизму концепции: чёрная историография У. Дюбуа, исторические и теоретические работы С. Джеймса, художественное творчество Р. Райта (в котором находили своё отражение философские взгляды Райта) и т.д.

В своих исследованиях Робинсон выделял несколько характерных черт чёрной радикальной традиции. Прежде всего, это цивилизационный подход. Для Робинсона «...оба – и западный социализм, и исторический марксизм – в большей степени представляются плодами *цивилизации*, нежели рядовыми продуктами отдельно взятого события (скажем, Французской революции), специфической эпохи (индустриального капитализма) или избранной группы интеллектуалов (гегельянцы). <...> Круг возможностей и того, и другого был предзадан цивилизацией, а не общечеловеческим стремлением к чему-либо. Забавно видеть, когда значительная часть литературы по социализму и марксизму утверждает обратное» [6, р. 2].

Задавая рамку традиции подобным образом, Робинсон в очередной раз стремился размежеваться с «европейским» марксизмом, показать на материале работ «чёрных марксистов» (прежде всего С. Джеймса), в чём состоит разница между марксистской критикой империализма и будущими постколониальными исследованиями.

Здесь мы подходим к другой значимой отличительной черте чёрной радикальной традиции – критике марксистского классового подхода, нашедшей своё отражение в одном из базовых для чёрной радикальной традиции понятий, а именно «расовый капитализм». Хотя авторство принадлежит не Робинсону [5], многие вовлечённые в проблематику чёрной радикальной традиции связывают понятие расового капитализма именно с Робинсоном и его исследованиями (например, А. Дэвис [1]).

С точки зрения Робинсона, расизм как система отношений сопутствовал европейской цивилизации с древнейших времён, а капитализм возник в рамках феодального строя и расцвел на культурной почве западной

цивилизации, уже полностью пропитанной расизмом. Капитализм и расизм не порвали со старым порядком, а скорее развились из него, чтобы создать современную мировую систему «расового капитализма», зависящую от рабства, насилия, империализма и геноцида. Отличие от классической марксистской постановки вопроса состоит в том, что капитализм, по Робинсону, был «расовым» не из-за заговора с целью разделения рабочих или оправдания рабства и лишения собственности, а потому, что расизм пронизывал западное феодальное общество. Отталкиваясь от того факта, что линии классовых разломов позднего Средневековья и Нового времени проходили поверх национальных – ирландцы, евреи, цыгане зачастую в числе первых жертв тех или иных форм экономического притеснения, – Робинсон высказал тезис, что не колониализм является продолжением капиталистической эксплуатации, а наоборот.

С. Робинсон предположил, что расовый (этнический) характер эксплуатации в европейских обществах Средневековья и Нового времени позволяет рассматривать её как колониальный процесс с такими его составляющими, как вторжение, заселение, выкачка людских и материальных ресурсов и т.д. С этой точки зрения капитализм оказывается не новой, следующей за феодализмом, более прогрессивной общественно-экономической формацией, а обществом, где притеснение и эксплуатация цветных – коренных жителей обеих Америк, Африки и Азии – пришли на смену, например, притеснению, эксплуатации и ассимиляции славян Восточной Европы в рамках исторического немецкого расселения на Восток (Ostsiedlung). Необходимо признать, что подкреплённые многочисленными историческими примерами и иллюстрациями, эти тезисы Робинсона выглядят довольно убедительно.

Возможный марксистский ответ?

Разумеется, критика Робинсона не является приговором для марксизма. С точки зрения марксизма, расовые противоречия вовсе не обязаны сводиться к противоречиям классовым. Даже более, после Альтюссера и его концепции противоречия и сверхдетерминации в марксизме стал практически общим местом тезис, что неклассовые противоречия – будь то расовые, гендерные, возрастные и другого рода конфликты – на определённых этапах общественного развития могут затмевать собой борьбу классов и скрывающуюся за ней экономическую подноготную. Правда, вместе с данным объяснением возникают две проблемы.

С одной стороны, где предел стоворчивости марксистов в их защите экономических противоречий как базовых – и останется ли марксизм марксизмом, если откажется от экономического детерминизма в пользу взгляда на капитализм, где все стороны жизни настолько проникнуты рынком, что отдельное постулирование классовых противоречий лишено

смысла? С другой же, представляется, что целью критики Робинсона является не столько экономический детерминизм, сколько неугасаемая марксистская претензия на гегемонию в социалистическом движении. Эта претензия даёт о себе знать как в марксистском понимании истории социалистического движения, так и в отношении марксизма к любой другой критической по отношению к капитализму оптике. Не является ли эта претензия неотъемлемой частью и необходимым условием марксистской диалектики, без которой не будет и марксизма? Эти вопросы остаются открытыми.

Заключение

Изучение работ Седрика Робинсона представляется крайне интересным и продуктивным опытом для человека, знакомого с марксистской генеалогией социалистической мысли и ищущего возможные пути её развития, – впрочем, совсем не в смысле «творческого развития марксизма» или даже его ревизии. Вступая в своеобразный спор о наследстве, Робинсон стремится показать, что марксисты, ревностно претендуя на лучшую часть социалистического наследства, в действительности разделяют не многовековые исторически сложившиеся ценности выступлений социальных низов, а модернистские представления о прогрессе. «Маркс и Энгельс в равной степени были отравлены индустриализмом, наиболее утилитарным проявлением науки и научной инженерии» [6, с. 119].

Сложно сказать, насколько тот образ марксизма, который предлагает Робинсон, продуктивнее и полезнее – как в теоретическом плане, когда мы говорим об исследованиях исторических представлений о человеке, так и в практическом, в условиях нарастающей социально-политической нестабильности во всём мире. Что представляется несомненным – если в XXI в. ВЛМ превратится в полноценную новую социалистическую доктрину, отношение её адептов к марксизму будет совсем иным, чем отношение марксистов прошлых веков к самим себе. И, как знать, возможно, именно такие работы, как «Антропология марксизма» Седрика Робинсона, станут крайне востребованы новыми поколениями как социалистов, так и академических марксоведов.

Список литературы

1. Дэвис А. «Страна отнюдь не здорова»: Анджела Дэвис о структуре полицейской системы США и расизме. URL: <https://ru.rt.com/gbu4> (дата обращения: 11.10.2021).
2. Маркс К. К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50 т. Т. 1. М.: Политиздат, 1955. С. 414–429.
3. Маркс К. К критике политической экономии // Маркс К., Энгельс Ф. Собр. соч.: в 50 т. Т. 13. М.: Государственное Издательство Политической Литературы, 1961. С. 1–167.

4. Фуко М. Пытка – это разум // Интеллектуалы и власть: Избр. полит. ст., выступ. и интервью: в 3 ч. Ч. 3 / Пер. с фр. Б. Скуратова; под общ. ред. В. Большакова. М.: Практика, 2006. С. 67–78.

5. Legassik M., Hemson D. Foreign Investment and the Reproduction of Racial Capitalism in South Africa. L.: Anti-Apartheid Movement, 1976. URL: <https://www.sahistory.org.za/archive/foreign-investment-and-reproduction-racial-capitalism-south-africa-martin-legassick-and> (дата обращения: 11.10.2021).

6. Robinson C.J. An Anthropology of Marxism. Chapel Hill: UNC Press Books, 2019. 171 p.

7. Robinson C.J. Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition. Chapel Hill: UNC Press Books, 2000. 436 p.

ECHOES OF THE EVENTS

Georgy Shuliko

Junior Researcher,
RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: gashulik@gmail.com

CEDRIC ROBINSON AND ANTHROPOLOGY OF BLACK MARXISM

The article is devoted to the views of Cedric Robinson on Marxism and the so-called “black Marxism”. The author examines Robinson’s criticism of the materialistic understanding of history from the point of view of a civilizational approach, reveals the meaning of the concept of “racial capitalism”. He suggests how Marxism can fend off Robinson’s criticism and also talks about the possible fate of Marxism and its black radical criticism.

Keywords: Cedric Robinson, black Marxism, racial capitalism, anthropology of Marxism, Black Lives Matter, black studies, black radical tradition, critical racial theory, philosophy of history, western marxism

References

1. Davis, A. «Strana otnyud' ne zdorova»: Andzhela Dehvis o strukture politseiskoi sistemy SSHA i rasizme [“The Country is not Healthy at all”: Angela Davis on the Structure of the US Police System and Racism] [<https://ru.rt.com/g6u4>, accessed on 11.10.2021]. (In Russian)
2. Foucault, M. “Pytka – ehto razum” [Torture is the Mind], *Intellektualy i vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yuy* [Intellectuals and Power: Selected Political Articles, Speeches and Interviews], Vol. 3, trans. B. Skuratov. Moscow: Praxis Publ., 2006, pp. 67–78. (In Russian)
3. Legassik, M. & Hemson, D. *Foreign Investment and the Reproduction of Racial Capitalism in South Africa*. L.: Anti-Apartheid Movement, 1976. [<https://www.sahistory.org.za/archive/foreign-investment-and-reproduction-racial-capitalism-south-africa-martin-legassick-and>, accessed on 11.10.2021].
4. Marx, K. “K kritike gegelevskoi filosofii prava. Vvedenie” [A Contribution to the Critique of the Hegelian Philosophy of Law. Introduction], in: K. Marx, F. Engels, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Politizdat Publ., 1955, pp. 414–429. (In Russian)

5. Marx, K. “K kritike politicheskoi ehkonomii” [To the Criticism of Political Economy], in: K. Marx, F. Engels, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 13. Moscow: State Publishing House of Political Literature, 1961, pp. 1–167. (In Russian)
6. Robinson, C.J. *An Anthropology of Marxism*. Chapel Hill: UNC Press Books, 2019. 171 pp.
7. Robinson, C.J. *Black Marxism: The Making of the Black Radical Tradition*. Chapel Hill: UNC Press Books, 2000. 436 pp.

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Александр САЕНКО

Специалист по координации работы с обучающимися
Института аспирантуры и докторантуры.
Национальный исследовательский Нижегородский государственный
университет им. Н.И. Лобачевского.
603022, Российская Федерация, Нижний Новгород, пр. Гагарина, 23;
e-mail: saenkoalex@mail.ru

СПЕКТР КОНЦЕПТОВ В ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ ОНТОЛОГИИ Ж.-П. САРТРА

Отмечается актуальность изучения типологий философских понятий для преодоления негативного отношения к сложности философского языка. Предлагается авторская типология концептов, состоящая из концептов-универсалий, концептов-классификаторов, авторских концептов и ситуационных авторских концептов. Данная типология накладывается на творческое наследие Ж.-П. Сартра. Делается вывод об особенностях сартровского письма.

Ключевые слова: Ж.-П. Сартр, произведение, философский язык, типология философских понятий, терминотворчество, концепт, авторские концепты, ситуационные авторские концепты, концепты-классификаторы, концепты-универсалии

Думают о чём-то, пишут о чём-то, но были времена, когда думали и писали что-то.

Николай Бердяев

«Концепт», упомянутый в названии работы, понимается в делёзовском ключе, т.е. как собственно философское понятие. Подход Ж. Делёза и Ф. Гваттари, описанный ими в работе «Что такое философия», удобен потому, что включает в себя работу с концептуальными персонажами [3, с. 71–97], которые могут быть использованы философом-литератором, в частности Ж.-П. Сартром, для донесения своих идей до читателя через художественный текст [6].

Понятия (концепты) являются базовыми элементами философского языка. Его сложность оказывается одной из основных причин негативно-го отношения к философии среди специалистов других областей знания. Ещё в XIX в. ректор Московского университета Д.М. Перевошиков называл философскую речь птичьим языком, который невозможно понять (см.: [2, с. 149]). Подобное мнение распространено и в наше время. Пьер Адо отмечал, что «нефилософы в принципе смотрят на философию, как на общение на малопонятном языке, как на абстрактные речи, без конца развиваемые очень узким кругом специалистов по поводу заумных и неинтересных вопросов» [1, с. 336–337].

Исследователи философского языка выделяют различные типологии философских понятий. Например, Н.В. Козловская отмечает четыре типа авторских философских терминов. Во-первых, образованные морфологическим («бытиебоязнь», «падшесть») и синтаксическим («цветущая сложность», «добытийственная свобода») способами. К этому же типу она предлагает отнести и дефисные комплексы («бытие-в-Боге», «Жизнь-чрез-Смерть»). Во-вторых, полученные терминологизацией слова обыденного языка («родство», «беспочвенность»). В-третьих, взятые и переосмысленные из языка богословия и различных наук («троичность», «пауперизм»). В-четвёртых, используемые в оригинальной философской интерпретации («истина», «свобода»). Процесс создания авторских философских терминов она называет терминотворчеством [4, с. 187].

С.Н. Кочеров, типологизируя философские понятия, делает акцент на их историческом рассмотрении. Он выделяет «сущности», «смыслы» и «символы». Классическая философия постигает «сущности», неклассическая – «смыслы», постнеклассическая – «символы», доходя до интеллектуальных операций с симулякрами [5].

Наша типология, иллюстрируемая здесь обращением к текстам Ж.-П. Сартра, включает в себя четыре типа концептов: авторские концепты, ситуационные авторские концепты, концепты-универсалии, концепты-классификаторы.

Авторские концепты (скажем, известные «бытие-для-себя» и «бытие-для-других» у французского экзистенциалиста) – это понятия, к которым с особым вниманием относятся и сам философ, и зачастую впоследствии

само философское сообщество. Автором обстоятельно проясняется содержание таких понятий, что, впрочем, не гарантирует адекватного понимания их содержания коллегами по цеху.

Ситуационные авторские концепты (к примеру, «глаз» и «неверие-в-то-во-что-веришь» у Ж.-П. Сартра) – это также авторские понятия, которые, правда, используются эпизодически или даже разово без обстоятельного прояснения их значения и длинной цепочки рассуждений. Они обусловливают определённую стилистику текста, порой делая его по задумке автора не до конца понятным.

Э.П. Юровская, общавшаяся во Франции с Сартром, вспоминала, что тот настаивал на наличии в философском языке чего-то не до конца ясного, магического, приводя в пример тексты М. Хайдеггера. Стремление к такого рода письму видно и в сартровском «Бытии и ничто», и видно прежде всего за счёт встреч с различными ситуационными авторскими концептами. Например, «глаз»: «Кусты, ферма не являются взглядом; они представляют только *глаз*, так как глаз не постигается вначале как чувственный орган зрения, но как опора для взгляда» [7, с. 413]. Или «неверие-в-то-во-что-веришь», которое используется для того, чтобы прочертить маршруты между правдивостью, бытием и самообманом. По Сартру, правдивость убегает от «неверия-в-то-во-что-веришь» к бытию, а самообман бежит от бытия к «неверию-в-то-во-что-веришь» [7, с. 152]. Другим выразительным ситуационным авторским концептом является сартровское «*Нет*». Философ пишет его курсивом, что, конечно, несколько облегчает читателю восприятие слова с особым значением. «*Нет*» – это не просто частица или предикат, это концепт, обозначающий некоторый акт понимания: то, как раб понимает хозяина, а заключённый понимает стерегущего его охранника. Сартр ведёт нас к мысли, что сторожа, охранники и тюремщики своей социальной реальностью всю жизнь воплощают реальность *Нет* (см.: [7, с. 120]). Ещё одна иллюстрация, «небытие-того-чем-ты-не-являешься». Данное понятие тоже является авторским. Эта дефисная конструкция является неологизмом, но значение её в тексте не уточняется, и используется она в нём на нескольких сотнях страниц лишь дважды (см.: [7, с. 147, 153]). Аналогичная ситуация и в отношении других ситуационных авторских концептов.

Авторские концепты, в том числе и ситуационные, всегда показывают, как выясняется, больше того, что задумывал автор. В частности, составные понятийные конструкции с дефисным написанием, как отмечает А.Н. Фатенков (см.: [8, с. 100]), характерны для номиналистически-дробной картины мира или той, которая явно или неявно содержит в себе идею трансцендентности. Случай Сартра верифицирует приведённый тезис.

Помимо авторских, внимания заслуживают ещё два типа концептов. Концепты-классификаторы – это понятия, которые служат для систематизации всего философского знания и творчества отдельных мыслителей и, как следствие, наиболее часто встречаются в энциклопедически-справочной

и учебной литературе. Авторы статей и монографий, в том числе Сартр, ими тоже пользуются. Эти концепты подразделяются на четыре группы в зависимости от того, что обозначают:

- а) разделы философского знания («онтология», «гносеология» и др.);
- б) важнейшие философские установки и школы («материализм», «идеализм» и др.);
- в) историко-философские эпохи и национально-культурные философские традиции («философия Возрождения», «немецкая классическая философия» и др.);
- г) названия устоявшихся авторских линий («кантианство», «гегельянство» и др.).

Концепты-универсалии – это категориальный каркас философии, понятия, обозначающие феномены, которые рассматриваются самыми разными философскими теориями. Это, скажем, «идея», «материя», «сознание», «бытие». Как правило, эти понятия меньше привязаны к автору, который их ввёл. Понятие «бытие», введённое Парменидом, в философском обиходе не имеет такой жёсткой привязки к автору, в отличие, например, от «сверхчеловека» или «вещи в себе». Концепты-универсалии имеют больший разброс интерпретаций, чем авторские концепты. Последние обычно интерпретируются в рамках вполне определённой теоретической линии, а концепты-универсалии функционируют в размышлениях многих, идейно существенно отличных друг от друга интеллектуалов, вкладывающих в универсалии отчасти и свой смысл. Яркие образцы концептов-универсалий в творчестве Сартра – это, конечно, «свобода» и «ответственность».

Многие сартровские произведения насыщены ситуационными авторскими концептами. Видимо, он как философ-литератор испытывал эстетическое наслаждение от того, чтобы усложнять своей текст. Важно, однако, подчеркнуть, что такого характера усложнение встречается чаще всего в его работах онтогносеологической направленности. Тогда как в работах этической тематики он избегает употребления ситуационных концептов и, наоборот, максимально упрощает текст, для того чтобы предельно доходчиво выразить свои мысли, что видно на примере известной публичной лекции, которая впоследствии конвертировалась в эссе «Экзистенциализм – это гуманизм».

Список литературы

1. Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с фр. при участии В.А. Воробьёва. СПб.: Степной ветер, ИД «Кало», 2005. 448 с.
2. Герцен А.И. Былое и думы // Герцен А.И. Собр. соч.: в 30 т. Т. 8. М.: Изд-во АН СССР, 1956. С. 7-396.
3. Делёз Ж., Гваттари Ф. Что такое философия? / Пер. с фр. С.Н. Зенкина. М.: Академический Проект, 2009. 261 с.

4. *Козловская Н.А.* Типы авторских терминов в русской философии (на материале произведений Н.Ф. Федорова и Н.А. Бердяева) // Сибирский филологический журнал. 2016. № 1. С. 185–192.
5. *Кочеров С.Н.* Есть ли будущее у философии? // Credo new. 2015. № 4. С. 3. URL: <http://credo-new.ru/archives/633> (дата обращения: 14.10.2021).
6. *Саенко А.В.* О концептуальных персонажах Ж.-П. Сартра // Философская мысль. 2018. № 2. С. 15–23. DOI: 10.25136/2409-8728.2018.2.22242.
7. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. Опыт феноменологической онтологии / Пер. с фр. В.И. Колядко. М.: АСТ: Астрель, 2012. 925 с.
8. *Фатенков А.Н.* В споре о человеческом уделе: феноменологический реализм против постмодернизма (Полемический отклик на монографии В.А. Кутырева) // Философия и культура. 2010. № 6 (30). С. 97–105.

ECHOES OF THE EVENTS

Alexander Saenko

Specialist in coordinating of work with post-graduate students of the Institute of Postgraduate Education.
Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod.
23 Gagarin Ave., Nizhny Novgorod, 603022, Russian Federation;
e-mail: saenkoalexa@mail.ru

THE SPECTRUM OF CONCEPTS IN THE EXISTENTIAL ONTOLOGY OF J.-P. SARTRE

The relevance of studying the typology of philosophical concepts to overcome the negative attitude to the complexity of the philosophical language is noted. The author's typology of concepts is proposed, consisting of concepts-universals, concepts-classifiers, author's concepts and situational author's concepts. This typology is superimposed on the creative heritage of J.-P. Sartre. The conclusion is made about the peculiarities of writing of Sartre.

Keywords: J.-P. Sartre, work, philosophical language, typology of philosophical concepts, term creation, concept, author's concepts, situational author's concepts, classifier concepts, universal concepts

References

1. Deleuze, G. & Guattari, F. *Chto takoe filosofiya?* [Qu'est-ce que la philosophie?], trans. S.N. Zenkin. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2009. 261 pp. (In Russian)
2. Fatenkov, A.N. "V spore o chelovecheskom udele: fenomenologicheskii realizm protiv postmodernizma (Polemicheskii otklik na monografii V.A. Kutyreva)" [On the Dispute of Human Disting: Phenomenological Realism against Post-Modernism (Polemic Response to V.A. Kutyrev's Monographs)], *Filosofiya i kul'tura*, 2010, No. 6 (30), pp. 97–105. (In Russian)
3. Hadot, P. *Dukhovnye uprazhneniya i antichnaya filosofiya* [Exercices spirituels et philosophie antique], trans. V.A. Vorobyev. St. Petersburg: Stepoj veter Publ., 2005. 448 pp. (In Russian)
4. Herzen, A.I. "Byloe i dumy" [My Past and Thoughts], in: A.I. Herzen, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 8. Moscow: AN SSSR Publ., 1956, pp. 7–396. (In Russian)
5. Kocherov, S.N. "Est' li budushchee u filosofii?" [Does philosophy have future?], *Credo new*, 2015, No. 4, p. 3 [http://credo-new.ru/archives/633, accessed on 14.10.2021]. (In Russian)
6. Kozlovskaya, N.A. "Tipy avtorskikh terminov v russkoi filosofii (na materiale proizvedenii N.F. Fedorova i N.A. Berdyayeva)" [Types of authorial terms in Russian philosophy (based

on the literary works by N.F. Fedorov and N.A. Berdyaev)], *Sibirskii filologicheskii zhurnal*, 2016, No. 1, pp. 185–192. (In Russian)

7. Saenko, A.V. “O kontseptual’nykh personazhakh Zh.-P. Sartra” [On the conceptual characters of Jean-Paul Sartre], *Filosofskaya mysl’*, 2018, No. 2, pp. 15–23. DOI: 10.25136/2409–8728.2018.2.22242.3. (In Russian)

8. Sartre, J.-P. *Bytie i nichto. Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [L’Être et le néant: Essai d’ontologie phénoménologique], trans. V.I. Kolyadko. Moscow: AST: Astrel’ Publ., 2012. 925 pp. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Наталья СТОРОЖЕНКО

Аспирант сектора истории антропологических учений.

Институт философии РАН.

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

e-mail: storozhenko@yandex.ru

ПРОБЛЕМА САКРАЛЬНОГО В КОНТЕКСТЕ ИСТОРИИ ФИЛОСОФСКОЙ МЫСЛИ

В статье анализируется общая история формирования феномена сакрального, а также его потенциал для исследования в контексте истории философской мысли. В рамках существующих тенденций исследования сакрального феномен принято анализировать либо в его узкой предметной специализации, либо в контексте отдельных дисциплин, связь с которыми он обнаруживает. При этом феномен не рассматривается в полной мере как отдельное явление, оказывающее и претерпевающее внутренние и внешние изменения в рамках общих секулярных тенденций в развитии человечества. Предполагается, что данная ситуация складывается из-за недостаточной исследованности феномена в рамках исторического контекста. Автор полагает, что эту проблему можно решить при помощи исторической реконструкции феномена, анализируя его опосредованно, через связь с монотеистическими религиями и языческими культурами.

Ключевые слова: философская антропология, сакральное, человек, духовность, профанное, история, религия, культ, амбивалентность сакрального, секуляризация мира

Человек всегда будет человеком. С.С. Аванесов говорит: «Человек по сути (т.е. по своему экзистенциальному “устройству”) один и тот же. Его идентичность, состоящая в его несамотождественности, сохраняется во всех исторических обстоятельствах. Эти обстоятельства меняются, но человек по сути остаётся тем же – онтологически отличимым от всех прочих типов сущего. В X веке едет в телеге и в XX веке летит в самолёте онтически тот же самый человек – существо, способное, к примеру, употреблять различные технические средства передвижения для изменения своего положения в пространстве» [1, с. 34].

Но даже если сущность человека не меняется, то меняется его мировосприятие. Одним из аспектов такого изменения является процесс десакрализации, затрагивающий основополагающие области жизни человека. Однако можем ли мы предположить, что процесс десакрализации приведёт к трансформации самого феномена сакрального? К сожалению, ответить достоверно на этот вопрос невозможно. Сложность формулирования ответа кроется в отсутствии тождественности феномена сакрального самому себе, что обуславливает его многогранность, многозначительность и историческую предметную неоднозначность.

В поле научного осмысления термин «сакральное» возник на рубеже XIX–XX вв. в работах А. Юбера, Э. Дюркгейма, М. Мосса и других учёных. Интерес к сакральному был вызван, в первую очередь, развитием таких исследовательских научных направлений, как этнология и этнография. Усиление экспансии развитых стран в отдалённых уголках мира породило интерес к глубокому изучению новых неизвестных, часто архаических, культур, в которых учёные прослеживали структурное взаимодействие между священными и обыденными вещами. Такая перспектива исследований позволила проанализировать сакральное в намеренном отдалении от предмета религии, соотнося его с другими явлениями культуры. Соответствующие методологии начали укреплять феноменологический статус сакрального и постепенно выводить его из частного термина в область отдельной философской концепции. В одном из первых своих трудов «Элементарные формы религиозной жизни» Эмиль Дюркгейм выводил принципиальный постулат о том, что первичный факт религиозного опыта – это не вера в богов, духов или иных сверхъестественных существ, а разделение мира на сакральную и профанную области. Другой, значимый в области исследования сакрального автор – Марсель Мосс – в ряде своих классических работ характеризовал сакральное как часть общих антропологических структур взаимодействия людей при общении с богами или между собой.

В XX в. термин «сакральное» окончательно приобрёл стабильный статус феномена. Философы расширили круг явлений и аспектов, через призму которых анализировали сакральное. Сакральное рассматривалось уже и как специфика человеческого, и как опосредующее звено между человеком и миром, через соотношение культа и аффекта. Сакральное в качестве

термина начинает активно использоваться вместе со своими смысловыми синонимами «священное», «святое», «нуминозное» и «символическое» Р. Отто, З. Фрейдом, М. Шелером, Л. Леви-Брюлем, Ж. Батаем, Р. Кауфманом, М. Лейрисом, П. Клоссовски, М. Хайдеггером, Ж. Бодрийяром, Э. Левинасом и др. Тогда же, в первые десятилетия XX в., формируются две традиции в изучении феномена сакральности. Первая традиция, отчасти связанная с религиозным сознанием, получила развитие у таких исследователей, как протестантский теолог Рудольф Отто, философ Мартин Хайдеггер, историк религии Мирчи Элиаде. Здесь во внимание принимался анализ собственных или чужих переживаний через метод наблюдения. Вторая традиция сформировалась в лоне стремительно развивающихся общественных наук – социологии, этнологии, антропологии, истории культуры, в трудах таких авторов, как Макс Вебер, Морис Гodelье, Мери Дуглас, Юрий Лотман и др. Здесь общим подходом являлось наблюдение за поведением людей, обусловленным переживаниями опыта сакрального.

К концу XX в. сакральное стало одним из основополагающих феноменов, через призму которого современная философская наука рассматривает и анализирует изменения мировоззрения человека как уникального существа.

В настоящее время феномен сакральности как категория философского осмысления продолжает вызывать бурные дискуссии. Современная философская наука видит этому несколько объяснений: «...на Западе было разработано множество теорий, чтобы объяснить этот феномен. Некоторые рассматривают его как естественную и даже необходимую кульминацию психоаналитического движения, которому положил начало Фрейд. Другие связывают его с окончательным разочарованием в вере Просвещения в прогресс – разочарованием, порождённым войнами XX столетия. Третьи истолковывают его как ответ на бессмысленность существования в массовой культуре. А иные думают, что это – имя того целительного ветра, что ворвался в окна, распахнутые II Ватиканским собором» [2, с. 20].

Так или иначе, современные исследования феномена сакрального развиваются в нескольких направлениях. В первую очередь, продолжается углублённое изучение некоторых связанных с этой категорией специальных проблем. В особенности это касается проблем дара, жертвы и возникающей между ними энергии. Стоит отметить, что в обсуждении проблем дара, «траты», жертвы принимали участие знаменитые философы и социологи, участники и создатели так называемой «новой французской теории» второй половины XX в., – Жак Деррида, Жан Бодрийяр, Жан-Франсуа Лиотар, Жан-Люк Нанси.

Современные исследования этого направления в своём большинстве носят социально-прикладной характер, так как связаны с попытками учёных найти альтернативу товарной экономике капитализма, которая анализируется в качестве главного фактора возможной экологической катастрофы. Интерес к таким аспектам мысли в значительной мере черпается

из философских идей Жоржа Батая. В этом срезе интересны работы Стюарта Кендалла, в которых тема растраты энергии рассматривается в контексте крайне актуальной проблемы устойчивого проектирования. Также появляется большое количество исследований, авторы которых стремятся продемонстрировать невозможность устранения сакральных аспектов из жизни человека. Это касается как узкоспециализированных работ, посвящённых обнаружению и анализу «мифологических» и «мифопоэтических» подтекстов произведений новоевропейской литературы, так и более широких в своём подходе произведений, исследующих проявления сакрального в современной культуре и общественной жизни.

К первым можно отнести работу американского социолога Майкла Тауссига «Магия государства» и философско-исторический сборник «Новое заколдование мира», которые затрагивают тему квазирелигиозной потребности в «волшебстве». Такие работы построены на принципах современной герменевтики, однако в них крайне редко рассматривается феноменологический аспект природы и границ сакрального. Современное «мифологическое» рассмотрение феномена идентифицируется с тем или иным фактом института религиозной жизни (например, сравнением культов тоталитарного вождя и языческого бога, современных сюжетов из литературы или кинематографа с древними мифами и т.д.), в то время как его сакральная специфика по отношению к профанной области жизни и мышления в большинстве случаев не концептуализируется.

К другим подходам в изучении феномена сакрального можно отнести исследования ряда современных европейских учёных, таких как Кевин Кеннеди, Роберт Пфаллер и др. В своих работах они рассматривают феномен сакрального опосредованно, через исследуемую проблематику, которая касается вопросов социальности человека и экономических процессов. Р. Пфаллер и К. Кеннеди указывают на то, что сакральное является важным фактором формирования полноценной социальности человека, поэтому его постепенное «устранение» приводит к обеднению эстетических аспектов человеческой жизни.

Также предпринимаются попытки теоретической систематизации разнообразных концепций сакрального, выработанных в науке. Среди таких исследований можно выделить монографию французского социолога Камиля Таро «Символическое и сакральное» [11]. В ней в формате вопросов и ответов раскрываются основные концепции о сакральном, которые, по мнению автора, являются самостоятельным предметом исследования.

Несмотря на широкую перспективу рассмотрения сакрального в рамках современной философской науки, исследователи тем не менее часто с трудом преодолевают сложность предмета, когда подвергают его более глубокому анализу. Такую сложность часто принято обуславливать многослойностью и отсутствием тождественности феномена самому себе. Н.Н. Ростова, например, говорит: «Если ставить вопрос о сакральном традиционно, то речь пойдёт о сравнительно узкой проблеме с неотчётливым

предметом исследования. Если же обратиться к археологии дискурса философии сакрального, выявить причины его появления, сопоставить с аналогичными дискурсами, то это позволит увидеть в теме сакрального фундаментальную философскую проблему, имеющую последствия за пределами философии – в политике, повседневности, медицине, педагогике, социальной сфере и присущем ей поле девиации» [5, с. 5]. Таким образом, предмет сакрального либо оказывается очень узким и сфокусированным на своей собственной проблематике, либо тяготеет к деконструкции, утрачивая суть в разрозненных дисциплинах. Это ограничивает возможности анализа сакрального в отношении именно человеческого существа, формируя труднопреодолимый разрыв в историческом контексте исследования. Такое ограничение усиливается из-за неравноценного положения предмета сакрального по отношению к феномену человека в целом. Так, философская антропология рассматривает человека с перспективы всего исторического времени, тогда как сопричастный его развитию феномен сакрального объективно возможно анализировать лишь в рамках одного-двух последних столетий. Это и создаёт тот разрыв, который усиливает отсутствие тождественности предмета сакрального самому себе и усложняет возможность его более широкой перспективы исследования. Именно поэтому мы не можем однозначно ответить на вопрос, изменяется ли феномен сакрального в перспективе исторического времени или остаётся константным атрибутом неизменной человеческой сущности.

Частично общая научная ситуация с феноменом сакрального также обусловлена определёнными позициями некоторых выдающихся современных авторов, таких как Джорджо Агамбен, который, например, не считает сакральное до-религиозной, до-политической и до-правовой реальностью. В противовес фундаментальной позиции Эмиля Дюркгейма о сакральном, такая точка зрения, как пишет Д.Ю. Куракин, привносит радикальность оппозиции сакральное/профанное и теории амбивалентности сакрального [5]. Таким образом, сакральное начинает анализироваться как узкоспециализированный феномен в рамках двух наиболее важных противопоставлений: сакральное/профанное и чистое/нечистое.

Так сакральное превращается в отдельный предмет осмысления. Он, безусловно, актуален как научная единица, но, к сожалению, часто бессилен в контексте анализа актуальных секулярных тенденций, распадаясь на соответствующие дисциплинарные единицы. Поэтому, учитывая, что секулярность в контексте философской антропологии так или иначе всегда сопряжена с историческим контекстом, возникает острая необходимость анализа феномена сакрального в более широкой временной перспективе, не только в рамках его собственной проблематики. Определённую сложность создаёт тот факт, что в современных исследованиях сакрального авторы часто стремятся исключить религиозный аспект. При этом в историческом контексте сакральное сложно и даже порой невозможно отделить от религиозных воззрений. Это ещё раз косвенно доказывает особенное

положение феномена сакральности как атрибута человеческого, поскольку именно религия позволяет анализировать механизмы выделения индивидуального «Я» из архаического коллективного мышления. П.С. Гуревич пишет: «...религиозная “симпатия” совсем иного рода, чем “симпатия” мифологическая или магическая; она даёт место новому чувству – чувству индивидуальности» [3, с. 10].

Таким образом, предмет сакрального обнаруживает свою актуальность на многих уровнях философского исследования. Он до сих пор нуждается не только в углублении предметного анализа, но требует более широкой, исторической, пусть и опосредованной, реконструкции. Это даёт возможность формирования нового поля исследования в области сакрального. В особенности это, вероятно, поможет преодолеть слабую позицию феномена по отношению к тенденции секуляризации реальности.

Список литературы

1. *Аванесов С.С.* Антропологический тупик // Человек.RU. 2015. № 10. С. 33–45.
2. *Ваайман К.* Духовность. Формы, принципы, подходы: в 2 т. Т. 1 / Пер. с нидерл. А. Лукьянова, Т. Чикиной, Н. Холмогоровой; под ред. А. Лукьянова. М.: Библейско-богословский Ин-т св. Апостола Андрея, 2009. 590 с.
3. *Гуревич П.С.* Религиоведение. М.: Юрайт, 2014. 573 с.
4. *Дюркгейм Э.* Элементарные формы религиозной жизни: тотемическая система в Австралии / Пер. с фр. А. Аполлонова и Т. Котельниковой. М.: Дело, 2018. 806 с.
5. *Куракин Д.Ю.* Ускользящее сакральное: проблема амбивалентности сакрального и её значение для «сильной программы» культурсоциологии // Социологическое обозрение. 2011. Т. 10. № 3. С. 41–70.
6. *Ростова Н.Н.* Изгнание Бога. Проблема сакрального в философии человека. М.: Проспект, 2017. 432 с.
7. *Chow R.* Sacrifice, mimesis, and the theorizing of victimhood // Representations. 2006. Vol. 94. No. 1. P. 131–149.
8. *Kendall S.* Making more (of Waste) // Georges Bataille and contemporary thought / Ed. W. Stronge. London: Bloomsbury Publishing Pls., 2017. P. 73–94.
9. *Kennedy K.* Useless practices in sacred spaces: Bataille’s elegance and the aesthetics sovereignty // Georges Bataille and contemporary thought / Ed. W. Stronge. London: Bloomsbury Publishing Pls., 2017. P. 129–153.
10. *Landy J. & Saler M.* (eds.) The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009. 408 p.
11. *Tarot C.* Le symbolique et le sacré. Théories de la religion. Paris: Éditions La Découverte, 2008. 911 p.
12. *Taussig M.* The Magic of The state. London: Routledge, 1997. 216 p.

ECHOES OF THE EVENTS

Natalia Storozhenko

Post-graduate Student at the Department of History of Anthropological Doctrines.
RAS Institute of Philosophy.
12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: storozhenko@yandex.ru

THE PROBLEM OF THE SACRED IN THE CONTEXT OF THE HISTORY OF PHILOSOPHICAL THOUGHT

The article analyzes the general history of the formation of the phenomenon of sacred, as well as its potential for research in the context of the history of philosophical thought. Within the framework of the existing trends in the study of the sacred, it is customary to analyze the phenomenon either in its narrow subject specialization, or in the context of individual disciplines with which it finds a connection. At the same time, the phenomenon is not fully considered as a separate phenomenon that exerts and undergoes internal and external changes within the framework of general secular trends in the development of mankind. It is assumed that this situation develops due to insufficient research of the phenomenon within the historical context. The author believes that this problem can be solved with the help of historical reconstruction of the phenomenon, analyzing it indirectly, through the connection with monotheistic religions and pagan cults.

Keywords: philosophical anthropology, the sacred, man, spirituality, the profane, history, religion, cult, ambivalence of the sacred, secularization of the world

References

1. Avanesov, S.S. "Antropologicheskii tupik" [Anthropological Dead End], *Chelovek.RU*, 2015, No. 10, pp. 33–45. (In Russian)
2. Chow, R. "Sacrifice, mimesis, and the theorizing of victimhood", *Representations*, 2006, Vol. 94, No. 1, pp. 131–149.
3. Durkheim, E. *Ehlementarnye formy religioznoi zhizni: totemicheskaya sistema v Avstralii* [Elementary Forms of Religious Life: Totemic System in Australia], trans. A. Apollonov & T. Kotelnikova. Moscow: Delo Publ., 2018. 806 pp. (In Russian)
4. Gurevich, P.S. *Religiovedenie* [Religious Studies]. Moscow: Yurait Publ., 2014. 573 pp. (In Russian)
5. Kendall, S. "Making more (of Waste)", *Georges Bataille and contemporary thought*, ed. W. Stronge. London: Bloomsbury Publishing Pls., 2017, pp. 73–94.

6. Kennedy, K. "Useless practices in sacred spaces: Bataille's elegance and the aesthetics sovereignty", *Georges Bataille and contemporary thought*, ed. W. Stronge. London: Bloomsbury Publishing Pls., 2017, pp. 129–153.

7. Kurakin, D.Yu. "Uskol'zayushchee sakral'noe: problema ambivalentnosti sakral'nogo i ee znachenie dlya «sil'noi programmy» kul'tursotsiologii" [The Elusive Sacred: the Problem of Ambivalence of the Sacred and its Significance for the "Strong Program" of Cultural Sociology], *Sotsiologicheskoe obozrenie*, 2011, Vol. 10, No. 3, pp. 41–70. (In Russian)

8. Landy, J. & Saler, M. (eds.) *The Re-Enchantment of the World: Secular Magic in a Rational Age*. Stanford, CA: Stanford University Press, 2009. 408 pp.

9. Rostova, N.N. *Izgnanie Boga. Problema sakral'nogo v filosofii cheloveka* [The Expulsion of God. The Problem of the Sacred in the Philosophy of Man]. Moscow: Prospekt Publ., 2017. 432 pp. (In Russian)

10. Tarot, C. *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*. Paris: Éditions La Découverte, 2008. 911 pp.

11. Taussig, M. *The Magic of The state*. London: Routledge, 1997. 216 pp.

12. Waaijman, K. *Dukhovnost'. Formy, printsipy, podkhody* [Spirituality. Forms, Principles, Approaches], Vol. 1, trans. A. Lukyanov, T. Chikina, N. Kholmogorova; ed. A. Lukyanov. Moscow: The Biblical-Theological Institute of St. Apostle Andrew Publ., 2009. 590 pp. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Кирилл ГОЛИКОВ

Преподаватель-исследователь.
Национальный исследовательский университет
«Московский институт электронной техники».
124498, Россия, Москва, Зеленоград, ул. Шокина, д. 1;
e-mail: golikovk@gmail.com

МИРОВОЗЗРЕНЧЕСКАЯ РИГИДНОСТЬ: ПУТЬ К ПАТОЛОГИИ ИЛИ ВОЗМОЖНОСТЬ ПРОРЫВА К ТРАНСЦЕНДЕНЦИИ (НА ПРИМЕРЕ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНОЙ АНТРОПОЛОГИИ К. ЯСПЕРСА)

В данной статье обсуждается идея немецкого философа и психиатра К. Ясперса о тесной связи психологической болезни и нераскрытой потенциальности человека. Сама психопатология современного человека трактуется как запрос на реализацию свободы, который принял уродливые формы. Предлагается авторский взгляд на решение проблемы мировоззренческой ригидности. Вводится представление об уровнях развития сознания в качестве возможной системы ориентаций, о психологической триаде и её разнообразных обнаружениях в составе мировоззренческой «раковины», в том числе о положительных и отрицательных типах психодинамики. Описываемый подход может служить методом анализа индивидуальной обусловленности, а также самого широкого ряда явлений современной культуры.

Ключевые слова: экзистенциализм, Карл Ясперс, патология, мировоззренческая ригидность, метафора раковины, трансценденция, уровни сознания, типы психодинамики, психологическая триада, необъективируемость человеческой природы

В 1919 г. выходит работа Карла Яспера «Психология мировоззрений», в которой немецкий психиатр пытается психологически обосновать механизм формирования различных типов мировоззрения человека и одновременно осуществить в своём творчестве переход от психологии к философии. В этой работе впервые обозначаются концепции мыслителя, которые в дальнейшие периоды его творчества получают основательную проработку. Например, пограничные ситуации и метафора раковины.

Философ использует метафору раковины и показывает амбивалентную природу этого феномена: жёстко закреплённые мировоззренческие установки обеспечивают внутренний комфорт и стабильность, но также делают «обитателя раковины» ригидным, менее открытым к жизни. Она, с одной стороны, предлагает опору в известном, но укрывает от неопределённости, только в прохождении через которую и возможно испытать полноту бытия. Она дарует стабильность, но закрывает от уязвимой открытости, через которую возможно обрести интегрированность. Так, по словам Яспера, «раковины, основанные на жёстких учениях, опускают завесу и на нашу душу». Немецкий мыслитель описывает этот вид существования как «ползание внутри крепости, ограниченной стенами», так как за такое существование человек расплачивается ограничениями в своём развитии. Термин «раковина» носит оттенок презрения, поскольку Ясперс считает, что нужно отвечать на вызов, который порождает трудная жизненная ситуация [9].

Раковина – это нереализованное желание человека жить, непрожитые аспекты жизни, консолидированные во времени и пространстве. Это представленные в свёрнутой форме усилия человека по рационализации тех или иных возможностей осуществления собственного потенциала, инкапсулированная энергия желания и сдержанный волевой импульс.

Человек поражён внутренними конфликтами. Важным представляется дать характеристику болезни субъекта, в которой проявляются две крайности: падение в патологию, крайнюю несвободу, и в то же время стремление к обновлению, большему чувству жизни, гениальность. Человек болеет по причине своей свободы. По словам К. Яспера, патология – это болезнь свободы. В том смысле, что человек располагает столь бескрайней свободой, что боится распорядиться ею в полной мере и выбирает успокоенность в ограниченности, которая предполагает лишь стагнацию и деградацию и ввергает субъекта в патологию. Также уместно сослаться на труды Яспера, в которых он показывает, как гениальность граничит с патологией [4].

Отечественный исследователь О.А. Митрошенков выделяет следующие болезни современного субъекта (см.: [1]):

- анонимная власть «здорового смысла» и общественного мнения – уничтожены все святыни без открытой борьбы и принуждения, конформность, конъюнктурность, стремление казаться вместо быть,

- нейтралитет как потакание злу. Если человек взаимодействует с людьми и окружающим его миром открыто, не преследует корыстных интересов, то считается простофилей, неудачником, а сопротивление директивам анонимной власти трактуется как ненормальность, такой человек воспринимается психически нездоровым;
- низменные импульсы подсознания и страсти – широко известно, что Зигмунд Фрейд показал существование в человеке помимо сознательной части психики ещё и глубинного бессознательного, в котором как магма бурлят необузданные желания и импульсы человека. И как считает Фрейд, именно эти неосознаваемые импульсы и страсти руководят так называемой сознательной деятельностью человека. На самом деле человеком движут тщеславие, возжеление, гордыня, властолюбие, которые подчиняют высшее Я человека под благими рационализированными предложениями;
 - потребительская психология, о которой написано и сказано за последние десятилетия предельно много;
 - потребность в признании и внимании как изнанка комплекса неполноценности, экспертную аналитику которого в своё время дал Альфред Адлер;
 - перемены любого рода как способ забыться и уйти от реальности. Человек массы не хочет быть собой и нести груз ответственности за свою индивидуальную и историческую ситуацию, но хочет жить по другим лекалам, следовать идолам, образцам успеха. Обещания перемен по-прежнему позволяют политикам привлекать на свою сторону определённое количество голосов избирателей. Перемены по существу необходимы миру и России, но когда перемены становятся культом и самоцелью – это вызывает изумление и вопросы о здравомыслии идеологов перемен;
 - на тренингах личного роста публику убеждают в том, что возможно всё, нужно лишь наметить цель. Но при этом не учитывается реальная социально-экономическая и политическая ситуация в стране. Всё ради человека. Всё на благо человека. И порой, действительно, даже удаётся назвать имя конкретного человека, организатора «пирамиды», или идеолога магии возможностей, ради чьего блага всё и происходит. Одна из установок современности: «Не я, так мои дети будут жить богато и обеспеченно». Всё это примеры распространённого культа возможностей как выражения человеческой жадности;
 - кроме того, бьют тревогу психологи, общество захлестнула волна прогрессирующего, поощряемого анонимной властью инфантилизма. Детьми проще управлять. Даже возникают в профессиональном сообществе новые ниши. Оказывается, у семей со взрослыми, старше 30+ лет, «детьми» имеется запрос на получение сторонней помощи в сепарации («отделении от») совершеннолетнего детины,

который не хочет строить свою собственную жизнь. Конечно, у данного феномена есть и общеэкономические причины;

- свобода без ответственности – ещё один ярко выраженный бич современности. Когда в солипсически замкнутом мировоззрении движущей является установка на то, что возможно всё, а из бессознательного подгоняет стремление к насыщению алчности, ведущим средством достижения целей неизбежно оказывается вседозволенность, которая не имеет ничего общего со свободой, идущей, как известно, рука об руку с ответственностью.

Вытекающий из предыдущих описаний бегло намеченный образ современного человека обнаруживается уязвлённым внутренней пустотой, которую пытается всячески заполнить. Ведь если проанализировать каждую из описанных болезней, становится очевидной глубинная неудовлетворённость и психическое нездоровье описываемого субъекта.

К. Ясперс в своё время обозначил три внутренних фактора, препятствующих реализации человека: «Во-первых, материал его внутренней жизни: его чувства, психические состояния, страсти, инстинкты, все данности его психической жизни, которые стремятся овладеть им и подавить его. Во-вторых, непрерывный процесс сокрытия и искажения реалий психической жизни: всего, что человек чувствует, о чём мыслит, к чему стремится. В-третьих, пустота, источником которой служит нереализованность человека» [3, с. 915].

Но немецкий мыслитель также наметил и возможности выхода из этой ситуации. Во-первых, человек за счёт дисциплины развивается и создаёт себя, использует все данности своей психической жизни как материал для собственной алхимической трансформации. Во-вторых, внутренняя темнота подталкивает человека к развитию ясного взора и способности к различению, чтобы можно было отчётливо видеть свои внутренние процессы и противопоставить ясность видения механизму искажения реальности внутренней жизни. И наконец, в-третьих, человек стремится пробудить в себе внутренний источник, который бы восполнил пустоту через творческую внутреннюю активность [3, с. 915].

Мы видим два совершенно разных и ни в чём не совпадающих стили жизнедеятельности. В связи со сказанным представляется важным немного задержаться на понятии индивидуального экзистенциального проекта, суть которого вкратце сводится к тому, что человек свободно и ответственно формирует свою жизнь и ценности и выстраивает жизнь, исходя из подвижного, открытого мировоззрения, которое способно меняться и слышать дух уникального личного и исторического времени. Что можно противопоставить укоренённости в некоторой одной догме, традиции, идеологии или опоре на обусловленность, социальное программирование.

Опираясь на общедоступную информацию и собственные наблюдения в ходе психотерапевтической и жизненной практики, выделяю следующие пять стадий развития сознания человека как ориентиры для реализации

индивидуального жизненного проекта по линии восхождения от эгоизма к духовности:

1. Эгоцентричный. Существует только моё «я», его потребности, желания и нужды.

2. Родовой. Потребности, желания и интересы близких мне по роду людей (родственники, муж-жена, дети) также представляют для меня ценность. Границы «блага» расширяются до границ семьи или рода.

3. Социальный. Дела, задачи, интересы, умонастроения коллектива (общества, в котором человек живёт) становятся неотъемлемой частью его жизни и души.

4. Экзистенциальный (Мировой). Человек устремлён к универсальным ценностям, смыслам и идеалам. Общее благо, которым человек живёт, понимается как благо всего человечества, а в пределе всего Космоса.

5. Трансцендентный. Исчезает дихотомия «Я-Бог», недвойственное сознание, при котором «я» человека и источник света, к которому он ранее стремился, становятся нераздельны.

Уровни не являются непроницаемыми друг для друга, но потенциально все пять присутствуют в каждом человеке в каждое мгновение его жизни.

Мы сказали про особенности «раковины», как она представлена у К. Ясперса. Обозначили наиболее существенные, на наш взгляд, болезни современного субъекта. Остаётся вопрос о зыбкости грани между нормой и патологией. Кто оценивает, где норма и где болезнь? А есть ли тогда вообще здравие? Здесь хотелось бы свой взор снова обратить к работам К. Ясперса, в которых он называет, по его формулировке, «задающих меру людям», к которым относит Сократа, Будду, Лао-цзы, Иисуса, и говорит о том, что эти люди сталкивались с перечисленными выше болезнями общества и человеческого сознания, но пытались своим светлым примером указать на назревшие проблемы, обличить их [2]. Т.е. осуществить трансформацию сознания человека на уровне индивидуального или коллективного бессознательного, за что данные индивидуальности были гонимы и в части случаев убиты. Мне представляется, что примеры этих личностей могут как раз стать примерами искомого здоровья и ориентирами в поисках здоровой модели жизни.

Также хотелось бы добавить, что помимо разума и чисто интеллектуальной ригидности, о которой в основном говорит Ясперс, стоило бы всё-таки расширить представление о «раковине» до уровня чувств и воли. Таким образом получается, что раковина как психическая структура покрывает собой триаду психической жизни человека (разум, чувства, воля), которой соответствуют три общечеловеческие ценности (истина, красота, добро). Интересным, на наш взгляд, также представляется то, что в случае патологии можно наблюдать внутреннюю рассогласованность работы одного из этих уровней во внутреннем мире человека, тогда как при относительной среднестатистической норме взаимодействие указанных в таблице 1 структур осуществляется вполне связанно и согласованно.

Таблица 1.

Разум	Понять	Идея	Истина
Чувства	Прочувствовать	Материя	Красота
Воля	Сделать	Энергия	Добро

Существует три отрицательных уровня психодинамики, которые условно можно обозначить как стагнация, деградация, смерть. А при выходе в норму можно говорить о противоположных типах положительной психодинамики, таких как революция, эволюция, возрождение.

Между данными типами можно выявить принцип положительного перехода, который заключается в следующем:

1. «Смерть» (крушение прежней системы ценностей, образа жизни, идентичности), также встречается под термином «мортификация», может быть преодолена через внутреннее возрождение.

2. Возрождение (рождение новой системы ценностей, образа жизни, идентичности).

3. Деградация (система приходит в упадок, переживает кризис) требует поворота динамики на курс развития через эволюцию.

4. Эволюция (система планомерно развивается), обычная, нормальная, поступательная жизнь человека, когда он шаг за шагом реализует себя.

5. Стагнация (система находится в состоянии застоя) переходит в иное качество через коренное преобразование, внутреннюю революцию.

6. Революция (система в процессе кардинального преобразования).

По мнению автора, данная схематически изложенная парадигма подходит для анализа и разрешения как индивидуальных проблем человека, так и культурных явлений современности.

При этом продвижение от патологии к трансценденции происходит посредством некоторых ключевых для его творчества экзистенциальных механизмов:

- экзистенциальная коммуникация – этап обнаружения самости в патологии и мировоззрении;
- историчность – самость как существование в мире и роль человека в нём;
- пограничные ситуации – открытие самости как трансценденции [8].

Начав с обсуждения предельной ограниченности и зажатости человека в том, что немецкий мыслитель назвал «раковиной» или «убежищем», нам хотелось бы обратить внимание на то, что К. Ясперс совершенно ясно отдавал себе отчёт в том, что мир принципиально не завершён, в нём всегда есть нечто, не поддающееся объективации. И в человеке то же самое. Философия признаёт скачок между миром объектов, изучаемых наукой, и экзистенциальным просветлением. А незавершённость человека и его фрагментарность говорят о его открытости. Человек может развить себя, сделать

из себя того, кем хочет стать и быть, обладает пластичностью. Мы не можем сказать окончательное слово о природе человека, потому что он может выйти за рамки ограничений, наложенных на него им самим и окружающей средой. Человек не принадлежит к какой-то одной категории и может специализироваться и переопределяться в ходе своей жизни. А значит, раковина – это не диагноз, не помеха, а возможность для восхождения к трансценденции в своём осознании и проживании полноты бытия.

Наличие множества проблем в мире, утрата человеческого – серьёзная опасность, которую экзистенциализм выразил почти 100 лет назад. И эта опасность до сих пор не снята с повестки дня и заслуживает всестороннего обсуждения.

Список литературы

1. Митрошенков О.А. Пространство и феноменология духовной ситуации человека в современном мире // Вопросы социальной теории. 2012. Т. 6. С. 174–194.
2. Ясперс К. Великие философы. Будда, Конфуций, Лао-цзы, Нагарджуна / Пер. Г.Б. Шаймухамбетовой. М.: ИФ РАН, 2007. 236 с.
3. Ясперс К. Общая психопатология / Пер. с нем. Л.О. Акопяна. М.: КоЛибри, Азбука-Аттикус, 2020. 1056 с.
4. Ясперс К. Стриндберг и Ван Гог. Опыт сравнительного патографического анализа с привлечением случаев Свёденборга и Гёльдерлина / Пер. с нем. Г.Б. Ноткина. М.: Академический проект, 1999. 240 с.
5. Ясперс К. Философия: в 3 кн. Кн. 1: Философское ориентирование в мире / Пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. 384 с.
6. Ясперс К. Философия: в 3 кн. Кн. 2: Просветление экзистенции / Пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. 448 с.
7. Ясперс К. Философия: в 3 кн. Кн. 3: Метафизика / Пер. с нем. А.К. Судакова. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2012. 296 с.
8. Miron R. Transcendence and Dissatisfaction in Jaspers' Idea of the Self // Phänomenologische Forschungen / Hg. K.-H. Lembeck, K. Mertens, E.W. Orth. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005. P. 221–241.
9. Mundt C. Jaspers Concept of "Limit Situation": Extensions and Therapeutic Applications // Karl Jaspers' Philosophy and Psychopathology / Eds. T. Fuchs, T. Breyer, C. Mundt. New York, NY: Springer, 2014. P. 169–178.

ECHOES OF THE EVENTS

Kirill Golikov

Research teaching fellow.

National Research University of Electronic Technologies (MIET).

1 Schokin Sq., Zelenograd, Moscow, 124498, Russian Federation;

e-mail: golikovk@gmail.com

MENTAL RIGIDITY: A PSYCHOPATHOLOGY OR A CHANCE FOR ATTAINING TRANSCENDENCE (DRAWING ON K. JASPERS'S EXISTENTIAL ANTHROPOLOGY)

This article discusses the idea of the German philosopher and psychiatrist Karl Jaspers about a close connection between a psychological disease and unleashing of a human potential. The very psychopathology of a modern man is interpreted as an urge for freedom, that has acquired ugly forms. The author suggests a solution to the problem of mental rigidity. Levels of consciousness development, a psychological triad and its possible manifestations within one's worldview, as well as positive and negative types of psychodynamic are presented as a plausible paradigm for orientation in the world. The discussed approach can serve as a method of analyzing individual conditioning and a broad range of phenomena of the modern culture.

Keywords: existentialism, Karl Jaspers, pathology, mental rigidity, metaphor of the shell, transcendence, levels of consciousness, types of psychodynamics, psychological triad, unobjectified human nature

References

1. Jaspers, K. *Filosofiya* [Philosophy], Vol. 1, *Filosofskoe orientirovanie v mire* [Philosophical orientation in the world], trans. A.K. Sudakov. Moscow: Kanon+ Publ., 2012. 384 pp. (In Russian)
2. Jaspers, K. *Filosofiya* [Philosophy], Vol. 2, *Prosvetlenie ekzistentsii* [Enlightenment of existence], trans. A.K. Sudakov. Moscow: Kanon+ Publ., 2012. 448 pp. (In Russian)
3. Jaspers, K. *Filosofiya* [Philosophy], Vol. 3, *Metafizika* [Metaphysics], trans. A.K. Sudakov. Moscow: Kanon+ Publ., 2012. 296 pp. (In Russian)
4. Jaspers, K. *Obshchaya psikhopatologiya* [General psychopathology], trans. L.O. Hakybyan. Moscow: KoLibri Publ., Azbuka-Attikus Publ., 2020. 1056 pp. (In Russian)

5. Jaspers, K. *Strindberg i Van Gog. Opyt sravnitel'nogo patograficheskogo analiza s privilecheniem sluchaev Svedenborga i Gel'derlina* [Strinberg and Van Gogh. The Experience of Comparative Pathographic Analysis involving the Cases of Swedenborg and Gelderlin], trans. G.B. Notkin. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 1999. 240 pp. (In Russian)
6. Jaspers, K. *Velikie filosofy. Budda, Konfutsii, Lao-tszy, Nagardzhuna* [The Great Philosophers. Buddha, Confucius, Lao Tzu, Nagarjuna], trans. G.B. Shaimukhambetova. Moscow: IF RAN, 2007. 236 pp. (In Russian)
7. Miron, R. "Transcendence and Dissatisfaction in Jaspers' Idea of the Self", *Phänomenologische Forschungen*, Hg. K.-H. Lembeck, K. Mertens, E.W. Orth. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2005, pp. 221-241.
8. Mitrosheikov, O.A. "Prostranstvo i fenomenologiya dukhovnoi situatsii cheloveka vsovremennom mire" [The space and phenomenology of the man's spiritual situation in the modern world], *Voprosy sotsial'noi teorii*, 2012, Vol. 6, pp. 174-194. (In Russian)
9. Mundt, C. "Jaspers' Concept of "Limit Situation" Extensions and Therapeutic Applications", *Karl Jaspers' Philosophy and Psychopathology*, eds. T. Fuchs, T. Breyer, C. Mundt. New York, NY.: Springer, 2014, pp. 169-178.

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Ольга ЦВЕТКОВА

Соискатель сектора истории антропологических учений.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: tsvetkovaolgaal@gmail.com

РАСПАД ИНТЕРСУБЪЕКТИВНОСТИ: БЕЗУМИЕ КАК НЕВОЗМОЖНОСТЬ ЛЮБВИ (ПО Л. БИНСВАНГЕРУ)

В статье рассмотрена проблема любви и безумия как противоположных модусов человеческого бытия. С точки зрения феноменологии любви и Dasein-анализа Людвиг Бинсвангера анализируется реципрокное влияние безумия и распада интерсубъективности в условиях антропокризиса на примере интеракции человека и искусственного интеллекта. Продемонстрировано, что полноценная реализация человека невозможна в изоляции от других, она возможна только в отношениях с другими, высшей формой которых является любовь. Человеческое существо является рождённой возможностью «генерализованного Мы», его задача – реализовать эту возможность в непосредственной встрече «Мы». Только через «Мы» Dasein может достичь наиболее полной реализации. Любовь определяется как сущностная структура человеческого, «фундаментальная форма», которая структурирует человеческое существо, и её неудача вызывает безумие. Описаны гипотезы Л. Бинсвангера о невозможности любви в психопатологическом состоянии в связи с восприятием других как объектов и вытекающей из этого невозможностью создать «Мы» как совместное-бытие-в-мире и о форме лечения, состоящей в том, чтобы открыть возможность «Мы». Выдвинута гипотеза о том, что вынужденное

внешнее ограничение реализации интенциональности к «Мы» также может оказать влияние на сужение миропроекта человека и привести к безумию.

Ключевые слова: Бинсвангер, миропроект, любовь, безумие, интерсубъективность, бытие-в-мире, Dasein, Другой, экзистенциальные априори, искусственный интеллект

За всю историю своего существования человек впервые столкнулся с угрозой лишиться своей уникальности и неповторимости. Всего за несколько лет были разработаны компьютерные программы, призванные заменить человека, моделируя некоторые из его качеств, например способность к эмпатии. Использование подобных программ-ботов вышло за рамки строгих технических отраслей и стало внедряться в области, традиционно предполагающие человеческое взаимодействие – образование, психологическая помощь, сервисы социализации и прочее. Однако можно ли говорить, что способность распознавать эмоции человека посредством контент-анализа и нахождение адекватного на них ответа посредством самообучающегося алгоритма является тождественным сопереживанию, со-причастности? Несмотря на то, что искусственный интеллект можно считать субъектом права, стоит ли его считать участником интерсубъективного взаимого действия? Если искусственный интеллект способен к «эмпатии», может ли он быть способен к любви? Каково влияние на человека замены человеческого общения на интеракции с искусственным интеллектом?

Бытие человека в мире – это его бытие-с-природой, бытие-с-вещами, бытие-с-другими [2]. Отчуждение от природы, вещей и других сужает просвет бытия и, по Бинсвангеру, может проявляться в виде захваченности миропроектом, т.е. безумием. В норме миропроект динамичен, человек способен трансцендировать и расширять его, в том числе через совместное с Другим переживание пространства и времени. Но когда бытие человека, наоборот, оказывается захвачено миропроектом, тогда он становится охваченным повторяющимися образами и идеями, в таком галлюцинаторном мире уже нет Другого, есть только проекции собственного безумия [12].

Когда мы говорим про бытие-в-мире, мы в том числе имеем в виду бытие-с-другим, человек не мыслит без Другого. «Я» формируется относительно Другого. Любовь – это не просто вид привязанности, это способность трансцендировать, присущая только человеку. Любовь – это связь с Другим, понимание, это взгляд на себя через Другого. Любовь – это создание интерсубъективного пространства, в котором преодолеваются индивидуальные ограничения.

Формирование идей Л. Бинсвангера

Концепция любви Бинсвангера оформлялась главным образом в его полемике с М. Хайдеггером, но, кроме того, также с Ж.-П. Сартром, М. Бубером, З. Фрейдом, С.Л. Франком. И хотя Бинсвангера часто упрекают в искажённой интерпретации хайдеггеровской концепции «заботы» и «мира» в целом, его концепция заслуживает отдельного рассмотрения как самостоятельное направление феноменологической антропологии, идеи которой будут в дальнейшем обсуждаться Ж. Лаканом, Ю. Хабермасом, М. Фуко и др.

В критике психологизма Э. Гуссерля Бинсвангер находит первые аргументы против психоанализа, в частности, подвергнув сомнению фрейдистский подход к влечениям, который, по его мнению, механизмирует отношения между людьми. Однако швейцарский философ критикует и концепцию «заботы» Хайдеггера, где Другой выступает как объект, который используется как часть собственного мира, а не как «другой, кроме меня». Бинсвангер обвиняет Хайдеггера в том, что он остался слеп к онтологическому приоритету бытия-с-другими, выдающимся проявлением которого является любовь. Л. Бинсвангер утверждает, что находит в любви не только сублимированное чувство влечения, но и первичную форму бытия-в-мире, способ существования, без которого человек не может определить себя как таковой.

Л. Бинсвангер, в отличие от М. Хайдеггера и С. Кьеркегора, утверждает, что подлинное бытие достигается совместно с другим, в модусе «Мы», в то время как согласно Хайдеггеру и Кьеркегору *Dasein* идёт по пути прямого противостояния «Я» и мира.

В попытке преодолеть недостатки «Бытия и времени» Бинсвангер обращается к философии диалога Мартина Бубера. Иерусалимский философ подчёркивает онтологический примат отношения. Согласно Буберу, человеческое «Я» не может быть постигнуто отдельно от отношений. Индивид является фактом существования постольку, поскольку он вступает в живые отношения с другим индивидом. Фундаментальный факт человеческого существования – это существование вместе с Другим. Бинсвангер следует за Бубером, утверждая, что человеческие отношения по самой своей природе диалогичны [19, с. 76]. Концепция «Я и Ты» даёт ему основу для разработки своей теории intersубъективности в форме «феноменологии любви».

Теория intersубъективности Бинсвангера представляет собой важный контраст индивидуализму ранней философии Ж.-П. Сартра. И Бинсвангер, и Сартр проводят феноменологический анализ, по-разному опираясь на мысли Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера. Тем не менее они развивают радикально разные подходы к субъективности и intersубъективности, различия, которые повторяются в идеях Лакана и Хабермаса.

В то время, как для Хайдеггера подлинное существование достигается в существенной изоляции от других, хотя он и не отрицает возможность

любви, в ранних работах Сартра отрицается сама возможность межсубъективной взаимности. Согласно Сартру, intersубъективные отношения определяются желанием присвоить субъективность другого. Подчинение другого даёт возможность достичь целостности как идеального бытия для себя. Таким образом, Хайдеггер и Сартр разрабатывают негативные концепции аутентичности и отношений, а также маргинальной роли Другого в достижении самореализации.

Бинсвангер же берёт за отправную точку возможность взаимного признания. Утверждая, что субъект возникает через отношение к другому, швейцарский философ повторяет гегелевскую тему признания. Потенциал «Я» достигается в совместном переживании любовных отношений. Подлинное «Я» не существует изолированно от других, но достигается в отношении к другому.

Концепция любви в трактовке Л. Бинсвангера

Любовь – это гораздо больше, чем чувство, чем субъективное состояние для Л. Бинсвангера. Это «форма», т.е. априорная структура, условие возможности, и эта форма является «фундаментальной», т.е. необходимой, онтологической основой всего сущего. Любовь – это не романтический идеал, стремление к трансцендентности, а, наоборот, сама структура человеческого, и никто не может существовать без любви и без возможности любить. Любая невозможность любить является, по мнению философа, патологией, и, более того, патология всегда, по сути, является неудачей любви [13].

Бытие-в-мире для Бинсвангера с самого начала является бытием-с-другими и интересом к другому. Согласно Бинсвангеру, взаимные любовные отношения составляют высшую форму человеческого существования. Как таковая она также обеспечивает методологическую основу для других основных экзистенциальных модусов в его теории intersубъективности [2].

Любовь позволяет расширить мир, вознеся его за пределы границ между субъективностью и объективностью. Это не просто субъективное «состояние», освобождающее от внешнего мира, и не бегство от него. Мир того, кто любит и любим, не только меняется, он состоит из любви, созданной им. И именно в этом мире, созданном любовью, вызванном ею, существование – в остальном безосновательное и абсурдное – обретает смысл. Поэтому для Бинсвангера любовь означает привнесение трансцендентности в существование [7].

Любовь производит рост бытия, полноту, которая выходит за рамки любых объективных обстоятельств, любой ситуации, она обладает особыми пространственными и темпоральными свойствами.

Любить – значит иметь возможность сказать «мы», не изолируясь перед лицом экзистенциальной тревоги, но и не растворяясь в «Мы». Только через «Мы» Dasein может достичь наиболее полной реализации.

Л. Бинсвангер рассматривает отношение Я-Ты как онтологическую реальность, которая не может быть сведена к тому, что происходит внутри каждого из участников отношений. Любовь создаёт другой пространственный модус, который является межсубъективным и реализуется в мы-измерении. Когда «Я» и «Ты» встречаются друг с другом, они не меняются местами, а вместе образуют новый пространственный модус. Пространственный модус «Мы» основан на действиях комплиментарности, которые выходят за пределы индивидуальной обособленности. Отдельное пространство индивида уступает место новому пространству, охватывающему обоих людей одновременно, хотя каждый человек сохраняет свою индивидуальность.

Пространственный характер взаимной любви наиболее очевиден в её потенциале к проявлению через другого. Бинсвангер описывает этот процесс как «непрерывную взаимную продуктивность». Взаимодействие между партнёрами в любовных отношениях может происходить как взаимное отдавание и принятие, при котором «чем больше я даю, тем больше у меня есть, и то и другое безгранично». По словам Бинсвангера, любовь – это «взаимное, нескончаемое, отдающее и получающее» [19, с. 96]. Таким образом, любовные отношения создают ощущение безграничного пространства, в котором существование другого создаёт для меня чувство «дома», но не в негативном, а в позитивном смысле. Находя «дом» друг в друге, влюблённые могут преодолевать свои индивидуальные ограничения и развиваться друг через друга. Любовные отношения дают каждому партнёру чувство единения, независимо от того, находятся ли они в одном физическом пространстве или нет.

Темпоральность взаимной любви аналогична пространственности. Л. Бинсвангер описывает темпоральность встречи «Я-Ты» как «вечный момент» (ewiger Augenblick). В переживании любви иногда может казаться, что время стоит на месте или убегает в один момент. Бинсвангер цитирует Ницше, говоря: «Любовь не думает о продолжительности, но о моменте и вечности» [19, с. 97]. Используя термин «вечность», швейцарский философ не предполагает, что любовь может длиться бесконечно долго, но развивает мотив, который часто встречается в любовной поэзии. Темпоральность другого во встрече «Я-Ты», будет переплетаться с моим собственным временным существованием, предполагая изменение повседневной темпоральности.

«Любовь – это переживание бесконечности в пределах мира» [21, с. 500].

Бинсвангер пытается объяснить феномен встречи «Я-Ты», предполагая, что человеческое Dasein всегда уже имеет потенциал для встречи. Он утверждает, что двойственная структура любви является априорной возможностью. Возможность взаимодействия с людьми как таковая является основной категорией человеческого существования. Только потому, что люди обладают способностью вступать в любовные отношения, они вообще могут иметь место.

Человеческое существо является «рождённой возможностью» «генерализованного Мы», задача которого – стать этой возможностью конкретно в непосредственной встрече «мы-двое». Другими словами, для Бинсвангера индивид не только появляется в интерсубъективном контексте обобщённого «Мы», но всегда уже способен участвовать в человеческих контактах.

Л. Бинсвангер, таким образом, предполагает, что задача человеческого «Я» состоит в том, чтобы достичь встречи «Я-Ты» в модусе любви. Он утверждает, что любовные отношения – это не просто случайность, а конечная точка траектории, которая уже изначально присуща человеческому «Я». Согласно Бинсвангеру, человеческое Dasein может вступить в отношения «Я-Ты» и тем самым достичь самореализации и полноты пребывания в модусе взаимной любви.

Потенциал «Я» достигается в совместном переживании любовных отношений. Подлинное «Я» не существует изолированно от других, но достигается по отношению к другому. Для Бинсвангера Другой – не просто средство для достижения цели, а участник процесса самореализации. Переживание тревоги, связанное с бытием навстречу смерти, несовместимо с переживанием взаимной любви. Только осознавая сложные взаимосвязи между субъективностью и интерсубъективностью, мы можем начать понимать отношения между нами и другими людьми.

Безумие как невозможность любви

В работе «Меланхолия и мания» [15] Бинсвангер отмечает значимость для психиатрии вопросов интерсубъективности и формировании «общего» мира. «Психически больные живут в мире, отличном от нашего» [15, с. 71], – и это постольку, поскольку их способ конструирования мира отличается от «нашего». Т.е. происходит ошибка узнавания общего смысла, нарушена также интенциональная конструкция общей темпоральной объективности. Психически больной человек не имеет общего мира с другими, он воспринимает других только в их буквальном и непосредственном проявлении.

При маниакальном состоянии нарушена темпоральность, человек живёт только в настоящем моменте, не думая ни о прошлом, ни о будущем. И тогда происходит ошибка узнавания собственного эго, чему соответствует и ошибка узнавания других, и в том числе совместного с этими другими мира. Происходит нарушение модуса историчности личности.

Меланхолик обращается к себе, уходит от других в себя, а человек в мании удаляется от себя, обращаясь к другим. Но удаляясь от себя самого, он не может прийти к другим, поскольку этим он отдаляется также и от них. В маниакальном состоянии любовь невозможна, поскольку другие

воспринимаются лишь как объекты и с ними нет возможности создать «Мы» как совместное-бытие-в-мире.

Обязательным свойством любви является сохранение самостоятельности и независимости «Я» в совместном-бытии-в-мире с «Ты», которое не зависит от пространственной близости [14]. Одиночество «Я» и «Ты» в совместном-бытии-в-мире делает возможным одиночество «Мы», которое может трансформироваться в соучастие в дружбе. Одиночество «Я» в «Мы» является синонимом желания, желания взгляда «Ты» на «Я», желания обогащения через отдавание, желания «Я» быть проявленным и открытым и принятым «Ты».

Эту независимость «Я» нельзя путать с изоляцией и одиночеством «Я» при невозможности «Мы». «Все эти отшельники, которые убегают, люди, которые ненавидят, негуманные люди» [13, с. 149] испытывают одиночество в невозможности реализоваться в любви как дуальности, они страдают и тоскуют, не имея возможности найти удовлетворения своему желанию.

В «Трёх неудавшихся формах человеческого существования» Л. Бинсвангер описывает психопатологию как невозможность любить [16; 17]. Это то, что Бинсвангер называет «искажением», патологическим способом поведения, подобным «кривому винту», который в негативном свете показывает то, чего требует «нормальное» отношение к другим. Характеристика искажённого бытия-в-мире вынуждает человека встречаться с миром только в режиме бытия в пределах досягаемости (он относится к другим как к объектам).

Страдающий шизофренией живёт по отношению к другому с большим страхом близости. Другой поддерживается на расстоянии из-за заблуждений, неадекватного поведения, эксцентричных планов или аутизма. В любовных отношениях близость Другого становится для него невыносимой, и он часто реагирует параноидальным образом, что усугубляет его трудность правильно интерпретировать сообщения от Другого [21].

Потеря способности встречаться с Другим в любви также означает, что мир превращается из дома, жилища в абстрактную географию, место, которому угрожают анонимные голоса и враги. Здесь потеряна сама основа межчеловеческой встречи – факт уникальности, свободы и личности.

В меланхолии пространство приобретает в определённой степени характеристики, прямо противоположные шизофрении. Тепло и упорядочено; это пространство, где сохранённые объекты сохраняют прошлое и избегают изменений. Границы между своим и чужим здесь очень точны, как и ранги, регулирующие человеческие отношения.

Симптом апатии – это также форма нарушения отношений с настоящим. Но эта «вневременность» не имеет ничего общего с «вневременностью» любви. Шизофреник находится вне времени, а влюблённые преодолели его. Шизофреник отстраняется от проходящего времени, что позволяет ему действовать. Влюблённые же продолжают действовать и творить, но

они способны через любовь преодолеть печальную и болезненную природу времени: тот факт, что так много вещей, которые хотелось бы сохранить, разрушаются и неумолимо уходят. Именно эта вечность любви заставляет влюблённых часто жить в состоянии экстаза. Ничто из этого не свойственно «вневременности» шизофреников, которые скорее склонны жить в постоянном разочаровании, преследуемом своего рода первичной тревогой [8].

Таким образом, любовь для Бинсвангера является «фундаментальной формой», которая структурирует человеческое существо и чья неудача вызывает безумие [17].

Все формы насилия и неуважения по сути своей являются несостоятельностью любви. Если любовь является фундаментальной формой, это означает лишь то, что, лишившись своей изначальной структуры, человек становится невозможным и именно эта невозможность есть «безумие» [20].

По сути, для Бинсвангера патология – это всегда сбой фундаментальной структуры любви, и если врач воспроизведёт этот сбой (рассматривая пациента как сломанную машину, объект, который нужно отремонтировать), он может только заткнуть ему рот [18]. Психиатр, как считает Бинсвангер, должен понять, что пациент не может ничем с ним поделиться, но что эта невозможность не является оскорблением или добровольным насилием, а составляет суть его болезни. Лечение состоит в том, чтобы позволить пациенту открыть возможность «Мы», что подразумевает реактивацию фундаментальной формы, которая структурирует человека согласно Бинсвангеру: любви.

В таком случае интеракция с искусственным интеллектом, приравненная к человеческому взаимодействию, должна производить противоположный эффект.

Распад интересубъективности или бытие-без-другого

Л. Бинсвангер отмечает, что наиболее полная творческая реализация человека возможна только в любви, поскольку миропроjekt человека становится более динамичным, обогащается в бытии-вместе-с-Другим. Любовь может принимать различные формы в зависимости от эпохи и культуры, но суть её не меняется.

Взаимное действие в любви, по Бинсвангеру, направлено на взаимное обогащение через взаимное отдавание, создавая и питая пространство «Мы». И если искусственный интеллект может быть способен к взаимобмену, то он не может быть способен к «Мы», поскольку «Ты» для него – только объект, а «Я» – то же самое, что «Ты». И, в отличие от человека, охваченного собственным статичным миропроектом, искусственный интеллект не способен к его расширению, посредством установления пространства «Мы», поскольку в его основе нет predisпозиции к любви, в отличие от человека [20].

Но может ли «Я» переживать «бытие-вместе-с-искусственным интеллектом», как «Я» может отличить «Ты» от «это», может ли «Я» чувствовать отсутствие интенциональности к «Мы» со стороны искусственного интеллекта?

Бытие-вместе – это всегда взаимное намерение, именно поэтому Бинсвангер описывает «Мы» на примере романтической любви и дружбы. Во взаимодействии с тем, кто не способен к «Мы», «Я» сталкивается с невозможностью реализовать априорную интенциональность к расширенному миропроекту в «Мы» – тогда «Я» будет стремиться найти реализацию этой возможности и самореализацию в бытии-вместе с другим. Однако неразделённая любовь, как указывает Бинсвангер, ведёт к сужению про-света бытия, сжатию миропроекта.

Любого рода интеракции с искусственным интеллектом, какие бы формы-симулякры они ни принимали, не являются альтернативной intersубъективного взаимодействия в модусе бытия-вместе, но попытка выдать их за альтернативу может привести к безумию.

Таким образом, способность/потребность любить является экзистенциальным априори человека, невозможность реализовать которую приводит к безумию. Невозможность реализации априори любви может происходить из патологического миропроекта человека. Но мы также считаем возможным и обратную взаимосвязь: невозможность реализовать экзистенциальные априори ведёт к сужению миропроекта и его патологизации. С распадом intersубъективности также распадается пространственность, темпоральность, историчность.

Для создания «Мы» помимо «Я» необходимо «Ты», не в качестве представления или объекта, но как отдельное от «Я» бытие-в-мире, существующее помимо «Я». Вынужденная изоляция, замена Другого на роботизированные программы может быть причиной невозможности реализации «Я» в intersубъективности, в бытии-вместе-с-другим и невозможности формирования трансцендентного «Мы» в любви. Т.е. происходит не психопатологическое ограничение миропроекта, но внешнее ограничение реализации экзистенциальных априори человека. Интеракция с искусственным интеллектом не может являться альтернативой человеческого общения, но использование её в качестве таковой может стать причиной невозможности человека состояться в любви, что ведёт к безумию.

Список литературы

1. Антонов К.М., Ченцова Д.А. Две антропологические рецепции идей Фрейда: С.Л. Франк и Л. Бинсвангер // История философии. 2020. Т. 25. № 2. С. 40–54.
2. Бинсвангер Л. Бытие-в-мире. М.: Ювента, 1999. 302 с.
3. Бинсвангер Л. Экзистенциальный анализ. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 272 с.

4. *Власова О.А.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: История, мыслители, проблемы. М.: Территория будущего, 2010. 638 с.
5. *Гуревич П.С.* Человек как предмет философской антропологии (методологические аспекты) // *Личность. Культура. Общество.* 2001. № 3 (9). С. 52–67.
6. *Гуревич П.С.* Разум в галактической перспективе // *Мир человека: неопределённость как вызов* / Отв. ред. Г.Л. Белкина. М.: ЛЕНАНД, 2019. С. 312–334.
7. *Жолобова И.К., Джиоева Д.А.* Экзистенциальный анализ феномена любви в работах Л. Бинсвангера // *Гуманитарные и социально-экономические науки.* 2019. № 3. С. 52–57.
8. *Минковский Э.* Проживаемое время. Феноменологические и психопатологические исследования. М.: ИД «Городец», 2018. 496 с.
9. *Резвых Т.Н., Аляев Г.Е.* Людвиг Бинсвангер: между метафизикой С.Л. Франка и аналитикой присутствия М. Хайдеггера // *Философия. Журнал Высшей школы экономики.* 2020. Т. IV. № 2. С. 308–325.
10. *Руткевич А.М.* От Фрейда к Хайдеггеру: Критический очерк экзистенциального психоанализа. М.: Политиздат, 1985. 175 с.
11. *Юран А.* Психоанализ любви // *Вестник Ленинградского Государственного Университета им А.С. Пушкина.* 2010. Т. 2. № 1. С. 128–137.
12. *Binswanger L.* Daseinsanalyse, Psichiatria, Psicoterapia. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2018. 240 p.
13. *Binswanger L.* Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano. Amore e amicizia come forme della vita autentica. Roma: Gruppo editoriale Tab S.r.l., 2020. 205 p.
14. *Binswanger L.* Le probleme de l'espace en psychopathologie. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 2016. 130 p.
15. *Binswanger L.* Melanconia e mania: studi fenomenologici. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2015. 122 p.
16. *Binswanger L.* Tre forme de esistenza mancata. Milano: SE Srl, 2011. 242 p.
17. *Coulomb M.* L'amour ou la folie selon Ludwig Binswanger // *L'information psychiatrique.* 2010. Vol. 86. No. 9. P. 798–804.
18. *Dorr-Zegers O.* Fenomenologia del amor y psicopatologia // *Salud Mental.* 2005. Vol. 28. No. 1. P. 1–9.
19. *Frie R.* Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: a Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas. Boston: Rowman&Littlefield Publishers, Inc., 1997. 227 p.
20. *Mahéo G.* Binswanger, la réponse de l'amour // *Alter.* 2012. No. 20. P. 111–128.
21. *Schrijvers J.* Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love // *Bogoslovni vestnik.* 2017. No. 77. P. 489–501.

ECHOES OF THE EVENTS

Olga Tsvetkova

Applicant of the Department of the History of Anthropological Doctrines.
RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: tsvetkovaolga@gmail.com

THE DISINTEGRATION OF INTERSUBJECTIVITY: MADNESS AS THE FAILURE OF LOVE (ACCORDING TO L. BINSWANGER)

The article considers the problem of love and madness as opposite modes of human existence. Using the example of human interaction with artificial intelligence it has been analyzed from the point of view of the phenomenology of love and Ludwig Binswanger's Dasein analysis the reciprocal influence of madness and disintegration of intersubjectivity in the context of an anthropocrisis. It has been demonstrated that the full realization of a person is impossible in isolation from others, it is possible only in relationships with others, the highest form of which is love. A human being is a born possibility of a "generalized We", his task is to realize this possibility in a direct meeting of "We". Only through "We" can Dasein achieve its fullest realization. Love is defined as the essential structure of the human, the "fundamental form" that structures the human being and its failure causes madness. It has been considered the hypothesis of L. Binswanger about the failure of love in a psychopathological state, in connection with the perception of others as objects and the consequent impossibility of creating "We" as being-in-the-world-together, and about the form of treatment, which consists in opening the possibility of "We". A hypothesis has been put forward that the forced external limitation of the realization of intentionality to "We" can also affect the narrowing of the world-project and lead to madness.

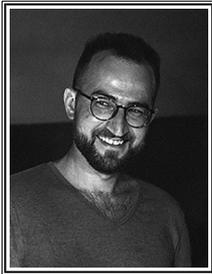
Keywords: Binswanger, world-project, love, madness, intersubjectivity, being-in-the-world, Dasein, Other, existential a priori, artificial intelligence

References

1. Antonov, K.M. & Chentsova, D.A. "Dve antropologicheskie retseptsii idei Freida: S.L. Frank i L. Binsvanger" [Two Anthropological Receptions of Freud's Ideas: Semyon L. Frank and Ludwig Binswanger], *Istoriya filosofii*, 2020, T. 25, No. 2, pp. 40-54. (In Russian)
2. Binswanger, L. *Bytie-v-mire* [Being-in-the-world]. Moscow: Yuventa Publ., 1999. 302 pp. (In Russian)

3. Binswanger, L. *Daseinsanalyse, Psichiatria, Psicoterapia*. Milano: Raffaello Cortina Editore, 2018. 240 pp.
4. Binswanger, L. *Ehkzistentsial'nyi analiz* [Existential Analysis]. Moscow: Institute of General Humanities Research Publ., 2017. 272 pp. (In Russian)
5. Binswanger, L. *Forme fondamentali e conoscenza dell'esserci umano. Amore e amicizia come forme della vita autentica*. Roma: Gruppo editoriale Tab S.r.l., 2020. 205 pp.
6. Binswanger, L. *Le probleme de l'espace en psychopathologie*. Toulouse: Presses Universitaires de Mirail, 2016. 130 pp.
7. Binswanger, L. *Melanconia e mania: studi fenomenologici*. Torino: Bollati Boringhieri editore, 2015. 122 pp.
8. Binswanger, L. *Tre forme de esistenza mancata*. Milano: SE Srl, 2011. 242 pp.
9. Coulomb, M. "L'amour ou la folie selon Ludwig Binswanger", *L'information psychiatrique*, 2010, Vol. 86, No. 9, pp. 798–804.
10. Dorr-Zegers, O. "Fenomenologia del amor y psicopatologia", *Salud Mental*, 2005, Vol. 28, No. 1, pp. 1–9.
11. Frie, R. *Subjectivity and Intersubjectivity in Modern Philosophy and Psychoanalysis: a Study of Sartre, Binswanger, Lacan, and Habermas*. Boston: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 1997. 227 pp.
12. Gurevich, P.S. "Chelovek kak predmet filosofskoi antropologii (metodologicheskie aspekty)" [A Human Being as a Subject of the Philosophical Anthropology (the questions of methodology)], *Lichnost'. Kul'tura. Obshchestvo*, 2001, No. 3 (9), pp. 52–67. (In Russian)
13. Gurevich, P.S. "Razum v galakticheskoi perspektive" [Reason in the Galactic Perspective], *Mir cheloveka: neopredelennost' kak vyzov* [World of the Human: Uncertainty as a Challenge], ed. G.L. Belkina. Moscow: LENAND Publ., 2019, pp. 312–334. (In Russian)
14. Mahéo, G. "Binswanger, la réponse de l'amour", *Alter*, 2012, No. 20, pp. 111–128.
15. Minkovsky, Eh. *Prozhivaemoe vremya. Fenomenologicheskie i psikhopatologicheskie issledovaniya* [Lived Time: Phenomenological and Psychopathological Studies]. Moscow: Gorodets Publ., 2018. 496 pp. (In Russian)
16. Rezvykh, T.N. & Alyaev, G.E. "Lyudvig Binsvanger: mezhdru metafizikoi S.L. Franka I analitikoï prisutstviya M. Khaideggera" [Ludwig Binswanger: Between the Metaphysics of Simon L. Frank and Martin Heidegger's Analytic of Dasein], *Filosofiya. Zhurnal Vysshei shkoly ehkonomiki*, 2020, T. IV, No. 2, pp. 308–325. (In Russian)
17. Rutkevich, A.M. *Ot Freida k Khaideggeru: Kriticheskii ocherk ehkzistentsial'nogo psikhooanaliza* [From Freud to Heidegger: A Critical Essay on Existential Psychoanalysis]. Moscow: Politizdat Publ., 1985. 175 pp. (In Russian)
18. Schrijvers, J. "Ludwig Binswanger: The Transcendence of Love", *Bogoslovni vestnik*, 2017, No. 77, pp. 489–501.
19. Vlasova, O.A. *Fenomenologicheskaya psichiatriya i ehkzistentsial'nyi analiz: istoriya, mysliteli, problemy* [Phenomenological Psychiatry and Existential Analysis: History, Thinkers, Problems]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2010. 638 pp. (In Russian)
20. Yuran, A. "Psikhooanaliz lyubvi" [Psychoanalysis of Love], *Vestnik Leningradskogo Gosudarstvennogo Universiteta im A.S. Pushkina*, 2010, T. 2, No. 1, pp. 128–137. (In Russian)
21. Zholobova, I.K. & Dzhioeva, D.A. "Ehkzistentsial'nyi analiz fenomena lyubvi v rabotakh L. Binsvanger" [Existential Analysis of Love Phenomenon in Works by L. Binswanger], *Gumanitarnye i sotsial'no-ehkonomicheskie nauki*, 2019, No. 3, pp. 52–57. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Егор ДОРОЖКИН

Старший преподаватель кафедры философии и эстетики.
Нижегородская государственная консерватория им. М.И. Глинки.
603005, Нижний Новгород, ул. Пискунова, д. 40;
e-mail: egor.dorozhkin.1453@gmail.com

АНТРОПОЦЕНТРИЗМ МЕЖДУ ДЕПРЕССИЕЙ И ПСИХОЗОМ: К АВТОНОМИИ АФФЕКТА

Данная статья имеет целью проблематизировать тему индивидуального психо-эмоционального здоровья современного человека и в связи с этим указать на альтернативное толкование аффекта. Осуществляется это путём рассмотрения проблемы не с точки зрения автономии индивида, а в трансиндивидуальной перспективе, в которой современная распространённость депрессии связывается не с проблемами отдельного страдающего субъекта, а с социокультурной ситуацией, которая этого субъекта производит. Подобная рекурсивность индивида и общества имеет в конечном счёте структурно-семиотический характер, т.е. опосредована репрезентацией. Поэтому выдвигается предположение, что именно аффект как нерепрезентативное способен послужить открытию альтернативных путей в понимании субъективной жизни и выстраивании новых культурных практик.

Ключевые слова: антропоцентризм, будущее, субъективность, индивид, структура, аффект, депрессия, психоз, репрезентация, природа

Сегодня мы оказались в странной ситуации. С одной стороны, в предшествующие полтора столетия многие крупнейшие философские умы стояли на позициях критики антропоцентризма и гуманизма, готовили мышление к новым формациям. Ф. Ницше, М. Хайдеггер, Ж. Делёз – это имена, которые знают все и которые повлияли если не на всех, то уж во всяком случае на достаточное количество акторов культурных процессов. С другой стороны, мы видим, как революционный запал современности, её воля к преодолению самой себя, обычно именуемая модернизмом, будто бы давно иссякла. Проблема прерванной культурной революции, отмены модерна и утраты будущего всё громче заявляет о себе в философской литературе последние три десятилетия – об этом высказывались Ф. Джеймисон [3], С. Жижек, М. Фишер [6], Н. Срничек [5] и многие другие. Складывается впечатление, будто европейское человечество (в широком смысле слова) оказалось травмировано такими неудачными плодами политического модернизма, как тоталитаризм и Вторая мировая война, а затем и некоторыми побочными эффектами так называемого «популярного модернизма»¹, например формированием маргинальных субкультур и новых леворадикальных движений в 1960–70 гг. Эти травмы культурного воображения вместе с нарастанием социально-политических механизмов контроля и безопасности сформировали к XXI в. субъективность настолько паранойальную, что она замерла в тотальной нерешительности. Она готова удерживать всё уже знакомое, невзирая на противоречия, вплоть до того, что таким «уже знакомым» и даже «ностальгичным» стало само будущее. Что угодно, лишь бы не распахнулось «рвущее-режущее время», которое должно было стереть антропоцентризм, как волны смывают песчаные замки на берегу, и освободить человека для некой новой формации. В итоге из свободы гуманистической идеологии, которой он являлся в Новое время, антропоцентризм превратился в консервированный страх. Можно сказать, что сегодня мы продолжаем длить это вечное настоящее испуганного антропоцентризма, установившееся и остановившееся к концу XX в.

И, что показательно, именно с конца XX в. наблюдается рост психических заболеваний, в особенности депрессий и тревожных расстройств, во всех развитых странах [4; 6]. Депрессия, тревожности, панические атаки, суицид – ещё в 2009 г. британский философ и культуролог Марк Фишер опубликовал книгу «Капиталистический реализм» [6], где помимо прочего поставил вопрос о том, можно ли считать эти психические расстройства проблемой индивида. В мире давно существует огромная индустрия психофармакологии и немедикаментозной психотерапии, тонны исследований и грантов, которые заточены именно на работу с индивидом – его нейрохимией, поведением, речью. Однако всему этому не только

¹ В это понятие обычно включают авангардные тенденции в поп-культуре 60–70 гг. (в первую очередь в музыке), формирование субкультур, нетрадиционных духовных течений и формирование низовой активности новых левых.

не удаётся победить депрессию, напротив, количество депрессивных индивидов растёт. Так может проблема не в индивидах, спрашивает Фишер? Возможно, процессы в индивидах являют собой лишь эффекты более широкого общественного поля, самой той парадигмы, в которой мы исторически оказались? В конечном счёте вывод Фишера заключается в том, что современные расстройства – это бессознательная индивидуальная реакция на описанную выше консервацию времени и отмену будущего [6, с. 45–60]. Недаром паническая атака структурно подобна клаустрофобии, чувству того, что ты оказался в ловушке, что тебе нечем дышать [4, с. 138–145]. Настоящее с законсервированным прошлым и будущим и находящимся в центре него субъектом-параноиком, не пропускающим ничего сквозь эти консервированные экраны, и является такой ловушкой. Современный субъект находится либо в депрессивной гипернормализации, либо под угрозой расстройств психотического спектра, так как все формы сознания за пределами этой гипернормализации оказываются не чем иным, как безумием, т.е. тем, с чем невозможна коммуникация. На уровне индивида проблема нерешаема, она трансиндивидуальна.

Тогда встаёт вопрос: если сегодня психическая симптоматика оказывается одним из важнейших маркеров текущей исторической ситуации, тогда как нам мыслить её иначе, не с позиций антропоцентризма и психологизма, формирующих саму эту ситуацию? Первый ответ, который приходит в голову и который собственно даёт Марк Фишер, заключается в том, что мы должны встать на позиции социоцентризма. Теоретически это обосновано в первую очередь левоструктуралистской критикой власти и идеологии, например, у Луи Альтюссера [1] и Мишеля Фуко [7], где демонстрируется, что субъективная жизнь не является чем-то противопоставленным общественно-идеологическому, тем, что идеология пытается уничтожить, превратить в пассивный объект. Напротив, субъект и есть то, через что идеология действует – субъективность сама конституирована силами внешнего. Более широкую общественную известность данная установка получила благодаря феминизму второй волны, взявшему в качестве лозунга формулу «Личное – это политическое». Этот подход действительно помогает иначе взглянуть на ситуацию, открыть в ней закономерности, которые невидимы, если всё сводить к автономии человеческого индивида. Однако проблему это не решает, так как социум (не важно, мыслим мы его через институты, идеологию или язык) является внешним расширением человека, в рекурсивных отношениях с которым индивид и формируется.

Есть ли в таком случае некий третий путь? Можно ли исследовать социопсихические образования современности каким-то дополнительным способом, который, не игнорируя данные индивидуальной симптоматики и её социальной обусловленности, тем не менее открывает современного человека каким-то новым горизонтам и, следовательно, освобождает его? Мне представляется, что между депрессией и психозом антропоцентризма пройти может то, что канадский философ Брайан Массуми в опубликованной

в 2002 г. книге «Притчи о виртуальном» назвал «автономией аффекта» [9, с. 23–45].

Описанная выше ситуация отмены будущего и консервации времени структурирована семиотически – это представления о будущем и прошлом, которые вновь и вновь воспроизводят друг друга. Говорим ли мы о представлении в сознании индивида или о структуре этого представления на социокультурном уровне, в любом случае остаёмся в рамках репрезентации, в рамках социолингвистических конвенциональных конструкций. Аффект же нерепрезентативен, он характеризуется разрывом прямой зависимости между содержанием образов (конвенциональные значения) и их эффектом (интенсивностью) [9, с. 24]. Поэтому он оказывается зазором возможностей в современной ситуации, событийным уровнем, в отличие от структурного уровня, где ничего не происходит. На это, в общем-то, так или иначе уже обращают внимание многие представители философии и искусства. Причём важно отметить, что аффект не является персональной эмоцией, это не артефакт антропоцентризма, а доиндивидуальная интенсивность. Иными словами, это сами процессы смены состояний тела, которые обусловлены множественными внешними взаимодействиями, как актуальными, так и виртуальными, и которые имеют результатом формирование новых эмерджентных уровней. Можно сказать, что аффект оказывается нерепрезентативной, интуитивной системой навигации возможностей в окружающей действительности, незримых для господствующих представлений, постоянно воспроизводящих самих себя.

Стоит сказать, что сам Брайан Массуми является делёзианцем и вообще одним из тех, кто открыл Ж. Делёза широкой англоязычной публике. Однако нет историко-философских оснований утверждать, что теория автономии аффекта это делёзианская теория. Да, сегодня мы преимущественно наблюдаем развитие её делёзианской интерпретации, но в целом это теория романтическая. Романтическая не по формальным признакам созданной в эпоху романтизма образности, а концептуально – в рамках философии романтизма (в первую очередь раннего немецкого романтизма) под влиянием Баруха Спинозы произошло переосмысление понятий аффекта и природы. Переосмысление это было весьма интенсивным, но по большей части фрагментарным и зачастую отражавшимся не столько в теоретических текстах, сколько в художественных произведениях. При таком подходе для полного осмысления и развития собственных интуиций романтизм оказался слишком скоротечным. Однако эти интуиции прошли долгий путь в континентальной философии через Шопенгауэра, Ницше, Бергсона, Хайдеггера и в конечном счёте вплоть до современного делёзианства. Совсем кратко скажем о том, с каким толкованием природы связана эта теория аффекта. Из работ Мартина Хайдеггера [8] и классического исследования Анатолия Валериановича Ахутина [2] мы знаем, что понятие «природа» полисемично и можно выделить две главные её интерпретации – античный «фюсис» и новоевропейская «натура». Романтизм же

закладывает основу для толкования, не сводимого ни к первому, ни ко второму, но произведённому в смеси, в результате критики «натуры» с позиций «фюсис». Это третье толкование можно назвать «поэтическим», в том смысле как «поэзис» концептуализировал в своей онтологии М. Хайдеггер. Природа, понятая таким образом, уже не есть внутренний закон роста индивидуального или внеположенная субъективности объективная механика внешнего мира, а нерепрезентативный (несводимый ни к каким представлениям) и непредметный (несводимый ни к какому объекту или группе объектов) событийный горизонт, из которого приходит онтологический смысл. Когда у Новалиса речь идёт о снах и внутренних переживаниях героя, это не сентиментальное декорирование повествования эмоциями, напротив, эти страсти, маркируют нечто подлинное, движение самой природы, вопреки инертным представлениям. Когда М. Хайдеггер пишет о настроениях, он не впадает в психологизм, а говорит о способах раскрытия бытия не данных предметно. Когда Ж. Делёз пишет о шизофрении, его интересует не клиническое состояние индивида из психиатрии, а опыт самого Реального.

Таким образом, автономия аффекта не является экстравагантной теорией в рамках современного делёзианства, а представляет собой часть большого историко-философского процесса. Эта концептуальная оптика может позволить не запереть интерпретацию субъективного опыта в индивидуальные депрессию или психоз, как это происходит в антропоцентристских установках, и в то же самое время избежать социоцентризма, когда семья, язык и идеология оказываются такой же индивидуальной ловушкой, просто большего масштаба. Если совсем кратко – автономия аффекта освобождает индивида от собственной конечности и вновь открывает его беспредельному. Не впервые в истории, но по-новому. Если теория с большой буквы не окажется способной на это, то шатание современной субъективности между депрессией гиперномализации и психотическим прерыванием коммуникации, вероятнее всего, приведёт к усилению неореакции и религиозного фундаментализма, которые тоже по-своему дают ответы на современную тревожность. Эти тенденции уже стали явными в последние десятилетия и являются не меньшим вызовом нашей мысли, чем угрозы формирования обществ технологического контроля и нарастающего экологического коллапса.

Список литературы

1. *Альтюссер Л.* Идеология и идеологические аппараты государства // НЗ. 2011. № 3 (77). URL: https://www.nlobooks.ru/magazines/neprikosnovennyj_zapas/77_nz_3_2011/article/18605/ (дата обращения: 31.10.2021).
2. *Ахутин А.В.* Понятие «природа» в античности и в Новое время («фюсис» и «натура»). М.: Наука, 1988. 208 с.

3. *Джеймисон Ф.* Постмодернизм, или Культурная логика позднего капитализма / Пер. с англ. Д. Кралечкина. М.: Изд-во Института Гайдара, 2019. 186 с.
4. *Смулянский А.* Желание одержимого: невроз навязчивости в лакановской теории. СПб.: Алетейя, 2016. 184 с.
5. *Срничек Н., Уильямс А.* Изобретая будущее: посткапитализм и мир без труда / Пер. с англ. Н. Охотин. М.: Strelka Press, 2019. 336 с.
6. *Фишер М.* Капиталистический реализм / Пер. с англ. Д. Кралечкина. Екатеринбург: Ультракультура 2.0, 2010. 144 с.
7. *Фуко М.* Субъект и власть // *Фуко М.* Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью / Пер. Б.М. Скуратова. М.: Праксис, 2006. С. 161–191.
8. *Хайдеггер М.* О существе и понятии *φύσις* // *Васильева Т.В.* Семь встреч с М. Хайдеггером. М.: Издатель Савин С.А., 2004. С. 119–185.
9. *Massumi B.* Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation. Durham, NC: Duke University Press, 2002. 329 p.

ECHOES OF THE EVENTS

Egor Dorozhkin

Senior lecturer, Department of Philosophy and Aesthetics.
Glinka Nizhny Novgorod Conservatoire.
Piskunova st., 40, Nizhny Novgorod 603005, Russian Federation;
e-mail: egor.dorozhkin.1453@gmail.com

ANTHROPOCENTRISM BETWEEN DEPRESSION AND PSYCHOSIS: AUTONOMY OF AFFECT

The purpose of this article is to problematize the theme of the individual psychoemotional health of a modern person and indicate an alternative interpretation of affect. This problem is investigated not from the point of view of the individual's autonomy, but from a trans-individual perspective, in which modern depression is associated not with the problems of an individual suffering subject, but with the sociocultural situation that produces this subject. The recursiveness of the individual and society ultimately has a structural-semiotic character, mediated by representation. It is suggested that it is the affect that can serve to open up alternative ways in understanding subjective life and building new cultural practices.

Keywords: anthropocentrism, future, subjectivity, individual, structure, affect, depression, psychosis, representation, nature

References

1. Akhutin, A.V. *Ponyatie «priroda» v antichnosti i v Novoe vremya («fysis» i «natura»)* [The Concept of "Nature" in Antiquity and in Modern Times ("fysis" and "nature")]. Moscow: Nauka Publ., 1988. 208 pp. (In Russian)
2. Althusser, L. "Ideologiya i ideologicheskie apparaty gosudarstva" [Ideology and Ideological Apparatuses of the State], *NZ*, 2011, No. 3 (77) [https://www.nlobooks.ru/magazines/neprikosnovennyi_zapas/77_nz_3_2011/article/18605/, accessed on 31.10.2021] (In Russian)
3. Fisher, M. *Kapitalisticheskii realizm* [Capitalist Realism], trans. D. Kralachkin. Ekaterinburg: Ultraculture 2.0 Publ., 2010. 144 pp. (In Russian)
4. Foucault, M. "Sub"ekt i vlast'" [Subject and Power], in: M. Foucault, *Intellektualy I vlast': Izbrannye politicheskie stat'i, vystupleniya i interv'yu* [Selected political articles, speeches and interviews], trans. B.M. Skuratov. Moscow: Praxis Publ., 2006, pp. 161-191. (In Russian)
5. Heidegger, M. "O sushchestve i ponyatii φύσις" [On the Essence and Concept of φύσις], in: T.V. Vasilyeva, *Sem' vstrech s M. Khaideggerom* [Seven Meetings with M. Heidegger]. Moscow: Savin S.A. Publ., 2004, pp. 119-185. (In Russian)

6. Jameson, F. *Postmodernizm, ili kul'turnaya logika pozdnego kapitalizma* [Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism], trans. D. Krlechkin. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2019. 186 pp. (In Russian)
7. Massumi, B. *Parables for the Virtual. Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press, 2002. 329 pp.
8. Smulyansky, A. *Zhelanie oderzhimogo: nevroz navyazchivosti v lakanovskoi teorii* [Desire of the Possessed: Obsessional Neurosis in Lacanian Theory]. St. Petersburg: Aleteya Publ., 2016. 184 pp. (In Russian)
9. Smickek, N. & Williams, A. *Izobretaya budushchee: postkapitalizm i mir bez truda* [Inventing the Future: Post-capitalism and the World without Labor], trans. N. Okhotin. Moscow: Strelka Press Publ., 2019. 336 pp. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Юлия УСТЮГОВА

Аспирант сектора истории антропологических учений.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: jules.barsa@gmail.com

ОБРЕТЕНИЕ ЛИЧНОЙ СВОБОДЫ КАК МЕТАНОЙЯ В КОНЦЕПЦИЯХ Р. ЛЭЙНГА И Д. КУПЕРА

В статье автор поднимает проблему личной свободы, обращаясь к концепции метанойи Р. Лэйнга и Д. Купера. На основании идей Лэйнга осмысливается понимание свободы как обретение подлинного «я» путём переживания опыта психического заболевания, которое было введено в поле философского осмысления. На примере схемы метанойи Купера рассмотрен переход от состояния отчуждения и приспособления к свободному самоосуществлению как от неразумия к здравомыслию. Ставится вопрос о критериях нормы и патологии в ходе реализации личной свободы. Обосновывается актуальность дальнейшего развития идей Лэйнга и Купера в аспекте возможности осуществления экзистенциальной метанойи в современном социокультурном контексте.

Ключевые слова: метанойя, личная свобода, Рональд Лэйнг, Дэвид Купер, экзистенциализм, безумие, переживание, отчуждение, социальная дезадаптация, ложное «я»

В разные времена понятие «свобода» представало в различных одеждах. Практически не фигурируя на этапе формирования космологической философии, в античности оно использовалось как политический лозунг, на более поздних этапах становления эллинистической философии – как этическая ценность. В средневековой культуре при полном отсутствии у человека прав и свобод возникает идея личной свободы. Христианство обогащает это понятие новыми содержательными интерпретациями, и оно предстаёт в ином измерении. Хотя человек в то время и занимал неизменное место в обществе и не имел возможности изменить своё материальное, социальное и географическое положение, христианство подарило ему свободу самоопределения. Свобода приобретает онтологический статус, а проблема совместимости существования всемогущего Бога и личной свободы становится ключевой. Позиция христианских религиозных мыслителей в этом вопросе сводилась к тому, что Бог, обладая абсолютной свободой, создал человека по своему образу и подобию и даровал ему потенцию свободы, предоставив выбор реализовывать её или отказаться. Личная свобода входила в божественный замысел о человеке, свобода обретает божественное онтологическое основание в воле Бога. Богословие единодушно в определении личной свободы как возможности, которую даровал Бог, а мера её реализации зависит непосредственно от личности.

Интересно рассмотреть проблему личной свободы в рамках концепции метанойи, которая являлась ключевой для христианской философии и получила совершенно новую интерпретацию в экзистенциализме Р. Лэйнга и Д. Купера.

Классический религиозный теолог и философ Августин Блаженный определял метанойю как переход человеческого сознания к полному принятию христианского Бога, принятию его креста на себя. Метанойя для Августина – обращение и возвращение к Богу его же усилиями, так как человек не в силах самостоятельно выйти за пределы своей природной конечности. В споре против пелагианской ереси Августин отрицал возможность метанойи собственными усилиями, приобщение к Богу – результат Его благой воли. Согласно Августину, человек, подвластный греху, не может сам преобразиться, устремиться к исправлению своей жизни. Другими словами, личная свобода человека ограничивается божественной властью над ним. «Это контроль бога над человеком через искушение или испытание его дарованной ему свободой» [6].

Свобода в христианстве имеет абсолютный духовный статус и освобождает человека от природной и социальной детерминации. Такое понимание свободы можно прямо противопоставить тому, что предлагается в современной психологии, где реальность свободы обоснована анализом такой характеристики личности, как «невменяемость». Человек, отвечающий за свои действия и их последствия, является свободным, а вмняемость, или условная «нормальность», может считаться её критерием. С точки зрения клинической психологии поведение человека, реализующего

одухотворяющую его личность свободу в христианском смысле, может быть рассмотрено как психопатология.

Проблема обретения личной свободы через психотическое переживание была сформулирована и рассмотрена Рональдом Лэйнгом в его концепции метанойи, которая осмысливается в антропологическом ключе. Рональд Лэйнг, придерживающийся экзистенциально-феноменологического подхода, вынес феномен психического заболевания в поле философского осмысления, затрагивая фундаментальные вопросы человеческого существования: «Задача экзистенциальной феноменологии состоит в прояснении того, чем является “мир” другого и его способа бытия в нём» [5, с. 16]. Концепция метанойи, занимающая центральное место в его философии, трактуется как перерождение, мучительный путь обретения истинного «я» через психоз.

Религиозную и экзистенциальную концепции метанойи сближает понимание личной свободы как трудного испытания для человека, обрекающего его на постоянный духовный труд и борьбу, делающих эту свободу подчас невыносимой. Не случайно Лэйнг проводит параллель с Новым Заветом и заимствует религиозную терминологию. Переживание психически больного он сопоставляет с мистическими религиозными переживаниями. И то, и другое, по его мнению, выражает естественный путь обретения своего подлинного «я» и обретение личной свободы: «Если род человеческий выживет, то люди будущего, я думаю, будут рассматривать нашу просвещённую эпоху как истинный Век Тьмы. Скорее всего, они отнесутся к этой ситуации с большей долей иронии, чем мы. Вероятно, они посмеются над нами. Они поймут, что так называемая “шизофрения” – это одна из форм, в которой, часто при посредстве обычных людей, свет начал пробиваться сквозь наши наглухо закрытые умы» [2, с. 290].

Экзистенциальная метанойя, предполагающая уход от социума в мир личных переживаний и индивидуального опыта, сопряжена также с чувством хаоса, в котором отсутствуют знакомые ориентиры и исключается действие по общепринятым схемам. Это сложное, подчас мучительное поисковое путешествие всегда уникально, каждый человек в нём подобен первопроходцу. Освобождающим является преодоление потерянности и страха в акте отчаяния. Это своеобразный аварийный выход их тупика, в котором человек оказывается по причине деструктивных паттернов межличностного опыта переживания. Будучи сторонником интерперсонального подхода, Лэйнг полагает, что психическое заболевание – не столько проявление изначально заданной «патологической» личностной структуры, но коммуникационная модель, заданная в детстве. Шизофрения рождается из онтологической неуверенности, в которую человек оказывается загнан подчас самыми близкими людьми. В результате разнообразных видов деструктивного взаимодействия онтологически неуверенная личность начинает испытывать тревогу и бояться реальности, которая начинает восприниматься как угрожающая, преследующая. Потеря оснований бытия

приводит к формированию ложного «я» и далее к психотическому приступу, который Лэйнг определяет как прорыв, акт отчаяния. Человек в таком состоянии на самом деле защищает свою автономию, стремясь отгородиться от внешней среды. Однако чем больше он отрицает реальность и погружается в хаос, пустоту своего собственного внутреннего мира, чтобы сохранить свою автономию, тем больше это, наоборот, разрушает «я», так как подлинное «я» не может существовать вне коммуникации.

Из этого путешествия не всегда можно вернуться назад, успех метаноии не гарантирован никому. Чтобы переродиться, вернуться во внешний мир обновлённым, способным функционировать на более высоком уровне, необходимо, по мнению Р. Лэйнга, чтобы светский психотерапевт взял на себя роль проводника, который не даст человеку безвозвратно погрузиться в инобытие. Традиционная психиатрия предлагает лечение, представляющее собой грубое вмешательство в процесс глубинных человеческих переживаний, который Лэйнг считает естественным путем к освобождению и обретению онтологической уверенности и защищённости.

В концепции метаноии Р. Лэйнга выражена стратегия по освобождению человека, имеющая позитивное содержание при условии, что факт психического заболевания не будет восприниматься социумом как катастрофа, расстройство, патология. Следует, наоборот, направить, помочь развитию этого революционного процесса открытия собственного «я» вместо того, чтобы приостанавливать его.

В работе «Расколотовое Я» главной задачей экзистенциальной феноменологии Лэйнг называет описание внутреннего опыта личности и определение его места в контексте «бытия-в-мире» [5, с. 16]. Метаноия трактуется им как акт трансцендирования самого себя, или обнаружение в себе всего сущего. Переживание «бытия-небытия» Лэйнг называет важнейшим измерением, так как оно освобождает человека от страха перед «ничто». Приспособление к реальности, напротив, толкуется как предательство своей истинной сущности, является в высшей степени ненормальным. Сфера свободной фантазии, спонтанности играет ключевую роль в функционировании человеческой психики.

Здесь возникает вопрос: что считать нормой и патологией в процессе реализации личной свободы человека и каков предел этой свободы?

Возвращаясь к христианской метаноии, можно сказать, что она предполагает необратимую экзистенциальную трансформацию, не просто поведенческие перемены, но кардинальный поворот в мировоззрении и действия в соответствии с ним. Метаноия в христианстве – это путь, истинность которого должна быть проверена. В современности со стороны социума можно наблюдать дружественное отношение к христианской метаноии как к некому «безопасному» человеческому проявлению. Экзистенциальная метаноия, осуществляемая через опыт психического заболевания, по-прежнему определяется как переход от здравого смысла к неразумию, но не как специфический модус существования человека на пути обретения

личной свободы. Концепция метанойи является альтернативой натуралистическим установкам в психиатрии, которая как часть медицины нуждается в приведении к норме. Разрушение личного опыта Лэйнг отождествляет с социализацией и адаптацией, которые начинают формирование «ненормального» постепенно с самого детства. Психическое заболевание здесь выступает естественным этапом на пути к выздоровлению. В концепции метанойи Лэйнга совмещены философское обоснование психического заболевания и социальная критика.

Дэвид Купер, развивающий идеи Рональда Лэйнга, также рассматривал метанойю как процесс, выводящий человека за пределы социальной системы, воскрешая в нём то, что он потерял в ходе воспитания и образования. Купер также трактовал психическое заболевание как уникальный опыт и борьбу за автономию «я», которое противопоставлено пассивности, примирению с опустошённым существованием, уходу от самого себя. Развивая концепцию Лэйнга, Купер радикально воспринял идею обретения личной свободы. Проникнувшись также идеалами марксизма, он выдвинул призыв к «освобождению безумия», действиям без подавления личности со стороны социальных институтов. Размышляя об экзистенциальном подтексте безумия, Купер делает акцент на прикладную сторону проблемы, сосредотачивается на её социальном аспекте. Традиционная психиатрия, по его мнению, озабочена интересами «нормальных» людей и осуществляет насилие по отношению к человеку, вставшему на путь экзистенциального самоосуществления.

Уникальный опыт человека инвалидируется большинством и приводит к тому, что его состояние идентифицируется как ненормальное, а он сам как психически больной. Он начинает рассматриваться не как субъект, а как вещь, которой отказано в активности. Хотя, по мнению Купера, человек в попытке восстановить свою целостность и в борьбе за освобождение от принуждения демонстрирует истинное здравомыслие.

Д. Купер дополняет концепцию метанойи Р. Лэйнга, выстраивая четырёхступенчатую схему метанойи. Человек, согласно Куперу, в процессе изменения, идущего от глубин «я», проходит четыре состояния и осуществляет три метанойических перехода.

1. Экнойя – состояние, в котором находится подавляющее большинство людей. Это состояние контролируемо для социума и благополучно для находящегося в нём, так как делает его более успешным. В сущности же экнойя – отчуждение от истинной сущности, от подлинного «я». Такой человек, по Куперу, максимально несвободен, отдалён от своего сознания, предпочитает не переживать опыт метанойи вообще.

2. Паранойя – переходное состояние, в котором появляется вектор на приближение к своему сознанию и происходят первые изменения личности.

3. Нойя – как правило, пребывание в депрессии. Это этап культивирования своего «я», которое становится для человека новым центром. Этот

этап сопряжён с входом человека в пределы собственного сознания и свободной его реализации.

4. Антинойя – переход от ложного, сформированного ранее «я» к автономному «я».

Переход от одной ступени к другой связан с кризисом, который трансформирует личность и даёт возможность существовать с наименьшим отчуждением от своей сущности. «Безумие – это деструктурирование отчуждённых структур существования и реструктурирование менее отчуждённого модуса бытия» [3, с. 152], – подчёркивает он. Именно поэтому, по Куперу, «...безумие – непрекращающаяся революция, в течение всей жизни осуществляемая человеком» [7, р. 38].

Таким образом, экзистенциальная метанойя как индивидуальный опыт – это механизм преодоления онтологической незащищённости, уязвимости и изолированности. Её позитивный исход даёт человеку освобождение от власти ложного «я», поглощающей его реальности. Парадоксальным образом психическое заболевание становится средством сохранения жизненности, обретения собственного голоса.

Метанойя с трудом реализуема в реальной жизни, так как само по себе это состояние не укладывается в нормы социальной реальности. Рассматривая психическое заболевание как вызов, который приводит человека к внутренней свободе, Р. Лэйнг и Д. Купер призывают сознательно переживать этот опыт, вместо того чтобы препятствовать ему. «Тех, кто пытается вырваться и утверждает, что и нам тоже следует это сделать, мы терпим, наказываем их или обращаемся с ними как с сумасшедшими» [4, с. 33]. Экзистенциальная метанойя неизбежно приводит человека к социальной дезадаптации по причине включения хорошо развитых в современности стратегий изоляции от окружающих. Обретение личной свободы посредством проживания опыта психического заболевания – это священный дар и испытание одновременно. Воодушевляет послыл Лэйнга, который, основываясь на собственной теории социальных групп, пишет о революционном значении метанойи, призывает человека к личной ответственности за разрушение ложной позиции приспособления к отчуждённой реальности, так как «всякое изменение в одном человеке индуцирует приспособительные изменения в других» [4, с. 102]. Вслед за Лэйнгом, мы осознаём ограниченность традиционного понимания психического заболевания и глубинный смысл, который оно приобретает в его концепции метанойи.

Список литературы

1. *Августин А.* Исповедь / Пер. с лат. М.Е. Сергиенко. СПб.: Наука, 2013. 371 с.
2. *Власова О.А.* Рональд Лэйнг: между философией и психиатрией. М.: Изд-во Института Гайдара, 2012. 464 с.

3. *Власова О.А.* Феноменологическая психиатрия и экзистенциальный анализ: история, мыслители, проблемы. М.: Территория будущего, 2010. 638 с.
4. *Лэйнг Р.* «Я» и другие. Узелки. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 224 с.
5. *Лэйнг Р.* Расколотовое «я». М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 345 с.
6. *Поломоинов П.А.* Свобода и предопределение в религиозной антропологии: ислам и христианство. URL: <https://cyberleninka.ru/article/n/svoboda-i-predopredelenie-v-religioznoy-antropologii-islam-i-hristianstvo/viewer> (дата обращения: 08.10.2021).
7. *Cooper D.* The Death of the Family. London: Penguin, 1972. 157 p.
8. *Myers K.A.* Metanoia and the Transformation of Opportunity // Rhetoric Society Quarterly. 2011. Vol. 41. No. 1. P. 1–18.

ECHOES OF THE EVENTS

Julia Ustyugova

Post-graduate Student at the Department of History of Anthropological Doctrines.
RAS Institute of Philosophy.
12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: jules.barsa@gmail.com

GAINING PERSONAL FREEDOM AS METANOIA IN THE CONCEPTS OF R. LAING AND D. COOPER

In the report, the author raises the problem of personal freedom, referring to the concept of metanoia by R. Laing and D. Cooper. On the basis of Laing's ideas, the understanding of freedom is conceptualized as the acquisition of a true "I" through the experience of mental illness, which was introduced into the field of philosophical comprehension. Using the example of Cooper's metanoia scheme, the transition from the state of alienation and adaptation to free self-realization as from unreasonableness to sanity is considered. The author raises the question about the criteria of norm and pathology in the course of realization of personal freedom. The urgency of the further development of Laing's and Cooper's ideas in the aspect of the possibility of implementing existential metanoia in the modern socio-cultural context is substantiated.

Keywords: metanoia, personal freedom, Ronald Laing, David Cooper, existentialism, madness, experience, alienation, social disadaptation, false self

References

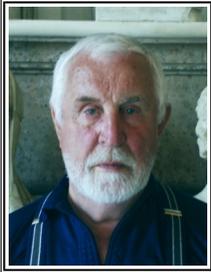
1. Aurelius Augustinus. *Ispoved'* [Confession], trans. M.E. Sergienko. St. Petersburg: Nauka Publ., 2013. 371 pp. (In Russian)
2. Cooper, D. *The Death of the Family*. London: Penguin, 1972. 157 pp.
3. Laing, R. «Ya» i drugie. *Uzelki* [The Self and Others. Knots]. Moscow: Institute of General Humanities Research Publ., 2017. 224 pp. (In Russian)
4. Laing, R. *Raskolotoe «ya»* [The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness]. Moscow: Institute of General Humanities Research Publ., 2017. 345 pp. (In Russian)
5. Myers, K.A. "Metanoia and the Transformation of Opportunity", *Rhetoric Society Quarterly*, 2011, Vol. 41, No. 1, pp. 1-18.
6. Polomoshnov, P.A. *Svoboda i predopredelenie v religioznoi antropologii: islam i khristianstvo* [Freedom and Predistination in Religious Anthropology: Islam and Christianity]

[<https://cyberleninka.ru/article/n/svoboda-i-predopredelenie-v-religioznoy-antropologii-islam-i-hristianstvo/viewer>, accessed on 08.10.2021]. (In Russian)

7. Vlasova, O.A. *Fenomenologicheskaya psikhatriya i ehkzistentsial'nyi analiz: istoriya, mysliteli, problemy* [Phenomenological Psychiatry and Existential Analysis: History, Thinkers, Problems]. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2010. 638 pp. (In Russian)

8. Vlasova, O.A. *Ronal'd Lehing: mezhdu filosofiei i psikhatriiei* [Ronald Laing: Between Philosophy and Psychiatry]. Moscow: Gaidar Institute Publ., 2012. 464 pp. (In Russian)

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

АНТИРЕАЛИСТИЧЕСКАЯ И НЕКЛАССИЧЕСКАЯ ТЕОРИИ АНАЛИЗА И СИНТЕЗА

В статье показано, что логически возможны три антиреалистические теории классических анализа и синтеза: презентационистская, солипсистская и кантовская, но реально разрабатывается только последняя. Выявлены её специфические черты и черты, общие с другими, логически возможными антиреалистическими теориями. Проанализировано соотношение кантовской теории анализа и синтеза знаний с его теорией анализа и синтеза предметов знаний. Охарактеризованы гносеологические проблемы, вынудившие Канта утверждать, что новые знания даёт только синтез знаний, а анализ лишь проясняет его результаты. Кантовское решение этих проблем соотнесено с их реалистическим решением. Исследована роль, которую кантовский «коперниканский переворот в философии» играет в его интерпретации анализа и синтеза предметов знаний. Рассмотрена кантовская теория аналитических и синтетических суждений. Показано, что кантовский вопрос «как возможны синтетические суждения a priori?» является по существу вопросом о природе теоретического познания, поскольку исторически оно формировалось в античной геометрии именно как единство анализа и синтеза. Показано качественное различие между классическими и геометрическими (по происхож-

дению) анализом и синтезом. Описаны три исторических этапа их формирования. Исследовано утверждение И. Ньютона, что естественнонаучный эксперимент возник в результате распространения метода геометрических анализа и синтеза на естественные науки.

Ключевые слова: анализ предметов, синтез предметов, анализ знаний, синтез знаний, аналитические суждения, синтетические суждения, геометрический анализ, геометрический синтез, метод Паппа, гипотетико-дедуктивный метод

Антиреалистический вариант классической теории анализа и синтеза

Постановка проблемы

Антиреалисты понимают классические анализ и синтез в целом так же, как и реалисты: анализ – как реальное или мысленное разложение целого на компоненты, а синтез – как реальное или мысленное объединение этих компонентов в целое. Разница – в понимании природы целого и его компонентов, а также в трактовке гносеологических механизмов самих анализа и синтеза. Логически возможны три антиреалистические теории анализа и синтеза: презентационистская, солипсистская и кантовская. Но реально существует и разрабатывается только последняя. Её исследование позволяет выявить как её специфические черты, так и её черты, общие с другими, логически возможными антиреалистическими теориями.

Анализ и синтез знаний у Канта

Из четырёх разновидностей анализа и синтеза, исследуемых реалистами, Кант признаёт существование только тех, которые совершаются внутри феноменального мира трансцендентального субъекта. Здесь он различает: 1) реальные анализ и синтез знаний; 2) мысленные анализ и синтез знаний; 3) реальные анализ и синтез предметов знаний; 4) их мысленные анализ и синтез. Но детально Кант исследует лишь реальные анализ и синтез *знаний*, или, как он еще выражается, *представлений*.

«Под синтезом в самом широком значении» Кант понимает «действии, состоящее в присоединении друг к другу различных представлений и в схватывании их многообразия в едином познании» [4, В 103].

Анализ Кант трактует как расчленение знаний, *полученных синтезом*, на те компоненты, из которых они были синтезированы. Отсюда он делает вывод, что анализ не может дать нового знания, ибо «...посредством одного лишь такого расчленения моё знание ничуть не увеличивается по содержанию. Оно остаётся таким же, изменяется только его форма, поскольку я лишь научаюсь лучше различать или яснее распознавать то, что в данном понятии уже содержалось» [5, с. 371]. Единственный источник новых

знаний по Канту – синтез: «Синтез многообразного (будь оно дано эмпирически или *a priori*) порождает прежде всего знание, которое первоначально может быть ещё грубым и неясным и потому нуждается в анализе; тем не менее, именно синтез есть то, что, собственно, составляет из элементов знание и объединяет их в определённое содержание. Поэтому синтез есть первое, на что мы должны обратить внимание, если хотим судить о происхождении наших знаний» [4, В 103].

Хотя реальные анализ и синтез *знаний* – это процессы, с помощью которых познаются *предметы* этих знаний, Кант первоначально исследует их в отвлечении от этой их функции. Это позволяет ему использовать для их исследования результаты, полученные при исследовании анализа и синтеза *предметов* знаний. Но одновременно это ставит его и перед теми же вопросами, которые возникают при их исследовании. Один из них зафиксирован в его второй антиномии. Применительно к реальным анализу и синтезу *знаний* он формулируется так: имеющееся у трансцендентального субъекта знание расчленяется анализом на части, те – снова на части и т.д. А что же возникает *в пределе* деления? Логически возможных ответов два: 1) предела нет; 2) пределом являются далее неделимые элементарные, или *атомарные*, знания.

Хотя своей второй антиномией Кант утверждает, что обосновать выбор между этими двумя ответами невозможно, сам он фактически строит свою теорию *реального анализа и синтеза знаний* на втором ответе: исходные «элементы», из которых кантовский трансцендентальный субъект синтезирует целостное знание, *неделимы*. Именно в силу этого он и не может *начать* создание целостной системы знаний с их анализа. Первоначально ему, как и демиургу, творящему объективный мир из неделимых атомов, доступен только синтез – сначала элементарных знаний, затем их всё более сложных ансамблей. Отсюда следует, что анализ знаний вторичен по отношению к их синтезу и что он не даёт нового знания. Единственный его источник для трансцендентального субъекта – синтез, о чём Кант со всей определённой заявляет.

Но здесь перед ним встаёт проблема, которой не было у создателей первых космогонических теорий. Демиургу атомы предзаданы. А в феноменальном мире кантовского трансцендентального субъекта многообразие исходных элементов синтеза («будь оно дано эмпирически или *a priori*») [4, В 103] *первоначально отсутствует*. Следовательно, необходимо понять, как оно там появилось. Ответ Канта на этот вопрос – первый этап в построении им целостной концепции анализа и синтеза знаний.

Начать естественно с элементов, данных *эмпирически*, в роли которых у него выступают ощущения. Вот как он объясняет их появление в сознании субъекта: «Действие предмета на способность представления, поскольку мы аффицированы предметом, есть ощущение» [4, В 34]. В силу неопределённости кантовской терминологии неясно, о каком *предмете* идёт речь: о вещи в себе или о предмете, находящемся внутри феноменального мира

субъекта, т.е. о явлении. Если принять, что Кант говорит здесь о вещи в себе, то обнаружится принципиальное сходство его трактовки генезиса ощущений с их реалистической трактовкой. Реалисты тоже считают, что ощущения *вызываются к существованию* трансфеноменальными предметами. Но они, сверх того, убеждены, что ощущения *отображают* свойства этих предметов и в силу этого *соответствуют* им.

Из этих трёх признаваемых реалистами отношений между ощущениями и аффицирующими их предметами Кант признаёт только первое: ощущения вызываются к существованию трансфеноменальными предметами, но не отображают их и не соответствуют им. Иными словами, ощущения не дают знаний об объективном мире. Это *агностицизм* – один из трёх краеугольных камней кантовской теории анализа и синтеза. Чтобы понять эту его теорию, необходимо понять, что привело его именно к такому пониманию генезиса ощущений.

Утверждение, что ощущения не только аффицируются предметами, но и отображают их и в силу этого соответствуют им, ставит реалиста перед двумя труднейшими задачами: конкретно описать гносеологический механизм *процесса* отображения свойств предметов в их чувственных образах и так же конкретно описать *отношение соответствия* между ними: ясно ведь, что это не дубликатное сходство.

Первый шаг к решению этих задач сделал Аристотель. Он сравнил чувственный образ предмета с оттиском печати на воске [1, 424a] и заявил на основании этой аналогии, что из познаваемого предмета в душу исследователя через его органы чувств переносится не материя, а только *форма* познаваемого предмета или, как сейчас говорят, *информация*.

Но одной аналогии для решения этой задачи недостаточно. Необходимо конкретно описать гносеологический механизм переноса информации из объективной реальности в субъективную в процессе чувственного познания – примерно так же, как сегодня описан механизм переноса генетической информации от предков к потомкам. Эту задачу не могли решить ни Аристотель, ни Кант, да и современные нейрофизиологи опасаются, что она будет решена лишь через несколько столетий.

Ситуации, когда явление, порождающее проблему, известно и сама проблема поставлена, а средства для её решения ещё не созданы, типичны для истории науки. В этих ситуациях используются две стратегии:

1. Признаётся и реальность явления, порождающего проблему, и осмысленность самой проблемы, но её решение откладывается до той поры, когда средства для этого сформируются.

2. Отрицается и реальность явления, порождающего проблему, и осмысленность самой проблемы. Пример – отрицание солипсистами существования объективного мира и объявление бессмысленной проблемы его познания.

У этих двух вариантов отказа от решения временно нерешаемых проблем есть общее достоинство: они избавляют исследователя от напрасной

траты сил на решение таких проблем и позволяют сосредоточиться на проблемах, средства для решения которых уже появились. Но у объявления несуществующими реальных, но временно нерешаемых проблем есть принципиальный недостаток: оно с логической необходимостью ведёт к появлению принципиально нерешаемых псевдопроблем.

Кант выбирает второй вариант. Процесс *отображения* свойств предметов в ощущениях он объявляет несуществующим, а вопрос: что представляет собой гносеологический механизм этого процесса? – не имеющим смысла. Следом несуществующим объявляется и отношение соответствия между свойствами предметов объективного мира и ощущениями, аффицируемыми ими, а это избавляет его от вопроса, что конкретно это соответствие собой представляет.

Отрицание и процесса отображения мира в ощущениях, и соответствия между ощущениями и свойствами аффицирующих их предметов порождает псевдопроблему. Она открывается при попытке объяснить качественное многообразие ощущений. Реалисты объясняют его просто и естественно: оно является *отображением* качественного многообразия свойств предметов. Кант закрыл для себя это объяснение и оказался перед необходимостью найти другое. Апелляция к априорным формам чувственности и рассудка не помогает: они накладываются на уже существующее качественное многообразие ощущений. Теорию врождённых идей Декарта и Лейбница Кант, вопреки распространённому мнению, не принимает. Можно поэтому сделать вывод, что вопрос о генезисе ощущений, первой разновидности исходных элементов синтеза, остаётся у него без ответа, а сама теория анализа и синтеза знаний – без первого из её оснований.

То же можно сказать и о трактовке им генезиса второй разновидности исходных элементов синтеза – тех, что даны а priori. Кант наделяет их тремя атрибутами: необходимостью, безусловной всеобщностью и чистотой (освобождённостью от эмпирических знаний). В современной эпистемологии такие знания называют *теоретическими*. Противоположные им *эмпирические* знания случайны и не безусловно всеобщы. Реалисты утверждают, что теоретические знания возникают из эмпирических. Это ставит их перед труднейшей задачей *конкретно* описать гносеологический механизм превращения эмпирических знаний в теоретические. Кант снова оказывается перед выбором: 1) признать реальность процесса трансформации эмпирических знаний в теоретические и осмысленность вопроса, как конкретно это происходит; 2) объявить сам этот процесс несуществующим, а вопрос о его гносеологическом механизме – не имеющим смысла. Кант снова выбирает второй вариант. Разорвав генетическую связь между свойствами объективных предметов и субъективными ощущениями, он так же легко разрывает и связь между эмпирическими и теоретическими знаниями, заявляя, что необходимые, безусловно всеобщие и чистые теоретические знания не возникают из случайных и не безусловно всеобщих эмпирических. Именно в этом суть его *априоризма*, второго наряду с *агностицизмом*

краеугольного камня его теории анализа и синтеза знаний. Но объявление несуществующими реального гносеологического процесса и порождаемой им реальной гносеологической проблемы в очередной раз порождает принципиально неразрешимую псевдопроблему, точнее, задачу: найти другое объяснение факту существования теоретических знаний в нашем сознании. Утверждение, что эти знания априорны, т.е. возникли *не из* эмпирического знания, эту задачу не решает. Приходится сделать вывод, что и вопрос о генезисе исходных элементов *теоретического* синтеза остаётся у Канта без ответа, а сама его теория анализа и синтеза знаний – без второго из её оснований.

Но, не умея объяснить генезис исходных элементов синтеза, Кант признаёт *существование* этих элементов. И это ставит его перед третьим вопросом: как конкретно происходит, с одной стороны, объединение этих реально существующих эмпирических и теоретических «элементов» в «знания», а с другой, расчленения этих знаний на эти элементы, каковы гносеологические механизмы этих двух встречных процессов?

Этот вопрос стоит и перед современным реализмом. Он решается им на основе того же методологического принципа, что и вопрос о практическом синтезе объективно существующих предметов: связь предметов детерминируется внутренним содержанием предметов, а связь знаний – внутренним содержанием знаний. Разница в том, что предметы перед синтезированием нужно познать, а знания уже находятся в феноменальном мире субъекта. Поэтому их синтез можно начинать с поиска тех сторон их внутренних содержаний, которые детерминируют именно ту из возможных связей между ними, которая объединяет их в знание более высокого типа, например теории электричества и магнетизма – в теорию электромагнетизма.

Но эта совершенно естественная точка зрения порождает всё тот же совершенно естественный вопрос: *как конкретно* происходит это выведение знания об отношении между знаниями из самих этих знаний (представлений)? Во времена Канта ответа на этот вопрос не было. В итоге он снова оказывается перед выбором: 1) признать, что связи между представлениями детерминируются содержаниями этих представлений, и признать, что он не может конкретно описать механизм этой детерминации; 2) заявить, что никакой детерминации связи представлений внутренним содержанием этих представлений нет и вопрос о её гносеологическом механизме не имеет смысла. Кант снова выбирает второй вариант. И это снова ставит его перед псевдопроблемой: найти другое объяснение факту появления связей между знаниями в процессе их синтеза.

Кант определяет синтез как «присоединение друг к другу различных представлений» [4, В 103]. Это присоединение он трактует как постановку представлений в такие *связи*, которые образуют из них представление или, что не меняет сути дела, *знание* более высокого уровня. Термином «связь» Кант обозначает не только отношения зависимости, но и *процесс* установления этих отношений, т.е. *связывание*. О связи как *процессе* связывания

представлений он пишет: «...связь есть исключительное обязательное дело рассудка, да и сам рассудок есть не что иное, как способность а priori связывать и подводить многообразное в данных представлениях под единство апперцепции» [4, В 134–135].

Из этой цитаты видно место, которое Кант отводит синтезу в целостном процессе познания: сам рассудок есть способность связывать представления, т.е. синтезировать их. Другими словами, рассудок – это способность к синтезу знаний. Но как конкретно эта способность реализуется? Откуда берутся связи, объединяющие синтезируемые знания? После отказа выводить их из внутреннего содержания этих знаний у Канта остаётся единственный способ ответить на этот вопрос: эти связи вносятся в синтезируемые знания *извне* в результате «самодеятельности» субъекта [4, В 130]. Но самодеятельность – не произвол. Субъект вносит связи в многообразие представлений по строго определённым правилам, сформировавшимся *априорно*, т.е. независимо от содержания самих синтезируемых представлений.

Итак, для построения целостной теории анализа и синтеза *знаний* Канту нужно было ответить на три вопроса: 1) как возникают исходные элементы синтеза, данные эмпирически, т.е. ощущения? 2) как возникают исходные элементы синтеза, данные а priori, т.е. первичные теоретические знания? 3) как возникают связи, объединяющие эти элементы в знания более высокого типа? Вот его ответы: 1) ощущения аффицируются трансфеноменальными предметами, но *не отображают их и не соответствуют им*; 2) теоретические знания *априорны*, т.е. возникают *не из эмпирических знаний*; 3) связи между синтезируемыми знаниями *не порождаются их внутренним содержанием*, а вносятся в них *извне* по априорным правилам.

Итак, отличие кантовской теории анализа и синтеза знаний от реалистической – в объявлении Кантом несуществующими трёх реальных гносеологических процессов и не имеющими смысла трёх порождаемых ими проблем. Это отличие имеет глубокое историческое оправдание, но называть его теоретическим достижением трудно.

Но кантовская теория анализа и синтеза не исчерпывается описанием процессов анализа и синтеза *знаний* на основе принципов агностицизма и априоризма. По Канту, знание только тогда знание, когда у него есть предмет. С точки зрения и реалистов, и Канта, предметы знаний существуют как в объективном, трансфеноменальном, так и в субъективном, феноменальном мире. Но предметы трансфеноменального мира, по Канту, непознаваемы, их «должно мыслить только как нечто вообще = X» [3, А 104]. Поэтому Кант говорит об анализе и синтезе предметов только феноменального мира, т.е. явлений. Знания о них он делит на априорные и апостериорные. Трудности вытекают из тезиса о существовании априорных знаний. Встаёт вопрос: как можно анализировать и синтезировать *предметы* априорного знания на основе этих знаний? Ведь они возникают независимо от их предметов.

Кант понимает всю трудность этого вопроса, но объясняет её тем, что вопрос неправильно поставлен. Неверно думать, что «наши познания... должны соотносываться с предметами» [4, В XVI]. На самом деле «предметы должны соотносываться с нашим познанием» [4, В XVI]. Кант сравнивает это своё оборачивание отношения между априорным знанием и его предметом с коперниканским переворотом в астрономии [4, В XVI]. Чтобы оценить смысл этого «переворота», необходимо учесть, что познание (*Erkenntnis*) Кант трактует здесь как знание (*Kenntnis*), но не любое, а именно *априорное*, соответственно, предметы этого знания – не как вещи в себе, а как явления, существующие в феноменальном мире субъекта.

Примерами априорных знаний, с которыми «должны соотносываться» их предметы, у Канта выступают категории: «Категории суть понятия, предписывающие явлениям, стало быть, природе как совокупности явлений... законы *a priori*» [4 В 163]. Получается, что законы природы не отображаются в знаниях о них, а создаются этими знаниями.

Однако после этого «переворота» вопрос о «сообразовании» между априорным знанием и его предметом не исчезает, а лишь «оборачивается». Из вопроса, как возможно соответствие априорного знания своему предмету, он превращается в вопрос, как возможно соответствие предмета априорному знанию: «Поскольку категории не выводятся из природы и не соотносятся с ней как с образцом (ибо в таком случае они были бы только эмпирическими), постольку возникает вопрос: как понять то, что природа должна соотносываться с категориями, т.е. каким образом категории могут *a priori* определять связь многообразного в природе, не выводя эту связь из природы?» [4, В 163]. Э. Кассирер называет этот вопрос «основной критической проблемой» [19, S. 123–149]. Применительно к кантовской теории анализа и синтеза «основная критическая проблема» звучит так: как мысленные анализ и синтез априорных знаний могут определять реальные анализ и синтез предметов этих знаний?

Важно видеть, что заслуга формулировки этой проблемы принадлежит не Канту, а создателям первых космогонических теорий, согласно которым демиург тоже творит природу по проекту, возникшему до природы и независимо от природы. Естественно, возникает вопрос: как это возможно?

На вопрос, как возможно соответствие предмета априорному знанию о нём, так же нельзя дать рациональный ответ, как и на вопрос, как возможно соответствие априорного знания своему предмету: если непонятно, как А соответствует В, то нельзя понять, и как В соответствует А. Основную критическую проблему можно не разрешить, а *снять*, если отказаться от априоризма Канта, т.е. от его убеждения, что теоретическое знание *не возникает* из эмпирического. Но многие и сегодня в этом убеждены, поэтому априоризм жив, а вместе с ним жива и основная критическая проблема.

Заявив, что отношения между явлениями природы не порождаются этими явлениями, а вносятся в них извне на основе априорных знаний,

Кант согласовал свою теорию анализа и синтеза предметов знаний с исходными принципами своей эпистемологии – агностицизмом и априоризмом. Но ему необходимо было ещё согласовать её и с реальной практикой современного ему научного исследования, в ходе которого явления природы сначала познаются, а уже затем преобразуются, в том числе реально анализируются и синтезируются. Известный кантовед Т.И. Ойзерман так излагает решение Кантом этой проблемы: «В конечном счёте Кант приходит к выводу, что определённая, предметность всего воспринимаемого чувствами создаётся бессознательной продуктивной силой воображения (*Productive Einbildungskraft*), а наша сознательная познавательная деятельность лишь *post factum* постигает эту определённую явлений» [12, с. 20]. Этот вывод неизбежен. Ведь изначально в феноменальном мире кантовского субъекта никакого познаваемого мира нет. Субъект сначала создаёт его из ощущений с помощью априорных форм чувственности и рассудка, а уже затем познаёт. При этом в созданной им природе он, естественно, «усматривает только то, что сам создаёт по собственному проекту» [4, В XIII]. Но зачем ему познавать то, что он сам создал? Ведь демиург, тоже создавший объективный мир «по собственному проекту» и потому изначально знающий о нём всё, не занимается его познанием. Следовательно, и кантовский трансцендентальный субъект не нуждается в этом. Кант приписывает ему эту бессмысленную функцию лишь для того, чтобы согласовать свою теорию анализа и синтеза, вытекающую из его агностицизма и априоризма, с реальной практикой научного исследования.

Но неверно считать кантовскую теорию анализа и синтеза *предметов* знаний просто ошибочным логическим следствием его исходных философских принципов. Она описывает реальные и значительно более массовые процессы анализа и синтеза, чем теория, согласно которой знания об отношениях между предметами выводятся из знания о внутреннем содержании этих предметов. Дело в том, что практические анализ и синтез, основанные на современном научном знании, состоят из двух этапов: творческого и рутинного. На первом этапе правила анализа и синтеза предметов определённого класса *выводятся* из знаний о внутреннем содержании этих предметов и лишь затем применяются на практике, на втором эти уже готовые и проверенные правила *применяются* при реальных анализе и синтезе предметов этого класса. Кантовская теория анализа и синтеза предметов знания фактически описывает второй, рутинный этап этих процессов. Это открывает возможность для совместного исследования его кантианцами и реалистами. Причём тот факт, что реалист говорит об объективно существующих предметах, а кантианец – о предметах, существующих в его феноменальном мире, не является непреодолимым препятствием для этого сотрудничества. Ведь в практических действиях с реальными предметами все люди – наивные презентационисты: субъективно воспринимают предмет, с которым оперируют, и чувственный образ этого предмета как одну и ту же сущность, без «удвоения мира», и лишь по размышлении

расщепляют её на предмет и образ предмета. Эта общая платформа позволяет реалистам и кантианцам понимать друг друга и признавать аргументы друг друга.

Проблема аналитических и синтетических суждений

Разделом кантовской теории анализа и синтеза обычно считают его теорию аналитических и синтетических суждений. Ей в современной логике и гносеологии посвящено больше работ, чем самой его теории анализа и синтеза. Рассуждая умозрительно, можно предположить, что аналитическим Кант называет суждение, в котором осуществляется мысленный анализ исследуемого предмета, а синтетическим – суждение, в котором осуществляется его мысленный синтез. В этом случае суждение «атом состоит из электронов, протонов и нейтронов» будет аналитическим, а суждение «атом имеет планетарную структуру» – синтетическим. У Канта всё сложнее.

Аналитическими он называет утвердительные субъектно-предикатные суждения, которые «через свой предикат ничего не добавляют к понятию субъекта, а только делят его путём расчленения на подчинённые ему понятия, которые уже мыслились в нём (хотя и смутно)» [4, В 11]. Итак, на части в кантовском аналитическом суждении делится не его предмет, а его субъект, т.е. знание о его предмете.

Из того, что предикат аналитического суждения «ничего не добавляет» к содержанию его субъекта, Кант делает вывод, что между ними существует *отношение тождества*: «аналитические – это те (утвердительные) суждения, в которых связь предиката с субъектом мыслится через тождество» [4, В 11]. Кант различает два типа тождества между субъектом и предикатом аналитического суждения: «Тождество понятий в аналитических суждениях может быть или выраженным (*explicitum*), или невыраженным (*implicitum*). В первом случае аналитические положения тавтологичны» [5, с. 413].

В современной логике термин «тавтология» употребляется в нескольких смыслах. Но Кант обозначает им только логические тавтологии, т.е. суждения, предикат которых *дублирует* содержание субъекта, например «человек есть человек». Логическая тавтология обладает тремя атрибутами. Во-первых, её предикат эксплицитно тождествен её субъекту. Во-вторых, её отрицание («человек не есть человек») самопротиворечиво. В-третьих, в истинности тавтологии можно убедиться, не выходя за границы её содержания.

Логики XX века проделали большую работу, чтобы показать, что эти три признака являются критериями для отличения любых аналитических суждений от любых синтетических. Итоги этой работы подвел У. Куайн: «...граница между аналитическими и синтетическими высказываниями просто не проведена. То, что такое различие вообще должно быть проведено,

есть неэмпирическая догма эмпириков, предмет метафизической веры» [6, с. 67].

Но Куайн делает этот вывод относительно класса суждений, подклассом которых являются логические тавтологии. Кант тоже включает тавтологии в класс аналитических суждений, но под его определение аналитического суждения они явно не подходят: предикат тавтологии «человек есть человек» *не расчленяет* её субъект на части и уже в силу этого *не проясняет* его. Кроме того, любое субъектно-предикатное высказывание только в том случае имеет смысл и право на существование, когда его предикат добавляет к его субъекту новую информацию. Отсюда следует, что три критерия: 1) тождество предиката высказывания его субъекту, 2) самопротиворечивость его отрицания и 3) возможность убедиться в его истинности, не выходя за его границы, – служат для отличия не аналитических высказываний от синтетических, а любых бессмысленных языковых выражений от осмысленных.

Кант далее утверждает, что в отличие от аналитических, проясняющих, «синтетические суждения присоединяют к понятию субъекта предикат, который вовсе не мыслился в нём и никаким расчленением не мог бы быть извлечён из него» [4, В 11]. Именно поэтому Кант называет синтетические суждения *расширяющими*. Возникает вопрос: как синтез, о котором говорится в его теории анализа и синтеза *знаний*, соотносится с синтезом, о котором идёт речь в его теории аналитических и синтетических суждений?

Классический синтез знаний, по Канту, – это постановка их в такие *связи*, которые образуют из них знание более высокого уровня. Расширение знаний здесь происходит только за счёт появления этих связей. Никакие новые знания к ним *извне* не добавляются. Кантовское синтетическое суждение тоже расширяет знание, содержащееся в его субъекте, но совершенно иным способом. Предикат суждения «все тела имеют тяжесть», которое Кант приводит в качестве примера синтетического, добавляет к знанию о теле, уже содержащемуся в его субъекте, знание о ещё одном *признаке* тела. Но в принципе это может быть знание и о частях тела, и об отношениях между частями, об отношениях тела к другим телам. Иными словами, на содержание знания, за счёт которого расширяется содержание субъекта синтетического суждения, Кант не накладывает никаких ограничений. А это значит, что из двух дефинитивных признаков, которыми он наделяет классический синтез: 1) он *связывает* имеющиеся знания и 2) *тем самым* расширяет (увеличивает) их, – в синтетическом суждении остаётся лишь второй. Термин «синтез» при такой интерпретации синтетического суждения будет означать процесс получения любого нового знания любым способом. В этом случае он совпадет по смыслу с термином «анализ» в его наивной интерпретации.

Исключение тавтологий из класса аналитических суждений позволяет поставить вопрос, ключевой для всей кантовской теории аналитических

и синтетических суждений: чем *прояснение* субъекта аналитического суждения отличается от *расширения* субъекта синтетического суждения? Кантовское *прояснение* знаний радикально отличается от их *разъяснения*, о котором идёт речь в *интерпретативной* теории анализа. *Разъясняют* уже готовое, завершённое знание, *проясняют* знание, нуждающееся в доработке. Но доработка знания, полученного синтезом, это его расширение. Следовательно, аналитические суждения отличаются от синтетических лишь характером того знания, которое их предикаты *добавляют* к их субъектам. В сущности, это два этапа научного исследования: этап открытия и этап прослеживания выводов из него. Их исследование – важнейшая задача гносеологии.

Как возможны синтетические суждения a priori?

Целостное описание кантовской теории анализа и синтеза включает и оценку его знаменитого утверждения: «Истинная же задача чистого разума заключается в следующем вопросе: как возможны синтетические суждения a priori?» [4, В 19]. Необходимо эксплицировать смысл этого вопроса и выяснить, какое отношение он имеет к кантовской теории анализа и синтеза.

Кант называет априорным суждение, субъект и предикат которого представляют собой необходимые, безусловно всеобщие и чистые знания. Такие суждения сегодня называют *теоретическими*. *Синтетическим* он называет суждение, предикат которого добавляет к его субъекту новое содержание. Следовательно, смысл вопроса в следующем: как *возможно* суждение, добавляющее к теоретическому знанию, заключённому в его субъекте, новое теоретическое знание? Причём, судя по примерам, на которых Кант обсуждает эту проблему, речь идёт не о добавлении к содержанию субъекта нового знания извне, а о *выведении* этого нового знания из знания, заключённого в субъекте. По существу речь идёт о дедуктивном и гипотетико-дедуктивном методах теоретического исследования. Исследование этих методов – действительно «истинная задача чистого разума». Вопрос лишь в том, насколько корректно обсуждать её в терминах теории анализа и синтеза. На него даётся ответ во втором разделе статьи.

Неклассические теории анализа и синтеза

Под обобщённые понятия анализа как движения от конца к началу или работы назад, *working backward*, и синтеза как движения от начала к концу или работы вперёд, *working forward*, подходят не только классические анализ и синтез. Как работу назад можно представить поиск посылок доказательства геометрической теоремы на основе её содержания, а как работу вперёд – доказательство теоремы на основе найденных посылок. Именно поэто-

му эти две процедуры называют геометрическими (по происхождению) анализом и синтезом. Естественнонаучный эксперимент также состоит из двух этапов: работы назад – от теоретической гипотезы к экспериментам, призванным доказать или опровергнуть её, и работы вперёд – от этих экспериментов к признанию или отрицанию испытываемой гипотезы. Эти две разновидности обобщённо понимаемых анализа и синтеза называются *неклассическими*.

Конечным результатом исследования в геометрии является доказанная теорема. К ней ведут пять шагов: 1) формулируется проблема (например, вопрос, чему равна сумма внутренних углов треугольника); 2) для её решения предлагается гипотеза (сумма внутренних углов треугольника равна двум прямым); 3) из этой гипотезы делаются логические выводы; 4) эти выводы проверяются на истинность или ложность; 5) из их ложности заключают о ложности гипотезы, а из истинности (в случае обратимости импликации) – о её истинности.

Геометрический анализ начинается после того, как проблема сформулирована и гипотеза для её решения предложена. Его назначение – найти посылки для доказательства или опровержения гипотезы. Главное средство или, по словам Хинтики и Ремеза, «секрет» метода анализа «...состоит в том, чтобы использовать структуру доказываемой теоремы для поиска её доказательства» [21, р. 33]. Причём это «секрет» не только геометрического, но и классического анализа, а также научного эксперимента.

Но если из посылок, найденных анализом, истинность или ложность теоремы следует с логической необходимостью, то сами эти посылки из содержания теоремы чисто дедуктивно получить нельзя, это содержание служит лишь наводящей основой для их нахождения. Поэтому метод геометрического анализа лишь условно можно назвать *методом*, больше подходит используемый И. Лакатосом термин «*эвристика*».

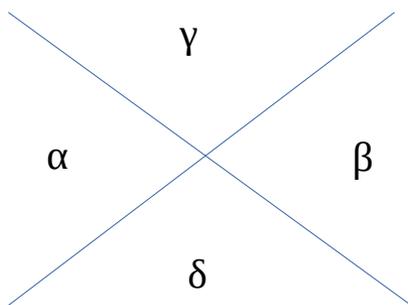
Метод геометрического анализа использовался ещё в античности. Историк математики Г. Ханкель считает, что его открыл Платон: «Только такой дух, как платоновский, мог понять аналитический метод в соответствии с его великим значением» [20, S. 147–148]. Однако большинство современных исследователей полагает, что «Платон не ввёл метод анализа» [19, р. 44]; последний использовался в геометрии и до него. Некоторое время полагали, что описание этого метода дал Евклид, имея в виду доказательство первых пяти предложений книги XIII «Начал» сначала аналитическим, а потом синтетическим методом [2, с. 287–297], однако было установлено, что это интерполяция.

Разрозненные высказывания об этом методе появлялись вплоть до III в. н. э. Р. Робинсон приводит 8 таких высказываний [23]. И лишь в III в. выдающийся греческий математик Папп Александрийский дал его развёрнутое описание, поэтому этот метод называют методом Паппа, или папповой эвристикой. Тщательный анализ его осуществили Я. Хинтика и У. Ремез [21, р. 8–10].

В Средние века метод Паппа был забыт, в Новое время о нём писали Р. Декарт, Г.В. Лейбниц и И. Кант, однако «их усилия применить паппову эвристику к новой науке оказались тщетными» [7, с. 90], и интерес к ней угас вплоть до конца XIX в., до публикации книги Г. Ханкеля «К истории математики в древности и в средневековье» [20], породившей целую серию историко-научных исследований этого метода. Наиболее фундаментальными из них являются упомянутая книга Я. Хинтикки и У. Ремеза и книга И. Лакатоса «Доказательства и опровержения», а также глава «Метод анализа-синтеза» в его посмертно изданной книге «Математика, наука и эпистемология» [22]. Прекрасное изложение метода Паппа даёт Д. Пойа [15, с. 132–138]. В отечественной литературе о нём писали Р.К. Луканин [10], Т.Г. Лешкевич [9] и В.А. Смирнов [16], а также автор данной статьи [8].

Различают три варианта метода геометрического анализа, или метода Паппа. Самый простой и исторически первый заключается в том, что теорема доказывается на исходном чертеже, без его вспомогательных преобразований. Предложение-1, содержащее доказываемую теорему, условно принимается за истинное, из него имплицитно выводится также пока лишь условно истинное предложение-2, из него – предложение-3 и так вплоть до предложения- n , истинность или ложность которого устанавливается уже независимо от предложения-1. Из ложности предложения- n делают вывод о ложности предложения-1, а из его истинности, в случае обратимости импликации, – вывод о его истинности.

Прекрасная иллюстрация этой разновидности метода геометрических анализа и синтеза приведена в статье А. Сабо «Работа назад и доказательство с помощью синтеза» [24, р. 126–128]. Берётся предложение 1.15 «Начал» Евклида: «Если две прямые линии пересекаются, то они образуют равные вертикальные углы».



На чертеже вертикальными являются углы α и β , а также γ и δ . Нужно доказать, что $\alpha = \beta$ (1) и $\gamma = \delta$ (2). Первый шаг геометрического анализа – условное принятие этих двух равенств за истинные. Второй шаг – выведение из них пока лишь условно истинных следствий. Для этого используется аксиома 2 «Начал»: «Если к равному прибавить равное, суммы будут равны». В результате возникают два пока также лишь условно истинных равенства: $\alpha + \gamma = \beta + \gamma$ (3) и $\gamma + \beta = \delta + \beta$ (4).

Затем доказывается их истинность независимо от предложения-1 и предложения-2. В обоих предложениях речь идёт о равенстве друг другу развёрнутых углов, каждый из которых по определению равен 180° , так что истинность равенств (3) и (4), логически выведенных из условно истинных равенств (1) и (2), установлена *независимо* от этих последних. *Аналитический* этап доказательства предложения 1.15 завершён. Можно переходить к синтезу, т.е. к выведению из равенств (3) и (4) равенств (1) и (2).

Здесь обнаруживается логическая трудность: из истинности консеквента импликации истинность её антецедента в общем случае не следует. Она имеет место лишь в случае эквиваленции, т.е. двусторонней, обратимой импликации, когда из a следует b и из b следует a . В данном случае имеет место именно она: из истинности « $\alpha = \beta$ » следует истинность « $\alpha + \gamma = \beta + \gamma$ » и наоборот, а из истинности « $\gamma = \delta$ » – истинность « $\gamma + \beta = \delta + \beta$ » и наоборот. Закончен синтетический этап исследования. Теорема доказана и включена в систему евклидовой геометрии.

На этом примере можно увидеть жёсткое ограничение, которое дедуктивный характер геометрии накладывает на возможности геометрического анализа: посылки доказательства теоремы нужно искать только в уже существующем содержании геометрии, среди принятых аксиом и доказанных теорем. Если этих посылок там ещё нет, их нужно вывести из уже существующего содержания геометрии.

На примере А. Сабо можно обсудить фундаментальную методологическую трудность, ставящую под сомнение метод геометрических анализа и синтеза во всех трёх его ипостасях. Предложение 1.15 доказано на *единственном* примере пересекающихся линий, а его вывод распространён на *все* пересекающиеся линии без исключения. По какому праву? Чем это доказательство отличается, например, от вывода, что все шары в данной урне чёрные, сделанного на том основании, что единственный извлечённый из неё шар оказался чёрным? Это старая проблема, известная как парадокс Милля: «Почему в иных случаях единичного примера достаточно для полной индукции, тогда как в других даже мириады согласных между собой примеров, при отсутствии хотя бы одного исключения, известного или предполагаемого, так мало дают для установления общего предложения?» [11, с. 251]. Без ответа на этот вопрос теоретическое обоснование метода геометрического анализа нельзя считать законченным.

Решение парадокса Милля применительно к геометрическим теоремам основывается на том факте, что их доказательство ведётся на *единственном*, но не на *единичном*, а на *общем* примере или, как ещё говорят, *общем предмете*. Общий предмет возникает из класса единичных предметов в результате трёх последовательных операций. Сначала абстрагируются от всех признаков предметов этого класса, например класса треугольников, за исключением тех, в которых они *сходны*. Затем отношения сходства между ними (отношения «такой же») заменяют отношениями тождества

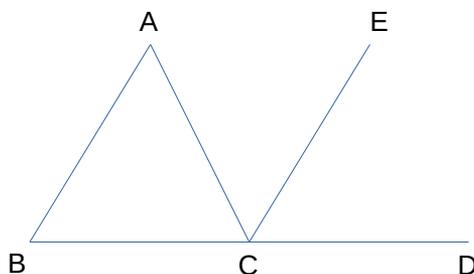
(отношениями «тот же»). В результате конечный или бесконечный класс неразличимо сходных предметов «склеивается» в один общий предмет, в данном случае – в треугольник вообще. На третьем шаге этот общий предмет *экземплифицируется* в реальном предмете, например в том самом, на котором Евклид доказывал теорему о сумме внутренних углов треугольника. Именно потому, что в этом *единственном* предмете принимаются во внимание только те признаки, которые присущи *всем* треугольникам вообще, предложение, что сумма внутренних углов *любого* треугольника равна двум прямым, в дополнительном доказательстве не нуждается. Итак, *единственного* примера для доказательства геометрической теоремы достаточно потому, что этот пример является *общим*.

Вторая трудность, открывающаяся при исследовании метода геометрических анализа и синтеза, заключается в том, что ни один чертёж, созданный рукой человека, не соответствует теореме, для иллюстрации которой он предназначен: вертикальные углы реальных пересекающихся прямых не равны между собой, суммы внутренних углов реальных треугольников не равны двум прямым и т.д. Геометрические теоремы говорят о фигурах, которых в реальном пространстве-времени нет и не может быть. Понимая это, Платон писал: когда математики «пользуются чертежами и делают отсюда выводы, их мысль обращена не на чертёж, а на те фигуры, подобием которых он служит. Выводы они делают только для четырёхугольника самого по себе и его диагонали, а не для той диагонали, которую они начертили» [13, 510d].

Но если геометрические теоремы относятся к идеальным, теоретическим, платоновским сущностям, то по какому праву математики используют созданные ими чертежи для доказательства геометрических теорем? Теория геометрических анализа и синтеза должна ответить на этот вопрос. Проблема эта полностью не решена до сих пор.

Теорема о равенстве вертикальных углов была доказана просто изучением исходного чертежа. Но не все геометрические теоремы можно доказать так. Например, чтобы найти посылки для доказательства предложения 1.32 «Начал» Евклида: «Внутренние три угла треугольника <вместе> равны двум прямым», чертежа только треугольника недостаточно. Он позволяет сделать лишь первый шаг к доказательству этого предложения – условно принять его за истинное. Дедуцировать из него цепочку условно истинных предложений, последнее из которых было бы доказано независимо от предложения 1.32, он не позволяет.

Поэтому настоящей революцией в эволюции метода геометрических анализа и синтеза было открытие *метода вспомогательных преобразований*. Вот как его осуществил Евклид в данном конкретном случае.



«Пусть треугольник будет ABC , продолжим его сторону BC до D . Проведём через точку C прямую CE , параллельную AB ».

После этой достройки чертежа путь к посылкам доказательства предложения 1.32 открыт. Сначала из него выводится пока лишь условно истинное предложение «Угол BCD равен двум прямым». Для этого предварительно доказывалось, что угол BCD равен сумме внутренних углов треугольника ABC . Углы BAC и ACE равны как накрест лежащие (предложение 29). Угол DCE равен углу ABC как внешний внутреннему противолежащему (предложение 29). Угол ACB у них общий. Следовательно, сумма внутренних углов треугольника ABC равна углу BCD . И если сумма внутренних углов треугольника ABC равна двум прямым, то и угол BCD равен двум прямым. Теперь условно истинное предложение «Угол BCD равен двум прямым» нужно доказать независимо от предложения 1.32. Евклид делает это на основе предложения 1.13 «Начал»: «Если прямая, восставленная на прямой, образует углы, то она будет образовывать или два прямых, или вместе равные двум прямым» [2, с. 144]. Аналитический этап доказательства закончен. Синтетический элементарен: из равенства угла BCD двум прямым и равенства его сумме внутренних углов треугольника ABC следует равенство двум прямым углов и суммы внутренних углов треугольника ABC . Предложение 1.32 доказано. Посылки его доказательства были найдены на основе содержания этого предложения, но уже более сложным способом – с использованием вспомогательных построений.

Вывод, что все шары в урне чёрные, сделанный на том основании, что единственный извлечённый из неё шар оказался чёрным, может быть опровергнут контрпримером. Только что приведённое доказательство предложения 1.32 «Начал» Евклида, доказанное на единственном треугольнике, не может быть опровергнуто контрпримером. Существовало убеждение, что это верно для всех доказанных теорем геометрии. Поэтому настоящим потрясением для математиков было открытие контрпримеров стереометрической теореме Эйлера, блестяще доказанной О. Коши на единственном общем примере.

В стереометрии XVII в. обсуждался вопрос, можно ли найти формулу, выражающую соотношение числа вершин V рёбер P и граней G любого многогранника. В 1750 г. Л. Эйлер предложил эту формулу: $V - P + G = 2$.

Эмпирически, простым пересчётом вершин, рёбер и граней всех известных тогда многогранников, формула Эйлера была *подтверждена* [14, гл. 3]. Но надо было *доказать* её теоретически, на единственном общем примере. Такое доказательство в 1811 г. предложил О. Коши. Он взял один из многогранников, *куб*, условился, что он полый, абстрагировался от всех его признаков, за исключением тех, в которых он, по его убеждению, сходен со всеми другими многогранниками, и тем самым превратил его в *многогранник вообще*. Затем он *условно* принял, что для этого многогранника вообще формула $V - P + G = 2$ верна.

Теперь надо было логически вывести из этой формулы, условно принятой за истинную, другую формулу, истинность которой была бы установлена независимо от формулы Эйлера. Коши вырезал из полого куба его верхнюю грань. Количество граней уменьшилось на одну, и поэтому для вновь возникшей фигуры условно истинная формула Эйлера превратилась в также лишь условно истинную *формулу* $V - P + G = 1$. Затем Коши провёл диагонали в оставшихся гранях и превратил каждую из них в два треугольника. Стороны возникших треугольников он назвал рёбрами P , замкнутые ими плоскости – гранями G , а углы – вершинами V . *Формула* $V - P + G = 1$ осталась условно истинной и для этой триангулированной фигуры.

После этого Коши стал вырезать один треугольник за другим, и после каждой из этих вивисекций соотношение вершин, рёбер и граней не менялось, потому формула $V - P + G = 1$ для каждой вновь возникшей фигуры оставалась условно истинной. В конце этой цепочки преобразований оставался единственный треугольник. Для него формула $V - P + G = 1$ истинна уже не условно, а реально: у него три «вершины», одна «грань» и три «ребра». Итак, цель анализа достигнута: из условно истинной формулы Эйлера для многогранника вообще выведена формула для треугольника вообще, истинность которой установлена независимо от формулы Эйлера.

Синтетический этап доказательства заключается в поэтапном возвращении вырезанных треугольников на свои места. Формула $V - P + G = 1$ для каждой вновь возникшей фигуры будет уже доказанно истинной. Последней на своё место возвращается вырезанная первой целая грань куба, в результате чего доказанная *формула* $V - P + G = 1$ превращается в *доказанную* формулу Эйлера: $V - P + G = 2$. Закончен синтетический этап доказательства. Теорема Эйлера объявляется доказанной.

Но вскоре были обнаружены многогранники, не выполняющие формулу Эйлера. Возьмём, например, длинный треугольный стержень. У него $V = 6$, $P = 9$, $G = 5$, поэтому соотношение его вершин, рёбер и граней соответствует формуле $V - P + G = 2$. Такие многогранники называют *эйлеровыми*. Теперь разрежем этот стержень на четыре равные части и соединим их в рамообразный многогранник («раму»). У такого многогранника $V = 12$, $P = 24$, $G = 12$, следовательно, $V - P + G = 0$. Такие многогранники называют *неэйлеровыми*. Позднее были обнаружены и другие контрпримеры формуле Эйлера. Они наводили на мысль, что доказательство геометрической

теоремы на единственном общем примере методом анализа и синтеза не отличается от умозаключения, что все шары в урне чёрные, сделанного на том основании, что единственный извлечённый из неё шар оказался чёрным. Разница лишь в том, что в примере с шарами в качестве единственного примера выступает единичный предмет, а в доказательстве теоремы Эйлера – общий. Но в обоих случаях это неполная индукция.

Это был вызов всему методу геометрических анализа и синтеза. Он был преодолен методом, сравнимым по своей революционности с методом вспомогательных построений. Для его описания необходимо различить два типа множеств: аддитивные и генетические. Элементы аддитивного множества соединены лишь отношениями сходства и несходства. Элементы генетического множества соединены ещё и генетическими связями. Пример генетического множества – множество чисел. Оно задаётся не указанием на признак, присущий всем числам и только им, а прослеживанием генетических связей между числами. Множество многогранников – генетическое, его простейшими, исходными элементами являются эйлеровы многогранники. Из них с помощью определённых преобразований, тщательно описанных И. Лакатосом, порождаются все другие многогранники.

Суть этих преобразований можно продемонстрировать на приведённом выше примере образования неэйлеровой «рамы» из четырёх трёхгранных стержней. Каждый из них эйлеров. Но при их объединении в раму эйлеровость исчезает. Получается, что неэйлеров многогранник синтезирован из эйлеровых. Эйлеровы и неэйлеровы многогранники оказались двумя этапами единого генетического процесса! Граница между ними оказалась точкой превращения первых во вторые. Эти новые многогранники за счёт порождающих процедур создают ещё более новые, и в итоге только за счёт прослеживания генетических связей между элементами *генетического* множества многогранников выявляется всё их множество и создаётся формула, позволяющая узнать соотношение вершин, рёбер и граней любого многогранника. Так был подтверждён тезис, что метод геометрических анализа и синтеза применим ко всем геометрическим фигурам.

Сказанное о нём является основой для обсуждения второй разновидности неклассически понимаемого метода анализа и синтеза – экспериментального метода естественных наук. Между этими методами существует родовое сходство: путь к доказанному конкретному закону состоит из тех же этапов, что и путь к доказанной геометрической теореме: постановки проблемы, формулировки гипотезы, поиска посылок её доказательства и самого доказательства. Это их родовое сходство позволяет считать их двумя разновидностями единого метода, для обозначения которого подходит термин «гипотетико-дедуктивный метод». Он точно схватывает родовое сходство метода Паппа и экспериментального метода.

Между этими методами существует не только родовое сходство, но и генетическая связь. Ведь чертеж – это материальный объект, а его преобразования – материальные действия. И в преобразованиях треугольника,

осуществлённых Евклидом, а особенно в преобразованиях многогранника, осуществлённых О. Коши, вполне можно узнать *предков* экспериментов Галилея и Ньютона.

То, что экспериментальный метод возник не сам по себе, а как продолжение и развитие метода геометрических анализа и синтеза – одна из центральных идей книги Я. Хинтикки и У. Ремеза. Они утверждают: «Ньютоновская концепция экспериментального метода как вида анализа есть продукт идеи анализа как анализа фигур или, более обобщённо, геометрических конфигураций» [21, р. 106].

На фоне родового сходства метода Паппа и экспериментального метода отчётливо выступают их видовые отличия. Посылки для доказательства геометрической теоремы либо уже находятся в тексте геометрии как науки, либо строго логически выводятся из него. Вспомогательные построения лишь прокладывают путь от испытываемой гипотезы к уже готовой посылке её доказательства. Например, в доказательстве Коши все преобразования куба ведут к уже известному факту, что для треугольника формула $B - P + G = 1$ верна.

В экспериментальном методе вспомогательные построения наряду с этой функцией выполняют и другую: они не *берут* готовыми посылки для доказательства гипотезы, а *создают их*. Например, до Галилея и Ньютона в механике не было положения, что ускорение свободного падения тел не зависит от их размера и веса. Поэтому из имевшегося тогда содержания механики вывести его было невозможно. Это положение было доказано из посылок, не входящих в содержание уже существующей науки механики. Ньютон доказал его следующим опытом: поместил свинцовую дробь, пробку и пушинку в стеклянный цилиндр и предсказал, что если из него выкачать воздух, то, начав падать одновременно, они одновременно и упадут на дно цилиндра. Чем полнее выкачивался воздух из сосуда, тем полнее реальное положение дел приближалось к предсказанному.

Итак, если в геометрии истинность доказываемой теоремы гарантировало уже готовое содержание этой науки, то в физике истинность писанных физических законов гарантировала сама природа, и задача эксперимента заключалась в том, чтобы проложить путь от объективного закона природы к писаному закону науки.

Всё сказанное о классических и неклассических процессах анализа и синтеза можно объединить в следующей схеме. Исторически первыми возникли методы классических анализа и синтеза. С возникновением геометрии сформировались методы геометрических анализа и синтеза, а с возникновением естественных наук возник и экспериментальный метод. Два последних вместе образуют гипотетико-дедуктивный метод, а он вместе с методом классических анализа и синтеза – двуединый метод анализа и синтеза, понимаемых как работа назад и работа вперёд.

Список литературы

1. *Аристотель*. О душе // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 50–62.
2. *Евклид*. Начала. Кн. XI–XV. М.; Л.: Гос. изд-во технико-теоретической литературы, 1950. 332 с.
3. *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. Т. II: Критика чистого разума. Ч. 2: 1-е издание (А) / Под ред. Б. Тушлинга, Н. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006. 936 с.
4. *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. Тушлинга, Н. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006. 1081 с.
5. *Кант И.* Логика // *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980. С. 319–344.
6. *Куайн У.В.О.* Две догмы эмпиризма // *Куайн У.В.О.* С точки зрения логики. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. С. 45–80.
7. *Лакатос И.* Доказательства и опровержения. М.: Наука, 1967. 152 с.
8. Левин Г.Д. Анализ и синтез в геометрии // Вопросы философии. 1998. № 9. С. 92–104.
9. *Лешкевич Т.Г.* Проблема аналитического и синтетического в истории философии. Ростов-на-Дону, 1983 (деп.).
10. *Луканин Р.К.* Аналитический метод Платона и математика // Философские науки. 1983. № 3. С. 83–92.
11. *Милль Д.Ст.* Система логики. М.: Книжное дело, 1900. 781 с.
12. *Ойзерман Т.И.* Главный труд Канта // *Кант И.* Соч.: в 6 т. Т. 3. М.: Мысль, 1964. С. 5–68.
13. *Платон*. Государство // *Платон*. Соч.: в 3 т. Т. 3 (1). М.: Мысль, 1971. С. 89–454.
14. *Пойа Д.* Математика и правдоподобные рассуждения. М.: Наука, 1975. 464 с.
15. *Пойа Д.* Как решать задачу? М.: Гос. уч.-пед. изд-во Министерства просвещения РСФСР, 1961. 208 с.
16. *Смирнов В.А.* Творчество, открытие и логические методы поиска доказательства // Природа научного открытия: Философско-методологический анализ / Отв. ред. В.С. Готт. М.: Наука, 1986. С. 127–196.
17. *Тушлинг Б.* Послесловие немецких эдиторов // *Кант И.* Сочинения на немецком и русском языках: в 4 т. Т. II: Критика чистого разума. Ч. 2: 1-е издание (А) / Под ред. Б. Тушлинга, Н. Мотрошиловой. М.: Наука, 2006. С. 509–584.
18. *Cassirer E.* Kants Leben und Lehre. Berlin: B. Cassirer, 1921. VIII, 450 S.
19. *Cornford F.M.* Mathematics und Dialectic in Republic VI–VII // *Mind*. 1932. Vol. XLI. P. 37–52.
20. *Hankel H.* Zur Geschichte der Mathematik in Altertum und Mittelalter. Hildesheim, 1965. 420 S.
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. *Lakatos I.* Philosophical Papers. Vol. 2: Mathematics, Science, Epistemology. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 296 p.
23. *Robinson R.* Analysis in Greek Geometry // *Mind*. 1936. Vol. XLV. P. 466–469.
24. *Scabo A.K.* Working Backward and Proving by Synthesis // *Hintikka J., Remes U.* The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance. Dordrecht; Boston: Springer Verlag GMBH, 1974. P. 126–128.

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

ANTI-REALISTIC AND NON-CLASSICAL THEORIES OF ANALYSIS AND SYNTHESIS

The article shows that three antirealistic theories of classical analysis and synthesis are logically possible: presentationistic, solipsistic and Kantian, but only the latter is actually being developed. Revealed its specific features and features shared with other, logically possible antirealistic theories. The correlation of the Kantian theory of analysis and synthesis of knowledge with his theory of analysis and synthesis of subjects of knowledge is analyzed. Gnoseological problems that forced Kant to assert that new knowledge is provided only by the synthesis of knowledge, and analysis only clarifies the results of synthesis, are characterized. The Kantian solution to these problems is correlated with their realistic solution. The role that the Kantian “Copernican revolution in philosophy” plays in his interpretation of the analysis and synthesis of subjects of knowledge is investigated. The Kantian theory of analytical and synthetic judgments is considered. It is shown that the Kantian question “how are synthetic judgments a priori possible?” is essentially a question about the nature of theoretical knowledge, which was historically formed in ancient geometry precisely as the unity of analysis and synthesis. A qualitative difference is shown between classical and geometric (by origin) analysis and synthesis. Three historical stages of their formation are described. The assertion of I. Newton that the natural science experiment arose as a result of the extension of the method of geometric analysis and synthesis to the natural sciences is investigated.

Keywords: analysis of objects, synthesis of objects, analysis of knowledge, synthesis of knowledge, analytical judgments, synthetic judgments, geometric analysis, geometric synthesis, Papp's method, hypothetical-deductive method

References

1. Aristotle. “O dushe” [About the soul], in: Aristotle, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 50–62. (In Russian)
2. Cassirer, E. *Kants Leben und Lehre*. Berlin: B. Cassirer, 1921. VIII, 450 S.
3. Cornford, F.M. “Mathematics und Dialectic in Republic VI–VII”, *Mind*, 1932, Vol. XLI, pp. 37–52.

4. Euclid. *Nachala* [Beginnings], Vol. XI–XV. Moscow: State Publishing House of Technical and Theoretical Literature, 1950. 332 pp. (In Russian)
5. Hankel, H. *Zur Geschichte der Mathematik in Altertum und Mittelalter*. Hildesheim, 1965. 420 S.
6. Hintikka, J. & Remes, U. *The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance*. Dordrecht; Boston: Springer Verlag GMBH, 1974. xviii+144 pp.
7. Kant, I. “Logika” [Logic], in: I. Kant, *Traktaty i pis'ma* [Treatises and Letters]. Moscow: Nauka Publ., 1980, pp. 319–344. (In Russian)
8. Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Essays in German and Russian], Vol. II (2), eds. B. Tushling & N. Motroshilova. Moscow: Nauka Publ., 2006. 936 pp. (In Russian)
9. Kant, I. *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Essays in German and Russian], Vol. II (1), eds. B. Tushling & N. Motroshilova. Moscow: Nauka Publ., 2006. 1081 pp. (In Russian)
10. Lakatos, I. *Dokazatel'stva i oproverzheniya* [Proof and refutation]. Moscow: Nauka Publ., 1967. 152 pp. (In Russian)
11. Lakatos, I. *Philosophical Papers*, Vol. 2, Mathematics, Science, Epistemology. Cambridge: Cambridge University Press, 1978. 296 pp.
12. Leshkevich, T.G. *Problema analiticheskogo i sinteticheskogo v istorii filosofii* [The problem of the analytic and the synthetic in the history of philosophy]. Rostov-on-Don, 1983. (In Russian)
13. Levin, G.D. “Analiz i sintez v geometrii” [Analysis and synthesis in geometry], *Voprosy filosofii*, 1998, No. 9, pp. 92–104. (In Russian)
14. Lukanin, R.K. “Analiticheskiy metod Platona i matematika” [The analytical method of Plato and mathematics], *Filosofskie nauki*, 1983, No. 3, pp. 83–92. (In Russian)
15. Mill, J.St. *Sistema logiki* [System of logic]. Moscow: Knizhnoe delo Publ., 1900. 781 pp. (In Russian)
16. Oizerman, T.I. “Glavnyi trud Kanta” [The main work of Kant], in: I. Kant, *Sochineniya* [Selected Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1964, pp. 5–68. (In Russian)
17. Plato. “Gosudarstvo” [Republic], in: Plato, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 3 (1). Moscow: Mysl' Publ., 1971, pp. 89–454. (In Russian)
18. 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)
19. Polya, G. *Matematika i pravdopodobnye rassuzhdeniya* [Mathematics and plausible reasoning]. Moscow: Nauka Publ., 1975. 464 pp. (In Russian)
20. Quine, U.V.O. “Dve dogmy empirizma” [Two dogmas of empirism], in: U.V.O. Quine, *S tochki zreniya logiki* [Two Dogmas of Empirism]. Moscow: Kanon+ Publ., 2010, pp. 45–80. (In Russian)
21. Robinson, R. “Analysis in Greek Geometry”, *Mind*, 1936, Vol. XLV, pp. 466–469.
22. Scabo, A.K. “Working Backward and Proving by Synthesis”, in: J. Hintikka & U. Remes, *The Method of Analysis. Its Geometrical Origin and its General Significance*. Dordrecht; Boston: Springer Verlag GMBH, 1974, pp. 126–128.
23. Smirnov, V.A. “Tvorchestvo, otkrytie i logicheskie metody poiska dokazatel'stva” [Creativity, discovery and logical methods of finding evidence], *Priroda nauchnogo otkrytiya: Filosofsko-metodologicheskii analiz* [Creativity, Discovery and Logical Methods of Finding Evidence], ed. V.S. Gott. Moscow: Nauka Publ., 1986, pp. 127–196. (In Russian)
24. Tushling, B. “Posleslovie nemetskikh ehditorov” [Afterword by German editors], in: I. Kant, *Sochineniya na nemetskom i russkom yazykakh* [Essays in German and Russian], Vol. II (2), eds. B. Tushling & N. Motroshilova. Moscow: Nauka Publ., 2006, pp. 509–584. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Зинаида СОКУЛЕР

Доктор философских наук, профессор.
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.
119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т,
д. 27, к. 4;
e-mail: zasokuler@mail.ru

КОГЕН ГЕРМАН

Статья представляет очерк биографии и творчества Германа Когена, главы Марбургской школы неокантианства. Показывается, сколь ошибочно представление, будто Коген сводил всю философию к теории познания. В то же время теория познания действительно занимала важное место в системе Когена, причём под познанием он понимал в первую очередь математизированное естествознание, хотя уделял внимание и понятию цели и его значению как для биологии, так и для философской системы в целом, ибо это понятие способствует соединению учения о познании и этики. Показана особенность когеновского понимания идеализма: последний становится плодотворным только тогда, когда учитывает то, что отличается от разума, составляет для него затруднение и тем самым задаёт задачу, а именно чувственные данные. Проанализировано, каким образом Коген увидел такой идеализм у Платона и Канта, а также в научной революции конца XIX в. – начала XX в., в частности в кризисе механистического понимания материи и в теории относительности А. Эйнштейна. Рассмотрены истоки когеновского понимания непрерывности, реальности и их связи, а также его понимание вещи самой по себе.

Обращено внимание на связь когеновского понимания бесконечной задачи познания (приближение к вещи самой по себе) и его идеи человечества, представлено развитие этой идеи в этике и эстетике Когена. Трансцендентальная свобода (как

и вещь сама по себе вообще), с его точки зрения, не может быть уже данной отличительной чертой субъекта, но остаётся бесконечной задачей, стоящей перед человечеством как целым.

Более подробно рассмотрена когеновская философия религии, которая стала завершающей частью его системы. Коген определяет религию разума и объясняет её отличие от этики. Религия разума признаёт несводимого к Я Другого, искупление, прощение и обновление. Хотя религия разума принадлежит всему человечеству, но впервые начинает формироваться и развиваться в иудаизме. Проанализировано когеновское понимание Бога, религии разума как этического монотеизма, идея корреляции Бога и человека. Показано, что этический монотеизм в понимании Когена кульминирует в идее мессианизма.

Ключевые слова: Герман Коген, И. Кант, неокантианство, трансцендентальный метод, априори, справедливость, этика, эстетика, трансцендентальная свобода, религия разума

Герман Коген (04.07.1842, Косвиг, Германия – 04.04.1918, Берлин) – основоположник и лидер Марбургской школы неокантианства. В конце XIX в. – начале XX в. Марбургская школа стала одним из наиболее влиятельных направлений европейской, особенно немецкой, философии. Она оставила след и в истории отечественной философии. О международной славе Марбургской школы ярко пишет Борис Пастернак в автобиографической повести «Охранная грамота»: «Создание гениального Когена, подготовленное его предшественником по кафедре Фридрихом Альбертом Ланге, известным у нас по “Истории материализма”, Марбургское направление покоряло меня двумя особенностями. Во-первых, оно было самобытно, перерывало всё до основания и строило на чистом месте. Оно не разделяло ленивой рутины всевозможных “измов”, всегда цепляющихся за своё рентабельное всезнайство из десятых рук... Не подчинённая терминологической инерции Марбургская школа обращалась к первоисточникам, т.е. к подлинным распискам мысли, оставленным ею в истории науки. <...> В таком, как бы авторизованном самой историей, расположении философия вновь молодеда и умнела до неузнаваемости, превращаясь из проблематической дисциплины в исконную дисциплину о проблемах, каковой ей и надлежит быть» [24, с. 185–186]. Описывая далее Марбург, Пастернак упоминает завсегдаев тамошнего кафе, где были и немцы, и датчане, и англичанки, и японцы, «...что съехались со всех концов света послушать Когена» [24, с. 192], и это свидетельство ещё раз позволяет убедиться в известности и влиянии Марбургской школы, столь драматическим образом сошедших на нет после Первой мировой войны.

Биография Г. Когена

Герман (Иехезкель) Коген (Hermann Cohen) родился в семье синагогального кантора и учителя [54, S. XVI]. Будущему философу было три с половиной года, когда отец начал обучать его древнееврейскому языку. Когда Герман Коген учился в гимназии города Дессау, отец каждое воскресенье приезжал к нему, чтобы продолжать занятия, разбирая Библию, Талмуд и тексты классиков еврейской религиозной мысли, прежде всего Маймонида и Бахьи ибн Пакуды. После окончания гимназии 16-летний Коген по желанию отца поступил в раввинистическую семинарию города Бреслау (ныне Вроцлав, Польша). Руководитель семинарии раввин Захария Френкель был сторонником либерального направления в иудаизме (реформированного иудаизма). В ней преподавали авторитетные исследователи – учёные, например историки, а программа обучения ориентировалась на программы теологических факультетов немецких университетов. Во время обучения Когена началась ожесточённая полемика ортодоксов против Захарии Френкеля, и юный Коген опубликовал без подписи письмо в защиту своего учителя. Коген сохранил верность установкам либерального иудаизма на всю жизнь. Так, в своей лекции «Культурно-историческое значение Шабата», написанной в 1869 г., но опубликованной только в 1881, Коген, опираясь на высказанный в Талмуде принцип, что иудей должен быть хозяином субботы, а не рабом её, предлагал передвинуть Шабат на воскресный день европейского календаря ради сближения немецких граждан иудейского и христианского вероисповедания, ибо традиционное соблюдение субботы «отделяет нас от нашего народа» (цит. по: [43, p. 118]).

Однако Герман Коген не стал раввином. Он покинул семинарию и изучал философию в университетах Бреславля, Берлина и Галле. Одним из учителей Когена был известный и влиятельный в то время философ Адольф Тренделенбург. В то же время молодой Коген входил в круг основателей «Журнала психологии народов и языкознания» (“*Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft*”) Морица Лазаруса и Хеймана Штейнталя. Несмотря на название, журнал был не столько психологическим, сколько антропологическим и культурологическим. В этом журнале в 1868 г. Коген опубликовал статью «Мифологические представления о Боге и душе, рассмотренные психологически».

С 1873 г. Коген – доцент Марбургского университета, а с 1876 г., после смерти Фридриха Альберта Ланге (1828–1875), занимает кафедру философии этого университета. В те времена профессора иудейского вероисповедания были в немецких университетах большой редкостью. Но Когену очень помогли в начале его карьеры заступничество и поддержка Ф.А. Ланге, который хотел видеть Когена своим преемником. Его дружба с Ланге, тогда уже маститым учёным, началась в 1871 г. после публикации первой книги Когена «Теория опыта Канта», которую Ланге оценил очень высоко.

С 1876 по 1912 гг. Коген оставался профессором Марбургского университета, где вокруг него сложилась школа неокантианства. По воспоминаниям известного отечественного психолога С.Л. Рубинштейна, учившегося в Марбурге: «...личный фактор сыграл далеко не последнюю роль в создании так называемой Марбургской школы. Она была, по крайней мере пока жил Коген, не только единством школьной догмы, но и живым содружеством людей в стиле античной Академии – содружеством людей, объединённых общим служением философии. Большую роль в воспитательном влиянии Когена играл его семинар. <...> Здесь читались и изучались великие классики философской мысли, главным образом Платон и Декарт, Лейбниц и Кант; они читались и тут же комментировались Когеном... Всегда в живом и страстном диалоге ставились, подчас с драматической остротой, основные проблемы, над разрешением которых работала мысль изучаемого автора... Если мысль есть диалектика – не в гегелевском смысле антиномичности, а в классическом платоновском духе, – если мысль по своей внутренней природе есть внутренний диалог, то слушатели и участники когеновского семинара присутствовали при подлинном акте мысли. Из того же источника исходило главное очарование его лекций. ...Большая аудитория, из которой большая часть, вне всякого сомнения, не понимала очень многого из того, что он говорил, с живым интересом и неослабевающим вниманием следила за его лекциями. Он, быть может, не всегда им был понятен, но даже тогда, когда он не был им совершенно понятен... им передавалось если не всё содержание его речи, то внутреннее напряжение, которым всегда так сильно она была заряжена» [27, с. 256].

В 1878 г. Герман Коген женился на восемнадцатилетней Марте Левандовской, двоюродной сестре своего близкого друга, доктора медицины Германа Левандовского. Марта была дочерью известного композитора, королевского дирижёра и дирижёра в синагоге Луи Левандовского. Тесть Когена так же, как и Коген, был сторонником либерального иудаизма, например защищал использование органа в синагогах. Марта Коген namного пережила мужа и погибла в 1942 г. в концлагере Терезиенштадт.

Первый период творческой эволюции Когена воплотился главным образом в трёх больших работах по интерпретации трёх «Критик» Канта: «Теория опыта Канта» (1871 г., 2-е расширенное и переработанное издание – 1883 г.); «Кантово обоснование этики» (1877 г.); «Кантово обоснование эстетики» (1889 г.).

Основные идеи собственной философской системы Когена нашли выражение в трёх фундаментальных работах: «Логика чистого познания» (1902 г.); «Этика чистой воли» (1904 г.); «Эстетика чистого чувства» (1912 г.). Скорее по требованию издателя, чем по собственному намерению Когена, названия этих работ были предварены словами «Система философии. Том...».

На протяжении долгого времени Коген намеревался завершить свою систему трудом по психологии культурного сознания. Но вместо этого в 1915 г. появилась работа «Понятие религии в системе философии».

А в 1919 г., уже после смерти философа, вышел труд «Религия разума из источников иудаизма». Несмотря на столь заметное изменение первоначального плана построения системы, эта книга в определённом смысле посвящена историческому развитию культурного сознания иудаизма, но далеко не только этому. Книга носила посвящение памяти отца философа.

Уже будучи одним из влиятельнейших философов Германии, Коген открыто и резко выступал против антисемитизма. В 1914 г. он рассказывал, что сознательное возвращение к иудаизму у него произошло в 1880 г., когда он публично выступил с ответом Г. Трейчке по поводу его нападок на евреев. Если Трейчке объявлял несчастьем для немцев, что они вынуждены жить бок о бок с евреями, то Коген в своём ответе (который не понравился ни антисемитам, ни евреям) указывал на совместную эволюцию и сближение немцев и евреев. Для него у немецких евреев не было никакой «двойной идентичности». Они были такими же гражданами Германии, как и немцы. Коген доказывал в связи с этим, что евреи должны обладать всеми гражданскими правами, в том числе и правом следовать своей вере [43, р. 119]. С годами доля посвящённых иудаизму работ в его творчестве возрастала. В то же время Коген был убеждён в глубокой внутренней близости немецкого гуманизма и немецкого идеализма, вершиной которого он считал учение Канта, и иудаизма, высшим выражением которого являлся для него мессианизм пророков (см.: [37; 42; 45; 51, р. 45–65]).

В 1912 г., в возрасте 70 лет, Коген вышел в отставку и переехал в Берлин, где начал читать лекции по еврейской религии и философии в Высшей школе научного изучения иудаизма (Hochschule für die Wissenschaft des Judentums). В 1913–1914 гг. лекции Когена посещал Франц Розенцвейг, писавший впоследствии о сильном впечатлении, которое произвели на него как лекции, так и сама личность Германа Когена.

Весной 1914 г. Коген с женой совершили поездку в Россию, чтобы поддержать угнетённых и притесняемых евреев России. Однако вся философская общественность России откликнулась на приезд знаменитого немецкого философа. Коген и его жена побывали в Санкт-Петербурге, Вильнюсе, Варшаве, Москве и Риге. В Петербурге Э.Л. Радлов вручил гостю диплом почётного члена Философского общества при Петербургском университете. Коген выступал в Религиозно-философском обществе Петербурга с лекцией о сущности еврейской религии. В Москве аналогичную лекцию он читал в помещении Политехнического музея, где, как писалось в газетах, присутствовали две тысячи человек. На заседании Общества научной философии, на котором председательствовал С.Н. Булгаков, Коген говорил на тему «Философия и наука». Коген читал также лекции в Риге, Вильнюсе, Варшаве. Предполагалась его лекция в Одессе, но она не была разрешена одесским градоначальником. А в Вильнюсе полиция не разрешила напечатать в афише, извещавшей о лекции Когена, тему лекции, а также сняла слова «знаменитый философ».

Учение о познании

Среди отечественных философов распространено представление, что Марбургская школа сводила всю философию к теории познания. Но оно ошибочно, и не только потому, что Коген работал над проблемами этики и философии религии, но прежде всего потому, что и теорию познания Когена нельзя понять, забывая об этих работах, подобно тому как «Критику чистого разума» Канта нельзя понять, забыв о «Критике практического разума». В то же время нельзя не признать, что теоретико-познавательная проблематика занимает видное место в творчестве Германа Когена. Важнейшими работами в этой области являются: первая книга из трёх интерпретаторских трудов Когена – «Теория опыта Канта», «Принцип метода бесконечно малых и его история» и, наконец, «Логика чистого познания».

Сам Коген в какой-то момент отказался от использования термина «теория познания» как слишком связанного с психологизмом. Он искал подходящий термин и менял формулировки для обозначения собственных исследований, то определяя их через трансцендентальный метод, то называя критикой познания, критическим идеализмом, логикой чистого познания. Но в любом случае *познание для него – это научное познание*, прежде всего математизированное естествознание, хотя Коген видел границы этого типа научного знания и постоянно возвращался к понятию цели и его значению для биологии, для этики и для выстраивания моста между учением о познании и этикой.

Труд Когена «Теория опыта Канта» представляет собой не просто интерпретацию «Критики чистого разума». Само название является ключом к предлагаемому истолкованию, в котором уже обнаруживается сила и оригинальность мышления Когена. Для Когена Кантово исследование границ и возможностей априорного разума является не чем иным, как *теорией опыта*, причём такого опыта, с которым имеет дело математизированное естествознание, а не опыта как его понимали сенсуалисты.

Во Введении к этой работе Коген предлагает историко-философский очерк «объективных и исторических предпосылок» появления учения Канта и утверждает, что «...рассмотрение исторических предпосылок развития Канта приводит нас к рассмотрению его связи прежде всего с Платоном» [17, с. 88]. Платон – фигура чрезвычайно важная для Когена, настолько важная, что некоторые исследователи говорят, что Коген был платоником в большей степени, нежели кантианцем [32]. Однако учение Платона Коген понимает по-своему, видя в нём признание того, что «без связи с чувственностью мышление не могло бы развиваться» [17, с. 90]. В этом состоит для него значение идеализма Платона, ибо «только вместе с этим частичным признанием чувственности идеализм впервые начинает становиться плодотворным и для самой этической проблемы, но, прежде всего и непосредственно, – для понимания понятия науки» [17, с. 90]. Таким образом, для Когена идеализм становится плодотворным только тогда,

когда он видит то, что отлично от разума и представляет для него затруднение и задачу: данные чувственности. Подобное понимание учения Платона даёт ключ к когеновскому истолкованию кантовской «Критики».

Г. Коген представляет «Критику чистого разума» как воплощение *трансцендентального метода* и стремится показать, сколь неадекватны были истолкования «Критики чистого разума» как описания *субъективных* условий опыта, чуть ли не психологического устройства познавательных способностей субъекта. Уже в первом издании «Теории опыта Канта» заявлен антипсихологизм, который неизменно отличал все дальнейшие работы Когена. Коген разъясняет, что описываемые Кантом априорные структуры, будучи условиями возможности опыта, *конституируют природу как объект* точного естествознания и *определяют, что является объективным*. Самая суть трансцендентального метода состоит в исследовании *априорного конституирования объективности*.

Такая интерпретация учения Канта определяет понимание трансцендентального единства апперцепции и априорного категориального схематизма. Для трансцендентального метода «Я», субъект – это не метафизическая сущность, а *функция*, производящая основоположения чистого естествознания и тем самым производящая объект, изучаемый наукой. «Научно зафиксированная объективность требует единства сознания только в значении единства основоположений, таким образом, здесь не может больше скрываться ничего личностного, ничего психологического. Основоположения являются фундаментом естественных законов...» [17, с. 583]. Если для метафизического подхода априорные основоположения и структуры познающего субъекта выступают как *способности души*, то для трансцендентального подхода это познавательные функции, или категориальные структуры, присущие *науке*. Метафизический подход подталкивает к исследованию «структуры духа», будь она психологической или метафизической. Не таков, по убеждению Когена, метод трансцендентальной, или критической, философии. Последняя не признаёт никаких данностей, не зависящих от метода исследования. *И даже само познающее сознание перестаёт быть такой данностью*.

Одним из важных элементов борьбы Когена с психологизмом в истолковании кантовского учения является освобождение понятия априорного от связи с понятием врождённого: «Мы считаем, в конце концов, априорными не “элементы сознания”, но фундамент познания, а с ним – и фундамент научного сознания» [17, с. 577]. Освободив априорные основоположения от ассоциации с врождённым и от связи с метафизическим субъектом, Коген показывает, как эти основоположения изменялись в истории науки. Обращение к истории математики и математизированного естествознания составляет характерную черту философской работы Германа Когена. Наиболее ярким примером может служить «Принцип метода бесконечно малых и его история» [35], хотя и в «Логике чистого познания» [40] присутствуют многочисленные историко-научные и историко-философские

экскурсы. История познания интересует Когена прежде всего как история постепенного формирования условий для математизированного естествознания.

Логика чистого познания исследует чистое, т.е. не зависимое ни от какой данности познание. Оно производится чистым, т.е. свободным, автономным мышлением. *Истоком* чистого познания является само чистое мышление. Центральная идея «Логики чистого познания» состоит в том, что *наука является продуктом чистого мышления, а вовсе не опыта*. Коген захвачен продуктивностью чистого мышления, впечатляющим результатом которого является точное естествознание. Чтобы понять увлечённость Когена наукой, надо учесть, что свобода чистого мышления от чувственной данности, продемонстрированная точным естествознанием, выступает для него залогом того, что сознание не детерминируется сущим, но может определять себя *должным*, даже если его пока нет ни в каком опыте. Следовательно, чистота чистого мышления позволяет не только объяснить особенности точного естествознания, но и стать фундаментом для этики.

Утверждения о чистоте чистого мышления и о том, что мышление имеет исток только в самом себе, зачастую звучат догматично, а стиль Когена оставляет впечатление авторитарного, и это мешает оценить новаторство его идей и их связь с происходившей в последней трети XIX в. революцией в физике. Текст «Логики чистого познания» показывает, что Коген внимательно следил за новейшими тенденциями развития физики и математики. Они вызывали в нём неподдельный энтузиазм, ибо он увидел в этом развитии способность чистого мышления перерастать самого себя. Чистое мышление поначалу было наивным. Тогда оно, к примеру, хотело видеть исток всех природных процессов в неизменной самоощущенной субстанции и с её помощью всё объяснить. Но чистое мышление способно быть критичным и благодаря этому развивающимся мышлением. Свидетельства преодоления представлений о неизменной субстанции как основе всех природных процессов Коген увидел в понятии энергии и в предложениях заменить самоощущенную материю в функции субстанции на находящуюся в постоянном движении и взаимопревращениях энергию. Переосмысление понятия субстанции, с точки зрения Когена, есть движение в сторону идеализма. Прежде всего, взаимопревращения энергии описываются на языке исчисления бесконечно малых. Далее, энергия не имеет массы. Так физика освобождается от понятия массы как якобы необходимой предпосылки всех физических процессов. Это особенно привлекает Когена, потому что лишний раз подтверждает, что математизированное естествознание свободно от ограничения чувственной данностью. Кульминацию преодоления субстанции как неизменного Абсолюта Коген увидел в теории относительности Эйнштейна: «А. Эйнштейн недавно приблизил решение этого вопроса, который можно назвать центром тяжести идеализма. Ибо он впервые сделал массу зависимой от энергии» [40, S. 298]. Эйнштейн устранил эфир как вид материи, на который не распространялся принцип относительности движения, он показал гипотетичность ранее

принимавшихся в физике постулатов и одновременно предложил новую гипотезу и показал её высокую правдоподобность. «Это великое дело с точки зрения критического идеализма» [40, S. 298], и при этом, как утверждал Г. Коген, основные положения Эйнштейновой теории относительно «подтверждаются принципиальной методологией критического идеализма» [40, S. 298].

В то же время для Когена никакое состояние науки не является окончательным. В своеобразной догматически-авторитарной манере он говорит о бесконечности развития науки, которая постоянно будет подвергать себя критике и пересматривать свои основания. Основоположения науки были и неизбежно будут оставаться гипотезами, свободно создаваемыми чистым мышлением. В этом смысле они априорны, но априорность не следует понимать метафизически, как черту неизменного метафизического субъекта, а только методологически, в смысле независимости от опыта.

Обоснование того, что теории математизированного естествознания действительно имеют исток в самом мышлении и только в нём, а не в данных чувств, предполагает решение двух задач: во-первых, демонстрацию решающей роли математики для теорий современного естествознания и для онтологий таких теорий; а во-вторых, демонстрацию вторичности чувственных данных по отношению к теориям.

Обосновывая свою трактовку математизированного естествознания как чистого познания, независимого от опыта, Коген прежде всего подчёркивает, что оно описывает реальность на языке математического анализа и соответствующим образом её воспринимает. Язык математического анализа существенно отличается от языка арифметики и геометрии. Кант объяснял последние, постулируя априорные формы созерцания. Развитие математики к концу XIX в. дало Когену веские основания для радикализации тезиса о свободе чистого мышления по сравнению с позицией Канта. Математика далеко вышла за пределы тех очевидностей, на которых строились арифметика и евклидова геометрия: «Ситуация в науке остро ставила вопрос об очевидности в научном познании. Понимание очевидности как некоторой наглядности оказалось неприменимым к новым областям математики, прежде всего к неевклидовой геометрии и к геометрии проективной» [11, с. 352]. Навряд ли можно предъявить в созерцании иррациональные числа, мнимые числа, бесконечно малые величины, объекты неевклидовой геометрии и т.д., ибо всё это – конструкции мышления, освободившегося от ограничений, накладываемых на него созерцанием. Учитывая это направление развития, математика, по мнению Когена, просто обязана «пренебрегать созерцанием и посредством этого приступить к плодотворной работе» [40, S. 126]. Главное возражение Когена против признания априорных форм *чувственности* состоит в следующем: «Ничто и ни с какой стороны не может быть дано чистому мышлению; из-за этого, как и из-за любой вообще формы чистой данности, понятие чистого мышления ослабляется» [40, S. 192]. Поэтому Коген отказывается считать

пространство и время априорными формами именно созерцания. Более того, он утверждает, что слом перегородки между чистым мышлением и чистым созерцанием вполне соответствует духу «Критики чистого разума» и интенциям самого Канта [17, с. 606].

Что касается роли чувственных данных для науки, то тут Коген подчёркивает, что предмет, на который направлено познание, *не дан*. Споря с эмпиристами, он повторяет, что для науки нет данностей. Дано нечто неопределённое, некий *X*. Поэтому в чувственном опыте, не обработанном категориями рассудка, меньше всего можно ожидать встречи с предметом как он есть сам по себе. Ощущение есть не более чем впечатление, которое определяется и исправляется мышлением. То реальное, что принято считать объектом, данным в ощущении, конституируется с помощью категорий мышления. Прежде всего, по мнению Когена, рассудок априори вносит в чувственное восприятие структуру *непрерывности* соответствующую принципам исчисления бесконечно малых. Только эта априорная структура и превращает субъективные впечатления и ощущения в объект познания, т.е. в «реальное». Поэтому Коген настаивает, что нет и не может быть реальности до и независимо от мышления. «Лишь благодаря чистому мышлению то содержание, которое сообщают ощущения, которое они должны сообщать и которое только они и сообщают, может получить признание. И именно инфинитезимальная реальность, опять-таки, придаёт легитимность сообщениям чувств» [17, с. 610]. Коген говорит также о том, что непрерывность есть закон мышления [40, S. 91]. Это ещё раз указывает на независимость мышления от ощущений. Само мышление, в отличие от ощущений, для которых есть порог восприятия, не допускает скачков и разрывов в изучаемых процессах. Непрерывность в этом аспекте выступает как мыслительный закон такой взаимосвязи, которая производится единством познания и обуславливает единство предмета. Благодаря непрерывности все элементы познания производятся из истока, каковым является чистое мышление.

Доказывая, что предмет познания не даётся, а конструируется познающим субъектом, Коген в то же время настаивает, что *вещь сама по себе является главной целью познания*. Вопреки тому, что часто пишут о неокантианстве Марбургской школы, Коген признаёт вещь саму по себе, т.е. бытие, не продуцируемое познающим субъектом, но хочет при этом избавиться от стереотипа мышления, находящегося под властью языка и побуждающего говорить и думать о вещи самой по себе именно как о *вещи*, которую прячут от нас наши априорные познавательные способности и с которой якобы мы сталкиваемся в ощущении. Современные исследования, показывающие, насколько субъект активен в отборе и организации сенсорного опыта, насколько видоспецифичен чувственный опыт (см., напр.: [12; 31]), доказывают правоту Г. Когена в его борьбе с сенсуализмом.

Для Когена вещь сама по себе – это не непосредственная чувственная данность, а, во-первых, то, что постоянно бросает вызов достигнутому

уровню знаний, т.е. то, благодаря чему познание представляет собой великую нескончаемую цепь проблем, а во-вторых, это задача и цель науки – *целостность и завершённость познания*. Познание невозможно без свободных конструкций рассудка; но его цель состоит в том, чтобы через эти конструкции прийти к постижению действительности как она есть сама по себе. Благодаря подобной трактовке граничное и поначалу чисто отрицательное понятие вещи самой по себе обретает положительное значение как *задача познания*, или регулятивная идея цели. В таком качестве вещь сама по себе служит одновременно защите науки и оправданию учения о нравственности. Коген – вслед за Кантом – делает вещь саму по себе связующим звеном между учением о познании и учением о нравственности. Она указывает человечеству на его истинное предназначение. Если сознание человека не детерминировано чувственно данным, оно открыто для того, чтобы определять себя не тем, что есть, а тем, что должно быть – равенством, человечностью, миром и справедливостью в отношениях между людьми.

Этика и эстетика

Ещё в работе «Кантово обоснование этики» [39], посвящённой анализу и интерпретации Кантовой «Критики практического разума», Коген подвёрг критике утверждение Канта, что субъект *уже обладает* трансцендентальной свободой. Коген убеждён, что о свободе можно говорить только как *задаче*, стоящей перед субъектом. Данная идея получает дальнейшее развитие во второй книге системы философии Германа Когена – «Этике чистой воли». Чистая воля – это автономная, свободная от эмпирических детерминаций воля, способная ориентироваться не на сущее, а на должное.

Обоснование своего учения о чистой воле Коген начинает с утверждения о глубокой внутренней связи этики и логики. Их объединяет общее стремление к истине, а также общий метод. Прежде всего, в своей этике Коген продолжает борьбу с психологизмом. Главная вина психологизма и натурализма в этике состоит, по его мнению, в том, что они трактуют моральный субъект как *естественную данность*. Коген же доказывает, что моральный субъект только *возникает* в акте задания закона самому себе. Лишь так, свободно приняв для самого себя закон, человек становится моральной личностью. Трактовка морального индивида как данности – это ошибка, аналогичная той, которую допускают догматическая философия в сфере познания и метафизика, рассматривающая трансцендентальное «Я» как способность души или форму духа. Подобной ошибки в сфере этики не избежал даже Кант. Он рассматривал разумного морального субъекта как вещь саму по себе, т.е. как нечто, не зависящее ни от познания, ни от истории [36, S. 341; 27, с. 248–249].

Не индивид, а трансцендентальная свобода, согласно Когену, является умпостигаемой вещью самой по себе. Допущенная Кантом ошибка связана с тем, что в «Критике практического разума» Кант отклоняется от трансцендентального метода, который должен исходить из факта науки и восходить к его трансцендентальным условиям. Последовательно применяя трансцендентальный метод, Коген развивает этику чистой воли, исходя из факта науки, которой в данном случае становится для него наука о праве. Речь идёт не об исторически существовавших правовых системах, а о наиболее общих принципах правовой науки с их понятиями действия, вменяемости, ответственности. Эти представления и соответствующие практики и нормы, подобно научным понятиям, складывались и развивались исторически. Точно так же свободный моральный индивид не присутствует как данность в каждом эмпирическом человеке, но формируется в ходе долгой истории человечества. Подобный процесс предполагает наличие права и государства.

Такое понимание изменяет кантовскую трактовку моральной автономии в самом существенном пункте. Если для Канта она состояла в том, что этический субъект должен почерпнуть свой закон исключительно в собственном разуме, а не в каком бы то ни было внешнем источнике, то для Когена, не признающего, что в разуме субъекта в готовом виде уже дан моральный закон, автономия нравственной личности означает, что она *автономно* принимает закон, а не то, что она задаёт себе *свой собственный* закон. Коген считает большой методологической ошибкой представление, будто автономия моральной личности означает происхождение нравственного закона из самого «Я». Ни разум, ни нравственное чувство не являются от века данной «способностью души» или «формой духа». Автономия этики означает, что субъект на определённой стадии морального развития *принимает необходимость следования закону и сам делает себя ответственным за это*.

Данное важное для Когена уточнение понятия автономной моральной личности также служит развитию его постулата, что моральная личность не может браться как внеисторическая данность. Правильный метод в философии (который Коген в разные периоды называл трансцендентальным, критическим или «методом чистоты») требует преодоления любых якобы независимых от познающего субъекта данностей вроде объекта или предмета. Но метод чистоты требует также, чтобы и такие понятия, как «субъект», «личность», «сознание», «самосознание», не брались как не зависящие от метода рассмотрения, готовые данности. И подобные понятия, и то, что ими обозначается, суть продукты исторического развития человечества. Что же касается автономной нравственной личности в полном смысле слова, то она представляет собой нравственный идеал, а не реальность и потому является *целью* исторического развития человечества.

Коген решительно выступает против понятия «абсолютного индивида», но в его этике «я» человека рассматривается как абстрактный представитель человечества: «Этика может познать и признать человека лишь как

человечество... Я человека становится в ней Я человечества» [41, S. 15], а «абстракция человечества реализуется в истории в государстве» [41, S. 16].

Чтобы говорить о результате или цели исторического развития, надо допустить, что *едино человечество и едино направление его развития*. Названное единство составляет важнейшую предпосылку всей философской системы Когена. Он убеждён, что перед человечеством как целым стоит *общая, и в то же время двуединая*, задача достижения познавательного и этического идеала. Таковым является познание вещи самой по себе в познавательном плане и обретение свободы как умопостигаемого принципа в плане этическом. Имеется в виду свобода как следование добровольно и сознательно принятому закону. В обоих аспектах вещь сама по себе выступает как цель и недостижимый идеал. Он недостижим именно потому, что является идеалом; сущее и должное принципиально различаются и будут различаться всегда. Убеждение в непреодолимом несовпадении сущего и должного составляет важную предпосылку как философской системы, так и мировоззрения Когена в целом (оно лежит в основе его постоянной критики системы Гегеля и защиты учения Канта). Неповторимая уникальность его исторического оптимизма состоит в этом парадоксальном сочетании неколебимой веры в единую цель человеческой истории с убеждением, что идеал недостижим.

Чистая воля должна быть *универсальной*, ибо этический закон всеобщ. Кто же является её носителем? В самом деле, каждый человек – член разных общественных групп; каждая группа имеет свою волю. Воля группы является общей относительно воли индивида, однако остаётся частной в том смысле, что каждая группа отстаивает свои интересы, которые зачастую противоречат воле и интересам других групп, тогда как чистая воля должна быть универсальной. Поэтому её становление и развитие может происходить только в государстве. Однако речь идёт об идеальном государстве. Конечно, такое государство не может возникнуть сразу. Современное государство является продуктом длительного исторического развития, а идеальное государство, в котором реализуется универсальная чистая воля, – это бесконечная задача, стоящая перед человечеством. Что касается реального государства, то Коген отмечает его достоинства и критикует недостатки. Он защищает всеобщее равное и прямое избирательное право и требует социальной справедливости. Его представления о государстве и должном пути развития человечества являются демократическими и даже социалистическими; идеи Когена, в частности убеждение, что подлинно справедливое и демократическое государство является бесконечной задачей, а не реальностью, существенно повлияли на мировоззрение западной социал-демократии.

Убеждение в бесконечной задаче, стоящей перед человечеством, опирается на очень сильные предпосылки. Прежде всего, это представление, что человечество есть нечто единое и движется оно по одному пути. Не менее важным является допущение о том, что реальные обстоятельства, сущее,

природа, таковы, что они не помешают бесконечному движению человечества на пути к нравственной цели: свободе, совершенствованию личности и общественного порядка. В «Этике чистой воли» гарантом отсутствия принципиального противоречия между сущим и должным, т.е. возможности бесконечного исторического развития человечества, выступает *идея Бога*.

Понятие человечества, которое играет столь важную роль и в учении Когена о познании, и в его этике, получает новые краски в его эстетике. Труд «Эстетика чистого чувства» является третьей частью его системы философии. Здесь Коген уже не применяет так жёстко и чётко свой трансцендентальный метод, поскольку не существует *науки* об искусстве. Тем не менее он строит свои рассуждения, опираясь на *факт* того, что искусство занимает центральное место в любой культуре. Утверждая данный факт, Коген даже отмечает методологическую ошибочность мнения, что искусство производно от религии: «Верно как раз противоположное: религия насквозь пропитана искусством» [18, с. 301]; «...так называемое религиозное чувство скорее преимущественно эстетическое. Поэтому нравственная составляющая в религиозном чувстве также – уже часть эстетического чувства» [18, с. 300].

Стремясь дать философское обоснование искусства, Коген объясняет последнее работой особой творческой способности, которую и называет «чистым чувством». Данная способность как бы синтезирует познание и нравственность, мышление и волю, но в этом синтезе возникает нечто принципиально иное – искусство. Чистое чувство, подвигающее художника на создание художественного произведения, – это, согласно Когену, любовь. Разумеется, речь идёт не об эротической любви, а о том, что любовное чувство может, очистившись от чувственности, страстей и вожделений, стать чистым. Тогда оно превращается в любовь к человеку как таковому, т.е. к человечеству: «Чистое чувство – чистая любовь к природе человека, которая является частью всей природы. Эта любовь есть настоящее чувство, создающее чувство. Без этой любви не могло бы возникнуть искусство, и без неё оно не может продолжаться. Она – первосила искусства. Оно – только любовь. <...> Её чистота для созидания искусства очевидна. И она не должна быть названа чувством, чистым чувством? Чувством совершенства?» [18, с. 300]. Чистое чувство любви к человеку как таковому предполагает осознание себя человеком. Именно такое чувство движет искусством: «чистая, универсальная любовь к природе человека», т.е. к единству духовного и телесного в человеке. Любовь к человеку выступает подлинным содержанием искусства, будь то натюрморт или описание природы.

Таким образом, и в эстетике Когена ключевым оказывается понятие человечества. В то же время эстетика чистого чувства, соединяющая в себе темы культуры, любви, человечества, не стала последним словом его философии. Углублением этих тем, их соединением и завершением философии Когена стала его философия религии.

Философия религии

В последнем труде Германа Когена «Религия разума из источников иудаизма» получают своё обоснование идеи единого человечества, его бесконечного прогресса, любви к человеку и телеологическое понимание истории. Это достигается благодаря показу связи между идеей Бога и идеей человечества и развитию учения о корреляции между человеком и Богом, что составляет центральную идею религии разума.

В то же время эта книга, которая заняла место некогда планировавшегося Когеном завершающего систему сочинения по психологии культурного сознания, заставляет вспомнить, что начало его творческой эволюции было связано с «Журналом психологии народов и языкознания», издатели которого рассматривали культуру народов как их психологию. В определённом смысле названная книга посвящена развитию культурного сознания еврейского народа от Пятикнижия Моисеева до книг пророков. Но в конце его творческой эволюции эта история выступает для Когена одновременно развитием еврейской культуры и религии разума.

Оставаясь верным себе методологом и противником индуктивизма, сохраняя неизменным убеждение в том, что предмет познания определяется методом познания, Коген исходит из того, что из простого собрания исторических свидетельств невозможно вывести сущность того, что развивается, и понять *направление* развития. Поэтому последний труд Когена начинается с определения того, что такое религия разума, чтобы затем в этой оптике читать Библию и вычленять направление развития библейской религии.

Понятие «религия разума» должно, с его точки зрения, быть определено из разума, ибо оно не может быть выведено из исторического изучения реальных религий. А понятие религии должно быть раскрыто через религию разума [41, S. 5]. Религия, полагает Г. Коген, связана именно с разумом, отличающим человека от всех прочих живых существ. Разум не исчерпывается наукой и философией, ещё одним его важнейшим проявлением является религия разума. Все народы в своих высших проявлениях вносят вклад в дело разума и в религию разума. Последняя не может быть религией одного народа: поскольку разум всеобщ, то и религия разума будет достоянием любого народа, способного развивать науку и философию. Например, философию развили греки, но философия как продукт разума всеобща. То же самое относится к религии разума [41, S. 8]. Религия разума в истории человечества выступала в разных проявлениях. Для Когена религией разума является и христианство, прежде всего протестантизм. Однако для него чрезвычайно важно, что Писание и Книги пророков являются первоисточниками (*Urquelle*) для любой религии разума. Подобно тому, как греческая философия не является собственностью греков, хотя греки остаются её создателями, религия разума принадлежит всем народам, но евреи её создали впервые. Поэтому исследование текстологических источников иудаизма

становится для Когена исследованием изначальных мотивов, из которых возникла религия разума.

Основным содержанием религии разума должен быть человек. О том, что это так, говорит сам разум. Для Когена как последователя Канта и Маймонида не может быть философского учения о Боге. Вопросы человеческого существования становятся вопросами религии разума. Однако если в «Этике чистой воли» теорией человека объявлялась этика, то в конце своего творческого пути Коген видел ограниченность своей этики, в связи с чем философским учением о человеке он называет уже религию разума. Религия разума существует наряду с этикой; ни одна не вытесняет и не подменяет другую.

Фундирующим событием религии разума, принципиально отличающим её от этики с её идеей человека как такового, оказывается открытие в другом человеке – Ты. «“Ты” привносит новую проблему в понятие человека» [41, S. 18], потому что «Ты» нельзя рассматривать как ещё один абстрактный экземпляр «Я». Это сразу же меняет отношение между «Я» и телом с его проблемами и страданиями. Организм и материя уже не могут быть безразличны для «Я». Если для стоиков страдание есть не зло, а нечто безразличное, то на страдания человека, который стал для нас «Ты», нельзя смотреть безразлично. Признав значение страдания Другого, мы уже и собственные страдания не можем объявлять безразличными. И потому страдание со всей определённой признаётся злом, которое вызывает к состраданию. Однако злом, по мнению Когена, является не смерть, каковая составляет неотъемлемую часть жизни, а социальная несправедливость. Признание этого и нетерпимое отношение к социальной несправедливости составляют важнейшее содержание религии разума, которое, однако, формируется в длительном историческом развитии.

В «Этике чистой воли» Коген противопоставлял мир природы и мир нравственности, который находил своё выражение в социальном мире. Этическая задача никак не обусловлена природой. Подчёркивая различие между бытием и долженствованием, Коген в то же время сознавал неприемлемость полного разрыва между ними. Должное, чтобы не оказаться пустым мечтанием, должно так или иначе быть укоренено в бытии. Это затруднение разрешается в «Этике чистой воли» благодаря обращению к идее Бога как гаранта соответствия или конечной гармонии природы и нравственности, природы и культуры.

Однако в «Религии разума из источников иудаизма» Коген говорит о Боге как об *истинном бытии*, а не только *идеале разума*. Религия разума, по его убеждению, не может быть ничем иным, как монотеизмом. Ни политеизм, ни пантеизм не соответствуют религии разума. Монотеизм же не исчерпывается признанием того, что Бог единствен, но требует признания того, что он обладает исключительностью (*Einzigkeit*) [41, S. 41]. Ибо единственность Бога признаёт и пантеизм, отождествляющий Бога и природу. Для Когена же пантеизм является языческой философией: «Пантеизм –

не религия» [41, S. 47]. Пантеизм делает главной формой отношения к Богу познавательное, теоретическое. Однако разум является не только теоретическим, но и практическим. Отношение к Богу в монотеистической религии разума не может быть лишь познавательным, потому что для познания его предмет, даже если фактически единствен, столь же может быть и многим. Бог выступает как исключительный только в любви. Поэтому в религии разума, являющейся истинным монотеизмом, главной формой отношения к Богу является любовь. Она также удостоверяет его существование.

Исключительность Бога, с точки зрения Когена, означает, что Бог есть Бытие. В то же время иудаизм превращает безличное бытие в Существоющего, Личность; Бог – это исключительно Сушций (*der einzig Seiende*). Бог монотеизма, далее, трансцендентен, т.е. не ограничен пространством и временем. Исключительность Бога означает его несопоставимость с чем бы то ни было. Всё остальное по сравнению с ним есть Ничто. По отношению к миру Бог выступает как Творец, т.е. бытие, составляющее постоянное условие и основу становления. Коген интерпретирует Творение как постоянное фундирующее отношение между бытием и становлением, а не как отдельное мифологическое событие. Становление нуждается в бытии; но и бытие является бытием, лишь будучи основой становления.

Таким образом, сущность Бога раскрывается в корреляции с миром: смысловым стержнем религии разума является *корреляция* между Творцом и творением. В идее корреляции Бога и мира как бытия и становления, опять-таки, заложено отвержение пантеизма, ибо, по мнению Когена, пантеизм, который попросту отождествляет Бога и мир, т.е. должное и сущее, делает этику невозможной. Только идея трансцендентного Бога позволяет различать божественные предписания и причинные законы природы. «Подлинный смысл монотеистического понятия творения лежит в этике» [41, S. 77], а монотеизм религии разума является этическим монотеизмом. Это означает также, что творение завершается только в сотворении человека и его разума.

Корреляция – центральное понятие когеновской философии религии. А его главным содержанием является корреляция между Богом и человеком. Корреляция – это такое отношение между двумя принципиально различными членами, которое в полной мере *сохраняет их различие*, одновременно показывая их *необходимую связь*: «Исключительность Бога означает его отношение к разуму человека» [41, S. 95]. Разум и нравственность – вот то, что объединяет Бога и человека: «Сущность человека обусловлена знанием нравственности. Разум ведь является не только теоретическим, но и практическим, нравственным» [41, S. 101]. Надо подчеркнуть, что в религии разума речь идёт только о познании нравственных заповедей Бога, а не Его сущности. Коген утверждает, что истинный монотеизм отказывается от повествований о сущности, природе, истории Бога. В религии разума остаётся только Бог корреляции, т.е. Бог, святость которого является

выражением нравственного идеала. На основе такой интерпретации монотеизма Коген противопоставляет религию разума и миф. Если миф предлагает повествования о Боге, его свойствах, деяниях и т.п., то истинный монотеизм, не ударяясь в эти спекуляции, говорит об отношении между человеком и Богом, т.е. о нравственности, сострадании и социальной справедливости. Придерживаясь подобной установки, Коген остаётся верен учениям как Маймонида, так и Канта. Отношение корреляции выстраивается с помощью понятий святости и Святого духа, который для Когена является не отдельной сущностью, но именно тем, что связывает Бога и человека: «...святы будьте, ибо свят Я Господь, Бог ваш» (Лев. 19:2), – цитирует Коген Писание и подчёркивает, что святость Бога обязывает человека. Следовательно, она связывает Бога и человека, и «только через это объединяющее отношение Бога и человека становится мыслима святость Бога» [41, S. 111]. В то же время Бог *обладает* святостью; а для человека она выступает как *бесконечная нравственная задача*. Бог в своей святости даёт человеку закон, который должен определять становление человека как человека. Это и есть Откровение. Оно адресовано *человечеству*, а не отдельному индивиду, в том смысле, что отдельный существовавший в истории индивид никогда не мог вместить всё его содержание. Оно предстает как задача человечеству в бесконечной череде поколений.

Для Когена важно доказать, что заповедь любви к ближнему составляет неотъемлемую часть иудаизма как истинного монотеизма. Все люди для монотеизма являются носителями духа, ибо такими сотворил их единый Бог. Перед всеми стоит единая нравственная задача. Поэтому для истинного монотеизма все люди должны быть равны и все являются братьями. Отсюда вытекает заповедь любви к ближнему, которая не могла бы появиться в результате националистических или политических идей, утверждает Коген, хотя путь к осознанию этой заповеди был долгим и нелёгким. Свидетельствами этапов этого пути выступают для Когена завет, заключённый между Богом и Ноем после потопа, заступничество Авраама перед Богом за жителей Содома и Гоморры и, наконец, появление заповеди любви к ближнему в Пятикнижии Моисеевом. Коген полагает, что стих (Лев. 19:18): «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего; но люби ближнего твоего, как самого себя. Я Господь», – неправильно понимать как выражение любви именно к соплеменнику. Скорее наоборот: мотивацией требования «Не мсти и не имей злобы на сынов народа твоего» выступает более общее требование: «Люби ближнего, как самого себя». Последнее подкреплено словами «Я Господь», что делает понятным: данное общее требование непосредственно вытекает из самой природы монотеизма, для которого идее единого Бога соответствует идея единого человечества. Поэтому «ближний», о котором идёт речь в данной заповеди, – это человек вообще. Понятие «сына народа твоего», с которым связываются нравственные требования, необходимо предполагает, как утверждает Коген, всеобщее понятие человека. Сама по себе идея соплеменника как

некоторая данность ещё не предполагает нравственного прочтения и нравственной обязанности. Чтобы ещё раз продемонстрировать, что заповедь любви к ближнему в Ветхом Завете отнюдь не ограничена соплеменниками, Коген настаивает, чтобы стих (Лев. 19:18) истолковывался вместе со стихами 33 и 34 той же главы:

Когда поселится пришлец в земле вашей, не притесняйте его.
Пришлец, поселившийся у вас, да будет для вас то же, что туземец ваш;
любите его как себя; ибо и вы были пришельцами в земле Египетской.
Я Господь, Бог ваш.

Формирование идеи, что Другой – Ближний твой, имеет ещё один важный аспект: преодоление неприязни, обусловленной имущественными и сословными различиями, признание того, что человек, относящийся к другой социальной группе, имеет свои права и что каждый должен следить за их соблюдением так же, как за соблюдением своих собственных. В качестве важнейшего этапа вызревания этой идеи Коген рассматривает заповедь соблюдения Субботы и её мотивировку, особенно во Второзаконии. Формулировка этой заповеди во Второзаконии расставляет акценты несколько иначе, чем в (Исх. 20:10), так что становится явным её «...реформаторский, социально-этический характер. Со времён Второзакония перечень лиц и животных, которым предписан субботний отдых, завершается следующими словами: "...чтобы отдохнул раб твой и раба твоя, как и ты. И помни, что ты был рабом в земле Египетской, но Господь Бог твой вывел тебя оттуда рукою крепкою и мышцею высокою...". Сравнение этих двух формулировок заповедей и изучение мотивов, приведших к их отличию, не оставляют никакого сомнения в том, что институт Субботы превратился во Второзаконии в средство обеспечения равенства всех человеческих существ независимо от их различного социального положения. Это совершенно очевидное значение Субботы даёт замечательное подтверждение органически присущей монотеизму этической ориентации и оригинального характера его этики» [19, с. 52].

Кульминацией этического монотеизма выступает для Когена *мессиянизм*. Коген подчёркивает, что миф обращён к прошлому, а истинный монотеизм – к будущему, включая в себя провиденциальное истолкование истории. Монотеизм для Когена равносителен требованию справедливости и сострадания. Отсюда для человечества вытекает бесконечная задача преодоления социальной несправедливости и неравенства. Эта задача неразрывно связана с монотеизмом, потому что именно библейская идея единого Бога, по Когену, явилась источником представления о едином человечестве и о том, что каждый, в том числе иноплеменник, заслуживает любви и сострадания. Однако голое требование оставалось бы бессильным, если бы Бог не был гарантом его исполнимости. Поэтому провиденциальное истолкование истории в духе этического социализма составляет неотъемлемую часть Когеновой религии разума. Коген находит такое

понимание истории в книгах библейских пророков. Для его раскрытия ключевое значение имеют образы чужестранца, вдовы и сироты, ибо сутью монотеизма для Когена является признание в Другом поистине Ближнего. Мессианиззм устами библейских пророков учит, что войны и социальная несправедливость *должны* быть устранены. Сама святость Бога обязывает человечество стремиться к справедливости и миру между народами, а в каждом человеке видеть ближнего.

Судьба и влияние философии Германа Когена

Неокантианство Марбургской школы, в первую очередь работы и идеи самого Когена, было чрезвычайно авторитетным направлением европейской академической философии с конца XIX в. до начала Первой мировой войны. Последняя резко изменила интеллектуальный и духовный климат Европы и погребла авторитет и влияние неокантианства. Рационализм, исторический оптимизм, вера в безусловное значение этики и гуманистическое содержание эстетики резко вышли из моды. Знаком наступления иной философской эпохи стал Давосский диспут между учеником Когена Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером. Большинство присутствовавших на диспуте сочли тогда Хайдеггера победителем, и это оказалось символическим поражением неокантианства. С тех пор в философской литературе доминирует образ Марбургской школы, заданный Хайдеггером.

Только в последние десятилетия начал возрождаться интерес к философии Германа Когена, стали проводиться посвящённые ей конференции, издаваться новые исследования. Возрождение интереса к наследию Когена во многом было обусловлено его работами по философской интерпретации иудаизма; они по количеству комментариев в настоящее время превосходят труды Когена по интерпретации Кантовых «Критик» или его собственную философию познания.

До Первой мировой войны в Марбург к Когену ездило учиться много выходцев из Российской империи. Среди них преобладали евреи, сталкивавшиеся с проблемами при попытках получить высшее образование в царской России. Влияние неокантианства Германа Когена на русскую философскую мысль в последние годы стало предметом особых исследований [7; 14; 23, с. 299–327]. Учитывая это, можно сказать, что влияние Когена неявным и не афишируемым образом присутствовало в философии в СССР. Представляется, что явным свидетельством такого влияния являются историко-научные исследования П.П. Гайденко [9; 10].

Поскольку труды Когена написаны очень тяжёлым языком, влияние его философии в немалой мере распространялось через его ближайших учеников, Э. Кассирера и П. Наторпа. Так, через Кассирера обращение Когена к истории науки повлияло на А. Койре.

Этика Когена существенно повлияла на формирование теоретической платформы западной социал-демократии (см.: [20; 57]), в частности на Э. Бернштейна.

Учеником Германа Когена в Марбурге был Николай Гартман. И хотя он стал критиком неокантианства, следы влияния Когена можно увидеть в его этике и эстетике.

Наконец, Герман Коген во многом определил развитие еврейской религиозной мысли в XX в. Его непосредственным учеником был Франц Розенцвейг [26], повлиявший, в свою очередь, на Э. Левинаса и мн. др.

Таким образом, мы можем видеть, что идеи Когена оставили реальный след в зарубежной и отечественной философской мысли. А усиливающийся в последние десятилетия интерес к фигуре Германа Когена позволяет надеяться на полноценное возвращение его философской системы в поле актуальных философских дискуссий.

Список литературы

1. Акиндинова Т.А. Проблема эстетического чувства в традиции философской классики: Герман Коген // *Gracias adimus. Философско-эстетические штудии: Сборник научных трудов в честь 70-летия профессора А.П. Валицкой*: в 2 т. Т. 1. СПб.: РГПУ им. А.И. Герцена, 2007. С. 18–33.
2. Акиндинова Т.А. Эстетика Г. Когена в контексте современного искусства: актуальные проблемы // *Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры* / Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М.: РОССПЭН, 2010. С. 506–520.
3. Белов В.Н. Автономия разума и религия Откровения в философии религии Германа Когена // *Философия религии: Аналитические исследования*. 2018. Т. 2. № 2. С. 52–94.
4. Белов В.Н. Метод бесконечно малых как принцип теории познания в систематических построениях Г. Когена // *Вопросы философии*. 2018. № 3. С. 68–74.
5. Белов В.Н. Предисловие // *Коген Г. Теория опыта Канта* / Пер. с нем. В.Н. Белова. М.: Академический проект, 2012. С. 5–69.
6. Белов В.Н. Современные исследования философии Германа Когена // *Вопросы философии*. URL: http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1412&Itemid=52 (дата обращения: 05.08.2021).
7. Белов В.Н. Философия Германа Когена и русское неокантианство // *Историко-философский ежегодник* 2003. М.: ИФ РАН, 2004. С. 333–353.
8. Белов В.Н. Этика в системе философского критицизма Германа Когена // *Этическая мысль*. 2014. № 14. С. 174–199.
9. Гайденок П.П. История греческой философии в её связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 319 с.
10. Гайденок П.П. История новоевропейской философии в её связи с наукой. М.: ПЕР СЭ; СПб.: Университетская книга, 2000. 455 с.
11. Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 521 с.
12. Глазерсфельд Э. фон. Введение в радикальный конструктивизм // *Вестник Московского Университета. Серия 7: Философия*. 2001. № 4. С. 59–81.

13. *Другач Т.Б.* О некоторых принципах теоретической философии Германа Когена // Историко-философский ежегодник' 2006. М.: ИФ РАН, 2006. С. 180–203.
14. *Дмитриева Н.А.* Русское неокантианство: «Марбург» в России. Историко-философские очерки. М.: РОССПЭН, 2007. 512 с.
15. *Коген Г.* Обоснование этики Кантом. Введение // Иммануил Кант и актуальные проблемы современной философии. Сб. науч. тр.: в 2 т. Т. 2 / Под ред. В.Н. Белова и Л.И. Тетюева. М.: Экшен, 2008. С. 217–231.
16. *Коген Г.* Принципы исчисления бесконечно малых // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 26. № 4. С. 223–229.
17. *Коген Г.* Теория опыта Канта / Пер. с нем. В.Н. Белова. М.: Академический проект, 2012. 618 с.
18. *Коген Г.* Эстетика чистого чувства. Т. 1. § 11. Эстетическое чувство любви / Пер. с нем. Т.А. Акиндиновой // Terra Aesrheticae. 2002. Т. 2. № 2. С. 292–302.
19. *Козн Г.* Суббота // Евреи и еврейство: Сб. историко-философских эссе / Сост. Р. Нудельман. Иерусалим: Гешер Алия, 1991. С. 49–55.
20. *Курхинен П.* Человеческое достоинство, этический социализм и советская этика // Вестник Томского государственного университета. Философия, социология, политология. 2015. № 2. С. 107–119.
21. Мартин Хайдеггер – Эрнст Кассирер. Семинар // Фауст и Заратустра: Сб. ст. / Пер. с нем. СПб.: Азбука, 2001. С. 130–141.
22. *Маяцкий М.* Ad Nominem и обратно. М.: Изд. дом ВШЭ, 2020. 255 с.
23. Неокантианство немецкое и русское: между теорией познания и критикой культуры / Под ред. И.Н. Грифцовой, Н.А. Дмитриевой. М.: РОССПЭН, 2010. 567 с.
24. *Пастернак Б.* Охранная грамота // *Пастернак Б.* Охранная грамота: повести и рассказы. М.: АСТ: Астрель, 2011. С. 164–258.
25. *Пома А.* Критическая философия Германа Когена. М.: Академический проект, 2012. 319 с.
26. *Розенцвейг Фр.* Звезда Избавления / Пер. с нем. Е. Яндугановой. М.: Мосты культуры; Иерусалим: Гешарим, 2017. 543 с.
27. *Рубинштейн С.Л.* О философской системе Г. Когена // Историко-философский ежегодник' 92. М.: ИФ РАН, 1994. С. 230–259.
28. *Секундант С.Г.* Теория бесконечно малых и её роль в становлении философско-методологической концепции Г. Когена // Эпистемология и философия науки. 2010. Т. 26. № 4. С. 219–222.
29. *Сокулер З.А.* Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-традиция, 2008. 309 с.
30. *Сокулер З.А.* Понятие добродетели в религиозной философии Германа Когена // Вестник РУДН. Серия: Философия. 2019. Т. 23. № 4. С. 398–412.
31. *Фоллмер Г.* Эволюционная теория познания: врождённые структуры познания в контексте биологии, психологии, лингвистики, философии и теории науки. М.: Русский Двор, 1998. 165 с.
32. *Beiser F.* Hermann Cohen: An Intellectual Biography. Oxford: Oxford University Press, 2018. 387 p.
33. *Cassirer E.* Hermann Cohen, 1842–1918 // Social Research. 1943. Vol. 10, No. 2. P. 219–232.
34. *Cohen H.* Ästhetik des reinen Gefühls. 2 Bände. Berlin: Bruno Cassirer, 1912.
35. *Cohen H.* Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte. Berlin: Dümmler, 1883. 162 S.

36. *Cohen H.* Ethik des reinen Willens. Berlin: Bruno Cassirer, 1904. 689 S.
37. *Cohen H.* Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum // Hermann Cohens Jüdische Schriften. Bd. 1. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn, 1924. S. 284–305.
38. *Cohen H.* Kants Begründung der Ästhetik. Berlin: Dümmler, 1889. 456 S.
39. *Cohen H.* Kants Begründung der Ethik. Berlin: Dümmler, 1877. 342 S.
40. *Cohen H.* Logik der reinen Erkenntnis. Berlin: Bruno Cassirer, 1922. XXVIII, 612 S.
41. *Cohen H.* Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums. Frankfurt a/M.: Kaufmann, 1929. 629 S.
42. *Cohen H.* Was einigt die Konfessionen? // Hermann Cohens Jüdische Schriften. Bd. 3. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn, 1924. S. 66–86.
43. *Gay P.* Freud, Jews & other Germans. N.Y.: Oxford University Press, 1978. XX, 289 p.
44. *Gordon P.E.* Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos. Cambridge: Harvard University Press, 2010. xiv+426 p.
45. *Habermas J.* Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen // Porträts deutsch-jüdischer Geistesgeschichte / Hrg. von Th. Koch. Köln: Du Mont Schauberg, 1961. S. 99–125.
46. Hermann Cohen's critical idealism / Ed. R. Munk. Dordrecht: Springer, 2005. 435 p.
47. Hermann Cohen's philosophy of religion / Eds. St. Moses and H. Wiedelbach. Hidelberg etc.: Georg Olms Verlag, 1997. 467 p.
48. *Horstmann R.P.* Hermann Cohen on Kant's Transcendental Aesthetic // *The Philosophical Forum*. 2008. Vol. 39, No. 2. P. 127–138.
49. *Klein J.* Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohen und Paul Natorp – eine Kritik des Marburger Neukantianismus. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. 298 S.
50. *Kluback W.* The idea of Humanity: Hermann Cohen's legacy to philosophy and theology. Lanham, N.Y., L.: University Press of America, 1987. viii, 304 p.
51. *Mendes-Flohr P.* German Jews: a dual identity. New Haven, L.: Yale univ. Press, 1999. xvi, 149 p.
52. "Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums": Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk / Eds. H. Holzhey, G. Motzkin and H. Wiedebach. Hildesheim: Georg Olms, 2000. 460 p.
53. *Renz U., Bienenstock M., Holzhey H., Poma A.* Zeitgemäße Unzeitgemäßheit. Hermann Cohens Philosophie heute // *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*. 2011. Bd. 59, No. 2. S. 311–322.
54. *Rosenzweig Fr.* Einleitung // Hermann Cohens Jüdische Schriften. Bd. 1. Berlin, 1924. S. XIII–LXIV.
55. *Scott E.* Völkerpsychologie and the Origins of Hermann Cohen's Anti-Psychologism. URL: <https://philpapers.org/archive/EDGVAT-6.pdf> (дата обращения: 27.07.2021).
56. *Sieg U.* Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. 582 S.
57. Wissenschaft Marxismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus. Frankfurt a/M.: Suhrkamp Taschenbuch, 1974. 376 S.
58. *Zank M.* The Idea of Atonement in the philosophy of Hermann Cohen. Providence, R.I.: Brown Judaic Studies, 2000. xiv, 533 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Zinaida Sokuler

DSc in Philosophy, Professor,
Lomonosov Moscow State University.
Lomonosovsky prospect 27/1, Moscow 119991, Russian Federation;
e-mail: zasokuler@mail.ru

COHEN HERMANN

The article presents a sketch of the biography and work of Hermann Cohen, head of the Marburg School of Neo-Kantianism. It shows how wrong it is to think that Cohen reduced all philosophy to a theory of knowledge. At the same time, the theory of knowledge really occupied an important place in Cohen's system, and by knowledge he meant first of all mathematized natural science, although he paid attention to the notion of goal and its importance both for biology and philosophical system, contributing to unification of the doctrine of knowledge and ethics. A peculiarity of Cohen's understanding of idealism is shown: the latter becomes fruitful only when it does not lose sight of that which is distinct from reason, constitutes a difficulty for it, and thus sets a task for it, namely sensual data. It is analyzed how Cohen saw such idealism in Plato and Kant, as well as in the scientific revolution of the late 19th and early 20th centuries, in particular in the crisis of mechanistic understanding of matter and in A. Einstein's theory of relativity. The origins of Cohen's understanding of continuity, reality and their connection, as well as his understanding of the thing-in-itself are considered.

Attention is drawn to the connection between Cohen's understanding of the infinite task of knowledge (approximation to the thing-in-itself) and his idea of humanity. The development of this idea in Cohen's ethics and aesthetics is presented. Transcendental freedom (as a thing-in-itself in general), from his point of view, cannot be a given distinctive feature of the subject, but remains an infinite task facing humanity as a whole.

More details is given on Cohen's philosophy of religion, which became the final part of his system. Cohen defines his own notion of the religion of reason and explains its distinction from ethics. Religion of reason recognizes the irreducible self of the Other, repentance, redemption, and renewal. Although the religion of reason belongs to all humanity, it first begins to form and develop in Judaism. The Cohenian understanding of God, the religion of reason as ethical monotheism and the idea of the correlation between God and man are analyzed. It is shown that ethical monotheism in Cohen's understanding culminates in the idea of messianism.

Keywords: Hermann Cohen, I. Kant, neo-Kantianism, transcendental method, a priori, justice, ethics, aesthetics, transcendental freedom, religion of reason

References

1. Akindinova, T.A. "Ehstetika G. Kogena v kontekste sovremennogo iskusstva: aktual'nye problemy" [Aesthetics of H. Cohen in the Context of Contemporary Art: Current Issues], *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teorii poznaniya i kritiki kul'tury* [German and Russian Neo-Kantianism: between the Theory of Knowledge and the Critique of Culture], eds. I.N. Gritsova & N.A. Dmitrieva. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010, pp. 506–520. (In Russian)
2. Akindinova, T.A. "Problema ehsteticheskogo chuvstva v traditsii filosofskoi klassiki: German Kogen" [The Problem of Aesthetic Feeling in the Tradition of Philosophical Classics: Herman Cohen], *Gracias adimus. Filosofsko-ehsteticheskie shtudii: Sbornik nauchnykh trudov v chest' 70-letiya professora A.P. Valitskoi* [Gracias Adimus. Philosophical and Aesthetic Studies: A Collection of Scientific Papers in Honor of the 70th Anniversary of Professor A.P. Valitskaya], Vol. 1. St. Petersburg: Herzen University Publ., 2007, pp. 18–33. (In Russian)
3. Beiser, F. *Hermann Cohen: An Intellectual Biography*. Oxford: Oxford University Press, 2018. 387 pp.
4. Belov, V.N. "Avtonomiya razuma i religiya Otkroveniya v filosofii religii Germana Kogena" [The Autonomy of Reason and the Religion of Revelation in Hermann Cohen's Philosophy of Religion], *Filosofiya religii: Analiticheskie issledovaniya*, 2018, T. 2, No. 2, pp. 52–94. (In Russian)
5. Belov, V.N. "Ehtika v sisteme filosofskogo krititsizma Germana Kogena" [Ethics in Hermann Cohen's System of Philosophical Criticism], *Ehticheskaya mysl'*, 2014, No. 14, pp. 174–199. (In Russian)
6. Belov, V.N. "Filosofiya Germana Kogena i russkoe neokantianstvo" [Herman Cohen's Philosophy and Russian Neo-Kantianism], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik' 2003*. Moscow: IF RAN Publ., 2004, pp. 333–353. (In Russian)
7. Belov, V.N. "Metod beskonechno malykh kak printsip teorii poznaniya v sistematskikh postroyeniakh G. Kogena" [The Infinitesimal Method as a Principle of the Theory of Cognition in the Systematic Constructions of H. Cohen], *Voprosy filosofii*, 2018, No. 3, pp. 68–74. (In Russian)
8. Belov, V.N. "Predislovie" [Preface], in: H. Cohen, *Teoriya opyta Kanta* [Kant's Theory of Experience], trans. V.N. Belov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012, pp. 5–69. (In Russian)
9. Belov, V.N. "Sovremennye issledovaniya filosofii Germana Kogena" [Modern Studies on Herman Cohen's Philosophy], *Voprosy filosofii* [http://vphil.ru/index.php?option=com_content&task=view&id=1412&Itemid=52, accessed on 05.08.2021]. (In Russian)
10. Cassirer, E. "Hermann Cohen, 1842–1918", *Social Research*, 1943, Vol. 10, No. 2, pp. 219–232.
11. Cohen, H. "Ehstetika chistogo chuvstva. T. 1. § 11. Ehsteticheskoe chuvstvo lyubvi" [Aesthetics of Pure Feeling. Vol. 1. § 11. Aesthetic Feeling of Love], trans. T.A. Akindinova, *Terra Aesrheticae*, 2002, T. 2, No. 2, pp. 292–302. (In Russian)
12. Cohen, H. "Innere Beziehungen der Kantischen Philosophie zum Judentum", *Hermann Cohens Judische Schriften*, Bd. 1. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn, 1924, S. 284–305.
13. Cohen, H. "Obosnovanie ehtiki Kantom. Vvedenie" [Justification of Ethics by Kant. Introduction], *Immanuel Kant i aktual'nye problemy sovremennoi filosofii* [Immanuel Kant and Actual Problems of Modern Philosophy], Vol. 2, eds. V.N. Belov & L.I. Tetyuev. Moscow: Ehkshen Publ., 2008, pp. 217–231. (In Russian)
14. Cohen, H. "Printsipy ischisleniya beskonechno malykh" [Principles of Infinitesimal Calculus], *Ehpistemologiya i filosofiya nauki*, 2010, T. 26, No. 4, pp. 223–229. (In Russian)

15. Cohen, H. "Subbota" [Saturday], *Evrei i evreistvo: Sbornik istoriko-filosofskikh eshse* [Jews and Jewry: Collection of Historical and Philosophical Essays]. Jerusalem: Gesher Aliya Publ., 1991, pp. 49–55. (In Russian)
16. Cohen, H. "Was einigt die Konfessionen?", *Hermann Cohens Judische Schriften*, Bd. 3. Berlin: C.A. Schwetschke & Sohn, 1924, S. 66–86.
17. Cohen, H. *Ästhetik des reinen Gefühls*, 2 Bände. Berlin: Bruno Cassirer, 1912.
18. Cohen, H. *Das Princip der Infinitesimal-Methode und seine Geschichte*. Berlin: Dümmler, 1883. 162 S.
19. Cohen, H. *Ethik des reinen Willens*. Berlin: Bruno Cassirer, 1904. 689 S.
20. Cohen, H. *Kants Begründung der Ästhetik*. Berlin: Dümmler, 1889. 456 S.
21. Cohen, H. *Kants Begründung der Ethik*. Berlin: Dümmler, 1877. 342 S.
22. Cohen, H. *Logik der reinen Erkenntnis*. Berlin: Bruno Cassirer, 1922. XXVIII, 612 S.
23. Cohen, H. *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*. Frankfurt a/M.: Kaufmann, 1929. 629 S.
24. Cohen, H. *Teoriya opyta Kanta* [Kant's Theory of Experience], trans. V.N. Belov. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012. 618 pp. (In Russian)
25. Dlugatch, T.B. "O nekotorykh printsipakh teoreticheskoi filosofii Germana Kogena" [On Some Principles of Herman Cohen's Theoretical Philosophy], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 2006. Moscow: IF RAN Publ., 2006, pp. 180–203. (In Russian)
26. Dmitrieva, N.A. *Russkoe neokantianstvo: «Marburg» v Rossii. Istoriko-filosofskie ocherki* [Russian Neo-Kantianism: "Marburg" in Russia. Historical and Philosophical Essays]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2007. 512 pp. (In Russian)
27. Follmer, G. *Ehvoljutsionnaya teoriya poznaniya: vrozhdennyye struktury poznaniya v kontekste biologii, psikhologii, lingvistiki, filosofii i teorii nauki* [Evolutionary Theory of Cognition: Innate Structures of Cognition in the Context of Biology, Psychology, Linguistics, Philosophy and Theory of Science]. Moscow: Russkii Dvor Publ., 1998. 165 pp. (In Russian)
28. Gay, P. *Freud, Jews & other Germans*. N.Y.: Oxford University Press, 1978. XX, 289 pp.
29. Gaydenko, P.P. *Istoriya grecheskoi filosofii v ee svyazi s naukoj* [The History of New European Philosophy in Its Connection with Science]. Moscow: PER SHE Publ., 2000. 319 pp. (In Russian)
30. Gaydenko, P.P. *Istoriya novoevropеjskoi filosofii v ee svyazi s naukoj* [The History of New European Philosophy in Its Connection with Science]. Moscow: PER SHE Publ., 2000. 455 pp. (In Russian)
31. Gaydenko, P.P. *Nauchnaya ratsional'nost' i filosofskii razum* [Scientific Rationality and Philosophical Reason]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2003. 521 pp. (In Russian)
32. Glasersfeld, E. von. "Vvedenie v radikal'nyi konstruktivizm" [Introduction to Radical Constructivism], *Vestnik Moskovskogo Universiteta. Seriya 7: Filosofiya*, 2001, No. 4, pp. 59–81. (In Russian)
33. Gordon, P.E. *Continental Divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University Press, 2010. xiv+426 pp.
34. Habermas, J. "Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen", *Porträts deutscher jüdischer Geistesgeschichte*, Hrg. von Th. Koch. Köln: Du Mont Schauberg, 1961, S. 99–125.
35. *Hermann Cohen's critical idealism*, ed. R. Munk. Dordrecht: Springer, 2005. 435 pp.
36. *Hermann Cohen's philosophy of religion*, eds. St. Moses and H. Wiedelbach. Hidelheim etc.: Georg Olms Verlag, 1997. 467 pp.
37. Horstmann, R.P. "Hermann Cohen on Kant's Transcendental Aesthetic", *The Philosophical Forum*, 2008, Vol. 39, No. 2, pp. 127–138.

38. Klein, J. *Die Grundlegung der Ethik in der Philosophie Hermann Cohen und Paul Natorp – eine Kritik des Marburger Neurantianismus*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976. 298 S.
39. Kluback, W. *The idea of Humanity: Hermann Cohen's legacy to philosophy and theology*. Lanham, N.Y., L.: University Press of America, 1987. viii, 304 pp.
40. Kurkhinen, P. "Chelovecheskoe dostoinstvo, ehticheskii sotsializm i sovetskaya ehtika" [Human Dignity, Ethical Socialism and Soviet Ethics], *Vestnik Tomskogo gosudarstvennogo universiteta. Filosofiya, sotsiologiya, politologiya*, 2015, No. 2, pp. 107–119. (In Russian)
41. "Martin Khaidegger – Ehnst Kassirer. Seminar" [Martin Heidegger – Ernst Cassirer. Seminar], *Faust i Zaratustra: Sbornik statei* [Faust and Zarathustra: A Collection of Articles]. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2001, pp. 130–141. (In Russian)
42. Mayatsky, M. *Ad Hominem i obratno* [Ad Hominem and Back]. Moscow: Higher School of Economics Publ., 2020. 255 pp. (In Russian)
43. Mendes-Flohr, P. *German Jews: a dual identity*. New Haven, L.: Yale univ. Press, 1999. xvi, 149 pp.
44. *Neokantianstvo nemetskoe i russkoe: mezhdru teoriei poznaniya i kritikoi kul'tury* [German and Russian Neo-Kantianism: Between the Theory of Knowledge and the Critique of Culture], eds. I.N. Grifsova & N.A. Dmitrieva. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010. 567 pp. (In Russian)
45. Pasternak, B. "Okhrannaya gramota" [Safe-conduct], in: B. Pasternak, *Okhrannaya gramota: povesti i rasskazy* Safe-conduct: Novellas and Short Stories]. Moscow: AST: Astrel' Publ., 2011, pp. 164–258. (In Russian)
46. Poma, A. *Kriticheskaya filosofiya Germana Kogena* [Hermann Cohen's Critical Philosophy]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2012. 319 pp. (In Russian)
47. "Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums": *Tradition und Ursprungsdenken in Hermann Cohens Spätwerk*, eds. H. Holzhey, G. Motzkin and H. Wiedebach. Hildesheim: Georg Olms, 2000. 460 pp.
48. Renz, U., Bienenstock, M., Holzhey, H., Poma, A. "Zeitgemäße Unzeitgemäßheit. Hermann Cohens Philosophie heute", *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 2011, Bd. 59, No. 2, S. 311–322.
49. Rosenzweig, F. *Zvezda Izbavleniya* [The Star of Deliverance], trans. E. Yanduganova. Moscow: Mosty kul'tury Publ., 2017. 543 pp. (In Russian)
50. Rosenzweig, Fr. "Einleitung", *Hermann Cohens Judische Schriften*, Bd. 1. Berlin, 1924, S. XIII–LXIV.
51. Rubinshtein, S.L. "O filosofskoi sisteme G. Kogena" [About the Philosophical System of H. Cohen], *Istoriko-filosofskii ezhegodnik* 92. Moscow: IF RAN Publ., 1994, pp. 230–259. (In Russian)
52. Scott, E. *Völkerpsychologie and the Origins of Hermann Cohen's Anti-Psychologism* [<https://philpapers.org/archive/EDGVAT-6.pdf>, accessed on 27.07.2021].
53. Sekundant, S.G. *Teoriya beskonechno malykh i ee rol' v stanovlenii filosofskometodologicheskoi kontseptsii G. Kogena* [The Theory of Infinitesimals and Its Role in the Formation of the Philosophical and Methodological Concept of H. Cohen], *Ehpistemologiya i filosofiya nauki*, 2010, T. 26, No. 4, pp. 219–222. (In Russian)
54. Sieg, U. *Aufstieg und Niedergang des Marburger Neukantianismus: Die Geschichte einer philosophischen Schulgemeinschaft*. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1994. 582 S.
55. Sokuler, Z.A. "Ponyatie dobrodeteli v religioznoi filosofii Germana Kogena" [The Concept of Virtue in Hermann Cohen's Religious Philosophy], *Vestnik RUDN. Seriya: Filosofiya*, 2019, T. 23, No. 4, pp. 398–412. (In Russian)

56. Sokuler, Z.A. *German Kogen i filosofiya dialoga* [Hermann Cohen and the Philosophy of Dialogue]. Moscow: Progress-traditsiya Publ., 2008. 309 pp.

57. *Wissenschaft Marxismus und Ethik: Texte zum neukantianischen Sozialismus*. Frankfurt a/M.: Suhrkamp Taschenbuch, 1974. 376 S.

58. Zank, M. *The Idea of Atonement in the philosophy of Hermann Cohen*. Providence, R.I.: Brown Judaic Studies, 2000. xiv, 533 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Ирина БЛАУБЕРГ

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

ЛЕРУА ЭДУАР

Статья посвящена концепции Эдуара Леруа (1870–1954), французского математика и философа-эволюциониста, представителя спиритуализма и католического модернизма, последователя А. Бергсона и соратника П. Тейяра де Шардена. Леруа определял свои взгляды как идеализм, подчёркивая этимологическую связь этого термина и с идеей, и с идеалом. «Потребность в идеализме», утверждающем тождество мышления с бытием и примат духовной активности, он считал характерной чертой подлинной метафизики. Одно из центральных понятий философии Леруа – «действующая мысль», или «мысль-действие», понимаемая как бесконечная сверхиндивидуальная реальность, динамическая континуальность, поток творческой энергии, непосредственно проистекающей от Бога и постигаемой интуитивно. В статье рассматриваются представления Леруа о науке, философии, религии, а также теория эволюции, в контексте которой Леруа совместно с Тейяром разработал учение о ноосфере.

Ключевые слова: Эдуар Леруа, идеализм, мысль-действие, философия, наука, интуиция, католический модернизм, религиозные догматы, эволюция, ноосфера

Эдуар Леруа (18.06.1870, Париж – 8.11.1954, там же) – французский математик и философ-эволюционист, один из видных представителей спиритуализма и католического модернизма. Последователь и друг А. Бергсона, а также соратник и единомышленник П. Тейяра де Шардена.

Биография Э. Леруа

Выходец из семьи гаврского судовладельца, Леруа получил хорошее домашнее образование; в лицее только прошёл подготовку к экзаменам в Высшую нормальную школу. В 1895 окончил отделение естественных наук Высшей нормальной школы. В юности слушал в Сорбонне лекции по философии науки А. Пуанкаре, в чьём творчестве почерпнул «первичное вдохновение» для собственных работ [15, p. 397]. В 1898 защитил докторскую диссертацию по математике, затем преподавал математику в учебных заведениях Парижа. Важную роль в его интеллектуальном развитии сыграло знакомство в 1896 с Бергсоном, что в значительной мере способствовало формированию философских воззрений Леруа (см.: [3; 25; 26; 29]). В конце XIX – начале XX в. часто публиковался в одном из ведущих философских журналов “Revue de métaphysique et de morale”, задачей которого было возрождение метафизики во Франции и противостояние позитивизму. Наиболее значимой стала публикация в 1899 ряда статей под общим названием «Наука и философия», в которых изложена философская концепция Леруа. Одновременно он исследовал проблемы религии, осмысляя их с точки зрения интуитивизма. В 1906 защитил докторскую диссертацию по гуманитарным наукам (ès lettres). В 1907 вышла в свет книга «Исследование по философии и критике религии: догмат и критика» (“Etude de philosophie et de critique religieuse: dogma et critique”; рус. перевод «Догмат и критика», 1915), которая, как и ряд последующих работ Леруа, была внесена католической церковью в Индекс запрещённых книг. В 1909–1921 преподавал математику в лицее Святого Людовика. В 1912 опубликовал книгу «Новая философия: Анри Бергсон» (“Une philosophie nouvelle: Henri Bergson”), где представил один из лучших обзоров бергсоновского учения. С 1914 замещал Бергсона в Коллеж де Франс, а в 1921 стал его преемником на кафедре философии в Коллеж де Франс, где работал до 1941, параллельно читая лекции по математике на факультете естественных наук Сорбонны. В конце 1920-х – начале 1930-х гг. Леруа издал работы «Потребность в идеализме и факт эволюции» (“L’exigence idéaliste et le fait de l’évolution”, 1927), «Интуитивное мышление» (“La pensée intuitive”. V. 1–2, 1929–1930), «Происхождение человека и эволюция интеллекта» (“Les origines humaines et l’évolution de l’intelligence”, 1931). В 1920–1940-х гг. вышли в свет и книги, посвящённые религиозным проблемам: «Проблема Бога» (“Le problème de Dieu”, 1929), «Введение

в изучение проблемы религии» (“Introduction à l’étude du problème religieux”, 1944). После смерти философа его сын издал книгу Леруа «Опыт первой философии» (“Essai d’une philosophie première”. V. 1–2, 1956–1958) и курс лекций, прочитанных в 1914–1915 и 1918–1919 в Коллеж де Франс, под названием «Чистое математическое мышление» (“La pensée mathématique pure”, 1960).

В 1919 Леруа был избран членом Академии моральных и политических наук, в 1945 – Французской академии.

Основные положения идеализма Леруа

Создавая собственную философскую концепцию, Леруа стремился следовать «духу Бергсона», хотя в некоторых направлениях (например, в трактовке религии) шёл дальше учителя. Он также опирался на идеи Декарта, Паскаля, Лейбница и ряда представителей французского спиритуализма XIX – начала XX в. – Ф. Равессона, Ж. Лашелье, Э. Бутру, Ж. Ланьо (см.: [10]).

Свою концепцию Леруа называл идеализмом, подчёркивая, что этимологически этот термин связан и с идеей, и с идеалом (см.: [16, р. 55; 18, р. VII]). Он пояснял, что идея – это направляющий принцип, ориентирующий исследование, что сближает её с идеалом. В отличие от Бергсона, который придавал понятию «идеализм» негативный оттенок, Леруа считал его вполне адекватным для своего варианта философии духа, а «потребность в идеализме» (l’exigence idéaliste) – характерной чертой подлинной метафизики. Идеализм, по Леруа, признаёт тождество мышления с бытием, примат духовной активности [16, р. 31]. Действующая мысль, или мысль-действие, – одно из центральных понятий философии Леруа (синонимом его иногда выступает «дух»). Мысль, или мышление, есть бесконечная сверхиндивидуальная реальность, динамическая континуальность, активность, непосредственно проистекающая от Бога. «Идея, или скорее мысль, вбирающая в себя всю реальность, – это не простое представление, но всё сознание, исходное данное, активность, действие, а не состояние» [11, р. 379]. Представляя собой поток творческой энергии, мышление включает в себя много уровней, от чувственного до чисто рационального. Мышление есть само бытие, постоянно пребывающее в становлении; любое существование определяется по отношению к мышлению. Материя зависит от духа; она представляет собой виртуальность, которую сознание подвергает ментальной обработке, выкраивая из неё отдельные предметы, каждый из которых является центром координации и перспективы. Леруа порой определял и дух, и материю как виртуальности, реализующиеся благодаря Богу (см.: [20, р. 68]). Материя есть поток явлений, в виде которых она предстаёт субъекту. «Слово “материя” означает, по сути, тип порядка в последовательности явлений, событий мысли» [18, р. 16]. Материя, подчиняющаяся закону инерции, выступает как тенденция к однородному

развёртыванию в пространстве. Если дух – это становление, прогресс, творческое стремление, то в материи господствует механичность и повторение; вслед за Ф. Равессоном Леруа сравнивает её с привычкой, особенностью которой является сопротивление изменению, новизне.

Философия и наука. Эпистемология Леруа

Эти онтологические предпосылки лежат в основе гносеологии и эпистемологии Леруа, в ряде моментов, близких к позиции прагматизма (учение Леруа иногда называли «прагматистским идеализмом» (см.: [30, р. 60]). Изначально человеку дан чувственный континуум, в котором главную роль играет первичное восприятие, в принципе способное объять всю чувственную реальность и дать её непосредственное первичное знание, но фактически ограниченное условиями человеческого познания, нацеленного на практические результаты. Леруа выделял три уровня познания. Первый из них – обыденный рассудок (*sens commun*), который, при всей недостаточности, является естественным истоком и прочной основой всякого более развитого знания. Он приспособлен к привычкам практического действия, развёртывающегося в пространстве. На этом уровне формируются представления и общие идеи. Формы, выработанные обыденным сознанием, через которые учёный постигает реальность, превращаются под воздействием привычки в деформирующие схемы, используемые бессознательно. Они становятся затем предметом критического исследования на втором уровне, который представляет собой наука. На обоих этапах познания осуществляется дробление, а значит, деформация первичной реальности с целью приспособления её к потребностям действия. Опыт, дающий разрозненные фрагменты мира, Леруа называет инструментом дробления, выполняющим роль не «верного свидетеля, а искусного изобретателя» [22, р. 516]. В природе нет границ и перегородок, в ней всё причастно всему, но уже на первом уровне познания происходит чёткое разделение субъекта и объекта, которые изначально существуют в единстве; это разделение – не первичное данное, но абстрактная конструкция обыденного мышления (см.: [21, р. 419]).

Поскольку материя может быть определена только по отношению к духу, то всякое её дробление на отдельные фрагменты, т.е. вещи, есть функция одновременно природы и духа, оно выражает закон дискурсивного мышления, т.е. свойство наших операций с реальностью. Тем самым в познании устанавливается компромисс между познающим субъектом и реальностью. Исходя из этого, Леруа предложил теорию научного факта, согласно которой факты, являющиеся основой для столь важного научного метода, как индукция, искусственно извлекаются из непрерывного потока опытов. Следовательно, факты суть конструкции; они зависят от всего прошлого опыта как индивида, так и расы, от предрассудков и пр.

Позитивную науку Леруа определял как непосредственное продолжение здравого смысла; её цель – достижение ясных и чётких представлений. Начиная с методического перечня (инвентаризации) фактов, позитивная наука логически упорядочивает их, применяя операции абстрагирования и обобщения. Создаваемые таким образом научные понятия и категории – это своего рода посредники между синтетическими подходами ума и бесконечным разнообразием реальности. Леруа считал их конвенциями, имеющими условный характер по отношению к чистому знанию (тем самым он присоединился к философам, таким как А. Пуанкаре, утверждавшим конвенциональный характер научного знания). Так, категории пространства и времени постепенно сформировались в ходе интеллектуального развития человека, а не являются, как утверждал Кант, априорными формами созерцания.

Научные законы выступают в концепции Леруа как произвольные конструкции, функция которых – упрощение действий ради удовлетворения практических потребностей. «Всякий закон, который отнюдь нельзя объявить элементом, извлечённым из вещей, предстаёт как конструкция ума, символ и продукт нашей способности без конца варьировать углы зрения, под которыми мы рассматриваем постоянство в Мире» [22, р. 520]. Законы составляют грамматику «дискурса», т.е. дискурсивного, аналитического мышления, действующего в науке. Вместе с тем законы – не просто капризы ума; их объективность обусловлена единой и непрерывной реальностью, первичной данностью, лежащей в основе познавательной деятельности и создающей ограничения творческой свободе учёного. В свою очередь, законы координируются в теории, которые, по Леруа, в принципе не поддаются верификации, радикально уклоняются от опыта, не могут быть подвергнуты контролю наблюдения. Они имеют временное и конвенциональное значение, а потому их можно постоянно модифицировать. Не существует решающих экспериментов, но есть более предпочтительные теории, на выбор которых, помимо таких факторов, как простота, способность представить объединяющий и координирующий принцип, влияют господствующие мнения, образ мысли учёного и др. Так, естественная склонность науки к механицизму – не историческая случайность. Она объясняется телесными потребностями человека, навыками обыденного сознания и действия.

Цель науки, по Леруа, – «постепенная рационализация реального» [22, р. 535] путём медленной адаптации мышления к вещам. Стремясь конституировать принципы – общие формы представления, аналогичные пространству и времени, наука использует метод рационализма, который вполне правомерен и выполняет важные функции, в том числе делает возможным образование и обмен идеями, но имеет и существенные недостатки. Так, ему свойствен редуционизм, он нацелен на прошлое, завершённое, не может постичь подлинно новое, познать особенное, конкретное, живое, а потому не даёт полного удовлетворения уму. Таким образом, наука полностью зависит от точки зрения дискурса, а потому относительна. (Эти идеи Леруа подверг критике А. Пуанкаре, который счёл его концепцию

относительности науки чересчур радикальной.) Исходя из этих рассуждений, Леруа сделал вывод о том, что научные истины контингентны, т.е. не являются необходимыми. Наука нацелена скорее не на истинное, а на полезное, рассматривает вещи не в их внутренней истинности, а с точки зрения их практического воздействия на человека (см.: [2, с. 311]). Вместе с тем он считал, что хотя науке будет всегда присуща определённая односторонность, связанная с самой её природой и задачами, она тем не менее способна к развитию. Для этого необходимо «переплавить», углубить и оживить прежние несовершенные теории, такие как атомизм в науке, ассоцианизм в психологии.

Третий уровень познания – философия, составляющая, по Леруа, фундамент здания наук. Философское умозрение начинается с критики науки и её методов. На этой стадии оно предстаёт как философия наук. Поддерживая тесную связь с естественными и гуманитарными науками, философия избегает опасности стать идеологией. Вслед за Мен де Бираном, Равессоном, Бергсоном Леруа подчёркивает особую роль психологии – науки, в методологическом плане стоящей ближе всего к философии, поскольку она тоже обращена к сознанию, к внутренней жизни души. Философия – не статический комплекс результатов, а метод, дисциплина, интеллектуальная позиция, которую практикуют и проживают, а не получают готовой извне. Её задача – реализовать высшее единство знания и жизни, познавать сложное и нераздельное единство бытия, постигать ускользающий и ритмичный динамизм реального через всё более прозрачные и богатые символические формы. В философском исследовании Леруа выделяет три момента, или этапа: критическая философия, спекулятивная философия, моральная философия, – которые касаются соответственно трёх главных проблем – знания, бытия и действия [16, р. 41; 19].

Леруа разрабатывал философию духа, направленную против узкого интеллектуализма и призванную более адекватно истолковать мышление с учётом роли непосредственного, конкретного знания (см.: [8; 9; 27]). Во многих работах он критикует интеллектуализм, считая его «первородным грехом мышления» [24, р. 200]. Суть интеллектуализма – претензия определить дух, мышление, разум независимо от становления, длительности, опыта, эволюции, поместить его в область вечного и неизменного. Этому противостоит главный метод философии – интуиция, с помощью которой познание может достичь сверхлогических глубин. Если дискурс опирается на анализ, Аристотелеву логику, то интуиция – это метод синтеза, ведущего к синтетическому видению всего универсума, единству знания. В целом новая, интуитивная, философия предстаёт как логика изобретения, опирающаяся на творческое воображение. Здесь Леруа использует слово «логика» в широком значении, как искусство мыслить, определяя её как логику, пронизанную жизнью и свободой, логику мысли-действия, а не мышления-дискурса (см.: [24, р. 196, 216]). Получая от науки догматические формулы, философия очищает их, постепенно приближаясь к чистому

данному, к первичному восприятию. Иногда Леруа толковал философию как особый род искусства, который, будучи способным к непосредственному постижению реального, опирается к тому же и на достижения наук.

Центром философии является метафизика, основанная на интуитивном опыте как абсолютном познании, которое даёт непосредственное знание о реальности, составляет единое целое с бытием, а тем самым преодолевает разделение субъекта и объекта. Таков, по Леруа, отдалённый идеал, обозначающий направление движения познания. Идеализм, нацеленный на этот идеал, признаёт, что разум неотделим от чувственности, от всего сознания, лишь одним аспектом которого он является. Следовательно, идеализм становится позитивным, целостным и конкретным путём различения разных планов сознания в диалектике внутреннего действия, идущего от мыслимого к чувственному. Таким образом, Леруа предлагал расширительную трактовку разума, интеллекта, которая не сводит его лишь к рефлексивным, понятийным уровням, а признаёт его неразрывную связь с чувствами и волей: «...конкретна лишь *мысль-действие, жизнь духа*, реальность, которая предшествует рассудочному анализу, противопоставляющему интеллект и волю» [2, с. 109]. В некоторых работах Леруа разделял две формы интеллекта, одна из которых основана на дискурсе и нацелена на создание абстракций, а другая, связанная с интуицией, согласуется с конкретной реальностью (см.: [22, р. 540]). Философ критиковал определение истины как соответствия между мышлением и предметом, утверждая существование различных типов истины, а значит – множества рациональных критериев истинности, таких как непротиворечивость или логическая связность, согласие умов и др. [7, р. 107; 22, р. 560].

Леруа о вопросах религии. «Догмат и критика»

Будучи убеждённым католиком, Леруа не отрицал самих религиозных догматов, но считал, что в ситуации развития научного мышления необходимо создание новой апологетики, так как прежняя, восходящая к идеям Фомы Аквинского, постепенно утрачивает силу, всё меньше удовлетворяет верующих. Для этого, как он полагал, следует отказаться от интеллектуалистской трактовки догматов, в соответствии с которой они понимались как теоретические положения. В этом случае они, не будучи подкреплены доказательствами, которых требует научное мышление, не могут быть включены в стройную систему рассуждений, а, напротив, представляют собой разрыв в единстве разума (см.: [2, с. 18]). В работе «Догмат и критика» Леруа подверг критике интеллектуалистскую трактовку, утверждая, что догматы, основанные на божественном откровении, затрагивают прежде всего сферу жизни и деятельности человека, имеют практический характер и представляют собой правила нравственного поведения. Если в системе теоретической, интеллектуалистской интерпретации догматы (например,

догмат бессмертия души) сталкиваются с непреодолимыми сложностями, то на уровне практического сознания, в области мысли-действия они искренне принимаются человеком. Догматы необходимо оживить интуицией, для которой они выступают только как способы её выражения. Выдвигая примат действия, Леруа, в соответствии со своей концепцией мысли-действия, не отрывал его от мышления. Он понимал действие как тигель, или горнило, в котором вырабатывается подлинное, живое и переживаемое, человеческое знание, утверждал необходимость преодолеть с помощью интуиции концептуальные разделения, противопоставляющие теоретическое мышление и «слепое» действие. Опираясь на идеи Бергсона, Леруа подверг критике традиционные доказательства существования Бога, аргументируя это тем, что они часто базируются на представлениях обыденного рассудка о движении, о дроблении реальности. Так, некоторые из них основываются на противопоставлении двигателя и движущегося тела, понятых как два отдельных статических элемента, но такая трактовка противоречит выдвинутому Бергсоном динамическому пониманию движения. В целом вера рождается не из аргументов философов; напротив, эти аргументы выражают уже существующую веру, которая стремится осмыслить саму себя. Соответственно, проблема Бога должна ставиться как проблема моральной и религиозной жизни, а не интеллектуального умознания (см.: [6; 12; 13]).

Леруа одним из первых в XX в. обратился к вопросам о значении и роли догмата, которые впоследствии много обсуждались (см.: [4; 28]). Взгляды Леруа по религиозным проблемам вызвали дискуссию, в ходе которой его упрекали в скептицизме, агностицизме, индивидуализме и пр. Тенденции к модернизму, выразившиеся в творчестве Леруа (и других философов, к примеру Лабертоньера и Олле-Лапрюна), были в 1907 осуждены папой Пием X в энциклике *Pascendi*.

Теория эволюции Леруа

С начала 1920-х гг. Леруа поддерживал тесное сотрудничество с П. Тейяром де Шарденом, которое оказалось чрезвычайно плодотворным и нашло выражение во всей последующей деятельности Леруа (см.: [5, с. 94]). На них обоих оказало сильное влияние учение Бергсона, изложенное в работе «Творческая эволюция»; Леруа также опирался на идеи Вернадского, чьи лекции по геохимии он слушал в Париже в 1923 г. (см.: [1, с. 313]). В эволюционной концепции Леруа, как и у Тейяра, католические догматы соотносятся с данными палеонтологии, геологии, антропологии, биологии. Леруа несомненно сыграл важную роль в разработке учения о ноосфере (термин предложен Тейяром де Шарденом). Следуя Бергсону, он понимал жизнь как эволюцию, как творческое становление, а истоком его считал действующую мысль, духовную силу, которая с появлением человека приобретает на Земле качественно новую форму: на этой стадии

эволюции природы и жизни совершается переход от биосферы к ноосфере, сфере разума. Если поток материи, в соответствии со вторым началом термодинамики, постепенно иссякает, то жизнь, в истоках которой лежит дух, выступает как творческое усилие, энергия, необходимая для продолжения эволюции. Эволюционное развитие Леруа сопоставил с усилием изобретения, которое считал главным фактором эволюции: подобно тому как материю можно лучше понять при помощи аналогии с привычкой, так сущность жизни можно постичь по аналогии с изобретением. Следуя исходному порыву, выступающему как принцип внутренней активности, жизнь, представляющая собой фундаментальную и динамическую реальность, «изобретает и создаёт индивидов и виды» [18, р. 108]. Жизнь, если рассматривать её с метафизической точки зрения, является первым этапом спиритуализации, которая, наряду с материализацией, представляет собой форму бытия (первая из них – восходящая, вторая – нисходящая). Жизнь характеризуется тенденцией к индивидуации – выделению индивидов, постепенно приобретающих всё большую автономию в рамках среды. Леруа придерживался принципа трансформизма, полагая, что он верно отражает историю жизни с её последовательными этапами, утверждая общее отношение преемственной связи и единства между организованными формами. Прогресс жизни выражается в возрастании степени свободы, в движении ко всё более ясному сознанию, способному к творческой инициативе. Человек изначально ограничен условиями существования, потребностями практического воздействия на природу, но способен к трансценденции. Человеческая природа есть прогресс, становление; она открыта и динамична. Свобода составляет единое целое с человеческим существованием, создавая предпосылки для морального действия (эти проблемы подробно рассмотрены Леруа в: [14]). Порождая интеллект, жизнь достигает вершины своей эволюции; соответственно, появление человека – высший успех жизни. Дальнейшая её эволюция, необходимая для восхождения человека к вершинам духовного саморазвития и свободного творчества, будет осуществляться с помощью новых средств, связанных с областью сознания, – «духовными способами: через промышленность, общество, язык, интеллект и пр.: и это будет ноосфера, следующая за биосферой» [18, р. 196]. В процессе эволюции человек сможет овладеть материей и скрытыми источниками энергии, а в сфере духовной – найти путь, на котором ему откроются сверхприродные истины.

Список литературы

1. Вернадский В.И. Труды по философии естествознания. М.: Наука, 2000. 501 с.
2. Леруа Э. Догмат и критика. М.: URSS: ЛИБРОКОМ, 2010. 331 с.
3. Леруа Э. О некоторых основных чертах философии Бергсона // Философские науки. 2017. № 9. С. 83–97.
4. Муретов Д. Учение модернизма о догмате. По поводу книги Э. Леруа «Догмат и критика». М., 1915 г. 332 с. // Русская мысль. 1916. Кн. III. С. 9–11.

5. Семенова С.Г. Паломник в будущее: Пьер Тейяр де Шарден. СПб.: Изд-во Русской христианской гуманитарной академии, 2009. 670 с.
6. Balthasar N. Le problème de Dieu d'après M. Edouard Le Roy // Revue philosophique de Louvain. 1931. Vol. 31. P. 340–360.
7. Brenner A. Bachelard, Le Roy et l'épistémologie bergsonienne // Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité? Paris, 2008. P. 97–108.
8. Chameix A. Un grand esprit: Édouard Le Roy // Revue des Deux Mondes. 1er décembre, 1954. P. 385–392.
9. Gagnebin S. Hommage à Édouard Le Roy de l'Académie française 1870–1954 // Revue de théologie et de philosophie. 1955. Vol. 5. No. 3. P. 202–217.
10. Jouhau M. Edouard Le Roy, le bergsonisme et la philosophie reflexive: l' "Essai d'une philosophie première" // Etudes bergsoniennes. 1968. T. V. P. 85–139.
11. Kremer R. Idéalisme et évolution d'après M. Edouard Le Roy // Revue néo-scholastique de philosophie. 1929. Vol. 31. No. 23. P. 378–383.
12. Le Roy E. Comment se pose le problème de Dieu // Revue de métaphysique et de morale. 1907. T. 15. No. 2. P. 129–170.
13. Le Roy E. Comment se pose le problème de Dieu // Revue de métaphysique et de morale. 1907. T. 15. No. 4. P. 470–513.
14. Le Roy E. Essai d'une philosophie première. L'exigence idéaliste et l'exigence morale. T. 2: L'Action. Paris: PUF, 1958. P. 444–880.
15. Le Roy E. Henri Poincaré et la critique des sciences // Revue des Deux Mondes. 1949. No. 23. P. 397–412.
16. Le Roy E. La pensée intuitive. Vol. 1: Au delà du discours. Paris: Boivin & C^{ie}, 1929. 205 p.
17. Le Roy E. Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence. Paris: Boivin & C^{ie}, 1931. 375 p.
18. Le Roy E. L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution. Paris: Boivin & C^{ie}, 1927. 270 p.
19. Le Roy E. Notice générale sur l'ensemble de mes travaux philosophiques // Les Études philosophiques. 1955. No. 2. P. 161–188.
20. Le Roy E. Science et philosophie // Revue de métaphysique et de morale. 1900. T. 8. No. 1. P. 37–72.
21. Le Roy E. Science et philosophie // Revue de métaphysique et de morale. 1899. T. 7. No. 4. P. 375–425.
22. Le Roy E. Science et philosophie // Revue de métaphysique et de morale. 1899. T. 7. No. 5. P. 503–562.
23. Le Roy E. Science et philosophie // Revue de métaphysique et de morale. 1899. T. 7. No. 6. P. 708–731.
24. Le Roy E. Sur la logique de l'invention // Revue de métaphysique et de morale. 1905. T. 13. No. 2. P. 193–223.
25. Le Roy E. Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie // Revue de métaphysique et de morale. 1901. T. 9. No. 3. P. 292–327.
26. Le Roy E. Une philosophie nouvelle: Henri Bergson. Paris: Alcan, 1912. 216 p.
27. Maire G. La philosophie d'Édouard Le Roy // Les Études philosophiques. 1972. No. 2. P. 201–220.
28. Mansini G. "What is a dogma?" The Meaning and Truth of Dogma in Edouard Le Roy and His Scholastic Opponents. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1985. X, 400 p.
29. Verdeau P. Édouard Le Roy, dans le sillage de Bergson // Revue philosophique de Louvain. 2011. Vol. 109. No. 2. P. 271–298.
30. Weber L. Une philosophie de l'invention. M. Édouard Le Roy // Revue de métaphysique et de morale. 1932. T. 39. No. 1. P. 59–86.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Irina Blauberger

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

LE ROY EDOUARD

The article is devoted to the concept of Edouard Le Roy (1870–1954), a French mathematician and evolutionary philosopher, a representative of spiritualism and Catholic modernism, a follower of H. Bergson and an associate of P. Teilhard de Chardin. Le Roy defined his views as idealism, emphasizing the etymological connection of this term with both the idea and the ideal. He considered the “need for idealism”, which asserts the identity of thinking with being and the primacy of spiritual activity, to be a characteristic feature of genuine metaphysics. One of the central concepts of Le Roy’s philosophy is “acting thought”, or “thought-action”, understood as an infinite supra-individual reality, dynamic continuity, a flow of creative energy that directly flows from God and is intuitively comprehended. The article examines Le Roy’s ideas about science, philosophy, religion, as well as the theory of evolution, in the context of which Leroy, together with Teilhard, developed the doctrine of the noosphere.

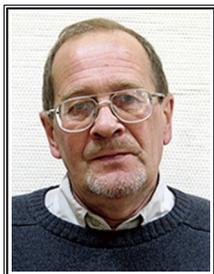
Keywords: Edouard Le Roy, idealism, thought-action, philosophy, science, intuition, Catholic modernism, religious dogmas, evolution, noosphere

References

1. Balthasar, N. “Le problème de Dieu d’après M. Edouard Le Roy”, *Revue philosophique de Louvain*, 1931, Vol. 31, pp. 340–360.
2. Brenner, A. “Bachelard, Le Roy et l’épistémologie bergsonienne”, *Bachelard et Bergson. Continuité et discontinuité?* Paris, 2008, pp. 97–108.
3. Chameix, A. “Un grand esprit: Édouard Le Roy”, *Revue des Deux Mondes*, 1er décembre, 1954, pp. 385–392.
4. Gagnebin, S. “Hommage à Édouard Le Roy de l’Académie française 1870–1954”, *Revue de théologie et de philosophie*, 1955, Vol. 5, No. 3, pp. 202–217.
5. Jouhaut, M. “Edouard Le Roy, le bergsonisme et la philosophie réflexive: l’ “Essai d’une philosophie première””, *Études bergsoniennes*, 1968, T. V, pp. 85–139.
6. Kremer, R. “Idéalisme et évolution d’après M. Edouard Le Roy”, *Revue néo-scholastique de philosophie*, 1929, Vol. 31, No. 23, pp. 378–383.
7. Le Roy, E. “Comment se pose le problème de Dieu”, *Revue de métaphysique et de morale*, 1907, T. 15, No. 2, pp. 129–170.

8. Le Roy, E. "Comment se pose le problème de Dieu", *Revue de métaphysique et de morale*, 1907, T. 15, No. 4, pp. 470–513.
9. Le Roy, E. "Henri Poincaré et la critique des sciences", *Revue des Deux Mondes*, 1949, No. 23, pp. 397–412.
10. Le Roy, E. "Notice générale sur l'ensemble de mes travaux philosophiques", *Les Études philosophiques*, 1955, No. 2, pp. 161–188.
11. Le Roy, E. "O nekotorykh osnovnykh chertakh filosofii Bergsona" [On Some of the Main Features of Bergson's Philosophy], *Filosofskie nauki*, 2017, No. 9, pp. 83–97. (In Russian)
12. Le Roy, E. "Science et philosophie", *Revue de métaphysique et de morale*, 1900, T. 8, No. 1, pp. 37–72.
13. Le Roy, E. "Science et philosophie", *Revue de métaphysique et de morale*, 1899, T. 7, No. 4, pp. 375–425.
14. Le Roy, E. "Science et philosophie", *Revue de métaphysique et de morale*, 1899, T. 7, No. 5, pp. 503–562.
15. Le Roy, E. "Science et philosophie", *Revue de métaphysique et de morale*, 1899, T. 7, No. 6, pp. 708–731.
16. Le Roy, E. "Sur la logique de l'invention", *Revue de métaphysique et de morale*, 1905, T. 13, No. 2, pp. 193–223.
17. Le Roy, E. "Sur quelques objections adressées à la nouvelle philosophie", *Revue de métaphysique et de morale*, 1901, T. 9, No. 3, pp. 292–327.
18. Le Roy, E. *Dogmat i kritika* [Dogma and Criticism]. Moscow: URSS: LIBROKOM Publ., 2010. 331 pp. (In Russian)
19. Le Roy, E. *Essai d'une philosophie première. L'exigence idéaliste et l'exigence morale*, T. 2. L'Action. Paris: PUF, 1958, pp. 444–880.
20. Le Roy, E. *La pensée intuitive*, Vol. 1, Au delà du discours. Paris: Boivin & C^{ie}, 1929. 205 pp.
21. Le Roy, E. *Les origines humaines et l'évolution de l'intelligence*. Paris: Boivin & C^{ie}, 1931. 375 pp.
22. Le Roy, E. *L'exigence idéaliste et le fait de l'évolution*. Paris: Boivin & C^{ie}, 1927. 270 pp.
23. Le Roy, E. *Une philosophie nouvelle: Henri Bergson*. Paris: Alcan, 1912. 216 pp.
24. Maire, G. "La philosophie d'Édouard Le Roy", *Les Études philosophiques*, 1972, No. 2, pp. 201–220.
25. Mansini, G. "What is a dogma?" *The Meaning and Truth of Dogma in Edouard Le Roy and His Scholastic Opponents*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1985. X, 400 pp.
26. Muretov, D. "Uchenie modernizma o dogmate. Po povodu knigi Lerua. Dogmat i kritika. M., 1915 g. 332 s." [The Doctrine of Modernism about Dogma. About Leroy's Book. Dogma and Criticism. M., 1915, 332 p.], *Russkaya mysl'*, 1916, Vol. III, pp. 9–11. (In Russian)
27. Semenova, S.G. *Palomnik v budushchee: P'er Teiar de Sharden* [Pilgrim to the Future: Pierre Teilhard de Chardin]. St. Petersburg: Russian Christian Humanitarian Academy Publ., 2009. 670 pp. (In Russian)
28. Verdeau, P. "Édouard Le Roy, dans le sillage de Bergson", *Revue philosophique de Louvain*, 2011, Vol. 109, No. 2, pp. 271–298.
29. Vernadsky, V.I. *Trudy po filosofii estestvoznaniya* [Works on the Philosophy of Natural Science]. Moscow: Nauka Publ., 2000. 501 pp. (In Russian)
30. Weber, L. "Une philosophie de l'invention. M. Édouard Le Roy", *Revue de métaphysique et de morale*, 1932, T. 39, No. 1, pp. 59–86.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Александр СТОЛЯРОВ

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

ЭПИКТЕТ

Эпиктет (ок. 50, Гиераполь, Фригия – ок. 135, Никополь, Эпир) – один из самых видных представителей (наряду с Сенекой и Марком Аврелием) Поздней Стои, ученик Музония Руфа. В молодости был рабом Эпафродита, приближённого императора Нерона. При императоре Домициане выслан в Никополь, где открыл свою школу. Эпиктет был незаурядным интерпретатором стоической этики, достойным признания за последовательность своей мысли и эффективность методов обучения. Среди всех стоиков он особенно выделял аспект нравственной свободы. Своим ученикам он внушал необходимость внутренней честности, умения владеть собой, принципиальную важность «свободы выбора» и «правильного пользования представлениями». Искренний и подчас язвительный, Эпиктет оказал большое влияние на последующую моралистическую традицию (в первую очередь на Марка Аврелия). Оригинальное понимание стоической этики придаёт ему статус самостоятельного мыслителя в рамках стоической традиции.

Ключевые слова: стоическая философия, Поздняя Стоя, Эпиктет, стоическая логика, первичные представления, стоическая физика, природа мироздания, практическая этика, нравственный выбор, человеческая душа

Эпиктет (Ἐπίκτιτος, 2-я пол. I – 1-я пол. II в. н.э.) – философ-стоик, представитель Поздней Стои, ученик Музония Руфа.

Биография

Сведения о жизни Эпиктета скудны и отрывочны. Неоплатоник Симпликий в комментарии к «Руководству» Эпиктета сообщает, что Арриан написал сочинение «о жизни и смерти Эпиктета» – однако эта биография не сохранилась. По сообщению словаря Суда (под словом Ἐπίκτιτος), Эпиктет родился в Гиераполе, Фригия. Само имя «Эпиктет» – буквально ‘приобретённый’, ‘прикупленный’ – возможно, рабская кличка. В надписи неизвестного времени из Писидии говорится, что матерью Эпиктета была рабыня. Публикатор надписи [Kaibel] не сомневался, что речь идёт именно об Эпиктете-стойке (хотя в надписи Эпиктет не называется стоиком). На этом основании некоторые исследователи считали, что Эпиктет был рабом по рождению. Однако прочие многочисленные свидетельства (в том числе и самого Эпиктета – например, Беседы I 9,29) этого не подтверждают; из них следует лишь, что некоторое время он был рабом. У Иоанна Златоуста (Беседы на Деяния апостольские 13) и у Макробия (Сатурналии I 11,45) сохранилось двустишие, сочинённое, по свидетельству Макробия, самим Эпиктетом: «Был рабом (δοῦλος γενόμεν) Эпиктет, телом увечен, / Нищ, как Ир, и любезен бессмертным», где слова δοῦλος γενόμεν можно понимать и как «стал рабом».

Совокупность свидетельств позволяет предположить, что в юные годы Эпиктета привезли в Рим, где его хозяином стал Эпафродит, отпущенник и приближённый Нерона. Суда называет Эпафродита телохранителем императора. Однако большего доверия заслуживают сообщения Светония (Нерон 49,3; Домициан 14,4), согласно которому Эпафродит был секретарём Нерона и помог ему совершить самоубийство, а впоследствии за эту помощь был казнён Домицианом. Видимо, после этого Эпиктет получил свободу. По сообщению Оригена (Против Цельса VII 53), жестокий хозяин искалечил Эпиктету ногу, и произошло это якобы так: «Когда господин стал выкручивать ему ногу, тот, оставаясь невозмутимым, сказал с улыбкой: “Сломаешь”; а когда нога сломалась, лишь добавил: “Разве я не говорил, что сломаешь?”». Согласно Суде, Эпиктет хромал из-за ревматизма; по утверждению Симпликия (Коммент. к «Руководству» Эпиктета р. 45,36 Dübner), Эпиктет был слаб здоровьем и хромал с молодых лет. Сам Эпиктет неоднократно говорит о своей хромоте (Беседы I 8,14; 12,24; 16,20 ср. Руководство 9), не объясняя её причину.

Большинство исследователей склонны считать, что Эпиктет родился в середине I в., а умер в правление Адриана (117–138), поскольку в «Беседах» называет себя стариком (например, I 9,10; 10,13; 16,20; II 6,23; 19,25). Сообщение Суды, что Эпиктет дожил до интронизации Марка Аврелия (161),

по всей видимости, ошибочно, хотя некоторые исследователи допускают такую дату.

В «Беседах» (I 7,32) как сравнительно недавнее событие упоминается пожар, устроенный в конце 69 г. на Капитолии и уничтоживший храм Юпитера (во время боя между солдатами Вителлия и сторонниками Веспасиана – Тацит. История III 71–72). Храм был восстановлен и повторно горел в 80 г. Теоретически в 69 г. Эпиктет уже мог слушать Музония Руфа, вернувшегося из первой ссылки. Однако, скорее всего, они познакомились позже – возможно, даже после возвращения Музония из второй ссылки в 79 г. Само ученичество у Музония, который оказал непосредственное влияние на содержание и стиль философствования Эпиктета и которого Эпиктет обычно называет просто Руфом, вне сомнений (Беседы I 1,26; 7,30–33; 9,29–31; III 6,9–10; 15,14; 23,29).

Свободу Эпиктет получил, скорее всего, после казни Эпафродита и, несомненно, до первого (88/89) или, самое позднее, до второго (94/95) эдикта Домициана об изгнании философов из Италии, в силу одного из которых был выслан, поселился в Никополе, Эпир (Авл Геллий XV 11,5; Эпиктет. Беседы I 19,28; II 6,20 и др.), и открыл философскую школу (вероятно, в собственном доме).

Судя по спорадическим намёкам в «Беседах», у Эпиктета было достаточно много учеников. Самым значительным был высокопоставленный римский чиновник, историк и географ Флавий Арриан, записавший беседы Эпиктета (Лукиан. Александр 2; Симпликий. Комментарий к «Руководству» Эпиктета р. 1, 6–8 Dübner); когда именно он слушал Эпиктета и делал записи, неизвестно – но, по всей видимости, задолго до того, как стал консулом – суффектом (129/130). Из слушателей и посетителей Эпиктета известны также киник Демонакт (Лукиан. Демонакт 3; 55). Возможно, Эпиктета слушал имперский наместник в Ахайе Максим, который сам был эпикурейцем (Эпиктет. Беседы III 7; Плиний Младший. Письма VIII 24). О том, как проходили занятия, можно лишь строить догадки; вероятно, частично это были лекции, частично – беседы в диалогической форме. Намёк Эпиктета позволяет предположить, что он давал ученикам домашние задания (Беседы I 10,8). Не исключено, что Эпиктета посещал император Адриан, питавший к нему большое уважение (Элий Спартиан. Адриан 16,10).

Эпиктет вёл аскетический образ жизни. В Риме он не запирает дверь в своё жилище, а из домашней утвари имел только соломенный тюфяк для сна (Симпликий. Комментарий к «Руководству» Эпиктета р. 45, 37–40 Dübner). Когда в Никополе у Эпиктета украли металлический светильник, он заменил его глиняным (Беседы I 18,15; 29,21). Эпиктет всегда жил одиноко и лишь под старость нанял себе служанку (Симпликий. Комментарий к «Руководству», р. 116, 48–51 Dübner). Если говорить о внешнем виде Эпиктета, то он носил бороду и потёртый плащ (Беседы I 2,28; III 1,24), но был чистоплотен, ибо считал, что этого требует человеческое достоинство (там же III 1,43–44; IV 11).

Сочинения

Корпус текстов Эпиктета. Сохранились следующие тексты, связанные с именем Эпиктета (сам он ничего не писал).

1) Четыре книги «Бесед» в изложении Арриана. В дошедших до нас рукописях «Беседы» имеют название Διατριβαί. То же самое название упоминают Симпликий (Коммент. к «Руководству» Эпиктета р. 1,6 Dübner) и Фотий (Библиотека. Код. 58, 17 b, р. 52, 17–18 Henry), причём последний сообщает, что это сочинение в восьми книгах. Марк Аврелий (I 7) упоминает «Записки» (Ἰστορίαι) Эпиктета, Авл Геллий – «Рассуждения», как минимум в пяти книгах (Διαλέξεις – XIX 1,14; Dissertationes – I 2,6; XVII 19,3), Стобей (I 3,50) – «Памятные записки» (Ἀπομνημονεύματα), Фотий – «Беседы» (Ὀμιλίαι) в двенадцати книгах (Код. 58, 17 b, р. 52, 19–20 Henry) и «Учёные беседы» (Σχολαί – Код. 242, 338 b, р. 18,17 Henry). Высказывались различные гипотезы по поводу того, как соотносятся эти названия. Однако большинство исследователей считают, что все они относятся к одному сочинению – «Беседам», которые явно дошли до нас не полностью.

Предисловием к «Беседам» служит письмо Арриана, адресованное его другу Луцию Геллию. В нём Арриан утверждает, что записывал всё услышанное слово в слово, ничего не добавляя, и делал эти записи для себя, а в широкое обращение они попали помимо его желания. Вопрос о том, какого рода текст «Бесед» – близкая к дословной запись или беллетризованная обработка в духе «Воспоминаний о Сократе» Ксенофонта, – дошёл до нас, остаётся открытым. Этот вопрос подробно обсуждался в исследовательской литературе; и у первого, и у второго ответа есть свои сторонники. Наиболее разумно предположить, что, даже если Арриан и старался стенографировать лекции Эпиктета, эти записи впоследствии были существенно отредактированы – самим Аррианом или кем-то ещё.

2) «Руководство» (Ἐγχειρίδιον) (53 главы), скорее всего, составлено Аррианом как краткая сводка наиболее характерных идей учителя (Симпликий. Коммент. к «Руководству» Эпиктета р. 1, 9–10 Dübner) в области этики.

3) Фрагменты (более 30) – у Авла Геллия, Марка Аврелия, Арнобия и Стобея – относятся преимущественно к «Беседам» и свидетельствуют о неполной сохранности последних, так как не соответствуют ни одной из четырёх сохранившихся книг. Стобей (II 8,30; III 19,13; 20,60–61; IV 44,60) приводит также фрагменты из утраченного сочинения Эпиктета «О дружбе» (Περὶ φιλίας).

Жанр, композиция и стиль «Бесед». «Беседы» можно отнести к жанру диатрибы (наставительное рассуждение, обращённое к воображаемому или реальному собеседнику), характерному для большинства сочинений представителей Поздней Стои. В четырёх книгах всего 95 глав: I кн. – 30, II кн. – 26, III кн. – 26, IV кн. – 13; как правило, они сравнительно

невелики, но иногда бывают и весьма пространными (например, III 1; 22; 24; IV 1), и, напротив, предельно краткими (например, II 25; III 11; 26). «Беседы» лишены какой-либо систематичности. Теория нигде не подаётся в компактной и связной форме. Она растворена в многочисленных паренетических топах – рассуждениях на определённую тему с поясняющими примерами. Главная задача – объяснить, как применяются общие принципы в конкретных жизненных ситуациях (II 17). Разбираемые вопросы (которые иногда повторяются – например, о промысле: I 6; I 16; III 17) варьируются от специальных, – например, ведение беседы (II 12), перенесение болезней (III 10), одиночество (III 13), осмотрительность в общении (III 16), чистоплотность (IV 11) и т.п. – до самых общих: зависящее и не зависящее от человека (I 1), сущность блага (II 8), задачи философии (II 11; III 2), свобода (IV 1). Наиболее теоретично начало книги первой, где вводятся «немногие слова» (I 20,14), принципиально важные для учения Эпиктета, и намечаются сквозные темы: свобода нравственного выбора, независимость от обстоятельств, правильное пользование представлениями, освобождение от страстей. «Беседы», выдержанные в духе прочувствованной проповеди, выстроенной в диалогической форме, отличаются живым, простым языком, изобилующим «солецизмами и варваризмами» (III 9,14); в «Беседах» много образных сравнений и поэтических цитат.

Учение. Основные особенности

В плане догматики Эпиктет верен учению Ранней Стои; стоиков он называет «нашими» (Беседы II 12,1). Авторитетами служат Зенон, Клеанф, Хрисипп (упоминаемый чаще прочих), Антипатр и Архедем (там же I 17,11; II 19,2 сл.; III 2,13; 27,1 и др.); в текстах корпуса Эпиктета содержатся более 20 фрагментов ранних стоиков. Когда Авл Геллий (XIX 1,14) говорит о пятой книге «Бесед», он специально подчёркивает, что «Беседы», записанные Аррианом, «несомненно, согласуются с сочинениями Зенона и Хрисиппа».

Эпиктет свободен от заметного у Сенеки влияния Средней Стои; ни Панэтия, ни Посидония он не упоминает и обращается непосредственно к Платону. Эпиктету, несомненно, были известны «Апология Сократа», «Критон» и «Федон», с большой вероятностью – «Законы» и «Государство», а также, возможно, «Софист», «Горгий» и «Протагор». Платон интересуется Эпиктета как источник мудрости, совместимой со стоическими догмами, и (наряду с Ксенофонтом) как источник сведений о Сократе, который, с точки зрения Эпиктета (например, Беседы I 25,31; II 12), в нравственном и интеллектуальном отношении более всего соответствовал образу стоического мудреца. Однако попытки находить у Эпиктета прямые платонические заимствования (например, в постоянных рассуждениях о бренности плоти – Беседы I 1,9 сл.; 3,6 сл.; 9,11 сл.; 25,23; II 19, 27;

23,20; 24,28: III 1,43; 7,25; 10,5 и др.) вряд ли доказательны. Напротив, кинические мотивы, как и у основателей Стои, вне сомнений (обширное одобрительное рассуждение о кинизме – там же III 22; Антисфен и Диоген как образцы внутренней свободы – там же I 24; IV 1,114; 152 сл.). Сократа Эпиктет воспринимал, несомненно, также и сквозь призму кинизма. Скептицизм академиков и гедонизм эпикурейцев Эпиктет решительно отвергает (там же I 5; I 23; 27,2; II 20; III 7; 24,8).

У Эпиктета в полной мере присутствуют основные черты философствования, характерные для Поздней Стои. Раннестоическое трёхчастное деление философии Эпиктет формально сохраняет, но модифицирует. Логика и физика играют вспомогательную роль. Главный интерес для Эпиктета представляет *практическая этика* – т.е. анализ поведения в конкретных ситуациях, – в рамках которой он излагает свои теоретические воззрения и проявляет известную самостоятельность, выделяя самые важные, на его взгляд, темы. Философия – врачевание больной души, осознавшей свою неспособность самостоятельно разобраться в главных вопросах (там же I 26,15; II 11,1); школа философа – лечебница (там же III 23,30). Философия не обещает человеку ничего из того, что принадлежит к внешнему миру: в противном случае она занялась бы не своим делом (там же I 15,2). В первую очередь человеку требуется умение понять истинные критерии оценки блага и зла (там же I 11,11), отличать истинное от ложного, подобающее от неподобающего, т.е. правильно рассуждать, избегая противоречий (там же I 22, 9 сл.; 26,3; II 11,3 сл.; II 12; 24,13 сл.; 26,1). Главная задача человека, занимающегося философией, – «согласовать его волю с происходящим» (τὴν αὐτοῦ βούλησιν συναρμόσαι τοῖς γινόμενοις – там же II 14,7), научиться «в согласии с природой применять общее представление о разумном и неразумном к конкретным ситуациям» (τοῦ εὐλόγου καὶ ἀλόγου πρόληψιν ταῖς ἐπὶ μέρους οὐσίαις ἐφαρμόζειν συμφώνως τῇ φύσει – там же I 2,6 ср. I 15,4; II 11,10; 17,7; IV 1,42). Ибо человек есть «смертное живое существо, способное пользоваться представлениями разумно» (θνητὸν ζῶον χρηστικὸν φαντασίαις λογικῶς); а «разумно» значит «согласно природе и совершенным образом» (φύσει ὁμολογουμένως καὶ τελέως – там же III 1,25 ср. 3,1; 4,9).

Логика

Общая и техническая задача логики. Логика интересует Эпиктета прежде всего как пропедевтика. Она необходима для демонстрации причинных связей и правильного пользования представлениями: прежде всего человек должен понимать, что в его возможностях, а что нет (Беседы I 1,21 сл.). Логика необходима постольку, поскольку с её помощью разумная способность (δύναμις λογική) исследует сама себя: только эта способность может постигать как самоё себя, так и все прочее (там же I 1,4; 17,1 сл.; I 20;

II 25). Логика требует доказательности и сама для себя служит обоснованием (там же II 25 ср. 21,20 сл.; Руководство 52).

В конечном итоге логика нужна для обоснования нравственно-надлежащего: «Принимай то, что следует из правильно выбранных тобой посылок» (τὸ ἀκόλουθον τοῖς δοθεῖσιν ὑπὸ σοῦ καλῶς παραδέχου – Беседы I 7, 9 ср. 7,17; 26,1). В рамках главной задачи логики изучение всех видов умозаключений – это «занятие, связанное с надлежащим» (πραγματεία περὶ καθήκοντος οὔσα – там же I 7,1–2). Правильно выстраивать суждения – значит правильно жить (там же I 25,11 сл.). Поэтому силлогизмы полезны для тех, кто ими правильно пользуется (там же II 21,21).

Это внушал Эпиктету Музоний Руф, не принимавший оправданий за логические ошибки. Однажды и сам Эпиктет попытался оправдываться, когда Музоний «...попрекал меня за то, что я не смог указать пропущенную посылку в одном силлогизме: “Уж не такой это проступок, – говорю, – будто я поджог Капитолий”. А он мне: “Дурачок, – говорит, – здесь пропущенное и есть Капитолий”» (там же I 7,32–33). Логика устанавливает критерий правильности и неправильности умозаключений (там же I 17, 6 сл.), выявляет ошибки и противоречия (там же II 26). Логика, – повторяет Эпиктет вслед за Зеноном, Клеанфом и Хрисиппом, – это «способ различать и рассматривать или, если можно так выразиться, измерять и взвешивать всё прочее» (там же I 17,10 ср. III 26,17). Техническая задача логики: устанавливать истинное, отвергать ложное, воздерживаться от суждения при наличии неясностей (там же I 7,5–6; 18,1–2; II 24,19).

Формальная логика. Эпиктет, несомненно, был знаком со специальной логической проблематикой и логической терминологией Стои. В частности, он упоминает следующие виды высказываний: имплицативное (συνημμένον – там же I 29,51; II 6,1), конъюнктивное (συντελεγμένον – там же I 26,14; II 9,8) и дизъюнктивное (διεξευγμένον – там же II 9,8). Ему известны гипотетические умозаключения (λόγοι ὑποθετικοί), умозаключения с посылкой, меняющей значимость (λόγοι μεταπίπτοντες), умозаключения с выводом (λόγοι συνάγοντες), по форме отличающиеся от правильного силлогизма (там же I 7; II 13,21; 17,27; III 2,6; 21,10; 24,80), полные и неполные силлогизмы (там же I 8,1–3). Судя по неоднократным замечаниям Эпиктета, ему были известны правила сведения сложных силлогизмов к элементарным (там же I 29,34; II 3,4; 23,44; III 6,3; 24,78; 26,19; IV 4,14) и, соответственно, сами схемы (τρόποι) не нуждающихся в демонстрации элементарных силлогизмов. По всем перечисленным темам много писал Хрисипп.

Эпиктету была известна терминология стоической модальной логики. По критерию модальности высказывания делятся на возможные (δυνατά), невозможные (ἀδύνατα), необходимые (ἀναγκαῖα) и не-необходимые (οὐκ ἀναγκαῖα): возможные – те, которые могут быть высказаны со значением истинности (но реально могут и не стать истинными), невозможные – те, которые ни при каких условиях не будут истинными, необходимые – те,

которые истинны и ни при каких условиях не будут ложными, не-необходимые – те, которые в определённых обстоятельствах истинны, но могут оказаться ложными (SVF II 201 сл.). Эти виды высказываний упоминаются в «Беседах» (II 19,1–4), которые служат основным источником сведений о рассуждении «Повелитель». В этом логическом тесте мегарского логика Диодора Крона (оказавшего значительное влияние на стоическую логику) из трёх положений: 1) всякое истинное высказывание о прошлом необходимо; 2) невозможное высказывание не следует из возможного; 3) возможно высказывание, которое не истинно и никогда не будет истинным, – предлагалось выбрать два. По свидетельству Эпиктета, Клеанф и Антипатр выбирали 2 и 3.

Занимался Эпиктет и логическими парадоксами – в частности «Лжецом» Евбулида Милетского (Беседы II 17,34; 21,17; III 9,21). Вместе с тем логические тонкости, логическую эрудицию – как и риторические изыски (там же I 8; II 10,29–30; 17,34–35; III 2,6; 5,17; 9,14; III 23) – сами по себе Эпиктет считал бесполезными применительно к главной задаче (там же I 22,19; II 19,8 сл.; 23,44; III 2,6).

Учение о познании. Считал ли Эпиктет учение о познании частью логического раздела, неизвестно; однако можно предположить, что он признавал традиционный состав этого раздела. В учении о познании Эпиктет воспроизводит нормативную схему: впечатление (чувственный образ) – согласие на «каталептическое», «постигающее» представление (предварительный акт рациональной оценки содержания впечатления) – постижение (убеждение в наличии или отсутствии чего-либо).

Наиболее связным изложением этих трёх этапов является отрывок из «пятой книги» (по словам Авла Геллия) сочинения, тождественного «Беседам», который он цитирует, возможно, с некоторыми собственными добавлениями (здесь текст приводится в сокращённом виде): «Впечатления души (*visa animi*), именуемые у философов *φαντασία*, которые приводят в движение человеческий ум при первом появлении вещи перед душой, возникают не по желанию и не произвольно, но некоей собственной силой внушают себя людям для восприятия. А вот согласия (*probationes*), именуемые *συγκαταθέσεις*, посредством которых эти впечатления распознаются и различаются, произвольны и возникают по человеческому решению» (Авл Геллий XIX 1,15–16 ср. Беседы I 7,16–17; 17,22 сл.). Если происходит нечто неожиданное, даже душа мудреца некоторое время пребывает в замешательстве и не может сразу распознать впечатление, поскольку неосознанные движения души опережают его анализ и оценку: «Но затем мудрец отказывается дать согласие на *τάς τοιαύτας φαντασίας*, то есть, на такие пугающие впечатления своей души... отталкивает и с презрением отвергает их, и ему представляется, что в таких обстоятельствах бояться нечего» (Авл Геллий XIX 1,18). Иными словами, у мудреца возникают «постигающее представление» (*καταληπτική φαντασία*) и итоговое «постижение» (*κατάληψις*), гарантирующие адекватное представление

о предметности и позволяющие – что в учении Эпиктета принципиально важно – правильно пользоваться первичными представлениями.

Сами эти представления бывают четырёх видов (Беседы I 27,1 ср. 28,1 сл.): 1) нечто существует и представляется существующим (правильное), 2) нечто не существует и не представляется существующим (правильное), 3) нечто существует, но не представляется существующим (неправильное), 4) нечто не существует, но представляется существующим (неправильное). Правильные первичные представления приводятся в определённый порядок; собственно, разум (λόγος) – это «упорядоченная совокупность определённых [т.е. правильных] представлений» (σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν – там же I 20,5). Отдельные элементы этой схемы Эпиктет упоминает многократно (там же I 7,16 сл.; II 8,29; III 8,4–5; 12,14; IV 4,13 сл. и др.).

На основе однородных и упорядоченных первичных представлений возникают общие представления (там же I 6,10; 14,8), служащие материей для логических построений. Согласно учению Ранней Стои (SVF II 83 сл.), общие представления бывают двух видов. Одни образуются естественным путём и без всякого искусственного содействия: это первичные, или предварительные, общие представления (προλήψεις), которыми разум наполняется в первые семь лет. Другие возникают благодаря обучению и целенаправленному усвоению: это просто общие представления (ἐννοιαί). В отличие от Эпиктета, ранние стоики определяли разум как «совокупность определённых общих и предварительных представлений» (ἐννοιῶν τέ τινων καὶ προλήψεων ἄθροισμα – SVF II 841). Эпиктет (Беседы I 22,9; II 17) упоминает оба термина, но не объясняет различие между видами представлений – вероятно, считая его неважным. Кроме того, он использует (там же II 11,4) термин ἔμφυτος ἐννοια, «естественным образом возникающее представление», невозможный у ранних стоиков, использовавших словосочетание ἔμφυτος πρόληψις (SVF III 69). Критерием истины Эпиктет, возможно, считал «верный разум» (ὀρθὸς λόγος – Беседы II 8,3; IV 8,12), о котором речь пойдёт ниже.

Физика

В сохранившемся у Стобея (II 1,31) фрагменте собеседник Эпиктета спрашивает: разве недостаточно знать, что такое благо и зло и как следует жить, и так ли уж важно знать, из чего состоят существующие вещи – из атомов или из огня и земли, – и разбирать прочие подобные вопросы, которые, может быть, выше человеческого понимания? На это Эпиктет отвечает, что, не имея представления о мире и природе вещей, невозможно познать и самого себя (ср. Беседы I 6,23 сл.). Однако свойственные Сенеке естественно-научные интересы у Эпиктета отсутствуют. Физика для него сводится к проноэтической теологии и некоторым вопросам антропологии; вся эта предметность, в целом соответствующая раннестойческой

догматике, представлена разрозненными вкраплениями в этическом контексте.

Космический порядок и космические процессы. В учении Ранней Стои огненный бог – логос, природа и пневма определяются друг через друга. У Эпиктета мы находим некоторые элементы этой схемы. Мир управляется верховным божеством, сущность которого – «ум, знание, верный разум» (νοῦς, ἐπιστήμη, λόγος ὀρθός – Беседы II 8,3 ср. 14,11). В ранне-стоической догматике «верный разум» – не только предельный критерий истины, но и ведущее начало мира (SVF II 1077), то общее, что есть у бога и людей (SVF III 339), всеобщий природный закон (SVF III 4; 315 сл.), предписывающий добродетельные действия и запрещающий дурные (SVF II 1003; III 11). Вероятно, все эти оттенки смысла были известны Эпиктету. Природу Эпиктет упоминает многократно (например, Беседы I 6,21; 9,9; 11,6 сл.; 20,16; II 2,2 сл.; 5,24; III 3,2; 24,102; IV 1,122 сл.; 8,40 и др.). Он упоминает, в частности, «природу мироздания» (там же I 20,17) и утверждает, что всё происходящее по природе правильно (там же I 11,5), но нигде не приводит определение природы и не объясняет её связь с верховным началом мироздания. Пневму Эпиктет упоминает несравненно реже: смерть – отделение «пневматического начала» (πνευμάτιον) от тела (там же II 1,17); зрение – пневма, исходящая из глаз (там же II 23,3 ср. SVF II 864 сл.); душевная пневма подвержена колебаниям (там же III 3,22). О пневме в общекосмическом масштабе Эпиктет не говорит, но на основании вышеуказанных трёх мест можно предположить, что эту ипостась он всё же имел в виду. «Творческий огонь», который Ранняя Стоя отождествляла с пневмой, Эпиктет не упоминает.

Верховное божество, Зевс, промыслительно творит и упорядочивает мироздание (τὰ πάντα), в котором всё взаимосвязано: между земным и небесным существует «симпатия» (συμπλαθεῖν τὰ ἐπίγεια τοῖς οὐρανόις – там же I 14,2); «семена» (σπέρματα), т.е. «семенные логосы», божества пронизывают весь мир (там же I 9, 4–5). О существовании промысла свидетельствует целесообразное устройство всего в мире: растения цветут и плодоносят в надлежащее время, луна прибывает и убывает, как ей положено, и так далее (там же I 14,3–6 ср. I 6; 12,16 сл.; I 16; II 14,26; IV 7,6). О «началах» (у стоиков их два – активное и пассивное) Эпиктет не говорит ничего; «элементы» (στοιχεῖα) – у стоиков это огонь, воздух, вода и земля – упоминаются лишь однажды (см. ниже). В мире происходит круговорот (περίοδος – там же III 24,10): всё возникшее достигает назначения, как того требует мировая необходимость, закономерно умирает и распадается на исходные элементы (там же III 13,14 сл.; 24,93 сл.; IV 7,15). С миром в целом это происходит в результате мирового «воспламенения» (ἐκπύρωσις – там же III 13,4–5). Хотя о бесконечной череде космических циклов и возрождении мира Эпиктет не упоминает, ясно, что эта стоическая концепция была ему знакома.

Душа и её свойства. Человеческая душа – «частица и осколок» (μόριον καὶ ἀπόσπασμα) божества (там же I 14,6 ср. II 8,11). Ранние стоики насчитывали в душе 8 частей: 5 чувств, речевую и породительную части, а также «ведущее начало» (ἡγεμονικόν), в котором сконцентрированы разумные потенции души. Эти последние, в отличие от частей души, назывались «способностями» (δυνάμεις – SVF II 831). Эпиктет же склонен именовать данным термином и части души, и способности ведущего начала (Беседы I 1,1 сл.; II 23). Ведущее начало должно быть предметом особой постоянной заботы (там же I 26,15; III 3,1; 15,13; 21,3; IV 7,40). Представление является порождающей причиной импульса, т.е. стремления, или влечения (ὄρμη, ὄρεξις), и уклонения (ἔκκλισις). Стремление, или влечение, возникает в результате представления о чём-то как о полезном (там же I 18,2 ср. 19,2).

Этика

Общие положения этики Эпиктета соответствуют раннестойческой догматике; однако он резче, чем кто-либо из стоиков, выделяет фактор нравственной автономии, или внутренней независимости. «Беседы» открываются вопросом о том, что «от нас зависит», а что нет.

Главная задача, конечная цель, благо, зло и безразличное, добродетель. Главная задача философии в нравственной сфере – привить правильную позицию в трёх вопросах. 1) Сделать влечение к благу и уклонение от зла таким, чтобы ни в том, ни в другом не терпеть неудачи. 2) Безукоризненно исполнять надлежащее (καθήκον) – а именно, вести себя порядочно, благоразумно, не беспечно. 3) Добиться необманчивости и неопрометчивости «согласий» (συγκатаθέσεις). Главный из этих вопросов – первый, поскольку страсти возникают в результате ошибочного влечения и уклонения, приводят душу в смятение и мешают правильно пользоваться разумом (Беседы III 2,1–4 ср. I 1,31; 4,1 сл.; 21,1–2; III 3,2; 12,8 сл.; IV 4,15 сл.; 33 сл.).

Эпиктету было известно раннестойческое учение о «первичной склонности». Всякое живое существо от природы склонно избегать вредного и стремиться к полезному для себя (Руководство 31,3). Как животное существо человек стремится к поддержанию собственного существования, заботится о своей пользе и поэтому в первую очередь испытывает склонность к самому себе (πρὸς αὐτὰ οἰκείωσις – Беседы I 19,15; 22,14 ср. 6,12 сл.; II 22,15 сл.). От природы в человеке заложена и любовь к потомству, свойственная всем животным (там же I 23). Однако как существо разумное он не может оставаться на этом уровне и должен преследовать нравственные цели (там же I 6,19 сл.; 28,18 сл.; II 22, 15 сл.). Конечная цель – «согласный с природой образ жизни» (σύμφωνος διεξαγωγὴ τῇ φύσει – там же I 6,21 ср. III 24,101). Ведущее начало души, влечение и избегание

необходимо привести в состояние согласия с природой (там же I 15,4; III 5,3; 6,3; 9,11 сл.; 10,10; 23,12), поскольку именно от этого зависит правильное пользование представлениями (см. ниже).

Всё существующее делится на благо, зло и безразличное. Благо и зло имеют исключительно нравственный характер и являются тем единственным, что «от нас зависит» (τὸ ἐφ' ἡμῶν – там же II 5,4–5; 10,25; III 20,1 сл.). То, что от нас не зависит, или безразличное, не является ни благом, ни злом и не должно быть объектом влечения или уклонения (там же II 1,4; 7,10; 13,10; 17,23–24; III 3,18–19; IV 10; Руководство 2). Например, смерть от нас не зависит, а потому не является злом и относится к безразличному (Беседы I 27,7 сл.). Благо – это добродетели и всё причастное им, зло – противоположность добродетелей, т.е. пороки и всё причастное им, а безразличное, т.е. не благо и не зло, – внешние вещи: жизнь, смерть, наслаждение, страдание, здоровье, богатство и т.д. (там же I 9,13; II 9,15 сл.; 19,13; III 20,1 сл.; IV 1,132 сл.). В общем плане добродетель тождественна счастью и отсутствию страстей (там же I 4,3 сл.; II 19,24). Добродетельный человек не бывает несчастным (там же III 24,18): так Эпиктет переформулирует раннестойческую формулу «добродетели довольно для счастья». Из родовых добродетелей Эпиктет упоминает, в частности, величие души (μεγαλοψυχία), мужество (ἀνδρεία), стойкость (καρτερία) (там же I 6,28–29 ср. 9,32; 12,30; II 16,41; IV 1,109; 7,8).

Нравственная автономия. Внешние вещи безразличны, но пользование ими не безразлично (там же II 5,1; 6,2). Например, благом является не само здоровье, а правильное пользование им (там же III 20,4). Таким образом, в самом общем плане всё делится на зависящее и не зависящее от человека. От нас зависит то, что относится к нашему сознанию и волеизъявлению, а всё прочее от нас не зависит (там же I 1,1 сл.; Руководство 1,1). В конечном счёте от нас зависит «правильное пользование представлениями» (ὀρθὴ χρῆσις τῶν φαντασιῶν), или правильный нравственный выбор. Правильное, согласное с природой пользование представлениями (Беседы IV 4,14; Руководство 6) по существу тождественно нравственному благу и неподвластно препятствиям (Беседы II 19,32–33; Руководство 1,2). У Эпиктета это сквозная тема, которую он постоянно затрагивает также в связи с логикой и физикой (Беседы I 1,7; 3,4; 12,32 сл.; 20,5 сл.; II 1,4; 8,4 сл.; 22,29; 23,8; III 1,25; 3,1; 5,4; 24,69; IV 4,28; 5,23; 6,25 и др.). Правильное пользование представлениями принципиально важно потому, что страсти возникают под влиянием ложных представлений; при правильном настрое разум способен справиться со страстью (там же II 18,8 сл.).

Бороться с ложными представлениями способен лишь верный нравственный выбор (προαίρεσις); впервые в стоической традиции Эпиктет широко использует этот термин и его производные (у Хрисиппа он встречается сравнительно редко). Способность совершать нравственный выбор (δύναμις προαιρετική) – высшая способность, первичный интеллектуальный акт. Это выбор верного принципа оценки, предшествующий суждениям

о конкретных чувственных впечатлениях и первичных представлениях (там же II 23,5 сл.); в отношении этих суждений действует принцип: «согласие» следует давать только на «постигающие» представления (там же III 8,4).

Сам же выбор основывается на правильном общем представлении о благе и зле (там же I 29,1 сл.; II 16,1; 21,4 сл.). Человек не должен опрометчиво поддаваться под власть конкретного представления (Руководство 5). Часто бывает, что человек считает что-то благом, потом то же самое считает злом, а потом ни тем и ни другим (там же II 22,4 сл.; 22,25 сл.). А ему следует сказать: «Подожди-ка меня немного, представление, дай рассмотреть, кто ты и о чём; дай-ка я тебя проверю» (там же II 18,24–25 ср. III 16,15–16). Человек в принципе способен оценить представление и заключить: «Это меня не затрагивает» (ταῦτα οὐδέν ἐστι πρὸς ἐμέ – I 29, 7; 24; Руководство 1,5). Тем самым нравственный индивид получает возможность совершать то, что соответствует его разумной природе, и избегать противоположного (Беседы I 26,1 сл.). Сама возможность выбора – единственное внутреннее благо, самое важное (там же I 4,18 сл.; 18,8; 25, 1; 29, 1; 30,4; II 10,1–2), «моё» (Руководство 1,3). «Меня заботит только моё, неподвластное помехам и по природе свободное. В этом для меня сущность блага. А всё остальное пусть будет, как будет – мне безразлично» (Беседы IV 13, 24 ср. I 6,29; 17,21 сл.; 19,8; II 15,1; 19,33; III 5,7; 7,5 сл.; 10,20; 16,15; 19,2; 24,71; IV 1,75; 4,39–40). В «Руководстве» (14,1) эта мысль выражена более прозаично: заботиться нужно только о своём внутреннем состоянии, а, например, заботиться о благополучии близких или переживать за них не стоит. Неподвластным помехам и независимым человека в конечном счёте делает «знание того, как жить» (ἡ ἐπιστήμη τοῦ βιοῦν – Беседы IV 1,64).

Мудрец и «продвигающийся» к добродетели. Как ни странно, термин «мудрец» в значении, принятом Ранней Стоей, Эпиктет за единичными исключениями (например, Беседы IV 11,24) не использует. Но ясно, что, говоря о добродетельном, достойном, благоразумном человеке или о настоящем философе, Эпиктет почти всегда имеет в виду именно стоического мудреца. Мудрецу свойственны безошибочное влечение и избегание, надлежащее стремление и неопрометчивое согласие (там же II 8,29); его ничто не способно одолеть, поскольку он борется лишь за то, что от него зависит (там же III 6,5–7; Руководство 19; 37), для него нет зла ни при жизни, ни после смерти (Беседы III 26,28), только он способен питать настоящую дружескую любовь (там же II 22,3). Из свойственных мудрецу «благих страстей» Эпиктет упоминает только «благоосмотрительность» (εὐλάβεια), которой посвящён отдельный топ (там же II 1).

Такого мудреца Эпиктет, несомненно, считал явлением исключительным. Настоящим стойком быть очень трудно, и такой человек – большая редкость (там же II 19,22 сл.; III 24,40). Поэтому Эпиктета гораздо больше интересуют «продвигающиеся» к добродетели, и именно им он адресует свои наставления. «Продвигающийся» (προκόπτων) деятельно стремится

к обретению мудрости (там же I 4; III 2,1 сл.), постоянно упражняется в добродетели (там же III 12; 14,10), подавая пример правильного поведения в повседневных ситуациях (там же III 13,23), – хотя по устойчивости своего интеллектуально-нравственного состояния ещё не является мудрецом (там же III 15,13). Он никого не упрекает, никого не хвалит, не говорит о себе как о человеке значимом и знающем нечто. Если он встречается препятствие или затруднение в каком-то деле, он винит в этом самого себя (Руководство 48,2). По всей видимости, такими людьми Эпиктет хотел видеть своих учеников.

Общие практические наставления. Человеческая душа податлива, и за её состоянием нужно постоянно следить (там же IV 9,16). Как и Сенека (Письма 96,5), Эпиктет уподобляет жизнь трудной военной службе: человек не должен роптать и обязан выполнять свой долг (Беседы III 24,31–34). Упорным стремлением к нравственному совершенству он должен способствовать всеобщему благу (там же I 19,13 сл.), воспитывать в себе смирение, снисходительность, терпимость, совесть, честность и прочие достойные качества (там же I 13,3; 25,4; II 22,20; III 7,36; 20,9; 26,24; IV 5,17), освободиться от страха, скорби и прочих страстей, возвышаться над превратностями (там же II 1,24 сл.; 17,31; 19,29–33; III 24,116–117; IV 1,46; 4,10; 6,16). «Невозмутимость, бесстрашие, свобода» – вот к чему нужно стремиться (там же II 1,21; II 2 ср. III 21,9; IV 3,7). В этом и заключается счастье (там же III 24,2 сл.), тождественное «апатии» (там же IV 3,7; 10,22).

Такая подлинная «свобода есть нечто прекрасное» (καλόν τι ἐλευθερία ἐστί – там же I 12,12 ср. 12,14; III 26,39), есть «величайшее благо» (ἀγαθὸν μέγιστον – там же IV 1,52), «нечто самовластное и самозаконное» (αὐτεξουσίον τι καὶ αὐτόνομον – там же IV 1,56): в ней человек побеждает свои страхи и низменные стремления, преодолевает сам себя (там же II 18; IV 1,175–176) и благодаря торжеству разумного начала уподобляется божеству (там же I 12,21; 12, 26–27). Желая стать «из человека богом» (там же II 19,27), «терпи и воздерживайся» (ἀνέχου καὶ ἀπέχου – Авл Геллий. XVII 19,6), но выход всегда есть: «дверь тебе открыли» (Беседы III 8, 6 ср. I 9,20; 24,20).

Аскетическая готовность ко всему – сквозная тема у Эпиктета. Нравственно совершенный человек (ὁ καλὸς καὶ ἀγαθός) подчиняет свой образ мысли правителю мироздания (Беседы I 12,7). Человек не должен восставать против бога, не должен жаловаться, а должен покорно и благодарно претерпевать всё ниспосланное богом как неизбежное (там же I 14,16–17; 16,21; III 24,24; IV 1,89–90; 3,9 сл.; 10,15 сл.; Руководство 8). Человек – всего лишь актёр в пьесе, роль ему назначает постановщик, и дело человека – хорошо сыграть свою роль (Руководство 17). Отпущенный Зевсом на свободу (Беседы I 19,9; IV 12,12), он получил от него жизнь и должен возратить её спокойно, сообразовав свою волю с ходом вещей (там же I 1,31; 9,10 сл.; II 14,7), с тем, чего требует природа: таков закон жизни

(там же I 26,1 сл.). Он должен удалиться с благодарностью и дать место другим: «Человек, выйди и не перечь» (там же III 8,6 ср. IV 1,106).

Своим обострённым религиозным мироощущением Эпиктет близок к Клеанфу, чьи стихотворные строки он неоднократно цитирует («Веди меня, о Зевс, и ты, Судьба, / Куда угодно вам; не мешкаю, / На всё готовый. А не захочу – / Так всё равно идти придётся бедному» (Руководство 53; Беседы II 23,42; III 22,95; IV 1,131; 4,34 ср. II 16,42 сл.). Эти же стихи с добавлением ещё двух строк цитирует Сенека (Письма 107,11).

Человеческое общество. Представление Эпиктета об обществе развивается из учения о первичной склонности: природа разумного существа такова, что оно не может стремиться к личному благу, не принося пользы общему благу (Беседы I 19,13 сл.). Природа человека в том, чтобы делать добро и оказывать помощь (там же IV 1,122). «Мы по природе существа общественные» (φύσει ἐσμὲν κοινωνικοί – там же I 23,1 ср. II 10,14; 20,6; 13–14; III 13,5; IV 11,1), и это не противоречит нравственной автаркии. Хороший гражданин должен заботиться о благе общества, поскольку целое важнее части (там же II 10,4–6).

Человек включён в многоуровневый социум – семья, город, государство (там же II 10; 14,8; 20,6), но у него есть подлинный и предельный общественный статус. Поскольку только разумные существа по природе своей причастны божеству, мир – это «упорядоченная совокупность, состоящая из людей и бога» (σύστημα ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεοῦ – там же I 9,4 ср. 13,4; II 5,26), «единое государство» (μία πόλις – там же III 23,10). Поэтому человек может называть себя «гражданином мира» (κόσμος) и сыном бога (там же I 9,6); он – «гражданин мира и его часть» (πολίτης τοῦ κόσμου καὶ μέρος αὐτοῦ – там же II 10,3 ср. 5,26).

Наследие Эпиктета

Эпиктет в восприятии античных авторов. Эпиктет оказал несомненное влияние на Марка Аврелия. Благодаря своему другу и наставнику Квинту Юнию Рустику Марк Аврелий познакомился с «эпиктетовыми записками» (I 7). Сам Марк Аврелий неоднократно упоминает Эпиктета и приводит несколько его изречений (IV 41; VII 19; XI 34; 36). Как было отмечено выше, «Беседы» хорошо знал и цитировал современник Марка Аврелия Авл Геллий. Записи бесед Эпиктета (сделанные, видимо, другими учениками) широко ходили уже во времена Арриана, который, возможно, именно по этой причине решил опубликовать свою, «правильную», версию. «Беседы» пользовались вниманием как минимум ещё два столетия; Стобей (V в.) приводит ряд фрагментов из них. Однако затем Эпиктет был известен главным образом благодаря «Руководству». В VI в. Симпликий использовал его как учебно-пропедевтический текст и составил к нему комментарий, по объёму многократно превышающий «Руководство».

В предисловии к комментарию он пишет, что цель «Руководства» – сделать нашу душу такой свободной, какой её замыслил создавший её демиург: душа не должна ничего страшиться, не должна подпадать под власть того, что ниже и хуже её (р. 1,19–25 Dübner). По мысли Симпликия, «Руководство» призвано готовить человека к последующему углублённому изучению философии. Помимо указанных выше, Эпиктета упоминали (с различными, но преимущественно нейтральными или положительными интенциями) такие авторы, как Фаворин, Гален (написавший даже специальный трактат – «В защиту Эпиктета против Фаворина»), Лукиан, Диоген Лаэртий, Филострат, Фемистий, Макробий, Дамаский, Олимпиодор.

Эпиктет и христианские авторы. Многие мотивы паренетики Эпиктета были так же близки христианскому сознанию, как и мироощущение Сенеки. Поэтому отношение христианства и христианских авторов к Эпиктету стало особым вопросом. Эпиктет, вероятно, знал о существовании христиан, но воспринимал их весьма приблизительно и вряд ли положительно. В «Беседах» упоминаются «галилеяне» (IV 7,6), а в другом месте (II 9,19–21) речь, возможно, идёт о крещении. Появились предположения, что Эпиктет был знаком с Новым Заветом. Некоторые авторы [Zahn, Lagrange] считали, что он использовал, в частности, евангелия от Матфея и Луки и послания ап. Павла. Другие [Bonhöffer, Sharp] категорически отвергали возможность прямых заимствований, а спорадические лексические и стилистические параллели, например, с посланиями ап. Павла объясняли тем, что писатели Нового Завета и Эпиктет использовали один и тот же обиходный (не литературный) язык. Современные исследователи в большинстве своём поддерживают эту последнюю точку зрения.

Эпиктет пользовался значительным вниманием раннехристианских авторов. Его упоминают такие греческие христианские авторы, как Юстин, Климент Александрийский, Ориген (который ставил Эпиктета в плане нравственной пропедевтики даже выше Платона – Против Цельса VI 2), Григорий Назианзин, Иоанн Златоуст, Синесий Киренский, Феодорит Кирский, Фотий, и такие латинские, как Арнобий, Амвросий Медиоланский и Августин. Со временем возник феномен, получивший условное название «Христианский Эпиктет».

«Христианский Эпиктет». Этим термином обозначается приспособление «Руководства» для нужд христианского монашеского и аскетического служения – что само по себе нужно признать явлением неординарным. Были сделаны по меньшей мере три такие попытки. Первое переложение приписывается Нилу Анкирскому (IV–V вв.), но, вероятно, появилось значительно позже. Второе известно как *Paraphrasis Christiana*, третье содержится в рукописи Cod. Vaticanus gr. 2231. В версии псевдо-Нила текст «Руководства» изменён сравнительно умеренно (вместо 53 глав 73 главы), в Ватиканской рукописи изменения тоже относительно невелики, а в «Парафразе» текст «Руководства» существенно переработан и дополнен. Установить более или менее точные даты создания этих переложений не представляется возможным; вероятно, они относятся к VIII–IX вв. Поскольку самая старая рукопись аутентичного текста «Руковод-

ства» датируется XIV в., можно предположить, что до конца XIII в. византийский мир больше полагался на христианизированные переложения Эпиктета.

Эпиктет на Западе. В Западной Европе Эпиктет долгое время был известен очень мало. Крупнейший эллинист Каролинского возрождения Эриугена его не упоминает. Имя Эпиктета встречается лишь в «Поликратике» Иоанна Солсберийского. Вероятно, в VIII в. пользовалось определённой популярностью анонимное сочинение *Altercatio Hadriani Augusti et Epicteti philosophi* (Прение Адриана Августа и Эпиктета философа; время его создания неизвестно), содержавшее 73 вопроса «Адриана» и краткие ответы «Эпиктета», довольно далёкие от аутентичной эпиктетовой тематики.

Подлинную известность Эпиктет приобретает в эпоху Возрождения после появления латинских переводов «Руководства», выполненных Перотти (1453, рукопись) и Полициано (издан в 1497 г.). Выполненное Тринкавелли *editio princeps* «Бесед» издано в 1535 г.; латинский перевод появился в 1554 г. «Руководство» поначалу было популярнее «Бесед». Об этом свидетельствует тот факт, что насчитываются свыше 60 рукописей «Руководства» XIV–XVI вв. (включая утраченные) и единственная надёжная рукопись «Бесед» – *Cod. Vodleianus* XI–XII вв. (прочие являются её ухудшенными версиями). В XVI в. наибольшее влияние Эпиктет оказал на основоположника христианского неостоицизма Юста Липсия. В своём программном труде «Руководство по стоической философии» (1604) Липсий постарался предельно христианизировать Эпиктета. На такой же позиции стоял другой крупный представитель неостоицизма, Гийом Дю Вэр. Однако в XVII в. эта позиция подвергается критике. В «Беседе с господином де Саси об Эпиктете и Монтене» (1655) Паскаль хвалит Эпиктета за то, что тот обращает свои помыслы к богу, но порицает его за «дьявольскую гордыню», не желающую ничего знать о божественной благодати и божественном милосердии.

Основные издания сочинений Эпиктета

и переводы на русский язык:

Epicteti Dissertationes ab Arriano digestae / Iterum recensuit H. Schenkl. Accedunt fragmenta, Enchiridion ex rec. Schweighauseri. Lipsiae: In Aedibus B.G. Teubneri, 1916. 741 p.; Epictetus. The Discourses as reported by Arrian, the Manual and Fragments / With an engl. transl. by W.A. Oldfather. Vol. I-II. Cambridge (Mass.) – London: Harvard University Press, 1925–1928. Vol. I – 458 p.; Vol. II – 550 p.; Épictète. Entretiens / Texte établi et trad. par J. Souilhé avec la coll. de A. Jagu. T. I-IV. Paris: Les Belles Lettres, 1943–1965. T. I – 116 p.; T. II – 118 p.; T. III – 120 p.; T. IV – 95 p.; Беседы Эпиктета / Пер. с древнегреч. и примеч. Г.А. Тароняна. М.: Ладомир, 1997. 314 с. (первая публикация: Вестник древней истории. 1975. № 2–4; 1976. № 1–2); Эпиктет. Энхиридион. Симпликий. Комментарий на «Энхиридион» Эпиктета / Пер. с греч. А.Я. Тыжов. СПб.: Владимир Даль, 2012. 399 с.

Список литературы

1. *Маковельский А.* Мораль Эпиктета. Казань: Изд-во Казанского университета, 1912. 37 с.
2. *Штаерман Е.М.* Эпиктет и его место в римском стоицизме // Вестник древней истории. 1975. № 2. С. 197–210.
3. *Barnes J.* Logic and the Imperial Stoa. Leiden: Brill, 1997. 165 p.
4. *Bodson A.* La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle. Paris: Les Belles Lettres, 1967. 148 p.
5. *Bonforte J.* The Philosophy of Epictetus. New York: Philosophical Library, 1955. 146 p.
6. *Bonhöffer A.* Die Ethik des Stoikers Epictet. Stuttgart: Fr. Frommann Verlag, 1894. 278 p.
7. *Bonhöffer A.* Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie. Stuttgart: F. Enke, 1890. 328 p.
8. *Bonhöffer A.* Epiktet und das Neue Testament. Giessen: Verlag von A. Töpelmann, 1911. 412 p.
9. *Boter G.* The *Encheiridion* of Epictetus and its Three Christian Adaptations. Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999. 446 p.
10. *Dobbin R.* Προαίρεσις in Epictetus // Ancient Philosophy. 1991. Vol. XI. P. 111–135.
11. *Duhot J.-J.* Épictète et la sagesse stoïcienne. Paris: Éditions Bayard, 1996. 265 p.
12. Epictetus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance / Eds. D.R. Gordon, D.B. Suits. Rochester: RIT Press, 2014. 264 p.
13. *Germain G.* Épictète et la spiritualité stoïcienne. Paris: Éditions du Seuil, 1964. 190 p.
14. *Hershbell J.P.* The stoicism of Epictetus. Twentieth century perspectives // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II: Principat. Bd. 36, 3. Berlin – New York: De Gruyter, 1989. P. 2148–2163.
15. *Huttunen N.* Paul and Epictetus on Law: A Comparison. London: T & T Clark, 2009. 187 p.
16. *Jagu A.* Épictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des Entretiens. Paris: J. Vrin, 1946. 172 p.
17. *Johnson B.E.* The Role Ethics of Epictetus. Stoicism in Ordinary Life. Lanham: Lexington Books, 2014. 216 p.
18. *Kaibel G.* Inschriften aus Pisidien // Hermes. 1888. Bd. 23. P. 532–545.
19. *Lagrange M.-J.* La philosophie religieuse d'Épictète et le Christianisme // Revue Biblique. 1912. Vol. 9. P. 5–21.
20. *Landefeld K.M.* Die Gebetslehre Epiktets. Form, Inhalt und Funktionen der Gebete Epiktets im Kontext der antiken Gebetstradition. Münster: Aschendorff, 2020. 224 p.
21. *Laurenti R.* Musonio, maestro di Epitteto // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Teil II: Principat. Bd. 36, 3. Berlin – New York: De Gruyter, 1989. P. 2105–2146.
22. *Le Hir J.* Les fondements psychologiques et religieux de la morale d'Épictète // Bulletin de l'Association Guillaume Budé. 1954. No. 4. P. 73–93.
23. *Long A.* Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life. Oxford: Clarendon Press, 2002. 310 p.
24. *Moreau J.* Sur Épictète et Pascal // Giornale di Metafisica. 1962. Vol. 17. P. 653–666.
25. *Salles R.* Οἰκείωσις in Epictetus // Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy / Ed. A.G. Vigo. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2012. P. 95–120.
26. *Schweingruber F.* Sokrates und Epiktet // Hermes. 1943. Bd. 78. S. 52–79.

27. *Segalla G.* Il problema della volontà in Epitteto // *Studia Patavina.* 1963. Vol. 10. P. 340–379.
28. *Sharp D.S.* Epictetus and the New Testament. London: C.H. Kelly, 1914. 158 p.
29. *Stanton G.R.* The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius // *Phronesis.* 1968. Vol. 13. P. 183–195.
30. *Stephens W.O.* Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom. London: Continuum, 2007. 208 p.
31. *The Philosophy of Epictetus / Eds. Th. Scaltsas and A.S. Mason.* Oxford: Oxford University Press, 2007. 181 p.
32. *Wildberger J.* Paraenesis and Argument in Arrian's Dissertations of Epictetus // *Argument und literarische Form in antiker Philosophie / Eds. M. Erler, J. Hessler.* Berlin – New York: De Gruyter, 2013. P. 411–434.
33. *Wirth Th.* Arrians Erinnerungen an Epiktet // *Museum Helveticum.* 1967. Vol. 24. P. 149–189, 197–216.
34. *Xenakis J.* Epictetus, philosopher – therapist. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. 141 p.
35. *Zahn Th.* Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum. Erlangen: Böhme, 1894. 50 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Alexander Stoliarov

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

EPICTETUS

Epictetus (c. 50 A.D., Hierapolis, Phrygia – c. 135 A.D., Nicopolis, Epirus), one of the most prominent representatives (along with Seneca and Marcus Aurelius) of Later Stoa, disciple of Musonius Rufus. In young age he was a slave of Epaphroditus, a courtman of emperor Nero. Under emperor Domitianus he was banned into exile to Nicopolis, where he established his own school. Epictetus was an outstanding exponent of Stoic ethics notable for the consistency and power of his ethical thought and for effective methods of teaching. More sharply than any other stoic he accentuated the item of moral freedom. Epictetus's chief concerns were with inner integrity and self – management which he advocated by demanding of his students a thorough examination of two central ideas, the capacity of “volition” and the “correct use of impressions”. Heartfelt and satirical by turns, Epictetus has had significant influence on the popular moralistic tradition (in the first place on Marcus Aurelius). His lucid resystematization and challenging application of Stoic ethics qualify him as an important philosopher in his own right within stoic tradition.

Keywords: stoic philosophy, Later Stoa, Epictetus, stoic logic, primary ideas, stoic physics, the nature of the universe, practical ethics, moral choice, human soul

References

1. Barnes, J. *Logic and the Imperial Stoa*. Leiden: Brill, 1997. 165 pp.
2. Bodson, A. *La morale sociale des derniers stoïciens, Sénèque, Épictète et Marc Aurèle*. Paris: Les Belles Lettres, 1967. 148 pp.
3. Bonforte, J. *The Philosophy of Epictetus*. New York: Philosophical Library, 1955. 146 pp.
4. Bonhöffer, A. *Die Ethik des Stoikers Epictet*. Stuttgart: Fr. Frommann Verlag, 1894. 278 pp.
5. Bonhöffer, A. *Epictet und die Stoa. Untersuchungen zur stoischen Philosophie*. Stuttgart: F. Enke, 1890. 328 pp.
6. Bonhöffer, A. *Epiktet und das Neue Testament*. Giessen: Verlag von A. Töpelmann, 1911. 412 pp.
7. Boter, G. *The Encheiridion of Epictetus and its Three Christian Adaptations*. Leiden – Boston – Köln: Brill, 1999. 446 pp.
8. Dobbin, R. “Προαίρεσις in Epictetus”, *Ancient Philosophy*, 1991, Vol. XI, pp. 111–135.
9. Duhot, J.-J. *Épictète et la sagesse stoïcienne*. Paris: Éditions Bayard, 1996. 265 pp.

10. *Epictetus: His Continuing Influence and Contemporary Relevance*, eds. D.R. Gordon, D.B. Suits. Rochester: RIT Press, 2014. 264 pp.
11. Germain, G. *Épictète et la spiritualité stoïcienne*. Paris: Éditions du Seuil, 1964. 190 pp.
12. Hershbell, J.P. "The stoicism of Epictetus. Twentieth century perspectives", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II: Principat, Bd. 36, 3. Berlin – New York: De Gruyter, 1989, pp. 2148–2163.
13. Huttunen, N. *Paul and Epictetus on Law: A Comparison*. London: T & T Clark, 2009. 187 pp.
14. Jagu, A. *Épictète et Platon. Essai sur les relations du stoïcisme et du platonisme à propos de la morale des Entretiens*. Paris: J. Vrin, 1946. 172 pp.
15. Johnson, B.E. *The Role Ethics of Epictetus. Stoicism in Ordinary Life*. Lanham: Lexington Books, 2014. 216 pp.
16. Kaibel, G. "Inschriften aus Pisidien // Hermes. 1888. Bd. 23. P. 532–545.
17. Lagrange, M.-J. "La philosophie religieuse d'Épictète et le Christianisme", *Revue Biblique*, 1912, Vol. 9, pp. 5–21.
18. Landefeld, K.M. *Die Gebetslehre Epiktets. Form, Inhalt und Funktionen der Gebete Epiktets im Kontext der antiken Gebetstradition*. Münster: Aschendorff, 2020. 224 pp.
19. Laurenti, R. "Musonio, maestro di Epitteto", *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, Teil II: Principat, Bd. 36, 3. Berlin – New York: De Gruyter, 1989, pp. 2105–2146.
20. Le Hir, J. "Les fondements psychologiques et religieux de la morale d'Épictète", *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, 1954, No. 4, pp. 73–93.
21. Long, A. *Epictetus: A Stoic and Socratic Guide to Life*. Oxford: Clarendon Press, 2002. 310 pp.
22. Makovelsky, A. *Moral' Ehpikteta* [The Morality of Epictetus]. Kazan: Kazan University Publ., 1912. 37 pp. (In Russian)
23. Moreau, J. "Sur Épictète et Pascal", *Giornale di Metafisica*, 1962, Vol. 17, pp. 653–666.
24. Salles, R. "Οικειωσις in Epictetus", *Oikeiosis and the Natural Basis of Morality. From Classical Stoicism to Modern Philosophy*, ed. A.G. Vigo. Hildesheim: Georg Olms Verlag, 2012, pp. 95–120.
25. Schweingruber, F. "Sokrates und Epiktet", *Hermes*, 1943, Bd. 78, S. 52–79.
26. Segalla, G. "Il problema della volontà in Epitteto", *Studia Patavina*, 1963, Vol. 10, pp. 340–379.
27. Sharp, D.S. *Epictetus and the New Testament*. London: C.H. Kelly, 1914. 158 pp.
28. Shtaerman, E.M. "Ehpiktet i ego mesto v rimskom stoitsizme" [Epictetus and His Place in Roman Stoicism], *Vestnik drevnei istorii*, 1975, No. 2, pp. 197–210. (In Russian)
29. Stanton, G.R. "The cosmopolitan ideas of Epictetus and Marcus Aurelius", *Phronesis*, 1968, Vol. 13, pp. 183–195.
30. Stephens, W.O. *Stoic Ethics: Epictetus and Happiness as Freedom*. London: Continuum, 2007. 208 pp.
31. *The Philosophy of Epictetus*, eds. Th. Scaltsas & A.S. Mason. Oxford: Oxford University Press, 2007. 181 pp.
32. Wildberger, J. "Paraenesis and Argument in Arrian's Dissertations of Epictetus", *Argument und literarische Form in antiker Philosophie*, eds. M. Erler, J. Hessler. Berlin – New York: De Gruyter, 2013, pp. 411–434.
33. Wirth, Th. "Arrians Erinnerungen an Epiktet", *Museum Helveticum*, 1967, Vol. 24, pp. 149–189; 197–216.
34. Xenakis, J. *Epictetus, philosopher – therapist*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1969. 141 pp.
35. Zahn, Th. *Der Stoiker Epiktet und sein Verhältnis zum Christentum*. Erlangen: Böhme, 1894. 50 pp.