

ISSN 2414-3715 (Online)

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2023. Том 9. № 2**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2023. Vol. 9. No. 2**

Редакционная коллегия

А.А. Гусейнов (Москва), Р.Г. Апресян* (Москва),
М.С. Киселёва (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), Н.А. Касавина (Москва), М.С. Киселёва (Москва),
Э. Мансуэто (Вашингтон), М. Мардер (Витория-Гастейс), Л.А. Микешина (Москва),
Л.А. Мюррей (Бостон), Г.М. Пономарева (Москва), Н.Н. Ростова (Москва),
М. Соболева (Клагенфурт), С.А. Смирнов (Новосибирск), М.В. Тлостанова (Москва),
А.Н. Фатенков (Нижний Новгород), А.Н. Чумаков (Москва),
А. Шажинбат (Улан-Батор)

Главный редактор

доктор филос. наук Э.М. Спирина

Редакция

Технический секретарь

кандидат филос. наук Е.А. Рахмановская

Переводчики

Н.Г. Кротовская, В.С. Кулагина-Ярцева

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>

* Включён в реестр физлиц, выполняющих функции иностранного агента, по решению Минюста России от 09.12.2022.

Members of the Editorial Board

Abdusalam Guseinov (Moscow), Ruben Apressyan* (Moscow),
Marina Kiseleva (Moscow), Sergei Smirnov (Novosibirsk),
Aleksy 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), Nadezhda Kasavina (Moscow), Marina Kiseleva (Moscow),
Anthony Mansueto (Washington), Michael Marder (Vitoria-Gasteiz),
Lyudmila Mikeshina (Moscow), Leslie A. Murey (Boston), Galina Ponomareva (Moscow),
Natalya Rostova (Moscow), Maya Soboleva (Klagenfurt), Sergei Smirnov (Novosibirsk),
Madina Tlostanova (Moscow), Aleksy Fatenkov (Nizhny Novgorod),
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

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>

* Included in the register of individuals performing the functions of a foreign agent by the decision of Ministry of Justice of Russian Federation dated 09.12.2022.

СОДЕРЖАНИЕ

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА

Павел Гуревич. Н.М. Карамзин как первооткрыватель личности.....6

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

Игорь Родин. Нечеловеческое желание Жака Лакана.....25

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Майкл Мардер. Растения философов: Интеллектуальный гербарий (Травинки Лейбница (глава 7), Тюльпан Канта (глава 8)), (перевод с англ. *Валентины Кулагиной-Ярцевой и Наталии Кротовской*).....40

РАЗМЫШЛЕНИЯ

Пётр Симуш. Вершинная диалектика Ф.М. Достоевского: какой человек воззывается сейчас?.....78

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

Алексей Фатенков. На распутье: трагикомичный кадр серийной дегуманизации.....97

Владимир Козырьков. Восхождение к антропологической идее свободы: эпоха античности.....103

Егор Дорожкин. Мишель Фуко об «антропологическом круге».....122

Екатерина Рахмановская. Интерпассивность как стратегия сохранения субъекта.....130

Ольга Цветкова. Психопатология и искусственный интеллект: пространство бессубъектности?.....137

Алексей Тарасов. Антропологическое измерение эффекта Пигмалиона.....146

Яна Самойлова. Социальные медиа как современное отображение стиля жизни.....153

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

Светлана Месяц. Метафизика Аристотеля.....164

Ирена Вдовина. Мунье Эмманюэль.....198

Галина Вдовина. Суарес Франсиско.....225

Сергей Мельников. Этика Аристотеля.....250

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

<i>Pavel Gurevich</i> . N.M. Karamzin as a Discoverer of Personality.....	6
---	---

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

<i>Igor Rodin</i> . The Nonhuman Desire of Jacques Lacan.....	25
---	----

PHENOMENOLOGY

<i>Michael Marder</i> . The Philosopher's Plant: an Intellectual Herbarium (Leibniz's Blades of Grass (chapter 7), Kant's Tulip (chapter 8)).....	40
--	----

REFLECTIONS

<i>Petr Simush</i> . The Vertex Dialectic of F.M. Dostoevsky: What Kind of Man is Calling out Now?.....	78
--	----

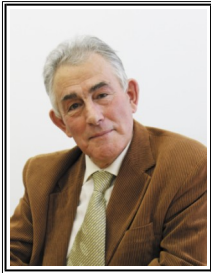
ECHOES OF THE EVENTS

<i>Aleksey Fatenkov</i> . At a Crossroads: a Tragicomic Shot of Serial Dehumanization.....	97
<i>Vladimir Kozyrkov</i> . The Ascent to the Anthropological Idea of Freedom: the Age of Antiquity.....	103
<i>Egor Dorozhkin</i> . Michel Foucault on the "Anthropological Circle".....	122
<i>Ekaterina Rakhmanovskaya</i> . Interpassivity as a Strategy for Preserving the Subject.....	130
<i>Olga Tsvetkova</i> . Psychopathology and Artificial Intelligence: a Space of Subjectlessness?.....	137
<i>Aleksey Tarasov</i> . The Anthropological Dimension of the Pygmalion Effect.....	146
<i>Yana Samoylova</i> . Social Media as a Modern Display of Life Style.....	153

ENCYCLOPEDIA SEARCH

<i>Svetlana Mesyats</i> . Aristotle's Metaphysics.....	164
<i>Irena Vdovina</i> . Emmanuel Mounier.....	198
<i>Galina Vdovina</i> . Suarez Francisci.....	225
<i>Sergey Melnikov</i> . Aristotle's Ethics.....	250

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор.

Н.М. КАРАМЗИН КАК ПЕРВООТКРЫВАТЕЛЬ ЛИЧНОСТИ¹

Цель статьи в том, чтобы показать огромное значение Н.М. Карамзина как первооткрывателя личности. Используя методы сравнительного анализа, автор отмечает, что в XVII в. европейская философия стремилась выразить идею высокой меры человека, однако точного слова для обозначения этого представления не было. Каким образом мы можем судить о том, что конкретный человек хотя и является в разных ипостасях, проходит череду всевозможных перевоплощений, всё же остаётся самим собой? Что может гарантировать другим людям, что перед нами всё же один и тот же человек? Как скрепляется внутреннее личностное ядро? Ведь если каждый индивид взрослеет, обретает социальные роли, меняет собственные взгляды на протяжении жизни, то всякая попытка скорректировать идентичность кажется невозможной. Английский философ Дж. Локк тщательно продумал многие варианты этой тайны. Однако не нашёл, на наш взгляд, ответ

¹ Данная статья была ранее опубликована в сборнике: *Гуревич П.С. Карамзин как первооткрыватель личности // Николай Карамзин и исторические судьбы России. К 250-летию со дня рождения / Общ. ред. и сост. А.А. Кара-Мурзы, В.Л. Шаровой, А.Ф. Яковлевой. М.: Аквилон, 2016. С. 43–64.* Настоящая публикация является отчасти переработанным и дополненным её текстом, подготовленным к изданию Э.М. Спириной.

на вопрос, что же всё-таки позволяет индивиду обеспечить собственную сохранность как неповторимой человеческой особи. Его заслуга тем не менее состоит в том, что он выстрадал слово “personality”. Аналогичного слова в российской философии и словесности не было. Именно Н.М. Карамзин придумал собственный аналог данного феномена. Но образовал его от русского слова «лик». Таким образом, человек, выражающий конкретную полноту собственного жизненного существования, был назван личностью. Новые слова вводили в русский язык многие авторы. Значение первооткрывательства Н.М. Карамзина выявилось в том, что он создал таким образом определённую философскую традицию. Её можно назвать персоналистической. Она связана с философским постижением такого феномена, как личность. В статье показано, как русские философы, получив в своё распоряжение нужное слово, стремились указать и те признаки, которые соотносятся с личностью. Новое карамзинское слово нужно было освоить, оно требовало огранки и концептуальной содержательности.

Ключевые слова: философия, persona, личность, индивид, Просвещение, история, идеал, общество, духовный опыт

От маски к личности

Николай Михайлович Карамзин ввёл в обиход множество слов, которые несли серьёзную смысловую нагрузку. Некоторые понятия, уже известные учёным, Николай Михайлович удостоверял своим авторитетом. Термин «словесность» впервые был употреблён в «Словаре Академии Российской» 1789–1793 гг. Его создавали не только филологи и писатели, но и учёные разных специальностей. Первый академический словарь был призван служить чистоте русского языка. Н.М. Карамзин не раз использовал это слово. И это оказалось весьма авторитетным действием. Учёные и писатели земли Русской стали относить это понятие к разным родам, видам и жанрам словесных произведений, а также и к самой художественной литературе. Особую роль в русской философии сыграло появление в русском языке понятия «личность».

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

среди других. Так в общественном сознании закрепилось слово «индивидуальность»... Оно как раз и выражало идею примечательных характеристик конкретного человека.

Однако для просветительского века, времени общественных борений и зрелого гражданского сознания, этих слов было явно недостаточно. Как назвать человека, который служит примером социальной мудрости или отваги, образцом тщательно выверенного поведения? Когда в древности хотели сказать о ком-то, что это социально и духовно развитый человек, использовали латинское слово «персона». Человека называли персоной, чтобы подчеркнуть, что тот не является лишь природным организмом, а обнаруживает сугубо человеческие свойства. (Напомним, что именно поэтому внимание к человеку в европейской культуре называется персоналистской традицией.)

Слово “person” в английском языке несло ту же смысловую нагрузку. Однако уже Д. Юм задумывается над тем, как обозначить некий «объединяющий принцип», который мог бы относить это слово к определённым представителям человеческого рода. В соответствии с господствующей когнитивной установкой классической философской мысли он искал признаки, которые могли бы соотноситься с устойчивым и тождественным содержанием людей такого типа. Иными словами, следовало предъявить обществу некую субстанцию, которая представляла бы собой надёжную ориентацию для выражения идеи «персоны» [9, с. 299].

Философы той поры были убеждены в том, что мышление соответствует реальности, задача исследователей состоит в том, чтобы выразить идею самоидентичности человека. Между тем в английском языке появилось слово “personality”. Однако между этими словами “persona” и “personality” не усматривалось тождество. Теоретический вопрос можно выразить следующим образом: в каких случаях можно считать, что данный индивид не только неповторим, оригинален, но обладает ещё и неким единством, целостностью? Ведь только в случае своей законченности он может соответствовать слову “personality”. В другом варианте этот индивид может предъявить самые насущные в данный момент социально и культурно востребованные маски, т.е. различные «персоны», которые слабо соотносятся друг с другом. “Personality” – это не набор масок, число которых по определению может быть безраздельным. Неслучайно Т. Гоббс проводил различие между «естественным» и «искусственным» personality. Первым качеством обладает человек, чьи слова и действия принадлежат ему самому. Вторая особенность характеризует человека, который словами и действиями «репрезентирует» другого (см.: [3, с. 124]). И в том, и в другом случае мы толкуем о масках или социальных ролях. Но «естественная» personality является автором своей роли, а искусственная – проживает чужие роли. В конкретном человеке углядеть эти противоречия удаётся не сразу. Носитель той или иной социальной роли обладает разными типами поведения. Народ и общество передают своё право выступать

от их имени одному актёру, т.е. суверену. Это состояние закреплено договором. Но эти маски меняются: суверен оказывается автором. Что же касается членов общества, то они вынуждены взять на себя роль актёров, исполняющих волю суверена.

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

Итак, слово “personality” появилось в Западной Европе не ранее XVII в. Заслуга Н.М. Карамзина заключалась не только в том, что он ввёл слово «личность». Этимологически в русском языке оно связано с «ликом», «обликом». Но вряд ли можно характеризовать эту замену как простой поиск синонима. Утвердив термин «личность», Н.М. Карамзин соединил в смысловом единстве разные ипостаси социального человека. Карамзин полагал, что индивид способен к общению, интеллектуальному и нравственному совершенствованию. «Индивид» – слово, которое изначально определяет одного человека через его несамостоятельность, через его удел, производность. Существование корпускул человечества создавало проблему для сознания людей, чья жизнь была неотделима от рода, общины, конфессии, корпорации и чья духовность нуждалась в абсолютной точке отсчёта. Индивидуальность существования была очевидностью, но очевидностью пугающей! От мнимой психической атомарности, от поверхности вещей мысль упорно сворачивала к тому, что отдельный человек подлинен лишь постольку, поскольку поставлен в общий ряд и даже в конечном счёте сливается с мировым субстанциональным началом. В этом плане истинно и единственно индивиден лишь живой Космос или Бог.

Личность – это хозяин собственной судьбы, собственной жизни. Человек может стать личностью, если поставит перед собой такую цель. Кого можно назвать личностью? Такого человека, который весьма своеобразен, социализирован, духовно развит, обладает чувством ответственности за свои поступки. По этой логике среди человеческого сообщества есть личности

и не-личности, т.е. люди, которые не соответствуют этому понятию. Многие авторы считают, что каждого человека можно назвать личностью. Нет безликих людей. Но в таком случае сопоставление понятий «индивид», «индивидуальность», «личность» теряет смысл. У американского фантаста Роберта Шекли есть словосочетание «минимум человека», т.е. набор элементарных качеств, позволяющих какому-то индивиду называть себя человеком. Можно, видимо, говорить и о «максимуме человека».

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

Новое карамзинское слово нужно было освоить, оно требовало огранки и концептуальной содержательности. Прежде всего, понятие, взятое на вооружение, помогло Н.М. Карамзину овладеть огромной массой исторических сведений. А.Д. Сухов пишет: «Для написания “Истории государства российского” привлечён фактический материал, почерпнутый из летописей, грамот, судебных книг, сочинений иностранцев, в разное время посещавших страну. Интересовавшие его свидетельства Карамзин находил в архивах и библиотеках, отечественных и зарубежных, в монастырях и частных хранилищах» [8, с. 63]. Эта информация, понятное дело, не была деперсонализированной. Речь шла о людях, о масштабе их деяний и о присутствующих им качествах. Чтобы распорядиться этим материалом, нужно располагать ориентирами. За скупым документом историку было важно разглядеть человека, простого и знатного, безликого и самобытного, разрушителя или создателя.

Историческая концепция Н.М. Карамзина неразрывно связана с его концепцией личности. Его позиция была близка к той, которую позже выразил Н.А. Бердяев: историю творят личности. В этом контексте сама последовательность эпох, по Карамзину, есть не что иное, как борьба разума с неразумием, просвещения с невежеством, мракобесия с истиной. Историческая осмысленность истории у него сводилась к убеждению, что великие личности обеспечивают прорывы в бытийной непрерывности событий. Н.М. Карамзин сетовал, что в России до сих пор нет хорошей Российской истории, которая была бы написана с философским умом.

История, которую мечтал воссоздать Н.М. Карамзин, могла располагать двойственной трактовкой. Можно было выстроить её как развитие государственности, как деперсонализированную летопись событий. Другой подход предполагал акцентирование личности как культа великой истории. Люди минувших эпох живы для нас благодаря особого рода общественной практике – мемориальной. Если сгорел муравейник, память об этом сообществе исчезает бесследно. Однако в человеческом обществе жизнь прошедших поколений не утрачивается. Прошлое продолжает присутствовать в актуальном сознании. Н.М. Карамзин, готовясь к реализации своего замысла, затратил много усилий, изучая исторические труды европейских авторов. Принцип историзма в постпросветительскую эпоху имел огромную популярность. Историзм выступил как закономерный результат всего идейного развития Запада, начиная с Античности, как высшее выражение человеческого духа.

Историзм нередко был сугубо прагматичным [см.: 6]. Пользуясь отдельными историческими формами и приёмами, писатели стали выражать актуальное содержание, но одевали свои произведения в «исторические костюмы», отсюда ощущение игры, карнавальности. Историзм классического искусства идеален, романтичен, а историзм XIX в. спекулятивен. Историзм – принцип рассмотрения мира, природных и социально-культурных явлений в динамике их изменения, становления во времени, закономерном историческом развитии, предполагающий анализ объектов исследования в связи с конкретно-историческими условиями их существования.

Воссоздание государственности Н.М. Карамзин не считал своей главной задачей. В соответствии с ментальной установкой эпохи он верил в прогресс, который для него был неразрывен с гуманностью, просвещением и развитием личности. Вместе с тем Николай Михайлович полагал, что труд историка связан с вопрошанием, с мучительной разгадкой смысла протекших времён и деяний. Недаром он положительно отозвался о трагедии Пушкина «Борис Годунов». Не случайно его размышления об истории перекликаются с пушкинскими словами: «Безумны мы, когда народный плеск иль ярый вопль тревожит сердце наше». Правитель обязан обуздывать мятежные страсти, но не ради «самовластья», а для достижения счастья всех людей.

Н.М. Карамзин особенно подчёркивал, что людям важно знать жизнь простолюдинов. «История», написанная под влиянием великих заветов Просвещения, не могла быть безымянной. Карамзина увлекала идея истории в лицах. Но ведь и к историческому персонажу можно подойти по-разному. Кого-то интересует обличье человека, а кого-то внутренняя самоидентичность исторического деятеля. Властители интересовали Н.М. Карамзина не как исполнители социальной роли. Историк хотел бы передать процесс возмужания исторической личности. Это, в частности, подчёркивает Ю.М. Лотман, который, касаясь личного достоинства Николая Михайловича, отметил, что это его постоянное самовоспитание. Его

можно вслед за П. Чаадаевым обозначить как «сотворение себя». Главное в человеке не его формальные качества, а именно личностный рост. Он мечтал, что «творец всегда изображается в творении, и часто против своей воли».

«Идеал человека-художника, – писал Ю.М. Лотман, – имел для Карамзина глубокое значение. Понятие прогресса он неизменно, во все периоды жизни, связывал с представлением о свободе, о её росте и расширении. Однако содержание понятия “свобода” менялось. Либерально-просветительское наполнение его, представление о свободе как отсутствии насилия, о праве личности на неотъемлемые, вытекающие из Природы права было прочно усвоено Карамзиным и никогда не покидало его, воспринимаясь как самоочевидная и даже тривиальная истина. Однако в определённые периоды творчества внимание переносилось на внутреннюю свободу духа, стоящего выше неизбежных материальных стеснений, накладываемых на него жизнью. Иногда обострялся мучительный вопрос о соотношении свободы человека и воли Провидения. Законы истории, общее благо, необходимость... Право на свободу и высшее право на самоограничение свободы – таков был круг размышлений Карамзина – современника Французской революции и Отечественной войны 1812 года, собеседника Канта и Пушкина, Жильбера Ромма и Александра I» [5].

На формирование персоналистической позиции Н.М. Карамзина оказало влияние и учение о человеке И. Канта. Именно этот мыслитель является основоположником философской антропологии как направления философского знания. Толкуя о личности, Н.М. Карамзин прежде всего имел в виду и великих государственных деятелей. Из размышлений о Канте возникла и известная формула Н.М. Карамзина: «История народа принадлежит царю». Не исключено, что это суждение покажется сторонникам либеральной мысли апологией монархизма. Но историк и был приверженцем срединной позиции. Для него были в равной степени чужды и апофеоз самодержавия, и бунташные настроения будущих декабристов.

Личность для Карамзина всегда ассоциировалась с богатой субъективностью. Именно в этом смысле он не является простым описателем исторической реальности. Личность немыслима без ценностей и оценок. Поэтому далеко не всегда можно проследить приоритетность личностного фактора в описаниях и анализах Н.М. Карамзина. Когда он описывает становление государственности в ранний её период, то о личностях деятелей той поры сказано не многое. Иное дело, когда речь идёт о воссоздании истории Московской Руси. Здесь у Н.М. Карамзина можно выявить даже латентно представленную психоисторичность. Автор пытается описать особенности того или иного характера. Разумеется, эти оценки не предполагают выделение типологических черт. Чаще всего речь идёт о выявлении свойств индивидуальности. Так мы встречаемся с такими обозначениями, как «Великодушие Мономаха», «Гордость Олега», «Храбрость и добродушие Мстислава».

А вот что касается Петра I, то здесь Н.М. Карамзин не мог ограничиться отдельными, частными характеристиками. Историк считал этого царя идеалом. Ведь именно этот правитель открыл европейскую культуру для Руси. Теперь предстояло решить иную задачу – представить просвещённую Европу как источник богатейшей культуры для Руси. Для решения этой миссии требовалось провести реформу литературного языка. Заслуги Н.М. Карамзина в этом процессе известны.

Идея социализированности

Н.М. Карамзин в качестве особого дара личности выделил степень его социализированности. В самом деле, индивид, который не вписан в общественный миропорядок, не уважает право и традиции, не может называться личностью. Когда рождается ребёнок, он призван войти в тот мир, который его окружает. Ему предстоит принять существующие в данной культуре нормы, законы, традиции, правила, общественные представления. Процесс освоения этого наследия называется социализацией. Он начинается в раннем детстве и продолжается всю человеческую жизнь. Ведь реальность постоянно меняется. Нарождаются новые святыни, принимаются новые законы, складываются новые традиции. Человек всё время пытается примерить к себе всё богатство социальности. Здесь снова возникает проблема: чему отдать предпочтение – личности или обществу?

Казалось бы, совершенно очевидно, что в рамках персоналистской традиции начинать надо с личности. Она самодостаточна, а присутствие других людей представляет собой только «произвольное стеснение» для личности. Однако человек реализует себя не в пустом социальном пространстве. Это означает, что личность, не вобравшая в себя социальные задатки, не может быть полноценной.

От имени человека мы можем предъявить человеческому сообществу некие требования. Но неужели человек – само совершенство? Теперь мы можем говорить о подсудности человека, т.е. о том, что личность – это фигура ответственная. Да, она пытается развить себя, развернуть свой потенциал. Но ведь не в ущерб же сообществу людей...

«Гипнотики коллективизма» (так В.С. Соловьёв называет людей, отвергавших идею личности) видят в жизни человечества только общественные массы. Но что это за общество, состоящее из бесправных и безличных нулей? Будет ли это во всяком случае общество человеческое? По мнению В.С. Соловьёва, если отобрать у личности её общественное достоинство, то останется животная особь. Социальность, следовательно, есть одно из определений личности.

Как могло родиться общество, если бы одарённые, выдающиеся личности пренебрегали социальными формами существования? Именно благодаря крупным политикам, мыслителям, военачальникам, законодателям

формируются новые типы человеческого общежития. Однако дело не в личных намерениях выдающихся людей, а в рождении самой социальной формы жизни и деятельности человека.

Итак, личность – социальна, внедрена в общество и привязана к общественной жизни. Внесоциального естественного состояния человека никогда не было, это абстракция, выдуманная в XVIII в. И вместе с тем личность сталкивается с обществом, ведёт вековечную тяжбу с ним. Общество, по словам Н.А. Бердяева, защищает личность от природы, от других личностей и даже от неё самой, питает её, обогащает её многообразным содержанием, но и угнетает её, ограничивает и порабощает.

Личность и общество взаимодействуют и сталкиваются в одном плане, но они принадлежат разным планам и несоизмеримы. Общество же налагает на личность свой образ и подобие и превращает её в своего слугу и раба. Проблема личности и общества может ставиться с общественной и духовной точки зрения, с точки зрения философии общества и философии духа. И в зависимости от постановки проблемы мы будем вращаться в совершенно разных кругах. И никогда в одном из этих планов, в плане общественном, проблема эта не может быть разрешена. Не может быть разграничено то, что принадлежит личности, от того, что принадлежит обществу.

Всякая защита личности с точки зрения общества, с точки зрения социального мирозерцания есть уже признание примата общества и ведёт к рабству личности. Предполагается, что от общества может личность получить свободу, своё внутреннее право, своё достоинство, свой дух. Замечательно, что социальное по своему принципу мирозерцание (всё равно, теократическое, консервативное, либеральное, демократическое, социалистическое или анархическое) обычно оказывается тираническим по отношению к человеческому духу.

Ошибочно было бы думать, что проблема личности и общества верно ставится на почве индивидуализма, отвергающего реальность общества. Общество нельзя рассматривать как простое взаимодействие и сумму индивидов. Атомистическое понимание общества не только ложно, оно извращает само понятие личности. Личность есть менее всего атом, равный всякому другому атому. Общество есть особого рода реальность, оно есть не только в мышлении, но и в бытии, есть ступень бытия. И только потому существует конфликт личности и общества.

Совершенно иным представляется соотношение личности и общества в зависимости от того, станем ли мы на социальную или на духовную точку зрения. В плане социальном личность есть часть общества, общество всегда больше личности, личность есть малый круг, включённый в большой круг общества. С этой точки зрения личность не может противопоставлять себя обществу, ибо общество представляется источником её жизни, её питательным лоном, общество определяет её сознание и мышление, её верования и нравственные оценки. Если личность всё-таки может

противопоставлять себя обществу, может бороться против его безраздельной и неограниченной власти над собой, то исключительно потому, что личность принадлежит другому порядку, не социальному. Не в нём укоренено её бытие. Личность входит в социальный план, но выходит она из плана духовного и из него черпает свою силу и свои оценки. Оставаясь в плане социальном, нельзя никак утвердить примат личности и над обществом.

Философская проблема личности совсем не есть проблема той или иной организации общества, при которой личность получает больше свободы и независимости. Проблема личности, её достоинства и независимости, её свободы и права во всей глубине может быть поставлена лишь в том случае, если личность принадлежит не только социальному, но и духовному миру.

Все психологи согласны с тем, что личностью не рождаются, а становятся, и для этого человек должен предпринять немалые усилия: вначале овладеть речью, а затем с её помощью многими моторными, интеллектуальными и социокультурными навыками. Личность рассматривается как результат социализации индивида, который усваивает традиции и систему ценностных ориентаций, выработанных человечеством. Чем больше человек смог воспринять и усвоить в процессе социализации, тем более развитую личность он собой представляет (см.: [7, с. 15]).

Человек, но не личность

Ещё один сложный вопрос: может ли человек не быть личностью? Судя по размышлениям русских философов – Н.М. Карамзина, В.С. Соловьёва, Н.А. Бердяева, на этот вопрос ответ очевидный – может. Но эта позиция вызывает множество споров. В период либерализации страны в 1980-е гг. много писали о неотъемлемых правах человека. Он, индивид, имеет право на жизнь, образование, достойное существование, свободу. Всё это так. Но такой радикальный ход мысли привёл к тому, что мы стали утверждать, будто каждый человек является личностью? Ведь это совсем другой вопрос. Личностью человек становится не по определению, не по тайне рождения, а в результате сложной и напряжённой духовной работы.

Является ли личностью годовалый ребёнок? Нет ничего кошмарного в том, чтобы ответить на этот вопрос отрицательно. Мы можем назвать его личностью условно, имея в виду раскрывающиеся перед ним возможности. Но ему, ребёнку, ещё предстоит стать личностью. «Как же так? – возмущались мои оппоненты, столкнувшись с такой точкой зрения. – Что же это получается, мы относимся к учащемуся как к личности, а потом, выходит, он утрачивает это качество?» Здесь та же самая проблема. Мальчик является личностью не потому, что сбил с ног девочку, ударил её.

Он личность как потенциальная фигура. Но это относится не только к школьнику, но и к каждому человеку.

Является ли личностью психически неполноценный человек? Если мы дадим сразу отрицательный ответ, то поставим в тупик сторонников антипсихиатрического движения. Ведь видный представитель этого движения Р. Лэинг считал шизофреника своеобразной личностью, подчас не лишённой даже духовности. Данный подход учитывает то обстоятельство, что бытие человека можно рассматривать с разных точек зрения, в частности человека можно воспринимать в качестве личности и как вещь. Отношение к личности отлично от отношения к организму. На языке экзистенциальной феноменологии другой человек, рассмотренный в качестве личности и организма, является объектом различных интенциональных актов. Исследователь выбирает интенциональный акт или точку зрения внутри всеобщего контекста, в результате чего перед ним предстают различные стороны человеческой реальности.

Когда человек рассматривается в качестве организма, то он оказывается не чем иным, как комплексом вещей и вещественных процессов. Их объяснение основывается на машинной и биологической аналогии. Теория человека как личности и сводится к его описанию как машины или органической системы вещественных процессов. Это приводит к тому, что основанная на подобном видении человека психопатология устраняет возможность понимания дезорганизации пациента как неумения достичь личностной формы единства.

Итак, психически неполноценный человек не является личностью, но может рассматриваться в этом аспекте как индивид, переживающий определённый духовный опыт. Если полагать, что безумец, чей психический мир подвергся распаду, тоже личность, то можно прийти до абсурда. Иное дело, если мы полагаем, что психотик переживает необычный духовный опыт, который нам зачастую неведом, тогда мы включаем такого человека в поле личностного анализа.

Духовный опыт

Как доказать и обосновать само существование духовного опыта? Слишком многие отрицают своеобразную качественность духовного опыта и сводят его целиком к опыту душевному, к предмету психологии. Но возражения против возможности и существования духовного опыта всегда бывают основаны на том, что его нет у тех, которые его отрицают. Из того, что кому-то (хотя бы это было и большинство человечества), недоступны качества духовного опыта, никак не следует, что этого опыта нет и он невозможен.

Ошибочно предположение, что личность есть непременно субстанция и должна быть ограничена, разделена и что отрицание субстанции есть

отрицание личности. В действительности верно, что живая, конкретная личность нимало не похожа на субстанцию. Природа личности – динамическая. Личность есть прежде всего качественно своеобразная духовная энергия и духовная активность – центр творческой энергии. Бытие личности совсем не предполагает принципиальной отдалённости от Бога и мира. Сверхличное в личности не отрицает личности, а конструирует и утверждает её. Бытие личности в подлинном смысле слова только и возможно при раскрытии в ней духовных начал, выводящих её из замкнутого состояния и соединяющих её с божественным миром.

В духовном опыте моя судьба перестаёт быть отдельной и замкнутой судьбой. А это значит, что духовная жизнь есть в высшей степени конкретная, сращенная жизнь. Природная же действительность есть действительность абстрактная и отдельная. В ней никогда не дано цельности и полноты, совершенной соединённости. В духовной жизни дана цельность и полнота бытия, в неё претворённо и преображённо входят все ступени бытия, преодолеваются рознь и чуждость, побеждается вещьность.

Духовный опыт возможен лишь при предположении, что человек есть микрокосм, что в нём раскрывается целая вселенная, что нет трансцендентных границ, отделяющих человека от Бога и от мира. Духовная жизнь познаётся совсем не в психологическом исследовании душевных процессов. Психология есть наука о природе, естественная наука, а не наука о духе. Духовная жизнь как особенное обычно ускользает от психологической науки. Большая часть психологических процессов должна быть отнесена к явлениям природного мира; эти процессы связаны с телом и материальным миром, происходят во времени, так или иначе относятся к пространству, они протекают в замкнутости, отдельности и внешней связанности. Психология исследует абстрактно духовную жизнь и имеет дело с абстрактной, а не с конкретной действительностью.

Духовная же жизнь конкретна и требует конкретного изучения. Духовная жизнь раскрывается в познании конкретной духовной культуры, а не абстрактных элементов души. Знание духовной жизни есть наука историческая, наука о культуре, а не естественная наука. Материалом философии духовной жизни является историческая духовная жизнь человечества, всегда конкретная, религиозная, мистическая, познавательная – философская и научная, нравственная, творчески-художественная жизнь человечества, великие памятники духа, великие творения в духовной жизни.

Личность не может познавать духовную жизнь в состоянии изоляции и оторванности, не может начинать с себя. Исходная точка Декарта не благоприятная для познания духовной жизни. Признание подлинной реальности духовной жизни прошлого человечества есть необходимая предпосылка философии духовной жизни. Платон для нас не только предмет исследования. Мы живём одной общей жизнью с Платоном, одним духовным опытом, мы встречаемся с ним внутри духовной жизни, в её глубине. Биографии святых и гениев, творения религиозных учителей, великих мыслителей, великих художников, памятники духовной жизни человечества имеют несоизмеримо

большее значение, чем дедукции отвлечённой мысли. Духовная жизнь была подлинно конкретно явлена в духовном опыте человечества и оставила по себе творения и памятники.

Человек, погружённый в свою собственную природу, был бы лишён духовной жизни. Индивидуализация, раскрытие личности совершается самим духом, в недрах духовной жизни, она есть качественное духовной жизни. В духовной жизни действуют и раскрывают свои энергии существа, личности. Существа, человеческие личности со своей вечной судьбой непосредственно даны в духовном опыте. Тайна человеческой личности выразима лишь на языке духовного опыта, а не на языке отвлечённой метафизики. По мнению Н.А. Бердяева, плюралистическая метафизика так же абстрактна, так же рационалистична и так же не соответствует самой жизни духа, как и метафизика монистическая; спиритуализм в своём роде не менее дефектен, чем материализм. Средневековый схоластик Дунс Скот основательно возражал против схоластического учения Фомы Аквината об индивидуальности и бессмертии души и доказывал, что учение это ведёт к отрицанию бессмертия души и самого бытия человеческой индивидуальности. Но схоластическое учение самого Дунса Скотта, по словам Н.А. Бердяева, в некоторых отношениях более тонкое, чем учение Фомы Аквината, и защищающее индивидуальность, подлежит столь же основательным возражениям.

Сложности и противоречия

Карамзинская традиция трактовки личности, несомненно, обладает определённой ограниченностью. Русские философы в соответствии с просветительской традицией воспринимали признаки и характеристики личности как рядоположенные. Однако мыслители более позднего времени обнаружили, что такие качества личности, как социализированность, духовность, ответственность, не выстраиваются в одну линейку. Скажем, всегда ли духовен предельно социализированный индивид? Не исключено, что приверженность социальности может обернуться откровенным конформизмом. С другой стороны, всегда ли духовный человек достаточно социализирован? Отшельник или аскет, обладающий несомненным духовным опытом, сознательно обрывает социальные связи, которые мешают ему отдаться духовности. Трудно обвинить убеждённого буддиста в том, что он не духовен. Но в соответствии со своей этической установкой приверженец данного учения, оказавшись в Европе, не понимает, отчего жители этих стран живут суетной жизнью, размещают своё существование в строгих рамках казённой официальности.

Ценность размышлений В.С. Соловьёва состоит в том, что он вовсе не замыкает личностное богатство рамками конкретного общества. XX век показал, что гражданская верность обществу далеко не всегда может

реализоваться в условиях преданности социальному устройству, поскольку человечество столкнулось с опытом пагубных, зверских режимов. Отсюда вытекает мысль о том, что личность соотносится не только с реальной практикой собственного времени, своей эпохи.

Некоторые философы, например Артур Шопенгауэр, полагали, что именно в уединении, в отречении от социальных предрассудков можно развить в себе личность. Здесь рождается уже новая проблема. Можно ли рассматривать личность как нечто замкнутое в себе самой или она предполагает предельную открытость, восприимчивость? И даже ещё шире: как возникли общество и присущая ему социальность?

Загадка человека как личности

Проблема человека, по мнению Н.А. Бердяева, является центральной для сознания нашей эпохи. Он определяет человека как существо противоречивое и парадоксальное, ибо оно принадлежит двум мирам – природному и сверхприродному. В нём пересекаются все круги бытия. Духовная основа человека не зависит от природы и общества и не определяется ими. Частные науки могут исследовать лишь отдельные стороны человека как природного существа, но не его целостность.

Человек, по словам Н.А. Бердяева, есть загадка не в качестве организма или социального существа, а именно как личность. Личность – важнейшее понятие персонализма русского философа. Это понятие он отличает от понятия «индивид» (индивидуум). Индивид, мы помним, категория натуралистическая. Это часть рода, общества, космоса, т.е. он связан с материальным миром. Личность же означает независимость от природы и общества, которые дают лишь материю для активной формы жизни. Личность, согласно Н.А. Бердяеву, нельзя отождествлять с душой, это не биологическая или психологическая категория, а этическая и духовная.

Личность не есть часть общества или универсума, напротив, общество есть часть личности, её социальная сторона (качество), равно как и космос есть часть личности, её космическая сторона. Этим объясняется то, что в каждой личности есть и нечто общее, принадлежащее всему человеческому роду, тому или иному профессиональному типу людей. Но не в этом её суть. Иными словами, личность – это микрокосм, универсум в индивидуально-неповторимой форме, соединение универсального и индивидуального. Тайна существования личности – в её абсолютной незаменимости, в её однократности и несравнимости. Личность призвана совершать самобытные, оригинальные, творческие акты.

Личность более индивидуальна, чем индивид. Индивидуальность – это неповторимый, самобытный способ бытия конкретной личности, единство уникальных и универсальных свойств человека. В бердяевском определении индивидуальности скрыто содержится определение индивидуальности

и тем самым подготовлена почва для вычленения его в качестве отдельного понятия.

Бердяев подчёркивает, что личность не есть застывшее понятие, готовая данность. Она есть самосозидание. Личность формируется в борьбе со злом как внутри себя, так и вовне. Она призвана вести борьбу против рабства, за освобождение.

По словам Н.А. Бердяева, опыт жизни, бореия духа создают образ человека. Человек не есть окончательно готовое и законченное существо, он образуется и творится в опыте жизни, в испытаниях своей судьбы. Человек связан со своей судьбой и не властен уйти от неё. Моя судьба есть всегда особенная, неповторимая, единственная и единая судьба. В опыте моей жизни, в её испытаниях и исканиях образуется формация моего духа.

Душа человека стала иной, чем была тогда, когда впервые принимала христианство, когда учили великие учителя церкви и догматизировали вселенские соборы, когда создавали монашество, когда господствовало средневековое теократическое государство и выковывался средневековый и византийский тип религиозности. Это изменение и уточнение психеи совершалось прежде всего под влиянием таинственного и часто незримого, глубинного действия самого христианства. Христианство изнутри побеждало варварство и грубость души, образовывало человека [2, с. 15].

Личность есть неизменное в изменении, единство в многообразии. Нас одинаково неприятно поражает, если есть неизменное в человеке и нет изменения и если есть изменение и нет неизменного, если есть единство и нет многообразия, если есть многообразие, но нет единства. И в том и в другом случае нарушается существенное качественное личностное. Личность не есть застывшее состояние, она разворачивается, развивается, обогащается, но она есть развитие одного и того же пребывающего субъекта. Самое изменение происходит для сохранения этого неизменного, пребывающего. Личность ни в коем случае не есть готовая данность, она есть задание, идеал человека. Совершенное единство, целостность личности есть идеал человека. Личность самосозидается. Ни один человек не может сказать про себя, что он вполне личность.

Н.А. Бердяев рассматривает основной парадокс существования личности. Личность должна себя созидать, обогащать, наполнять универсальным содержанием, достигать единства и цельности на протяжении всей жизни. Но для этого она должна уже быть. Должен изначально быть тот субъект, который призван себя созидать. Личность в начале пути, и она лишь в конце пути. Личность не составляется из частей, не есть агрегат, не есть слагаемое, она есть первичная цельность. Возрастание личности, реализация личности вовсе не означает образования целого из частей, но означает творческие акты личности как целого, не из чего не выводимого и не из чего не слагаемого. Образ личности целостный, он целостно присутствует во всех актах личности.

Мы уже рассматривали предпринятое Н.А. Бердяевым последовательное различение понятия индивида и личности. Индивид, по мысли философа, рождается и умирает. Личность же не рождается. Её творит Бог или сам человек. Мы рассуждаем о двух индивидах. Но при этом об одном из них, к примеру, мы можем сказать, что он обладает личностью. Это оценочный подход. Нередко биологически и психологически яркий индивид не имеет личности. «Личность есть целостность и единство, обладающее безусловной и вечной ценностью. Индивидуум может совсем не обладать такой целостностью и единством, может быть разорванным, и может быть смертным. Личность и есть образ и подобие Божие в человеке, и потому она возвышается над природной жизнью. Личность не есть часть чего-то, функции рода или общества, она есть целое, сопоставимое с целым мира, она есть продукт биологического процесса и общественной организации» [1, с. 62].

Что означает целостность применительно к личности? Скажем, кто-то стал крупным математиком, но при этом равнодушен к искусству. Другой оказался политиком. Он достиг социальных высот, но при этом превратился в делягу, в циника. Третий достиг огромных успехов в бизнесе. У него безмерное богатство, но он малообразован, беден духовно. Понятие личности предполагает гармоничное, универсальное развитие всех человеческих задатков. Но разве человек не может максимально реализовать себя в какой-то одной сфере жизни? Тот же прекрасный математик, который плохо разбирается в искусстве. Можем ли мы назвать его личностью? В известном смысле, несомненно. Но, согласитесь, в этом случае человеческий идеал, который философы называли личностью, будет реализован не полностью.

Н.А. Бердяев рассматривал проблему личности как основную для философии. Когда человек рождается, он осознаёт себя индивидом. Он может сказать о себе: «Я». Но означает ли это, что сформировалась личность? Нет, Я – это изначальная данность. Личность же, по мнению Н.А. Бердяева, не есть данность, она складывается, развивается, обогащается, становится собою. В этом существенное отличие индивида от личности.

Интересное учение о личности принадлежит немецкому философу Максиму Шелеру. Он построил персоналистическую этику. Шелер охарактеризовал человека как существо, которое возвышается над собой и над всей жизнью. Он считал, что определить человека через чисто природные предпосылки не представляется возможным. Основным для Шелера оказывается противоположение не человека и животного, а личности и организма. Конечно, человек бесконечно выше животного, но человек, по мысли Шелера, это не только организм. Каждый человек стремится к знаниям, к нравственному совершенству, к освоению всего специфически человеческого. Так рождается личность.

Итак, термин «личность» употребляется в различных значениях. «Личность» может обозначать то же, что «индивид», т.е. отдельно взятый человек.

Иногда под личностью понимается часть внутреннего мира или особенности психической структуры. Это и совокупность общественных отношений, и недостижимый идеал, и нечто, данное от рождения. Каждое направление психологии, философии, социологии стремится дать своё определение. Но если мы говорим о личностном росте, то предполагаем, что личность нуждается в развитии и становлении. Юнг определял личность как «способную к сопротивлению и обладающую силой душевную целостность».

Это кажется странным и трудно воспринимаемым, но человек по своей природе противоречив, разнонаправлен. У него есть душа и тело, сознание и бессознательное, он – отдельное существо, но при этом включён в систему социальных отношений, наконец, он рождается мужчиной или женщиной. И именно поэтому стремление к целостности оказывается извечным устремлением, вектором движения, волей к невозможному. Вот в метро по эскалатору спускаются люди. Какие они? Чем живут? Что выбрали для себя в качестве смысла жизни? Кто-то ограничил своё существование телесными потребностями и инстинктами, кто-то ушёл в сферу духа, живёт исключительно ради себя самого или растворился в социальной роли чиновника, матери, проводника какой-нибудь идеи. Можно, оказывается, жить, оставаясь фрагментарным, одномерным. Простое перечисление свойств и качеств не даёт представления о целостности. Последняя не является ни набором, ни комплексом. Целостность – сцепление противоположностей, которые, будучи частями, не могут существовать отдельно, но создают не просто сумму, а дополняют друг друга до чего-то принципиально иного, большего.

Список литературы

1. Бердяев Н.А. О назначении человека. М.: Республика, 1993. 382 с.
2. Бердяев Н.А. Философия свободного духа. М.: Республика, 1994. 479 с.
3. Гоббс Т. Левиафан, или Материя, форма и власть государства церковного и гражданского // Гоббс Т. Соч.: в 2 т. Т. 2. М.: Мысль, 1991. С. 3–643.
4. Карамзин Н.М. Избранные труды / Сост. А.А. Ширинянц, А.Ю. Старостин. М.: РОССПЭН, 2010. 486 с.
5. Лотман Ю.М. Сотворение Карамзина. URL: <http://www.litmir.co/br/?b=157092&p=6> (дата обращения: 18.08.2023).
6. Мейнике Ф. Возникновение историзма. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2013. 480 с.
7. Социальная психология личности в вопросах и ответах / Под ред. проф. В.А. Лабунской. М.: Гардарики, 1999. 397 с.
8. Сухов А.Д. Русские философствующие историки. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2016. 159 с.
9. Юм Д. Трактат о человеческой природе // Юм Д. Соч.: в 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1966. С. 77–788.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor.

N.M. KARAMZIN AS A DISCOVERER OF PERSONALITY

The objective of the article is to show a great significance of N.M. Karamzin as a pioneer in the field of personality. Using methods of comparative analysis, the author points out that in the 17th century European philosophy attempted to express the idea of man's high measure but there were no exact word to designate this idea. How can we judge that a particular individual, presenting himself as different persons, passing through a series of all possible transformations, still remains himself? What can guarantee to us that it is the same individual? How is the personal innermost kernel bound? If each individual becomes mature, acquires social roles, changes his views throughout his life time, then every attempt to correct identity seems impossible. The English philosopher J. Locke carefully thought out many variants of this mystery. But he did not find, in our view, an answer to the question what it is that permits an individual to ensure his integrity as a unique human being. Nevertheless, his merit is in advancing the word "personality". In Russian philosophy and literature there was no analogue. It was N.M. Karamzin who introduced his analogue of this phenomenon. But he coined it using a Russian word "*lik* (face, image)". Therefore, an individual who expresses a particular fullness of his existence was called "*lichnost*". Many authors introduced new words into the Russian language. N.M. Karamzin's significance was that he created a philosophical tradition. It might be called personalistic. It is related to philosophical comprehension of such a phenomenon as "*lichnost*" (personality). The article shows how Russian philosophers, having received the appropriate word at their disposal, tried to define also the signs that correlate with personality. Karamzin's new word needed assimilation, it required facetting and conceptual content.

Keywords: philosophy, persona, personality, individual, Enlightenment, history, ideal, society, spiritual experience

References

1. Berdyaev, N. *Filosofiya svobodnogo dukha* [Philosophy of the Free Spirit]. Moscow: Respublika Publ., 1994. 479 pp. (In Russian)
2. Berdyaev, N. *O naznachanii cheloveka* [The Destiny of Man]. Moscow: Respublika Publ., 1993. 382 pp. (In Russian)

3. Hobbes, T. "Leviatan, ili Materiya, forma i vlast' gosudarstva tserkovnogo i grazhdanskogo" [Leviathan, or the Matter, Forme and Power of a Commonwealth Ecclesiasticall and Civil], in: T. Hobbes, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1991, pp. 3-643. (In Russian)
4. Hume, D. "Traktat o chelovecheskoi prirode" [A Treatise of Human Nature], in: D. Hume, *Sochineniya* [Collected Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1966, pp. 77-788. (In Russian)
5. Karamzin, N. *Izbrannye trudy* [Selected Works], eds. A. Shirinyants, A. Starostin. Moscow: ROSSPEN Publ., 2010. 486 pp. (In Russian)
6. Labunskaya, V. (ed.) *Sotsial'naya psikhologiya lichnosti v voprosakh i otvetakh* [Social Psychology of Personality in Questions and Answers]. Moscow: Gardariki Publ., 1999. 397 pp. (In Russian)
7. Lotman, Yu. *Sotvorenie Karamzina* [The Creation of Karamzin] [<http://www.litmir.co/br/?b=157092&p=6>, accessed on 18.08.2023].
8. Meyneke, F. *Vozniknovenie istorizma* [The Emergence of Historism]. Moscow, St. Petersburg: Centre of Humanitarian Initiatives Publ., 2013. 480 pp. (In Russian)
9. Sukhov, A. *Russkie filosofstvuyushchie istoriki* [Russian Philosophizing Historians]. Moscow: Kanon+ Publ., 2016. 159 pp. (In Russian)

ПСИХОАНАЛИТИЧЕСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ



Игорь РОДИН

PhD, доцент.

Нижегородский государственный университет

им. Н.И. Лобачевского.

603005, Российская Федерация, Нижний Новгород, ул. Ульянова, д. 2;

e-mail: ntooloose@gmail.com

НЕЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ЖЕЛАНИЕ ЖАКА ЛАКАНА

Романтизация «(в)нечеловеческого», подспудно идеологизирующая, трансгуманизирующая современную мысль в форме всего, что ассоциируется с объектно ориентированной онтологией, не только отталкивается от очевидных для себя отправных точек («глубинная экология», философия Делёза и Гваттари), но и пытается переосмыслить «в свою пользу» антагонистические парадигмы и дискурсы. К таким относится и фрейдовско-лакановский психоанализ. В данной статье мы покажем, что импульсом к подобному «обезвреживанию» может послужить не только внешняя установка, но и внутренние бреши. Попытка Жака Лакана оставаться «лояльным» как по отношению к «классическому субъекту души», так и к Реальному (до/внесубъективному, остаточному) обернулась противоречивой концепцией желания, в которой парадоксальным образом оказался заложен имплозийный потенциал, реализовавшийся в новоматериалистском, пост/трансгуманистическом прочтении Лакана.

Разбор основополагающей для клинической лакановской методологии топики желания показывает, насколько хрупок и уязвим для внешних атак герметичный поня-

тийный аппарат, вырабатываемый для сугубо клинических целей. Исходя из логики самого Лакана, определявшего психоанализ в качестве симптома сопутствующей ему эпохи, придется констатировать, что формальные попытки отмежеваться от «обыденной реальности» не могут спасти от горнила истории, и фатальность эта всегда прописана в неизбывных ловушках языка. В ключе психоанализа как «невозможной профессии» попытка диалектизировать фрейдовский термодинамический «биологизм», фиаско западного субъекта «после Освенцима» и веру в структурность межличностной коммуникации обернулась для Лакана «невозможным проектом».

Ключевые слова: Жак Лакан, субъективность, смерть субъекта, топика желания, «вхождение в язык», новый материализм, постсубъективность, трансгуманизм, усиление Я, постчеловеческая реальность

Введение: а судьи что?

Одной из форм культурного и метафизического переопределения себя после Второй мировой войны была символическая констатация «смерти субъекта» рядом европейских философов. На уровне банальной истории мысли данный факт общеизвестен и в целом являет собой апогей довольно интенсивного постхристианского внутрицивилизационного коллапса западного мира, суть которого тоже нет смысла лишний раз разъяснять: мы находимся на том витке истории, на котором все аргументы приняли законченную форму фундаментальных парадигм мышления, делая для человека, особенно русской культуры, самоочевидным один из видов внутренней оптики – либо тезис касательно имплозии западного мира, либо его полярную противоположность в форме обострившихся на фоне кризисного состояния культуры неопросвещенческих симптомов – веры в «прогресс» как признак «здоровья» социума и «прогрессивность» Запада как соответствующий ультимативный ориентир. Из такого рода самоочевидности и сопутствующего ей мировоззренческого раскола и следует исходить в попытках мыслить настоящее и будущее¹. Однако учитывая, что современная философия – философия как дисциплина – в целом и сводится к истории идей, мало кто обращается к самой постановке вопроса, списывая «факт смерти» на радикальные метафоры постструктуралистов, разница между которыми, подчас фундаментальная, нивелируется по тем же самым дисциплинарным причинам: *истории философии не интересна сама философия*.

Бросив же беглый взгляд на упомянутую «смерть субъекта», можно выявить ряд сопутствующих ему нюансов. С одной стороны, в нём обнаруживается скрытый оммаж, граничащий с мезью, Ницше (без обиняков

¹ Накладываясь на определённый, заложенный социоисторической эволюцией фундамент, границы данного раскола, впрочем, не обязательно совпадают с границами, прорисовываемыми речью в форме так называемых «позиций». (См., напр.: [1].)

«обнулившему» западную постсократическую философию): если субъекту удалось убить бога, а вслед за этим и ближнего (в концлагерях ли, на поле боя ли или посредством ковровых бомбежек и атомных бомб), то что ему стоит убить и себя? С другой стороны, в этом символическом самоубийстве пульсирует неизбывный для христианской культуры эсхатологический импульс, лишь усиливаемый дохристианскими греко-римскими языческими коннотациями в том, что касается жизни после смерти. Кажется, что западная цивилизация слишком много говорила о смерти, чтобы в итоге не перейти к действию, готовому обернуться самым что ни на есть естественным продолжением хода вещей. На этом фоне трансгуманистическую «пересборку» человеческого тела и человеческой идентичности (читай: субъективности в самом фундаментальном смысле этого слова) следует воспринимать не как эксцесс, но как количество, переходящее в качество.

Вышедшая в 1991 г. антология “Who Comes After the Subject?” [15] как будто доводит до предела тривиальность этого события. Ответственный редактор антологии Жан-Люк Нанси подчёркивает ряд моментов в отношении такой постановки вопроса. Деконструкция субъективности, по Нанси, на протяжении XX столетия являлась фундаментальным мотивом французской/континентальной философии, что позволяет рассматривать его как факт (западной) истории [15, с. 4]. На фоне ряда подходов, постулирует философ, речь идёт ни много ни мало о *ликвидации субъекта* [15, с. 5]. В связи с этим он задаётся вопросом касательно правомерности применения слова «кто», подразумевающего о-душе-влённость рассматриваемого существа [15, с. 5]. Данный факт примечателен, помимо прочего, тем, что Нанси, как и Деррида, который тоже фигурирует в антологии, всегда были интересны Фрейд и Лакан. Логические ходы последнего органическим образом вплелись в философский язык Нанси, а значит, факт признания «смерти субъекта» в его случае не является рядовым событием, отражая определённые метафизические вибрации эпохи.

На фоне экспоненциально эскалирующих ныне алгоритмизации и цифровизации всех сфер человеческого бытия и, как следствие, самого человеческого мышления, а также герметизации процесса принятия решений в данном направлении на уровне фактических политтехнологических анклавов (Кремниевой Долины, Всемирного экономического форума, но главным образом Голливуда) – правомерность, рациональность и добродетельность этих решений лишь принимаются или не принимаются на веру «периферией» – на этом фоне вопрос, поставленный Нанси, кажется, скорее, риторическим. Речь действительно уже не идёт о приверженности идее человека как некоей природной данности с присущими ей «побочными эффектами» – инстинктами, речью, воображением, – которые можно постигать с разной степенью успеха, всегда, впрочем, условного. Борис Гройс попадает в сердцевину перехода к постчеловеческой реальности, обращая внимание на то, что «[к]ритика Деррида, направленная против субъ-

екта, не должна заставить забыть о том факте, что компетенция субъекта при этом фактически возрастает: он начинает решать не только вопрос об истине, но и вопрос о смысле. <...> Теперь отличие артикулированного от неартикулированного знака становится делом субъективного решения» [4, с. 488].

Следует подчеркнуть, что в гройсовской ремарке заложена не праздная идея философии новейшего времени, выводимая посредством формальной дедукции и понимаемая в обывательском, чисто фигуральном, спекулятивном смысле, но осевая проблематика пост/трансгуманистической парадигмы мышления, возвращающей бразды правления картезианскому метаязыку после саморефлексивного – экзистенциалистского, неомарксистского, постструктуралистского и т.д. – «застоя». В классических фрейдовских терминах это означает ровно то, что мы видим в современных гостиных и детских садах на Западе и в мегаполисах России, лихорадочно под него мимикрирующих: существо, не вводимое, по Фрейду, в пространство принципа реальности или, уже по Лакану, языка и прописанных в нём дифференциаций, но наделяющее субъективным, сиюминутным, а по сути ни на чём не зиждущимся квазисмыслом произвольные знаки (слова, эмоции, действия), в то время как иные знаки в столь же произвольном с когнитивной точки зрения режиме не наделяются никаким смыслом в обход формальной логики языка как знаковой системы, на который продолжает опираться законодательная система современного общества, если понимать под последней весь спектр различных форм апеллирования к нормативности и нравственной подоплёке слов и действий.

Чего хочет Лакан?

История психоанализа связана с рядом поворотных моментов, одним из которых явился сам Жак Лакан как явление – Лакан, пошедший наперекор англосаксонской линии, которая, начиная с Дональда Винникотта, встраивала психоанализ в позитивистско-психиатрические пазы, с течением времени всё с большей нетерпимостью изгоняя из неё всю «фрейдовскую ересь», чем она и занимается до сих пор, с той лишь разницей, что к еретике Фрейду прибавился ещё и еретик Лакан².

Программный текст Лакана «Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда», представленный в форме доклада в 1960-м г. [5, с. 148–183], расставляет все точки над *i* в отношении субъекта, с которым имеет дело психоанализ Лакана, – субъекта, не имеющего ничего общего с «субъектом знания», противопоставляемым «незнайке»-

² Данный факт не является ни апологией Фрейда и Лакана, ни её противоположностью, но озвучивается, с тем чтобы подчеркнуть обманчивость обобщённого понимания термина «психоанализ».

пациенту, с дипломированным господином, с коим ассоциируется рядовой западный психотерапевт. Такого рода самоотмежевание Лакана от парадигмы, действующей от имени «субъекта знания», представляет собой, однако, интерес многослойного характера, поскольку предлагаемая Лаканом концепция субъективности имеет свои подводные камни и являет собой яркий пример крушения системы под бременем собственного целеполагания, к которому отсылает приведённая выше цитата Гройса. «Ниспровержение субъекта», таким образом, представляет особенный интерес в смысле нахождения на распутье, суть которого следует искать не в консенсуально-аксиоматическом восприятии лакановской концепции желания в условной лаканианской среде и не в тех акцентах, которые расставляет сам Лакан по ходу текста. Сознание среднестатистического «лаканианца», пребывающее в состоянии непрестанной буквальной или воображаемой «супервизии» со стороны Новой Лакановской Школы (NLS) как законодателя упомянутого консенсуса, компульсивным образом нанизывает все этапы развития мысли Лакана на неразрывную нить, тянущуюся от самого Фрейда, при буквальном понимании пожизненного девиза Лакана «Назад к Фрейду!». Что до самого Лакана, то ставка на полноценное «вхождение в язык» и на диалектику коммуникации, которой пропитаны первые десятилетия его публичной деятельности, в итоге претерпевает радикальные преобразования, чья необратимость сравнима с фрейдовским мучительным, а посему частичным инкорпорированием самой что ни на есть космологической, онтологической, а посему ужасающе фаталистичной идеи о влечении к смерти. Речь идёт о переходе к топике «Борромеева узла» (диалектика Реального, Воображаемого и Символического), «эмансипирующей» клинический дискурс от «закостенелости» классических психических структур (невроз, психоз, истерия, перверсия), отдающих анамнестическим детерминизмом и сопутствующей ему импульсивностью, коих Лакан старался избегать. В рамках данной статьи, однако, нам хотелось бы коснуться не столько формально понимаемой сути многовекторной методологической эволюции лакановской мысли, сколько природы той самой мучительности, которой данный переход сопровождался. Зерно её кроется в неуловимо противоречивой, как мы увидим, концепции желания, сформулированной в рамках «Ниспровержения субъекта».

Лакан по-новому для психоанализа формулирует топик желания – иными словами, структуру субъекта психоанализа, – противопоставляя ему укоренённого в западной культуре и априорно подразумеваемого субъекта, который ниспровергается им как «некорректная гипотеза». Конкретнее, Лакан ниспровергает гегелевского субъекта абсолютного знания – того, кто в доведённом до предела качестве «осознаёт» себя самоё и мир вокруг него. Не вдаваясь в подробности и приняв такового в качестве предельной точки отсчёта, отнюдь не умозрительной, лишь концептуализированной Гегелем, – сегодня мы говорим о «субъекте мнения», «субъекте наслаждения» или субъекте свободного выбора в отношении собствен-

ной идентичности – обратим внимание на порочный круг, описываемый субъективностью на пути от Гегеля через Лакана к постсубъекту (абсолютного) наслаждения, чье условное псевдоневротическое функционирование поддерживается непрерывным переходом от одного иммерсирующего (визуального, потребленческого и т.д.) триггера к другому такому же триггеру, а также фармакологическими протезами (противозачаточными таблетками, антидепрессантами, добавками для гипертрофии мышц, антибиотиками и т.д.). Псевдоневротической такая форма жизнедеятельности является по той простой причине, что классическая фрейдовская невротическая или, выражаясь простым языком, нормативная структура субъективности конституировалась посредством «нарабатываемой» компульсивности повторения тех или иных схем поведения, формулирования мыслей, реакций и т.д. Вопреки шизопостмодернистско-популистскому толкованию невроза как самоцензурирующей репрессивной машины речь, конечно, идёт не о банальном механическом повторении тех же самых слов и тех же самых действий «как в бреду», а об осях симптоматики, вылепляющих из индивида субъекта, «в меру предсказуемого». Предсказуемость, о которой идёт речь, включает в себя не только ненавистную для самого Фрейда религиозную обрядность – по поводу религии Лакан высказывался в совершенно ином ключе, а именно как о лучшем изобретении человечества [13], – но также такие отнюдь не само собой разумеющиеся качества, как такт, привычка выбрасывать мусор в мусорное ведро и способность отвечать на поставленный собеседником вопрос, обусловленная в свою очередь привычкой воспринимать его суть и на эту суть реагировать в форме символической артикуляции (что, разумеется, не отменяет всей симптоматичности «слуха и зрения», искажающих/отрицающих увиденное и услышанное).

«Вхождение в язык» – одно из основополагающих понятий для лакановского психоанализа – подразумевает тот парадоксальный водораздел, который, с одной стороны, создаёт, конституирует субъекта, субъекта как «говорящее бытие», а с другой стороны, оставляет «за бортом» стены языка, чьи «инклюзивные» ресурсы ограничены, неизбывный остаток телесности и материальной тотальности, то и дело прорывающий кордоны упомянутой стены посредством оговорок, алогизмов и прочих симптомов, проявляющихся как на уровне речи, так и на уровне тела. Всё это по сути сформулировано Фрейдом, тем самым Фрейдом, целостность чьего субъекта, повторимся, подверглась радикальному сомнению в свете влечения к смерти как проявления «чистой» компульсивности, рассекающей и уродующей эту самую «неотвратимую» целостность безжалостным взмахом невидимого меча в непредсказуемых для рационального ума формах. Однако поразительным образом, то и дело заостряя внимание на влечении к смерти, Лакан в «Ниспровержении субъекта» делает пугливый шаг назад. Речь ребёнка – животного, метящего в субъекты, – впадает-де в русло смыслообразования посредством «комментария» со стороны д/Другого,

наделяющего «пустой звук» семантическим весом и создающего то, что Лакан в своём тексте называет «точкой скрепления» – «место[м], где означающее останавливает скольжение значения, которое, не будь этой точки, продолжалось бы непрерывно» [5, с. 160], сводя задачу «лишь к учёту уже зарегистрированного и вполне исчерпаемого набора комбинаций» [5, с. 161]. Таким образом, субъективность, несмотря на бытность свою «изъяном бытия», т.е. несмотря на всю условность, галлюцинаторность смыслообразования, противопоставляется произвольности животного бытия и звукоизвлечения. Либерально-капиталистический постсубъект современности демонстрирует, что данная сшивка – тела с языком, индивида с социумом, Я с д/Другим и т.д. – не может держаться на одном лишь вербальном заявлении д/Другого о непреложности смысла, не будучи подкреплённой подвергаемым подлому остракизму со стороны либерального капитализма *телесным вмешательством в поток наслаждения*. Результат именно этой декорпореализации процесса становления субъективности имеет в виду Жан Бодрийяр, указывающий в книге «Символический обмен и смерть» на нейтрализацию «...рационалистическо[го] мышлени[я] с его оппозициями истины и лжи, видимости и реальности, природы и культуры» [2, с. 89]. Слово с делом расходятся в самом буквальном смысле, не оставляя идеалистически (либерально) настроенному уму иной возможности, кроме как не замечать смещения постсубъективности в поле нормы ни в себе, ни в других. В лакановском смысле это означает упразднение функции Другого или Фаллоса как оси субъективности, функции смыслообразования как таковой, а соответственно, и упразднение самой возможности субъективизации. Идентичность перформативна, ситуативна и текуча в той же мере, в какой перформативны, ситуативны и текучи настроения, действия и слова ребёнка на «доличностном» этапе. Субъект уже не впадает в детство, он из него не выходит. Царь Эдип убит Джудит Батлер и её менадами [14].

Обратный ход троянским конем

В семинаре, посвящённом теме психозов [6], Лакан разворачивает фундаментальнейшую тему, сегодня уже являющуюся трюистичной в своём повсеместном влиянии на умы, а именно тему так называемого «усиления Я» (ego strengthening), по факту ведущего субъекта по направлению к ликвидации душевной (невротической) структуры как таковой, если принять во внимание воображаемую, фантазматическую, а посему в отрыве от тела по сути сугубо симулятивную природу так называемой идентичности. Однако если тогда, в середине пятидесятых, данная угроза концентрировалась, по крайней мере в глазах Лакана, в англосаксонском цивилизационном пространстве, сегодня она располагается на уровне общего для всего западного и ориентированного на Запад мира «здорового смысла»,

что в свою очередь выворачивает наизнанку саму плоть этого понятия. Трансгуманизм как парадигма полного отказа от биологического трамплина идентичности доводит до предела процесс усиления Я, и искать эпицентры, задействующие толчки в данном направлении, следует не в поле технологий и технопротезов, но в поле децентрированного культа уникальности, самореференциальности идентичности. Последний отправляется в первую очередь в рамках квазитерапевтических практик и различных форм коучинга, являющихся по сути формой «аутоэротического» маркетинга, порождаемого распадающейся личностью и направленной на саму же себя, – самый что ни на есть буквальный симулякр³.

В том же самом «Символическом обмене» популяризатор «симулятивной социологии» Бодрийяр указывает на фундаментальную, но симптоматическим образом нивелируемую мысль о том, что сама субъективность является главным гарантом и свидетельством референциальности. Следовательно, распад знаковых систем, кризис референциальности, который в лучшем случае опознаётся вовне, чаще всего не привязывается к не столько *аналогичному*, сколько *напрямую зависящему* от указанного выше распада кризису субъективности как таковой, ибо такая постановка вопроса опасным и провокационным образом разворачивает зеркало в сторону того, кто данный, поистине онтологический, кризис осмысляет, ставя в свою очередь ребром вопрос касательно того, возвещает ли о кризисе (всё ещё) *субъект* или за буквами и речью скрывается уже обезличенный *перформанс*, набор искусно сплетённых в суггестивный узор цитат, где искусность как знак отсылает не к «духовной дотошности», а к «зыбкост[и] всех категорий сознания» [2, с. 106]. В последнем случае выходит, что *система преодолела субъекта*. На этом уровне Бодрийяр оказывается в состоянии лобового столкновения с Лаканом. В то время как последний на примере субъекта провозглашает окончание скольжения доселе ни к чему не привязанного, ничем не схваченного и не оформленного значения, Бодрийяр говорит об обратном, а именно о предстающей перед глазами Запада цивилизационно-структурной невозможности образования в протосубъекте «точек скрепления», в которых кульминирует процесс здоровой невротизации говорящего животного. В соответствии с «логикой плавающего означающего» [2, с. 103] последнее оказывается «...избавленн[ым] от всякого означаемого... тормозившего процесс... ничем не ограниченной игры» [2, с. 103].

Складывается трагикомическая ситуация, при которой Лакан, с одной стороны, отказывается признавать в гегельянском субъекте по сути

³ Общеизвестная предельная лёгкость, с которой сегодня можно стать сертифицированным психологом или коучем, ничуть не отражается на уровне востребованности таких «специалистов», что возможно лишь при полной атрофированности взора, направленного вовне – в реальность и её составляющие, то или иное качество которых сигнализирует о возможных последствиях тесного с ними контакта. Безоглядность (читай: крайняя форма эгоцентризма), с которой одни переквалифицируются во врачей душой, а другие им свои души доверяют, является тревожнейшим симптомом современности.

«бодрийеровского» постсубъекта абсолютной (читай: психотической) самореференциальности, а с другой стороны, даёт карт-бланш «благоприятной» субъективности, которая-де покорно складывает оружие телесности и принципа удовольствия в пользу таинственной речи д/Другого: «...Истина получает свои гарантии не от реальности, к которой она имеет отношение, а от Речи. <...> Первое речение выступает как декрет, закон, афоризм, оракул; свой загадочный авторитет оно сообщает реальному другому» [5, с. 162]. Такая постановка вопроса исходит из структурно подразумеваемой *суггестивности смысла*, чьи чары, как представляется, сулят протосубъекту «больше, чем у него есть», – именно так «мыслит» животное – в обход презреваемого психоанализом бихевиоризма и условности рефлексов, которые у рядового лакановского психоаналитика ассоциируются с психиатрическим расчеловечиванием, с павловской дрессурой. Прибегая к глоссарию самого Лакана, выходит, что в итоге остаётся ни много ни мало (символическая) *кастрация* – фундаментальное условие формирования субъекта, – которая при такой постановке вопроса превращается в фигуру речи: не в *фактический психофизический процесс*, который проходит тело на пути к субъективности, но в привлекательный заголовок, к которому сводится принимаемая как должное субъективизация.

Таким образом, именно в смысле нежелания «раз и навсегда развенчать культ личности» для себя и окружающих Лакан «возвращается к Фрейду», следует его не *провозглашаемому* – претерпевающему глобальные структурные изменения от «конечного» до «бесконечного» анализа, – но *априорному* гуманистическому императиву (который, впрочем, чаще всего оттеняется буквалистскими и карикатурными физикальными коннотациями в отношении Фрейда). Однако парадоксальным образом и вопреки кажущейся «консервативности» в вопросе имманентных характеристик субъективности – «упования» на непреложность «вхождения в язык» и сопутствующей ему диалектики коммуникации – топика желания Лакана переплетается корнями с трансгуманистической ризоматической риторикой, в рамках которой речь (фантазия, мнение) признаётся осмысленной и имеющей право на то, чтобы приниматься в расчёт, в силу голого факта своей артикуляции, что доводит известную картезианскую максимум до естественным образом вытекающего из неё шизофренического предела: *я говорю, следовательно, я мыслю*. Обращаясь к Фуко [10], не будет преувеличением сказать, что Лакан как субъект речи и продукт дискурсов и диспозитивов своей эпохи воплощает в себе (отчасти?) свершившийся переход от «общества крови» к «обществу (при)знания», знаменующий концентрацию реальности в акте речи и факте говорения, уже ничего не должных плоти и крови как колыбели означаемых.

Заключение: Who Comes After Lacan?

В свете представленных выше соображений отнюдь не удивляет та легкость, с которой апологеты «нового материализма» инкорпорируют Лакана в пост- и трансгуманистическую теоретическую конъюнктуру. Попытка вписать лакановский психоанализ в «поворот к нечеловеческому» ('nonhuman turn'), симптоматическим образом истощающий антропогенные ресурсы гуманитарных наук, – в авангарде данного поворота находится то, что так или иначе ассоциируется с объектно ориентированной онтологией, – подобная попытка сама являет собой симптом, который нельзя игнорировать и который выпуклым образом проявлен в антологии "Lacan and the Non-Human" [12], вышедшей в 2018 г. и в некотором роде подводящей промежуточные итоги боёв «новой этики» против «человеческого, слишком человеческого». Спекулятивная по самой своей сути надежда на конструктивный диалог (наглядна в смысле отношений с реальностью иная форма наименования объектно ориентированной онтологии – *спекулятивный реализм*) – между фрейдовско-лакановским психоанализом и «новыми материализмами», смещающими акцент с человека на материю, – такого рода «идеологизированная», компромиссная, а значит, не только выступающая от имени вполне конкретного цивилизационного императива ("How might – how must – Freudian – Lacanian teachings contribute to a constructive continued discussion?" (курсив мой. – И.Р.) [12, с. 3]), но в принципе выходящая за рамки сугубо психоаналитического дискурса надежда свидетельствует о разрешении последнего в пользу вопроса, озвученного в начале данной статьи и под эгидой которого создание психоанализа как клинической практики было бы в принципе невозможно: является ли о-душе-влённость субъекта психоанализа и субъекта вообще непреложной, подразумеваемой отправной точкой или ответ на этот вопрос уже не является само собой разумеющимся? В поле данного вопроса и стоит искать «смягчающие обстоятельства» в отношении, как кажется, остро противоречия между Лаканом и Бодрийяром: исходить из того, что субъект есть фикция, без каких бы то ни было оговорок означает лишать психоанализ права на существование. Для того чтобы верить в возможность «спасения» конкретного анализанта, необходимо для начала «спасти» субъекта как онтологический феномен – спасти от последствий его же собственных деяний. В рамках клинического осмысления субъективности такую позицию можно списать на «здоровый самообман».

Разумеется, узреть в трансгуманистической постановке вопроса подвох возможно только при наличии понимания, что словосочетание «неантропоцентричные гуманитарные науки» ('non-anthropocentric humanities') или «нечеловеческие (!) науки» ('nonhuman studies') является оксюморонами и перегруженной гиперболой как на формально семантическом уровне, так и на уровне того, что проявляется в синонимизации авторами "Lacan and the Non-Human" «нечеловеческого» и «небелого, неевропейского»

и западного» [12, с. 7]. Речь (в очередной раз) идёт о проблемах и локусах тревоги американской метафизики и субъективности, навязываемых, в частности, американскими же авторами антологии всему человечеству. Идентичная аргументация звучит в небезызвестном «Манифесте киборгов» Донны Харауэй [11], на которую предсказуемым образом ссылаются и сами ответственные редакторы антологии, и озвучивается она устами Харауэй ещё в 80-х, до эпохи Интернета, а значит, на фоне невозможности списать данную логику мышления на сужение пространства символического обмена в рамках романтизируемой виртуальной реальности и соответствующей «космополитизации здравого смысла». В подавляющем большинстве случаев фривольная апроприация Фрейда – Лакана (пост)гуманитарным дискурсом – задолго до новомодных пост/трансгуманистических течений мысли это проделали теория кино и искусства, а также феминистская мысль, обернувшаяся компульсивной попыткой доказательства своей априорности от обратного («преодолеть Фрейда любой ценой») – подобная апроприация происходит на фоне и в русле фундаментальнейшего изживания психоанализа из среды клинической практики, захваченной взаимозаменяемыми психологией, психиатрией и фармакологией. Последнее имеет в виду «окончательное решение фрейд-лакановского вопроса» и лишение психоанализа права голоса в отношении вопроса «что такое субъект и как с ним быть?»⁴.

Лакан, таким образом, становится жертвой той самой сущности, которую он «консервативным образом» наделил трансцендентальным «силло-

⁴ Парадигматическим примером самой буквальной и прямолинейной отмены психоаналитического дискурса посредством «силового акта» априоризации противопоставляемой ему (феминистско-политической) логики является статья Д. Герчикова и А. Ройдман [3]. Ключевым здесь, однако, является не сам факт отмены, уже давно легитимизированный самой транс/постгуманистической логикой «новой этики», сколько та бесхитростность, с какой эта отмена задействуется. Аргументация исчерпывается самим фактом постулирования неправомерности психоаналитической логики, которой отказывается в праве на автономное существование. Последнее, будучи проявленным в нежелании ряда респондентов (российских лакановских психоаналитиков) общаться на тему «гражданской позиции», а вместо этого «остаться в рамках сугубо аналитического поля... [интерпретируется не иначе как] свидетельств[о]... кризис[а] положения психоанализа в современном обществе» [3, с. 224–225]. При этом «за феминистским сообществом... предпол[агается] знание в области политического, с принятием которого психоаналитический дискурс испытывает трудности (курсив мой. – И.Р.)», а психоаналитический дискурс сухо уличается в отсутствии «*достоинного инструментария* (курсив мой. – И.Р.) для того, чтобы говорить о политическом» [3, с. 223]. В соответствии с законами постчеловеческого времени письмо в «жанре» социологического исследования, предоставляющее алиби научности, затушёвывает главную, сугубо идеологическую и политтехнологическую интенцию текста. Не побоимся этого слова, симптоматическим образом Герчиков и Ройдман, ссылаясь на предельно «неангажированный» ответ не только конкретному (Полю Пресьядо), но главным образом обобщённому интеллектуалу в форме статьи лакановского психоаналитика Александра Смулянского, сводят всю его аргументацию к тривиальному «обвин[ению]... интеллектуала в непонимании того, с чем он имеет дело в лице психоанализа» [3, с. 223], что «парируется» постулированием, «что если непонимание действительно имеет место, то его причиной вряд ли является небрежное чтение» [3, с. 223]. (См.: [9].)

гоцентризмом» в обход фрейдистской «прямолинейной» физикальности, как минимум в обход повсеместных редуционистских коннотаций подобного толка. Дабы «спасти Фрейда» и затушевать методологический квантовый скачок из пространства «субъекта влечений» (читай: животного) в пространство субъекта, которого было бы «этично» класть на кушетку, Лакан оборачивает термодинамическое («классическое») понимание субъективности в «гуманистические» метафоры (Другой, желание, тревога и т.д.). На определённом уровне в этом считается посттравматическая уловка, позволяющая говорить о субъекте «после Освенцима», с тем чтобы найти «золотую середину» между такими фигурами, как Жан Амери⁵, чья попытка «задокументировать без околичностей» радикальный опыт гестаповских пыток привела его в итоге к самоубийству, и Эммануэль Левинас⁶, реутопизировавший человека в метафизике Лица, порывая с социальной реальностью⁷.

Представленные рассуждения, однако, не задаются целью дискредитировать или, наоборот, спасти Лакана от паразитирования на его учении. Вопрос о том, «работает» ли лакановский психоанализ, а если быть ближе к сути, кто является субъектом лакановского психоанализа, представляет собой отдельную тему для дискуссии – уже не философского, но методологического и клинического толка. Пример «неуклюжей» топики желания Лакана, продолжающей изучаться в школах лакановского психоанализа в качестве аксиоматического теоретического плацдарма для клинической работы, показателен в смысле того, что любая методология в итоге «оговаривается», «оступается» на пути к метаязыку, даже в случае Лакана, для которого принцип «метаязыка не существует» являлся краеугольной максимой. Любой тезис в Реальном и/Истории может обернуться полной своей противоположностью, что в данном случае означает, что от «человека» до «ничто» – один шаг.

Список литературы

1. *Амери Ж.* По ту сторону преступления и наказания. М.: Новое издательство, 2015. 200 с.
2. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Рипол Классик, 2022. 512 с.
3. *Герчиков Д., Ройдман А.* Непримируемость и обмен знанием между психоанализом и феминизмом // *Stasis*. 2022. Т. 12. Вып. 1. С. 198–226.
4. *Гройс Б.Е.* Как жить после постмодернизма? // *Гройс Б.Е.* Ранние тексты: 1976–1990. М.: Ад Маргинем Пресс, 2017. С. 467–490.

⁵ См.: [1].

⁶ См.: [7].

⁷ Впрочем, израильские лакановские психоаналитики «не поддаются» на подобные уловки со стороны Хайдеггера, пытающегося-де «спасти лицо в де-этизированной онтологии». Симптоматическим образом за онтологией для них неизбежно проступает «гражданская позиция», мнимая ли или реальная.

5. Лакан Ж. Ниспровержение субъекта и диалектика желания в бессознательном у Фрейда // Лакан Ж. Инстанция буквы, или Судьба разума после Фрейда. М.: Русское феноменологическое общество: Логос, 1997. С. 148–183.
6. Лакан Ж. Семинары. Книга 3: Психозы (1955–1956). М.: Гнозис: Логос, 2014. 432 с.
7. Левинас Э. Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999. 266 с.
8. Родин И.В. О трансгуманизации сознания в России и на Западе // Вестник Удмуртского университета. Серия: Философия. Психология. Педагогика. 2022. Т. 32. Вып. 4. С. 349–358.
9. Смулянский А. «От всего сердца я призываю к мутации психоанализа»: что происходит сегодня между психоаналитиком и интеллектуалом // Colta.ru. URL: <https://www.colta.ru/articles/society/27735-aleksandr-smulyanskiy-psihoanalitiki-intellektualy-vlast> (дата обращения: 10.07.2022).
10. Фуко М. История сексуальности. Т. 1: Воля к истине – по ту сторону знания, власти и сексуальности. М.: Касталь, 1996. 448 с.
11. Харауэй Д. Манифест киборгов: наука, технология и социалистический феминизм 1980-х гг. // Гендерная теория и искусство. Антология: 1970–2000 / Под ред. Л.М. Бредихиной, К. Дипуэлл. М.: РОССПЭН, 2005. С. 322–378.
12. Lacan and the Non-Human / Eds. G.B. Thakur, J.M. Dickstein. Palgrave Macmillan, 2018. 286 p.
13. Lacan J. The Triumph of Religion. Cambridge, UK & Malden, USA: Polity, 2013. 96 p.
14. Miller J.-A. Docile to Trans. URL: <chrome-extension://efaidnbmninnnigpcjbjpbhgldfindmkaj/https://www.lacan.com/pdfjam2021.pdf> (дата обращения: 12.09.2023).
15. Who Comes after the Subject? / Eds. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York & London: Routledge, 1991. 256 p.

PSYCHOANALYTICAL ANTHROPOLOGY

Igor Rodin

PhD. Associate Professor.

Lobachevsky State University of Nizhny Novgorod.

Ulyanov St. 2, Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation;

e-mail: ntooloose@gmail.com

THE NONHUMAN DESIRE OF JACQUES LACAN

The romanticization of the ‘non-human’ which implicitly ideologizes and transhumanizes modern thought in the form of all that is associated with object-oriented ontology, builds not only on obvious starting points (‘deep ecology’, the philosophy of Deleuze and Guattari), but also tries to rethink ‘in its favor’ antagonistic paradigms and discourses. These include the Freudian-Lacanian psychoanalysis. In this article, we will show that not only an external orientation, but also internal gaps, can create an impetus for such a ‘neutralization’. Jacques Lacan’s attempt to remain ‘loyal’ both to the ‘classical subject of the soul’ and to the Real (pre-/beyond-subjective, residual) has resulted in a contradictory concept of desire, having a paradoxical implosive potential which, in turn, was unlocked by the new-materialist, post/transhumanist reading of Lacan.

The analysis of desire topic, fundamental to Lacan’s clinical methodology, shows how fragile and susceptible to external attacks is the hermetic conceptual apparatus developed for purely clinical purposes. Based on the logic of Lacan himself, who defined psychoanalysis as a symptom of a concomitant era, we have to state that formal attempts to dissociate oneself from ‘ordinary reality’ cannot save one from the crucible of history, and this fatality is always present in inescapable traps of language. In the vein of psychoanalysis understood as an ‘impossible profession’, the attempt to dialecticize Freud’s thermodynamic ‘biologism’, the fiasco of the Western subject ‘after Auschwitz’ and the belief in the immanence of interpersonal communication, has turned out to be an ‘impossible project’ for Lacan.

Keywords: Jacques Lacan, subjectivity, death of the subject, desire topic, “entering the language”, new materialism, post subjectivity, transhumanism, ego strengthening, posthuman reality

References

1. Améry, J. *Po tu storonu prestupleniya i nakazaniya* [Jenseits von Schuld und Sühne: Bewältigungsversuche eines Überwältigten]. Moscow: Novoe Izdatel'stvo Publ., 2015. 200 pp. (In Russian)
2. Baudrillard, J. *Simvolicheskii obmen i smert'* [L'Échange symbolique et la mort]. Moscow: Ripol Klassik Publ., 2022. 512 pp. (In Russian)
3. Foucault, M. *Istoriya seksual'nosti*, T. 1: *Volya k istine – po tu storonu znaniya, vlasti i seksual'nosti* [Histoire de la sexualité, Vol. 1: La volonté de savoir]. Moscow, Kastal' Publ., 1996. 448 pp. (In Russian)
4. Gerchikov, D., Roidman, A. “Neprimirnost' i obmen znaniiem mezhdu psikhoanalizom i feminizmom” [Intransigence and the Exchange of Knowledge between Psychoanalysis and Feminism], *Stasis*, 2022, Vol. 12, No. 1, pp. 198–226. (In Russian)
5. Groys, B. “Kak zhit' posle postmodernizma?” [Life after Postmodernism], in: B. Groys, *Rannie teksty: 1976–1990* [Early Works: 1976–1990]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2017, pp. 467–490. (In Russian)
6. Haraway, D. *Manifest kiborgov: nauka, tekhnologiya i sotsialisticheskii feminizm 1980-kh gg.* [A Cyborg Manifesto], *Gendernaya teoriya i iskusstvo. Antologiya: 1970–2000* [Gender Theory and Art. Antology: 1970–2000], eds. L.M. Bredikhina, K. Deepwell. Moscow: ROSSPEN Publ., 2005, pp. 322–378. (In Russian)
7. *Lacan and the Non-Human*, eds. G.B. Thakur, J.M. Dickstein. Palgrave Macmillan, 2018. 286 pp.
8. Lacan, J. “Nisproverzhenie sub"ekta i dialektika zhelaniya v bessoznatel'nom u Freida” [Subversion du sujet et dialectique du désir dans l'inconscient freudien], in: J. Lacan, *Instantsiya bukvy, ili Sud'ba razuma posle Freida* [L'instance de la lettre dans l'inconscient ou la raison depuis Freud]. Moscow: The Russian Phenomenological Society Publ., Logos Publ., 1997, pp. 148–183. (In Russian)
9. Lacan, J. *Seminary. Kniga 3: Psikhozy (1955–1956)* [Le Séminaire Livre III, tome 3: Les Psychoses (1955–1956)]. Moscow: Gnozis Publ., Logos Publ., 2014. 432 pp. (In Russian)
10. Lacan, J. *The Triumph of Religion*. Cambridge, UK & Malden, USA: Polity, 2013. 96 pp.
11. Levinas, E. *Vremya i drugoi. Gumanizm drugogo cheloveka* [Le Temps et l'Autre]. St. Petersburg: Higher Religious and Philosophical School Publ., 1999. 266 pp. (In Russian)
12. Miller, J.-A. *Docile to Trans* [chrome-extension://efaidnbmninnbpcjpcglclefindmkaj/https://www.lacan.com/pdfjam2021.pdf, accessed on 12.09.2023].
13. Rodin, I. “O transgumanizatsii soznaniya v Rossii i na Zapade” [On Transhumanization of Mind in Russia and the West], *Vestnik Udmurtskogo Universiteta. Seriya: Filosofiya. Psikhologiya. Pedagogika*, 2022, Vol. 32, No. 4, pp. 349–358. (In Russian)
14. Smulyansky, A. ““Ot vsego serdtsa ya prizyvayu k mutatsii psikhoanaliza”: chto proiskhodit segodnya mezhdu psikhoanalitikom i intellektualom” [“From the Bottom of My Heart I Call for the Mutation of Psychoanalysis”: What is Happening Today between the Psychoanalyst and the Intellectual], *Colta.ru*. [https://www.colta.ru/articles/society/27735-aleksandr-smulyanskiy-psihoanalitiki-intellektualy-vlast, accessed on 10.07.2022] (In Russian)
15. *Who Comes after the Subject?*, eds. E. Cadava, P. Connor, J.-L. Nancy. New York & London: Routledge, 1991. 256 pp.

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: yartseva41@mail.ru



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 ГЕРБАРИЙ¹ (ТРАВИНКИ ЛЕЙБНИЦА (ГЛАВА 7)², ТЮЛЬПАН КАНТА (ГЛАВА 8)³)

Журнал продолжает публикацию переводов отдельных глав книги известного феноменолога Майкла Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)». Из двенадцати историй выбраны седьмая «Травинки Лейбница» и восьмая «Тюльпан Канта».

Седьмая глава посвящена Готфриду Лейбницу. В письме английскому философу Сэмюэлю Кларку Лейбниц в связи со своим знаменитым принципом тождества неразличимых, или попросту «законом Лейбница», вспоминает эпизод в парке. Тщетные поиски двух совершенно одинаковых листьев или травинок выдвигают на первый план метафизический принцип, распространяющийся на мельчайшие элементы природы. Если нет двух абсолютно одинаковых, значит, все они несут на себе печать уникальности и индивидуальности, в конечном счёте восходя к мудрости Творца. Этические последствия этой онтологической аксиомы очевидны: уничтожить лист, не говоря уже о целом растении, – значит избавиться от чего-то, что никогда более не появится в точно такой же форме. Если существует множество видов растений и если каждый вид включает в себя несметное количество подвидов, так это потому, что все они должны существовать для актуализации бесконечных возможностей Божественного самовыражения. Утрата биологического разнообразия умаляет богатство проявлений, которые Бог находит в мире. Из реального парка философ ведёт нас в аллегорический сад, изображающий его понимание материи. В параграфе 67 «Монадологии» он призывает нас представить «всякую часть материи... наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд». Каждая часть материи, соответственно, является садом внутри сада внутри сада – и так до бесконечности. Таким образом, можно сказать, что растение по мере актуализации его возможностей выражает (а) мир, (б) растительный взгляд Бога на (а) и (в) сущность. В качестве невербального знака оно перенасыщено смыслом, ему доверено нести на себе вес теологических и метафизических сущностей, частично раскрываемых через него. Можно лишь приветствовать смелое предположение философа о том, что растение – не пассивный объект, доступный для манипуляций человека и животных, а субъект, наделённый способностью к действию. Однако слабое место данного высказывания кроется в двойном сравнении животных с людьми и растений с животными. Стандарт, которому должны соответствовать все остальные живые существа, безнадёжно антропоцентричен, поскольку подразумевает, что животные – это менее совершенные люди, а растения – менее совершенные

¹ Перевод выполнен по изданию: *Marder M. The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium.* New York: Columbia University Press, 2014. 283 p.

² Перевод Н.Г. Кротовской.

³ Перевод В.С. Кулагиной-Ярцевой.

животные. Так в философскую систему, смело выдвинувшую растительную идею бесконечной материи и выразительной единственности каждого листа и каждой травинки, вкрадывается древнее метафизическое предубеждение.

В восьмой главе речь идёт об Иммануиле Канте. В своей склонности к абстракции Кант сводит цветы к образцам чистого цвета, и тюльпаны кажутся ему самыми чистыми из всех. Его простая форма не отвлекает нас от красоты его чистого цвета, и в этом он идеально соответствует аскетизму философии Канта и строгому великолепию его эстетической мысли. Кант рассматривает тюльпаны как примеры завершенности, «не относящейся ни к какой цели», где под «целью» он подразумевает те практические задачи, которые связаны с экономической деятельностью в широком смысле слова.

Смысл и сущность тюльпана варьируется в зависимости от области, в которой мы с ним сталкиваемся: как с естественным объектом изучения и научного исследования, как с полезным предметом, вызывающим наш практический интерес, или как с манящим воплощением прекрасного. В своих личных записях 1760-х гг. Кант отстаивает тезис о том, что растение возможно только в соответствии с идеей, определяя последнюю как априорное познание понимания, благодаря которому объект становится возможным.

Если материальные аспекты человеческого существования, по Канту, не заслуживают уважения, то тем более не заслуживают его не принадлежащие к человеческому роду животные и растения, которые не имеют доли в рациональности трансцендентальных субъектов. Есть только одна возможность поместить растения и животных под зонтик кантовского уважения, и она связана с человеческим самоуважением. Кант не отказывается от мысли, что цветы являются жизненно важными звеньями в цепи размножения растений, благодаря которым сохраняется род.

В цветах и в эстетике в целом Кант видит утопическую префигурацию человеческой свободы. Когда он называет цветы «свободной красотой», он имеет в виду их освобождение как от природной необходимости, так и от концептуального понимания.

Ключевые слова: тождество неразличимых, фитофеноменология, сад внутри сада, закон непрерывности, монада, теоретическое понимание, практический разум, телеологическое суждение, агрегаты без системы, свободная красота

Травинки Лейбница (глава 7)

В кустах королевского сада

Время: 1680-е годы. Место: герренгаузенский парк, курфюртский дворец принцессы Софии в Ганновере. Ведутся отчаянные поиски, возглавляемые именитым вельможей Карлом Августом фон Альвенслебеном. Нет, дамы и кавалеры ганноверского двора ищут не потерянную серёжку принцессы Софии. Цель их поисков гораздо прозаичнее: они пытаются найти два совершенно одинаковых листа. Откуда эта внезапная

одержимость растениями, растущими в бесспорно великолепном парке в стиле барокко, самом символическом парке такого стиля в Европе? Ответ, заводящий нас в дебри философии Готфрида Вильгельма Лейбница, знакомит с одним из её ключевых принципов, который фон Альвенслебен стремился опровергнуть самым грубым эмпирическим способом, какой только можно себе вообразить.

Более поздняя дата: 2 июня 1716 г. В письме английскому философу Сэмюэлю Кларку Лейбниц вспоминает эпизод в саду в связи со своим знаменитым принципом тождества неразличимых, или попросту «законом Лейбница»: «Не бывает никаких двух неразличимых друг от друга отдельных вещей. Один из моих друзей, остроумный дворянин, беседуя со мной в присутствии Её Высочества Принцессы Софии в герренгаузенском парке, высказал мнение, что, быть может, он найдёт два совершенно подобных листа. Принцесса оспаривала это, и он долгое время тщетно искал их» [11, с. 450].

Тщетные поиски выдвигают на первый план метафизический принцип, распространяющийся на мельчайшие элементы природы, например зелёные листья или травинки. Если нет двух абсолютно одинаковых во всех отношениях сущностей, значит, все они несут на себе печать уникальности и индивидуальности, в конечном счёте восходя к мудрости Творца. Поскольку Бог ничего не делает случайным образом, а всегда по достаточной причине и в соответствии с установленными Им законами, для Него не было бы смысла помещать две совершенно одинаковые сущности в различные места. Каждая сущность и каждый уголок материального мира неповторимы и незаменимы. Этические последствия этой онтологической аксиомы очевидны: уничтожить лист, не говоря уже о целом растении, – значит избавиться от чего-то, что никогда больше не вырастет в точно такой же форме. Хотя Лейбниц не станет раскрывать это следствие из своего основного принципа, можно с уверенностью сказать, что никогда ещё метафизическая интуиция не была более благоприятной для этических рассуждений и практики, чем та, что касается тождества неразличимых.

Инцидент в курфюртском парке печально известен в истории западной философии. Гегель в «Логике» не смог удержаться от соблазна высмеять поиск эмпирического контрдоказательства метафизического закона различия. «Относительно высказанного Лейбницем закона следует, однако, заметить, что различие, о котором он говорит, следует понимать не только как внешнюю и равнодушную разность, но и как различие в себе, и что, следовательно, вещам самим по себе свойственно быть различными» [2, с. 201]. Сколько ни посвящай времени изучению конкретных листьев или травинок со всеми их конечными различиями, никогда не доберёшься до сути вопроса, а именно до «различия в себе», которое делает вещи такими, каковы они есть, наделяя их тождеством. (Эту максиму, кстати, Гегель взял на вооружение в своём диалектическом мышлении, где она функционировала на одном из низших уровней феноменологии

духа, т.е. восприятия, настроенного на мир вещей как мир конституирующего различия.)

Метафизика садового разнообразия, изолирующая принципы различия и тождества от конкретных примеров, которые мы находим в нашем жизненном мире, сталкивается с забвением метафизики в парке курфюрста и высмеивает его. Разнообразие листьев и травинок, «внешнее и равнодушное», т.е. ничтожное, если рассматривать его с метафизических высот. Фактические различия – всего лишь следствие нематериальной первоосновы вещей. Но если реальные различия и уникальные черты растений не важны, то этические последствия закона Лейбница также сводятся на нет, поскольку уничтожение эмпирически уникального дерева ни в малейшей степени не затрагивает того различия, которое Гегель называет «различием в себе». Возвращение метафизики вступает в противоречие с этикой, ориентированной на конечное в его конечности.

Но что, если ни фон Альвенслебен, ни Гегель поняли Лейбница неправильно? Когда позже в этой главе мы коснёмся лейбницевской доктрины выражения, то мы поймём, что для него различие и неразличимость не являются ни чисто эмпирическими, ни абсолютно метафизическими категориями. Различия между живыми существами (и даже между частями этих существ) одного и того же вида не являются самым важным в онтологии. Тем более они не являются чем-то совершенно внешним по отношению к сущности этих существ. Скорее, они обозначают различия *внутри* Бога, выражая бесконечное множество Его взглядов на мир. Если существует множество видов растений и если каждый вид включает в себя несметное количество подвидов, то это потому, что все они должны существовать, чтобы актуализировать бесконечные возможности Божественного самовыражения. Грубый факт биологического разнообразия и умопомрачительная эмпирическая вариативность внутри одного вида имеют под собой множество теологических и этических обоснований. Нейтральное на первый взгляд утверждение о том, что любые два листа на одном и том же кусте материально различны, предполагает, что их фактические различия, отнюдь не «внешние и равнодушные», способствуют наиболее полной (и наилучшей) возможной реализации божественной сущности в бытии. В свою очередь, утрата биологического разнообразия умаляет не что иное, как богатство проявлений, которые Бог находит в мире.

Год спустя после эпизода в парке Лейбниц возвращается к вопросу о тождестве неразличимых в статье «Первые истины». Называя источником этого принципа «отделённые интеллекты» святого Фомы, «которые, как он [святой Фома] говорил, никогда не отличаются только числом», Лейбниц утверждает, что это же верно для любых материальных объектов: «Никогда мы не найдём двух яиц, двух листьев или двух травинок в саду, которые были бы совершенно одинаковыми. И, таким образом, совершенное сходство обнаруживается только в неполных и абстрактных понятиях» [26, р. 32]. Только математические или геометрические понятия

отличаются лишь по величине, во всём остальном они одинаковы; материя же предполагает предварительную дифференцированность и нечисловую определённую задолго до своей конкретизации в вещах. На пороге современной эпохи сад превращается в арену отважного философского сопротивления математизации мира, где всему можно присвоить соответствующее количественное значение в единой пространственно-временной сетке координат⁴. И растения, несмотря на то, что исторически они понимались как неполные или недостаточные вещи, оказываются в авангарде этой борьбы против неполноты философских и математических абстракций.

В полемике против Джона Локка и эмпириков Лейбниц развивает материалистические следствия своего влиятельного закона. Принятие вывода о том, «...что в силу незаметных различий две индивидуальные вещи не могут быть совершенно тождественными и что они должны всегда отличаться друг от друга не только нумерически, – утверждает он, – ...опровергает учение о душе – чистой доске, душе без мышления, субстанции без деятельности, о пустом пространстве, об атомах и даже учение о неразделённых актуально частицах материи» [9, с. 56]. Вселенная Лейбница, как и его сочинения [30, р. 64], напоминает барочный сад или барочную живопись, где пространство насыщено до предела, затейливо имитируя растительный избыток. Пустота и недифференцированность – разум как чистый лист – не имеют здесь места; их истинный дом – стерильная сфера математики и стремление современности загнать реальность в количественные формы.

Протестуя против претенциозной универсальной перспективы без перспективы, прикрывающейся именем объективности, Лейбниц прославляет неповторимую точку зрения каждого живого существа: «...две человеческие души или две вещи одного и того же вида никогда не выходят совершенно тождественными из рук творца и обладают каждая своим изначальным отношением к тому положению, которое им предстоит занять во вселенной» [9, с. 57]. Каждая травинка имеет свою точку зрения на мир в зависимости от места, которое она занимает, воздействия солнечного света, близости к другим видам растительности и т.д. Забудьте на мгновение о следующем шаге аргументации, который примирит все эти точки зрения под зонтиком самовыражения Бога. Если такого примирения не произойдёт, останется только феноменология различных форм жизни, не в последнюю очередь феноменология растительной жизни или, в моих терминах, фитофеноменология [27].

Вкратце фитофеноменологию можно выразить тезисом о том, что растения по-своему воспринимают жизнь и мир, а их рост и размножение – это прожитые и реализованные процессы интерпретации. Многоуровневый

⁴ «Однородные вещи, не содержащие разнообразия, всегда являются простыми абстракциями: например, время, пространство и другие объекты чистой математики. Нет тела, части которого находятся в покое, и нет субстанции, у которой не было бы чего-то, что отличало бы её от любой другой» [9, с. 110].

подход данной теории учитывает тот факт, что каждый вид имеет свою уникальную перспективу, как и каждый отдельный экземпляр, составляющий вид, и каждая часть любого конкретного растения. Разница между двумя травинками сводится к расхождению, пусть и незначительному, между воплощёнными ориентациями на окружающую среду и их интерпретациями. Кроме того, мир есть не что иное, как нематематическая сумма или слияние этих различий. Если предположить, что две травинки были бы полностью идентичны, то они представляли бы собой одну перспективу, одну жизнь, одну часть бытия, одну травинку... В таком случае мир стал бы беднее – или, точнее, его не было бы вовсе, поскольку он процветает лишь в различиях между составляющими его существами. Различие лежит в основе мира: оно «выражает весь универсум».

Вот как выглядит вселенная у Лейбница, когда Бог исчезает из поля зрения. И, осмелимся сказать, сомнительно, что вселенная выглядела бы иначе, вернись Он чудесным образом. Бог Лейбница охватывает все точки зрения на мир, несводимый к одной обобщающей точке зрения, которая была бы каким-то образом отделена от точек зрения Его созданий. Он, по выражению португальского писателя Жозе Сарамаго, – это «все имена», которые нельзя объединить в одном Имени. В отличие от безличности и безликости современной реальности, Он «рассматривает все стороны мира всеми возможными способами» [12, с. 138]. Даже две почти одинаковые (хотя и не совсем!) травинки представляют собой две стороны мира; они – актуальные вариации на тему возможной травинки, которая сама по себе абстрактна и неполна, лишена реализации. В основе монадологии Лейбница лежит этот клин различий, отвечающий за разделение точек зрения на мир. Отсюда ошибочность античной идеи о «...мировой душе, рассеянной по миру, которая, подобно воздуху в пневматических трубных органах, издаёт разные звуки в разных трубах» [26, р. 277]. Достоинство живого (в том числе растений) зиждется на их относительной независимости от всепожирающего Духа или единой субстанции, в которой они растворяются как множество лишних «случайностей». Каждая травинка имеет свою достаточную причину, объясняющую необходимость её существования именно такой, какова она есть, несмотря на неисчерпаемое множество возможностей для того, чтобы быть иной.

Происхождение фамилии Лейбниц – подходящий постскрипtum к эпизоду с садом и последующим включением травинки в качестве примера «тождества неразличимых». Производное от славянского *lipnice*, «Лейбниц» вызывает в памяти «определённый вид травы, растущей в низинах рек» [29, 17п6]. Мы уже видели, как Платон вписал своё имя в платан, осеняющий «Федра». Мыслители раннего Нового времени также нередко зашифровывали свои имена в философских трудах. Спиноза заканчивает свою «Этику» восхвалением блаженства, *beatitudo* – теорема 42: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель...» [14, с. 333], что соответствует переводу его имени как с иврита (Борух), так и с латыни

(Бенедикт), т.е. «благословенный». Для Спинозы сказать, что блаженство есть сама добродетель, есть акт самоутверждения, соответствующий его мышлению. Но почему Лейбниц добавляет травинки к примерам закона, который впоследствии стали связывать с его именем? Не утверждает ли он тем самым, сознательно или нет, свою индивидуальность и неповторимость, утверждая, в значительной степени вопреки Спинозе, что мы не являемся рядом взаимозаменяемых аватаров одной и той же субстанции?

Сад внутри сада: Лабиринты растительной бесконечности

Войдя в лейбницевский сад, мы попадаем в ловушку его лабиринтов. Из реального герренгаузенского парка философ ведёт нас в аллегорический сад, изображающий его понимание материи. В параграфе 67 «Монадологии» он призывает нас представить «всякую часть материи... наподобие сада, полного растений, и пруда, полного рыб. Но каждая ветвь растения, каждый член животного, каждая капля его соков есть опять такой же сад или такой же пруд» [8, с. 425]. Каждая часть материи, соответственно, является садом внутри сада внутри сада – и так до бесконечности. Подобным же образом барочный театр нередко использовал приём «пьесы в пьесе», ярчайшим примером которого является шекспировский «Гамлет» с его постановкой «Мышеловки» во второй сцене третьего акта. В театре подобный приём нередко открывал пространство для саморефлексии прямо внутри текстуры оригинальной пьесы. Но каково философское значение приёма, который, грубо говоря, подразумевает сложное складывание концепции внутрь самой себя?

Чтобы оценить гениальность определения материи, данного Лейбницем, нам следует рассмотреть параграфы, непосредственно предшествующие изображению сада внутри сада или следующие за ним. В параграфах 65 и 66 выдвигается теория бесконечной делимости материи: «...каждая часть материи не только способна к бесконечной делимости, как полагали древние, но, кроме того, и действительно подразделена без конца, каждая часть на части, из которых каждая имеет своё собственное движение; иначе не было бы возможно, чтобы всякая часть материи была в состоянии выражать весь универсум» [8, с. 425]. Против атомистов Лейбниц выдвигает тезис о бесконечной дифференциации – не на мельчайшие возможные и в конечном итоге однородные компоненты реальности, а на целые миры, которые помещаются в едва уловимых частях Вселенной. Или, как остроумно выразился Джонатан Свифт, говоря о животных, а не о растениях:

Натуралистами открыты
У паразитов паразиты,
И произвёл переполох
Тот факт, что блохи есть у блох.

И обнаружил микроскоп,
Что на клопе бывает клоп,
Питающийся паразитом,
На нём – другой, *ad infinitum*⁵.

Для Лейбница тела живых существа – это «божественные машины» [8, с. 424], внутри которых уютно устроились другие машины, подобно набору русских матрёшек или китайских шкатулок. Отсюда следует, что различие между целым и обособленным, а также между единым и многим становится бессмысленным, особенно когда речь идёт о растительности. Если каждая ветвь растения представляет собой новый сад, так это потому, что каждое растение по своей природе состоит из множества других: «каждая ветка дерева сама по себе является, кажется, растением, способным приносить плоды» [9, с. 317]. Растения действительно представляют собой архетип материи, хотя, в отличие от Аристотеля, их образцовый статус объясняется не отсылкой к пассивности *hyle*⁶, но к лёгкости, с какой растения в своих частях вмещают различия, делимость и новые целостности.

Тот, кто хоть раз выращивал клубнику, легко поймёт, что происходит с растением внутри растения. По мере роста клубника выпускает в стороны побеги, на которых затем развиваются корни и листья, в конечном счёте образующие новое растение. После этого побеги можно будет удалить и пересадить на новое место, создав новое целое растение и, возможно, целый клубничный сад. Конечно, закон Лейбница по-прежнему остаётся в силе: божественно созданные тела-машины не производят факсимильных копий самих себя, а воспроизводят их с различием, заложенным в каждой из телесных частей. Именно неустанное использование их репродуктивных способностей превращает растения и сады в авангард материи, понимаемой как *plenum* – оплот изобилия.

Теория материальности Лейбница стоит на водоразделе между пре-модерном и модерном. Одновременно с использованием современной метафоры машины философ испытывает античный *horror vacui*, который мы уже диагностировали у Плотина. Этот страх пустоты побуждал живописцев барокко заполнять каждый квадратный сантиметр своих произведений тщательно проработанными деталями. По мысли Лейбница, материя подобным образом изобилует садами внутри садов и машинами внутри машин. Что лучше растения воплощает это изобилие? Параграф 68 «Монадологии» продолжает работу по разрушению тождества материи, начатую в предыдущих параграфах, которые сделали нежизнеспособным жёсткое противопоставление частей целому и единого множеству: «И хотя земля и воздух, находящиеся между растениями в саду, или вода – между рыбами

⁵ Перевод С. Маршака.

⁶ У Аристотеля «первоматерия», ещё не принявшая форму реальных вещей, которая в качестве голы, ещё не осуществлённой «возможности» обладает некоторыми свойствами вещества, могущего принять определённую форму.

в пруду не есть растение или рыба, но они всё-таки опять заключают в себе рыб и растения, хотя в большинстве случаев последние бывают так малы, что неуловимы для наших восприятий» [8, с. 425]. Внешнее складывается во внутреннее; пространство между растениями состоит из бесчисленных мельчайших растений; зоны за пределами сада относятся ко множеству садов. Если перевести это в формальные философские термины, то если сад – это X , то не- X – это по-прежнему X ; фактически это X в n -й степени.

Согласно собственным критериям Лейбница, растительная конфигурация материи как, скажем кратко, растения *внутри* и *между* вступает в противоречие с его определением «ясной идеи», «...когда её достаточно, чтобы узнать и отличить вещь» [9, с. 256]. Что именно мы распознаём на пути к такой ясности? Ничего, кроме идентичности! Любопытно, что Лейбниц приводит пример растения, чтобы обосновать практические результаты распознавания: «Если я обладаю ясной идеей какого-нибудь растения, то я его отличу среди других соседних растений; в противном случае *идея смутна*» [9, с. 256]. Ясность идеи зависит от отчётливой памяти о различиях, заложенных в системе классификации, и поддерживается исключительным вниманием к деталям. Лучший тест для проверки идей прагматичен: практическим доказательством ясности мышления служит правильный выбор растения, отличающегося от всех тех, что на него похожи.

При ближайшем рассмотрении, однако, пример Лейбница противоречит тому, что он должен был олицетворять. Во-первых, идентичность растения и его статус как монады далеко не однозначны – об этом подробнее позже. Во-вторых, лабиринты растительной бесконечности ставят в тупик все те таксономические системы и классификации, которые призваны определять роды и виды живых существ. И зачастую они делают это по условным, историческим причинам. «А если мы думаем, что хорошо описали какое-нибудь растение, то нам могут принести какое-нибудь растение из Индии, которое будет обладать всем тем, что содержится в нашем описании, и тем не менее окажется другого вида. Таким образом, мы никогда не сумеем во всей полноте определить *species infimas*, т.е. низшие виды» [9, с. 256]. Внешнее положение колоний (Индии) прорывается наружу в форме выращенного там растения, взрывая формы идентичности, созданные в Европе. Колониальное растение не сворачивается в имманентность растительной материи, разрушая старые онтологические и эпистемологические конструкции. Бесконечность, предвещаемая растительностью, теперь переносится на бесконечную вариативность на уровне низших видов, где неясно, достаточно ли значимы мельчайшие различия, чтобы определить новый вид, или его можно разместить на условиях более общей категории. Края «ясных идей» теряют чёткость: растения вырываются из смиренной рубашки навязанной идентичности, а материя, концептуально вылепленная по их образу и подобию, переходит все мыслимые пределы.

Отсутствие постоянства у низших видов – это вариация на тему бесконечности, которая более открыта изменениям, чем саморефлексия материи на манер русской матрёшки. Лейбниц соглашается с тем, что их (низшие виды) «...можно даже изменять до бесконечности, как это видно по большому разнообразию апельсинов и лимонов, которые знатоки умеют различать по названиям и отличать. То же самое происходило с тюльпанами и гвоздиками, когда эти цветы были в моде» [9, с. 294]. Обратите внимание, что выбор цветов философом далёк от произвола: говоря о разнообразии тюльпанов, которые раньше были «в моде», он имеет в виду печально известную в Голландии тюльпаноманию, первый случай спекулятивного экономического пузыря, достигшего пика примерно в 1637 г. Здесь мы сталкиваемся с другой исторической случайностью, изменившей область ботанических знаний. Когда в 1630-х гг. луковица тюльпана стоила больше десяти годовых зарплат квалифицированного рабочего, специалисты стали регистрировать ранее игнорируемые различия между его низшими видами. Появление новых разновидностей – вопрос внимания и тщательного изучения, которое всегда, по любой причине, может усилиться, не достигая внутренней завершённости. Таким образом, главный урок заключается в том, что не существует отдельных идентичностей, будь то растения или другие живые существа, резко отличающихся от соседних категорий.

Лейбниц называет этот принцип бесконечного деления законом непрерывности: «Закон непрерывности влечёт за собой то, что природа не допускает пустоты в принятом ею порядке» [9, с. 310]. Потенциальные пробелы в установленном природой порядке заполняются промежуточными категориями, которые перемежаются другими промежуточными элементами и так без конца. В то время как принцип тождества неразличимых вызвал к жизни пример листьев и травинок, закон непрерывности извлекает из растительного мира другую закономерность – разнообразие цветов. Именно этот закон объясняет, почему «современные ботаники полагают, что различия, основанные на формах цветов, наиболее приближаются к естественному порядку», хотя «надо было бы производить сравнения и классификации, руководствуясь не только одним-единственным принципом вроде только что приведённого мною» [9, с. 312].

Естественный порядок, который не знает промежутков, разломов или скачков, наиболее точно изображён в вечном параде живых форм, таких как цветы. И всё же было бы неосмотрительно основывать наше описание всей системы природы только на единственном критерии: поступи мы так в соответствии с законом непрерывности, нам пришлось бы полагаться на незаметные различия в форме, делающие невозможными дальнейшие биологические сравнения. Чтобы избежать внутренней противоречивости, необходимо выделить другие маркеры различий в качестве дополнительных к предпочтительной основе ботанической таксономии. Как только принцип сходства у растений заменяется принципом различия, мы быстро

приходим к пониманию того, что не существует главного различия, обладающего такой же объяснительной силой, как тождество. «Единое основание» не столько разрушается, сколько вынуждено разветвляется на множество различий.

Не стоит и говорить, что образ сада внутри сада проникает в динамику низших видов и их бесконечное деление, не допуская пробелов и не зная изначальной основы. Безусловно, сад не погружает нас в дикую природу леса, не говоря уже о джунглях; напротив, это воплощение зелёной природы, пригодной для человеческого (эстетического) потребления, тщательно организованной и культивируемой. Не противоречит ли, таким образом, окультуренная растительность сада пафосу принципа изобилия у Лейбница или моему анализу? Отсылка к барочной «пьесе в пьесе» снова может оказаться полезной. Удвоение пьесы, её сворачивание внутрь самой себя провоцирует интенсивную саморефлексию, давая зрителям шанс ощутить передозировку искусственности. Лейбниц, со своей стороны, настороженно относится к банальной дихотомии естественного и искусственного. Для него природные явления больше похожи на машины, чем машины, созданные человеком. Он предлагает разобрать продукт человеческого творчества, и на самом базовом уровне вы уже не распознаёте в нём машину – только кусочки латуни. Иначе дело обстоит с «природным автоматом», который в соответствии с концепцией материи является машиной от начала до конца. «В этом и заключается различие между природой и искусством, т.е. между искусством божественным и нашим» [8, с. 425]. По утверждению современного философа Бернарда Стиглера, техника изначальна: она стоит у истоков жизни.

Всё это не отрицает особой склонности Лейбница к культивированию. Связывая эту деятельность с прогрессом, он верил, что Вселенная «...всегда движется к большему развитию [*cultus*], точно так же, как большая часть нашего мира сейчас культивирована [*cultural*] и будет становиться всё более и более таковой» [26, р. 54]. Культивирование, пробуждение и просветление – синонимы, если не взаимозаменяемые слова: «Всегда есть части, спящие в бездне вещей, которые ещё предстоит пробудить и которые ещё предстоит продвинуть к более великим и лучшим вещам, продвинуть, одним словом, к большему совершенствованию» [26, р. 155]. Иными словами, материя – это не сила тупого и пассивного сопротивления благородным устремлениям духа, творящего форму, и растение в растении не олицетворяет собой материю. При правильном культивировании – прежде всего нашего отношения к нему – лейбницевское растение также может пробудиться, дав волю своей растительной душе. Такое пробуждение спящего «в бездне вещей», активирует новые способы самовыражения, где общаются Бог, человеческие и нечеловеческие души и вся Вселенная.

Что выражает растение?

«Выражение» служит клеем, скрепляющим воедино разрозненные части философии Лейбница. Формально оно устанавливает разделение труда между душами, с одной стороны, и субстанциями, с другой: хотя всякая субстанция выражает весь универсум, тем не менее другие субстанции выражают скорее мир, чем Бога, а дух выражает скорее Бога, чем мир [12, с. 162]. Лейбниц продолжает выстраивать иерархию ценностей на основе этого разделения, позиционирующего дух, созданный по образу и подобию Божьему, над миром. Как он откровенно заявляет: «Один дух стоит всего мира, ибо он не только выражает его, но и познаёт его, и управляется в нем наподобие Бога» [12, с. 162]. Но что в первую очередь является смыслом выражения в целом, до его разделения между душами и другими субстанциями?

Сущность, которая нечто выражает, будь то душа или другая субстанция, делает это, не прилагая никаких особых усилий. Она обозначает, указывая за пределы себя, просто в силу своего существования. Душа не нуждается в теологическом знании, чтобы выразить Бога; действуя так, как действуют души, т.е. осознанно и самоосознанно – что, по мнению Лейбница, недоступно животным [12, с. 161], – она повторяет в меньшем масштабе совершенно рациональную деятельность Творца. То же относится и к другим субстанциям. Будучи тем, что они есть, они выражают весь мир с соответствующей им онтологической точки зрения. Крайне важно, что и души, и субстанции выражают реальности, несравненно более великие, чем они сами, так, что «...вся вселенная в миниатюре, но с различной перспективой представлена в каждой из её частей и даже в каждой из её субстанциальных единиц» [9, с. 73]. Вселенная, по сути, состоит из множества выражений, причём каждая часть воплощает целое с уникальной и в высшей степени необходимой точки зрения. Это то, что Жиль Делёз в своей книге о Лейбнице называет «складкой», *le pli*, или, точнее, барочной складкой внутри складки частей, одновременно включённых в целое и включающих это целое [3, с. 6]. Растительная форма лейбницеvской складки уже хорошо знакома нам как сад внутри сада.

Растение – это не только малоподвижное живое существо, но и одновременно способ выражения растительной точки зрения на мир. Оно – невербальный знак реальности, неизмеримо его превосходящей. Мельчайшая травинка как растущее целое олицетворяет собой вселенную, хотя и не является её исчерпывающим олицетворением, но лишь одним из множества представлений Бога о мире [12, с. 138]. Как и любое другое творение, она является динамической точкой, в которой возможность переходит в действительность без малейшего следа случайности. Для Лейбница каждая травинка должна быть именно такой, какова она есть, поскольку её актуализация («стремление к существованию») есть необходимое выражение её сущности. «Тот, кто существует, – утверждает он, – это тот,

через кого в бытие привносится наибольшая сущность или возможность» [26, р. 150]. Помимо того, что травинка проводит влагу и питательные вещества от корней к верхушке, она воплощает в бытие частицы сущности, так что в её реальном бытии сосредоточена «наибольшая сущность». Выражаясь языком Лейбница, она подчиняется принципу достаточного основания. (Заметим, что неудержимое стремление сущности к существованию было ответом Лейбница на мучительные вопросы: «Почему существует нечто, а не ничто?» или «Почему существует мир?», к которым недавно вернулся Джим Холт [15, с. 5–9].)

Подводя итог, можно сказать, что растение по мере актуализации его возможностей выражает (а) мир, (б) растительный взгляд Бога на (а) и (в) сущность. В качестве невербального знака оно необычайно значимо, перенасыщено смыслом, ему доверено нести на себе вес теологических и метафизических сущностей, частично раскрываемых через него. Как реагировать на этот шквал значений?

Чтобы не впасть в другую крайность, в которой делается упор на бессмысленность растений, нам следует рассмотреть их смысл в отсутствие теолого-метафизических наложений. В феноменологии существующие явления никоим образом не выражают недоступную сущность вещей – платоновский мир за или над нашим миром здесь, внизу. Когда явления всё же указывают за свои пределы, они отсылают нас к другим явлениям, создавая цепочки материальных, пространственных, «вещных» означающих. Растения также являются живыми знаками, которые выражают чувство постоянного места, соединяя минеральное и органическое, и, кроме того, привлекают животных (и людей). Их смысл заключается не в невидимой сущности, а в конечности существования, которая себя выражает. Сама их принадлежность к растениям служит достаточной причиной: их *raison d'être*, смысл их существования есть само растительное *etre* (бытие). Существование само-обосновано, т.е. основано только на себе и, следовательно, с метафизической точки зрения не основано *ни на чём*. Экзистенциальное самообоснование и самовыражение являются проявлением сингулярности, ещё более сингулярной, чем та, которую защищает Лейбниц и которую метафизика отвергает как нигилистическую беспочвенность. Травинка сама по себе является своеобразным знаком и уникальной точкой пересечения органического и неорганического миров.

В контексте философии Лейбница формальное разделение труда между выражением душ и выражением субстанций вызывает большие подозрения. Во-первых, оно противоречит закону непрерывности в природе, которая «никогда не делает скачков» [9, с. 56], включая переход от нерациональной субстанции к духу. Теоретическое соблюдение закона также требует непрерывности выражения. Различие между душами, выражающими Бога, и прочими субстанциями, выражающими мир, будет различием по степени, а не по роду, с обширным континуумом промежуточных

форм между ними. В результате принесение в жертву целого мира только ради единичной души окажется этически неоправданным.

Между строк «Новых очерков о человеческом понимании» Лейбниц признаёт теорию промежуточных форм. В язвительной атаке на эмпиризм он соглашается, что относится к животным как к «чистым эмпирикам», чьи мыслительные последовательности перескакивают от образа к образу, в результате чего возникает не более, чем «тень рассуждения» [9, с. 50]. Оскорбляя эмпириков, это утверждение вместе с тем является комплиментом животным, которые в этом контексте обладают, как говорится, способностью рассуждать (пусть слабой) и «нетленными душами» [9, с. 114]. Внечеловеческие формы жизни являются не игрушками разума, какими они предстают в «Теодицее», но средоточиями смысла, исходящего от них или от божественной перспективы, которую они выражают⁷. Не только мы придаём им смысл, но и они придают смысл миру, в котором существуют.

Итак, если животные проявляют «тень рассудительности», тогда растения демонстрируют тень этой тени. В «Опыте о человеческом разуме» Локк подтверждает, что даже у таких животных, как устрицы и ракушки, имеется весьма слабое восприятие. Отвечая британскому эмпирику в своих новых очерках, Лейбниц язвительно замечает: «Прекрасно, и я думаю, что приблизительно то же можно сказать и о растениях» [9, с. 138]. Таким образом, закон непрерывности охватывает различия между биологическими царствами. Организмы с ограниченной подвижностью, будь то животные или растения, имеют общую базовую ориентацию на мир, который движется вокруг них. Ни устрицы, ни растения не нуждаются в «более сильных ощущениях», которые необходимы быстро передвигающимся животным. Именно эта особенность их образа жизни сводит на нет иерархическое расположение восприятий от самых острых до самых слабых и притуплённых. Открытость малоподвижного организма окружающей среде адаптирована к его миру, с которым он совместно развивается и который, по мнению Лейбница, он выражает с уникальной божественной точки зрения. Устанавливать стандарт ясного рассуждения и острого восприятия, по сравнению с которым всё остальное было бы всего лишь тенью или тенью тени, – значит презирать санкционированный Богом плюрализм существований и их выражений.

Растение как монада: теоретическая головоломка

Способность восприятия, имеющаяся в распоряжении растений, свидетельствует о том, что они являются одушевлёнными сущностями и, следовательно, монадами.

⁷ «Природа нуждается в животных, растениях, в неодушевлённых предметах; в этих неразумных созданиях обнаруживаются чудеса, служащие упрочению разума. Что делало бы неразумное создание, если бы не было неразумных?» [10, с. 212].

«Я склонен думать ввиду большой аналогии между растениями и животными, – пишет Лейбниц, – что и у растений есть некоторое восприятие и влечение (*appetition*). Если существует растительная душа, как это принято думать, то она должна обладать восприятием» [9, с. 139]. Однако трактовка растительной души как имеющей «большую аналогию» с животными поднимает новые проблемы, которые философ преимущественно оставляет без внимания. Душа, по Лейбницу, есть некое место – замкнутое место минимального объёма, – где заканчивается бесконечный ряд разделений на тела-машины. Лишённая протяжённости, она является «простой субстанцией, или *монадой*» [9, с. 145], при этом «единство (*тождество*) одного и того же растения составляет такая организация частей в одном теле, которая участвует в общей жизни» [9, с. 232], обеспечивая «реальное единство» [26, р. 147] организма. Является ли это монадологическое описание адекватным для растений?

Ответом будет решительное «нет». Растительные монады – несовместимые понятия, так как каждое «отдельное» растение является свободной совокупностью других, полуавтономных растений, которые не сохраняют состояние реального единства. Следовательно, мы можем предположить, что *либо* растения, несмотря на энергичные возражения Лейбница, исключены из области психической жизни, *либо* у них есть материальная, протяжённая, делимая душа, которая описывается в немонадологических терминах. Если второй, более провокационный вывод верен, то растительные души будут освобождены от ига метафизической идентичности, замкнутости на себе, индивидуальности и оригинальности. Мы более не сможем утверждать, что «если растения и животные не имеют души, то их тождество лишь кажущееся; если же они имеют душу, то индивидуальное тождество присуще им в истинном смысле слова» [9, с. 232]. Скорее, в растениях мы обнаружим души, лишённые идентичности, души, чья неутомимость и подвижность выражают животворность самой жизни (в ипостасях роста, пространственного движения, мысли...). Жизнь несовместима с монадической замкнутостью организмов, со стазисом идентичности и с «реальным единством» «простой субстанции». Мы были бы более верны духу Лейбница, чем сам Лейбниц, если бы обнаружили существенное различие не только в телесных механизмах всех форм жизни – растительной, животной и человеческой, – но и соответственно в их душах или способах субъективности.

Лейбниц не вовсе забывает о психической дифференциации, которую он допускает в параграфе 70 «Монадологии»: «Отсюда видно, что у каждого живого тела есть господствующая энтелехия, которая в животном есть душа; но члены этого живого тела полны других живых тел, растений, животных, из которых каждое имеет опять свою энтелехию, или господствующую душу» [8, с. 425]. Давайте пройдемся по этому трудному отрывку медленно и методично. Безусловно, «энтелехия» – понятие из философии Аристотеля, означающее «актуализацию всего лишь потенциального»

и описывающее процесс, посредством которого душа оживляет тело. Лейбниц усложняет это однозначное отношение между телом и душой, ссылаясь на множественность организмов, составляющих каждое живое существо, организмов с собственными телами и душами. Простираясь до низших микроскопических уровней бытия, цепь энтелехий бесконечно отдалает момент, когда монада, как простая и неделимая субстанция, выйдет на философскую сцену. В любом случае, души, уже соединившиеся с телами, не соответствуют идеалу монады, поскольку в них обитают другие, более простые растительные и животные души, которые раз за разом откладывают своё монадологическое завершение.

Уровни энтелехии подражают бесконечности материи, понимаемой как сад в саду. Тем не менее в качестве вознаграждения за материалистическую концепцию воплощённой души от нас требуется отказаться от радикальной имманентности «складки». Души, оживляющие тела-машины, выстраиваются в структуры господства и подчинения, т.е. в иерархию. На вершине иерархии находится легко узнаваемая индивидуальная личность, господствующая энтелехия животного. Менее индивидуализированы более мелкие растительные и животные организмы, составляющие его живое тело. Хотя у них также есть свои «господствующие души», они нелегко идентифицируются и не обладают ярко выраженной индивидуальностью. Отшатнувшись от анархии разрастающихся различий, присущей растению, Лейбниц склоняется к жёстко иерархическому порядку энтелехий.

Отдавая предпочтение единству господствующего целого перед совокупностью множеств, лишённых реальной идентичности, Лейбниц неявно выбирает животную модель души, предпочтя её растительным аналогам. В 1690 г., отвечая итальянскому философу Мишелю Анджело Фарделле, он показывает, насколько зооцентричным и в конечном счёте метафизическим является это предубеждение: «Отсюда, вероятно, следует, что животные, которые действительно подобны нам, а также растения, которые во многом соответствуют животным, состоят не только из тела, но и из души, которая управляет животным или растением, единой неделимой субстанцией, постоянным субъектом своих действий» [26, р. 104]. Мы можем только приветствовать смелое предположение о том, что растение – не пассивный объект, доступный для манипуляций человека и животных, а субъект, способный действовать. Однако недостаток этого высказывания заключается в двойном сравнении животных с людьми и растений с животными. Стандарт, которому должны соответствовать все остальные живые существа, безнадёжно антропоцентричен, поскольку подразумевает, что животные – это менее совершенные люди, а растения – менее совершенные животные. Этот проблематичный вывод подтверждается указанием на чувствительность как признак совершенства; «...различие между состояниями душ оказывается и оказывалось всегда лишь различием между большей или меньшей чувствительностью, между более совершенным и менее совершенным и обратно» [9, с. 58]. Чем более индивидуализировано

существо, чем более оно чувствительно, тем более оно воплощает в себе реальное единство души, принцип тождества и, более того, самотождественности. Так в философскую систему, смело выдвинувшую растительную идею бесконечной материи и выразительной единственности каждого листа и каждой травинки, вкрадывается древнее метафизическое предубеждение.

Тюльпан Канта (глава 8)

Цветок против системы

Всего лишь два несущественных замечания, проходных и не имеющих никакого явного значения? К этому сводятся упоминания тюльпана у Канта в «Критике способности суждения». Первое – всего лишь сноска, где тюльпан приводится в качестве примера прекрасного цветка, который «...считается прекрасным потому, что в восприятии его заключается известная целесообразность, хотя мы в своём суждении о ней не соотносим её ни с какой целью» [5, с. 74]. Во второй раз тюльпан прорастает на страницах той же книги, и ему поручается обосновать разницу между логическим суждением «Все тюльпаны красивы», с одной стороны, и суждением вкуса, которое восхищается «отдельным данным тюльпаном», с другой [5, с. 125].

Тюльпан бесполезен и единичен, как и ссылки Канта на него. Но он не совсем невинен: посаженный на полях текста, в своём образцовом качестве, он одновременно освещает и грозит вывихнуть философскую систему, которая едва способна его вместить. «Цветочная сила» тюльпана, не случайно ставшая лозунгом американского контркультурного движения конца 1960-х – начала 1970-х гг., станет центральной темой данной главы. Но не будем забегать вперёд. Ещё предстоит выяснить, почему Кант был так зациклен на цветах. И чем его привлекли тюльпаны?

Тюльпан, который распускается на полях «Критики способности суждения», на самом деле не является местным растением для этого текста. Он был пересажен туда из книги основателя альпинизма Ораса Бенедикта де Соссюра, немецкого мыслителя, которым Кант восхищался. Без преувеличения можно сказать, что кантовский тюльпан прорастает уже как сухой образец в интеллектуальном гербарии, а не как цветок, который сам Кант мог бы увидеть «в дикой природе». В своём «Путешествии в Альпы» де Соссюр сообщает, что увидел «дикий тюльпан» — «я нашёл в лесу выше одного уединённого жилища дикий тюльпан, какого никогда раньше не видел» [20, р. 85], – с которым соотносится знаменитый пример Канта. Скорее всего, путешественник допустил таксономическую ошибку, поскольку тюльпан не дикий цветок и, более того, не местное растение Европы, даже если тюльпаны скрещивали, выращивали и продавали

на континенте в течение столетий до путешествия де Соссюра⁸. Образец, хранящийся в интеллектуальном гербарии, по-видимому, неправильно обозначен, хотя эта неточность не помешала цветку поразить Канта как экзотический экземпляр необыкновенной красоты, редкий сорт, цветущий в Альпах, далеко от Кёнигсберга, родного города, который он никогда не покидал.

В более широком смысле преданность эстетическим вопросам должна быть следствием, в частности, отмеченной у Канта элегантности (*galanterie*). Его биограф Манфред Кюн рассказывает, что в своей манере одеваться Кант «всегда следовал... “максиме”, что цвет платья должен следовать окраске цветов». «Соответственно, – продолжает Кюн, – коричневое пальто требовало жёлтого жилета» [25, р. 115]. Максима «Следуйте за цветами!» – не самый плохой пункт для того, чтобы начать знакомство не только с деталями гардероба Канта, но и с тонкостями его эстетической философии. Помимо использования их в качестве стандартов для подбора цвета пальто и жилета, как немецкий мыслитель следит за цветами – и тюльпанами прежде всего? Вот три возможные версии.

- (1) В своей склонности к абстракции Кант сводит цветы к образцам чистого цвета, и тюльпаны кажутся ему самыми чистыми из всех. В заметках по эстетике мы читаем в авторской рукописи: «Чистый цвет; распределение цветов для очарования (тюльпаны, фазаны)... Все чистые цвета прекрасны, потому что искусство проявляется уже в том, что они не смешаны» [25, р. 510]. Хотя акцент на «несмешанности» цветов предполагает их материальную чистоту (например, насыщенный красный без примеси других тонов), на самом деле Кант стремится к чистоте формы, которая проявляется не в самом объекте, а в его субъективной оценке. Следя за цветами с их прекрасными чистыми красками, мы в конечном счёте возвращаемся к самим себе и к эстетическому наслаждению, которое они нам доставляют.
- (2) Тюльпан – это цветок без всякой роскоши, если таковые вообще существуют. Его простая форма не отвлекает нас от красоты его чистого цвета, и в этом он идеально соответствует аскетизму философии Канта и строгому великолепию его эстетической мысли. Даже если это просто украшение, тюльпан сам по себе не украшен, его аскетичная форма прямо открывается прекрасному. Являясь своеобразным пропуском в универсальность красоты, он не ослепляет зрителя, не поражает взгляд барочным расположением

⁸ Объяснение Гаше («Идея формы»): «...то, что верно в отношении полевых цветов, верно и в отношении тюльпана: этот цветок, только что завезённый в Европу из Турции, был во времена Канта полевым цветком во всех смыслах этого слова» [21, р. 67], явно ошибочно. Тюльпаны были завезены в Европу из Османской империи около 1554 г., примерно за двести лет до времени Канта. После тюльпаномании семнадцатого века они не могли считаться «полевыми цветами» ни в каком смысле этого слова.

лепестков или цветовыми контрастами. Его спокойная, почти само-достаточная грация даёт красоте возможность засиять.

- (3) В отличие от питательных фруктов, цветы совершенно бесполезны и совершенно излишни (по крайней мере, для людей, хотя с пчёлами дело обстоит иначе). Они не удовлетворяют непосредственную физиологическую потребность, а символизируют роскошь излишества, наше стремление к украшению, когда жажда и голод утолены. Именно поэтому, отмечает антрополог Джек Гуди, в африканских культурах цветы практически не участвуют в религиозных и социальных ритуалах; они играют незначительную роль «в области дизайна или творческих искусств», а если и упоминаются, то исключительно в предвкушении плодов, в которые они превратятся [22, p. 11 etc.]. И именно поэтому, что более уместно, Кант рассматривает тюльпаны как примеры завершенности, «не относящейся ни к какой цели», где под «целью» он подразумевает те практические задачи, которые связаны с экономической деятельностью в широком смысле слова. Конкретные образы свободы от необходимости и стремления к избыточности – укоренённого в эстетическом наслаждении и недоступного тем, кто томится под тиранией нужды, – и делают нас людьми.

То, что тюльпаны стали символом неэкономического изобилия во времена третьей «Критики» Канта, свидетельствует о краткости периода культурной памяти. Как говорилось в предыдущей главе, посвящённой Лейбницу, всего за полтора века до публикации работы Канта Европа (и особенно Голландия) были охвачены тюльпаноманией, первым спекулятивным экономическим бумом в мировой истории. В то время утверждение о том, что тюльпаны – это эталон завершенности, не имеющий практической цели, было бы смехотворным, поскольку на одну луковицу этого цветка можно было потратить годовую зарплату. Не имеет значения, высмеивает ли Кант и его неспособность историзировать свои абстрактные трансцендентальные аргументы или же ирония тщательно встроена в текст. Главная мысль заключается в том, что роль цветка не может быть определена вне его исторического и культурного контекста, где он ценится экономически, эстетически или остаётся совершенно незамеченным. Как только эта предпосылка признаётся, мы начинаем слышать, как трещит по швам абстрактная система мышления, предположительно освободившаяся от всех контекстуальных ограничений. И, как ни странно, виновником разрушения системы оказывается не ещё более мощно вооружённый понятийный аппарат, а один-единственный цветок.

Справедливости ради следует отметить, что ни цветок, ни что-либо другое не имеет в философской вселенной Канта единого и неизменного значения. Его критический проект – это проект, который разграничивает области человеческого знания, практики и эстетического созерцания, устанавливая для каждой из них свои границы. Теоретическое понимание,

например, не может расширять свою сферу до бесконечности, поскольку оно с разных сторон ограничено тем, что наш конечный разум не может постичь (например, природу Бога), и нетеоретическими аспектами нашего существования. Этимологически восходя к греческому слову *krinein*, означающему «разъединение» или «разделение», кантовская критика отделяет различные области исследования и практики друг от друга и от того, что абсолютно недоступно человеку. Таких областей три, что соответствует трём видам критики: чистый разум, или теоретическое понимание, практический разум, или этика, и эстетическое суждение.

Смысл и, собственно, сущность тюльпана варьируется в зависимости от области, в которой мы с ним сталкиваемся: как с естественным объектом изучения и научного исследования, как с полезным предметом, вызывающим наш практический интерес, или как с манящим воплощением прекрасного. Однако не существует единого подхода, который позволил бы собрать все три значения тюльпана в единое целое. Тюльпан для учёного, для коммерческого цветовода и для зрителя на ежегодном Канадском фестивале тюльпанов в Оттаве – не одно и то же. Для учёного этот цветок – образец, выведенный из вида и рода, к которому он принадлежит. Это сеть сосудов, растительных тканей и органов, поддающихся количественному и объективному измерению. Для коммерческого цветовода он также преобразуется в числовое значение, однако на этот раз число соответствует цене за луковицу, которую можно обоснованно установить на рынке. Для зрителей фестиваля – это возможность полюбоваться вспышками красного, жёлтого или другого цвета на огромных клумбах региона Оттава-Гатино в мае. («Цветочные клумбы обладают очарованием, – напоминает нам Кант со своей эзотерической точки зрения, – потому что они дают нам возможность вовлечь себя в фантастические представления беззаботности и досуга» [24, р. 498].) Этот широкий, если не общий, контекст необходим для понимания кантовской философии.

Кантовский «коперниканский поворот», означающий перенос акцента с объекта познания на его субъект, легко понять, если помнить о практически несовместимых перспективах трёх «Критик». В то время как онтологическое расследование эпохи модерна было бы склонно задавать вопрос «Что такое тюльпан?», Кант сосредоточился на разнообразных отношениях человека с цветком, вне которых не было бы ни малейшей информации о нём. В рамках концептуальной структуры «Критики чистого разума» вопрос звучал бы так: «Как я могу познать тюльпан?». Критика практического разума потребовала бы знать: «Что я могу (или должен) сделать с тюльпаном?». А «Критика суждения» задала бы вопрос: «Что может сделать со мной тюльпан, чтобы через созерцание его необычности я приобщился к всеобщей красоте?». Мы можем также забыть об этом, чтобы выявить цветок как *таковой*, помимо потенциально измеримого организма, носителя экономической ценности или узкого пути к прекрасному. Сам тюльпан –

это вещь-в-себе, непознаваемая и потому не поддающаяся критическому аппарату кантианства.

Но история тюльпана на этом не заканчивается – на относительно незначительных обращениях к цветку в третьей «Критике». В XX в. кантовский тюльпан ведёт поистине посмертное существование в некоторых из самых влиятельных трудов по эстетике. Освобождённый от «естественного порядка» размножения и от соображений пользы, он упорно воспроизводит себя на страницах философских трактатов. Более того, посмертная жизнь тюльпана была отнюдь не спокойной. Она вызвала столкновение интерпретаций по поводу того, может ли критическая система справиться с разрушительным потенциалом тюльпана.

С одной стороны, рефреном прочтения Жаком Деррида эпизода с тюльпаном в «Правде в живописи» является то, что эстетизация становится возможной благодаря «*sans* [“без”: французский омоним *sang*, “кровь”] чистого среза». Цветок отрезан не только от логики средств и целей и от своих биологических функций, но и от всякой смыслообразующей деятельности. Было бы недальновидно ассоциировать это «без» и этот срез с отсутствием и негативностью, поскольку они предвещают ту свободу, которая остаётся недоступной для концептуальных и практических операций с тюльпаном [20, р. 85]. Тем не менее, утверждает Деррида, эстетическое сопротивление цветку своему бытию, свойственное, понятное или используемое, – напрасно. Последнее слово остаётся за системой мысли Канта: «Вся система, наблюдающая эту красоту, задаёт курс, определяет неясность (как отсутствие) и возвращает смысл и направление заблуждения: его судьбу и предназначение» [20, р. 117]. Власть цветов подчинена концептуальному контролю критической философии; бунт прекрасного против системы заканчивается разочарованием, примирением с тем, против чего был направлен.

С другой стороны, Джей Бернштейн в «Судьбе искусства» делает ставку на природную сингулярность тюльпана, эстетическое суждение и притязания на красоту, считая их «...помехой в том, к чему стремится критическая система» [17, р. 161]. Речь идёт именно о статусе сингулярного и о пределах того, что может вынести система: является ли эстетическая сингулярность неклассифицируемым остатком, если не открытой раной, в кантовском критическом проекте или же она нейтрализуется при контакте с движущей силой этого самого проекта. В самом деле, для учёного, который действует исключительно в пределах понимания, ошибка в классификации цветка (скажем, тюльпана) имеет огромное значение. Но не для художника или зрителя, который рисует тот же цветок или наслаждается им. (Очевидно, Кант воспринял книгу де Соссюра в духе эстетики, а не науки, поэтому не подверг сомнению упоминаемое в ней открытие ранее невиданного дикого тюльпана.) Сингулярное переживание красоты делает общую идею цветка неуместной.

Действительно, как признаёт сам Бернштейн, в эстетической сфере истинность или ложность утверждений всё ещё остаётся в силе. Как нам

продолжать работу по интерпретации, когда смысл утрачен (ведь интерпретация, «которая требует суждения, является дискурсом истины, возмещения»)» [17, р. 161]. Не является ли эстетическая автономия иллюзией, если критика суждения так сильно заимствует критику разума с его дискурсом истины? Находится ли внеконцептуальная сингулярность тюльпана полностью за пределами концепта или же она, как сказал бы Деррида и, возможно, даже интеллектуальный герой Бернштейна, философ Теодор Адорно, создаёт внешнее внутри концептуальной тотальности?

Я не ставлю перед собой задачу разрешить этот конфликт интерпретаций. Во многих отношениях эти разногласия напоминают дилеммы, с которыми сталкиваются движения социального и политического протеста в парламентских демократиях. Намеченный подрыв либерального капитализма может быть легко превращён в соучастие. В крайнем случае, он может быть приведён в качестве примера «открытости» или «терпимости» системы к инакомыслию. Анархо-синдикалистский аргумент Жоржа Сореля о том, что всеобщая забастовка рабочих представляет собой угрозу радикального нарушения, напротив, эквивалентен утверждению, что эстетическая сингулярность не может быть присвоена философской системой, которую она разрывает. Тест для этих конкурирующих утверждений может быть прагматическим или основанным на результатах: выживает ли капитализм после критики или всеобщих забастовок? Имеет ли интерпретация прекрасного смысл на игровом поле, очерченном доминирующими дискурсами смысла и истины?

В грандиозной схеме вещей Кант отводил способности суждения среднее место в своей философской системе и функцию посредника между теоретическим пониманием и практическим разумом. Сама сингулярность, которая предположительно разрывает систему, играет ведущую роль в интеграции царства необходимости и царства свободы, теоретической философии природы и практической философии морали [7, с. 10]. Критический проект, достойный этого имени, не терпит иной интеграции, кроме той, которая сама является дезинтегрированной и оставляет нетронутыми разделения, трещины и расколы, конституирующие критику. Эстетика – это беспочвенная почва философии Канта; на этой необычной почве расцветает тюльпан.

Что мы можем знать о растениях?

У скептически настроенных читателей возникнут сомнения в том, что философы – это именно те люди, которые должны задавать вопрос «Что мы можем знать о растениях?». Разве специалисты в области ботаники, молекулярной биологии, биохимии и смежных наук не более квалифицированы, чтобы ответить на этот вопрос?

Прежде чем принижать полномочия философов, давайте посмотрим на точную форму вопроса – или «Что мы знаем о растениях?», или «Что

мы можем узнать о них в будущем?». Модальный вспомогательный глагол «можем» – это кодовое слово для обозначения того, что Кант называет условиями возможности знания, отличными от содержания того, что известно (было или будет когда-либо известно), т.е. от эмпирической информации о нашем предмете. Такие условия возможности очерчивают область знания, прежде чем наполнить её фактами и результатами научных изысканий. Поскольку они предшествуют всему, что известно об «X», эти условия называются «априорными», т.е. предшествующими любой информации, которую мы можем получить, и «трансцендентными», т.е. превышающими тот опыт, который они позволяют получить. Обеспечивая общую теоретическую базу для научных открытий, философы тем самым устанавливают параметры познания в пределах возможного для человека.

Теоретическое обобщение Канта на основе того, что было эмпирически известно о растениях в его время, подкрепляет идею о том, что их биологическая организация сопротивляется стремлению к систематизации. В своей незаконченной последней работе “Opus Postumum” он делает вывод о том, что растения – это «агрегаты без системы», исходя из того, что они не препятствуют прививкам. Поскольку, как отмечает Кант в той же рукописи, трансцендентальная философия – это философская система знания или система идей в абсолютном целом, биологическая особенность растений заключается в том, что они не следуют контурам такой философии. В системе понимания они сигнализируют о нарушении, об отклонении, которые, если исследовать их со всей осторожностью, позволяют нам вырваться из удушающих рамок системы. Следовать за растениями в этом отношении – значит представлять себе, с ценным вкладом кантовского трансцендентального воображения, альтернативные способы социальной и политической организации человека, которые могли бы побудить нас также к сосуществованию в анархических «агрегатах без системы».

Отказ от систематизации в растительных и человеческих коллективах не означает, что их участники (листья или ветви, человеческие индивиды или группы) независимы друг от друга. Как раз наоборот: взаимозависимость усиливается, когда преобладание «целого» над его составляющими уменьшается. Как говорит Кант в разделе «Критики способности суждения», посвящённом «телеологическим суждениям»: «...каждая часть этого творения природы [дерева] порождает самоё себя таким образом, что сохранение одной части зависит от сохранения другой. Почка древесного листа, привитая к ветви другого дерева, приносит на чужеродном стебле растение своей собственной породы, так же как и привой на другом стволе. Поэтому каждую ветвь или лист одного и того же дерева можно рассматривать как просто привитое к нему или окулированное, т.е. как самостоятельно существующее дерево, которое паразитически питается, повиснув на нём» [7, с. 212–213].

В децентрализованных, несистемных растительных и человеческих сообществах модель сосуществования предполагает не подчинение частей

целому, но взаимозависимость относительно автономных частей. Для Канта это вопрос жизни и смерти, выживания и самосохранения. Наблюдая за растением, мы можем получить представление об анархическом единстве в разнообразии, о «чужеродной» массе, процветающей вместе с динамичной совокупностью частей, ни одна из которых не является более важной, чем другие. Кант непоколебим в своей приверженности несистемному взгляду на растение, где вместо единого целого одно и то же («одно и то же дерево») представляет собой конгломерат различий, частей, привитых друг к другу. Несмотря на то, что к такому сообществу приклеивается ярлык «паразитизм», немецкий философ не может не восхищаться пластичностью живого растительного агрегата. Растения справляются с травмами гораздо лучше, чем животный организм, и эта особенность по праву «...относится к самым удивительным свойствам органических существ» [7, с. 213].

Производство и воспроизводство различий внутри одного растения с целью его самосохранения – это, по мнению Канта, третья и последняя вариация идеи «физических целей», управляющих растительной жизнью. Если мы хотим знать что-либо, то должны опираться на идеи, которые на теоретическом уровне не связаны с опытом и могут служить для регулирования «ориентации понимания по отношению к совокупности знаний» [19, р. 238]. Чтобы понять растения как объекты знания, мы должны искать цели или задачи, заложенные в их существовании. Помимо цели сохранения с её принципом взаимозависимости, Кант перечисляет ещё две цели растительного существования: самовоспроизводство рода и самовоспроизводство отдельного растения или дерева.

Формулировки «физических целей» Канта, во многом обязанные питательным и репродуктивным способностям растительной души по Аристотелю, направлены на то, чтобы охватить все виды деятельности, наблюдаемые в мире растений. Когда дерево порождает другое дерево того же вида, оно «сохраняет себя как род» [7, с. 212], предоставляя себя в качестве средства для продолжения рода, к которому принадлежит. Но когда дерево растёт, оно производит себя индивидуально как данный конкретный экземпляр. Кант, по сути, предостерегает своих читателей от смешения роста с автоматическим «увеличением по механическим законам». Наделённый изрядной долей свободы, рост – это результат собственной деятельности растения, примерно аналогичный человеческому труду, при котором растение «материю, которую дерево усваивает, оно сначала перерабатывает... и продолжает формироваться посредством материала, который по своему составу есть его собственный продукт» [7, с. 212]. Подобно легендарному барону Мюнхгаузену, растения подтягивают себя сами за ушки собственных сапог. Подумайте, например, о том, как они процветают на компосте, который сам состоит из других разлагающихся растений и частей одного и того же растения – например, листьев и желудей, которые с годами сгнили вокруг корней дуба. Как люди живут за счёт

продуктов своего труда и труда прошлых поколений, так и растения растут благодаря питательной ассимиляции продуктов своего (и других растений) прошлого роста.

Идея физических целей растений является регулятивной в том смысле, что она определяет их фактические жизненные процессы, как если бы она была их чертежом. Идеи не только делают возможным человеческий разум с его поиском «истинной истины», но и «...становятся действующими причинами (поступков и их объектов), и в отношении самой природы» [6, с. 286]. В продолжении этого отрывка Кант с одобрением цитирует платоновскую теорию идей, добавляя: «Растение, животное, правильное устройство мироздания (и, вероятно, всего естественного порядка) ясно показывают, что они возможны лишь согласно идеям; и, хотя ни одно живое существо в условиях своего существования как особи не совпадает с идеей самого совершенного в его виде» [6, с. 286]. Несовпадение реального тюльпана с идеей тюльпана – лучшее доказательство того, что Кант не путает идеи и идеалы, где «идеал» означает «представление о единичном существе как адекватном идее» [7, с. 70]. Не существует совершенных растений, животных или людей, потому что ни одно из них не совпадает с их соответствующими предданными представлениями. В этом смысле философия Канта не является идеалистической, независимо от того, насколько она обременяет идеи формальной и эффективной, эпистемологической и онтологической причинностью. В отсутствие готовой модели или совершенного идеала прекрасный цветок каждый раз видится впервые.

Так действительно ли оправданно сохранять растения в списке существ, возможных «в соответствии с идеями»? Есть ли что-то родовое в расположении этих агрегатов без системы? Обычная форма для нестандартности? Разве творчество и пластичность растительной жизни не зависят именно от её склонности к экспериментам с морфологическими и физиологическими данными?

Отдельно стоящая идея – слишком скудное условие возможности, чтобы знать о растении хоть что-то. Возьмём экологический стресс, например засуху. В ответ на такое неблагоприятное воздействие растения практически перестраиваются, активируя гены, вызывающие стресс, – *rd* (реагирующие на обезвоживание) или *erd* (быстро реагирующие на обезвоживание) – в процессе, который ботаники называют «транскрипционным перепрограммированием», или адаптацией, основанной на целенаправленных генетических изменениях [16]. Если только дерево не относится к тенелюбивым сортам, его крона будет более обширной на солнечной стороне, а корни, без исключения, будут более плотными в местах с богатой почвой и в непосредственной близости от растений других видов. Эти внешние факторы не являются ни трансцендентными, ни априорными, они превосходят идею растения, определяя его индивидуальное существование. Экологическая ниша (читай: подавленный «контекст» роста) формирует

физический облик растения и сама формируется сообществами растений, которые её населяют.

В своих личных записях 1760-х гг. Кант отстаивает тезис о том, что растение возможно только в соответствии с идеей, определяя последнюю как априорное познание понимания, благодаря которому объект становится возможным. Априорное познание предшествует опыту, поскольку опыт объекта основан на уже существующем представлении о нём. Отличая идеи от идеалов, Кант оставил достаточно концептуального пространства для отклонений всего существующего от соответствующей идеи. Растения, однако, всё же более устойчивы к идеализации, чем животные и люди, поскольку они менее склонны подчиняться авторитету идеи. Их тесная связь с физическим контекстом их роста позволяет материальным «случайностям» формировать их таким образом, который качественно отличается от зависимости животных и человека от окружающей среды. Таким образом, деконтекстуальная философия Канта приходит к (некритическому) пределу своих возможностей по взаимодействию с растительностью, для которой внешний мир имеет первостепенное значение.

Что мы можем сделать с растениями?

Что, с точки зрения Канта, мы можем сделать с растениями – т.е. как мы должны к ним относиться? Какое место занимают растения в моральной философии, одержимой обязанностями и основанной на уважении?

В «Метафизике нравов» проводится резкий контраст между любовью, трактуемой как сила притяжения, и уважением, понимаемым как сила отталкивания. «Принцип взаимной любви, – пишет Кант, – учит [людей] постоянно сближаться между собой; принцип уважения, которое они обязаны оказывать друг другу, – держаться в отдалении друг от друга» [5, с. 494]. В «Критике практического разума» уважение также не является эмоцией, подобной любви, но чувством, возникающим непосредственно из самого практического разума и побуждаемым моральным законом, который повелевает: «...поступай всегда согласно такой максиме, всеобщности которой в качестве закона ты в то же время можешь желать» [4, с. 215]. Более того, уважение вызывает не хрупкое, воплощённое, конечное состояние людей, а их способность следовать этому принципу и желать в своих конкретных действиях всеобщего блага. Уважая другую, я уважаю её как субъект практического разума (так называемый трансцендентальный субъект) в отличие от живого существа с физическими потребностями и желаниями (так называемый эмпирический субъект). Дистанция уважения зависит от неполного совпадения этих двух субъективностей в одном и том же человеке.

Если материальные аспекты человеческого существования, по Канту, не заслуживают уважения, то тем более не заслуживают его не принадлежащие к человеческому роду животные и растения, которые не имеют

доли в рациональности трансцендентальных субъектов. «Уважение к окружающей среде» было бы оксюмороном, если бы мы продолжали играть по правилам этой практической философии. Есть только одна возможность поместить растения и животных под зонтик кантовского уважения, и она изысканным образом связана с человеческим самоуважением. Уважать себя – значит уважать свою трансцендентальную субъективность и способность свободно следовать моральному закону, который живёт в уважающем себя человеке. Это, по Канту, является неременным условием морального долга: человек «...должен иметь уважение к закону в себе самом, чтобы вообще мог мыслить себе долг» [5, с. 445]. Вопрос в том, стал бы уважающий себя человек наносить необратимый ущерб окружающей среде? Если бы максима, лежащая в основе вредного действия, превратилась в «принцип, дающий универсальный закон», был бы этот закон согласован с практическим разумом? Очевидно, что нет! Остаётся надеяться, что уважение, так сказать, просочится от неоспоримо уважаемых субъектов к тем, которые хотя сами по себе и не заслуживают уважения, должны быть защищены как результат рационально обоснованных действий.

Более простая кантовская формула уважения состоит в том, что его «...всегда питают только к людям и никогда не питают к вещам» [4, с. 465]. В приведённом ниже списке примеров Кант ставит лошадей и собак в один ряд с морем или вулканом, объектами нашего страха или любви, в зависимости от обстоятельств, но никогда – уважения. Однако растения и животные не являются ни людьми, ни вещами; из этой «исключённой середины» они нарушают традиционное различие между достойным уважения и просто используемым. В моральной философии Канта очень не хватает промежуточной категории, которая подходит для внечеловеческих форм жизни.

Одним из неудовлетворительных решений является ослабление границ понятия «личность», чтобы включить животных и растения в определение «личности». Недавняя работа Мэтью Холла «Растения как личности» [23] движется именно в этом направлении, не проясняя в то же время юридический и философский подтекст этого многозначного термина. С юридической точки зрения статус личности подразумевает право на владение собственностью и, следовательно, прочно укоренился в грубой бинарной системе, которая ставит эту категорию в один ряд с неодушевлёнными предметами. Растения, пожалуй, являются наименее собственническими живыми агентами на планете, поскольку выступают в качестве каналов для элементов, которые они принимают и преобразуют [28]. С философской точки зрения персональность также является чисто формальным и абстрактным слоем субъективности, пустой оболочкой, отсылающей к латинскому слову *persona*, или маска. Это, конечно, может показаться контринтуитивным, если вы привыкли к рутинному значению термина «личность», который включает всё, что делает вас уникальным и что вы

выражаете в своём стиле одежды и других аспектах вашего внешнего облика и действий. Дело в том, что растения *не* являются личностями *ни* в философском, *ни* в обыденном смысле этого слова; утверждать, что они таковы, – значит предлагать не присущее им описание и необоснованно судить об их образе жизни.

Я не думаю, что мы обречены на чёрно-белый выбор между личностью и вещью, тем более что конечная жизнь переполняет эти, казалось бы, контрастные, но, по сути, одинаково инертные смертные маски идентичности. В философии, обескураженной неуловимостью жизни, которая не укладывается в концептуальные формы, объектом этического беспокойства становится хрупкость существующего и экосистем, в которых оно участвует, их конечность и подверженность насилию. Хотя хрупкость не входит в сферу кантовского уважения, основы его философии не могут остаться незатронутыми затяжными войнами, геноцидами и экоцидами XX и XXI вв. (на его языке: быть трансцендентально безразличными к ним). Другими словами, мы должны столкнуться мыслью Канта с целым рядом возможностей, которые она сама по себе не предусмотрела бы.

Для начала необходимо приостановить аксиоматический статус утверждения о том, что в эмпирической субъективности людей, животных или растений нет ничего заслуживающего уважения. Как отметила Джудит Батлер, опираясь на работы французского философа Эммануэля Левинаса, наиболее актуальным фокусом этической озабоченности является «ненадёжная жизнь», хрупкость воплощённого человеческого существования и «структуры обращения», которая связывает нас с другими людьми [18, р. 130]. Насколько же более ненадёжной является жизнь, или жизни, животных и растений, которые не вступают с нами в разговор! Насколько более подвержены насилию тела существ, не допущенных в дискурсивную область в качестве собеседников и партнёров в деле жизни! Уважение к эмпирической субъективности хрупких живых тел побуждает нас экспериментировать с новыми структурами обращения, где жизнь говорит с другой жизнью, освобождённой от требований теоретического и практического разума и от требования вокализации. Именно так молчаливое обращение растения, которое сообщает о своём бедственном положении иным способом, с помощью биохимических сигналов, привлечёт наше этически мотивированное внимание к *его* ненадёжной жизни.

Подобно уважению к окружающей среде, опосредованному человеческим самоуважением, наши обязанности по отношению к растениям и животным, утверждает Кант, в лучшем случае косвенны: «Даже благодарность за долготелную службу старой лошади или за длительную службу собаки (как если бы они были членами семьи) есть косвенно долг человека, а именно в отношении этих животных, но непосредственно она есть долг человека перед самим собой» [5, с. 487]. Поскольку «для воли каждого конечного разумного существа есть закон долга» [7, с. 472], он является

прямым только тогда, когда наше действие непосредственно затрагивает других конечных разумных существ. Во всех остальных случаях обязанности принимаются путём рефлюкса, возвращения человека к самому себе, даже там, где речь идёт о судьбе животных и растений.

Можно представить себе, что вы испытываете глубокую благодарность к старому фиговому дереву за прохладную тень и сладкие плоды, которыми оно одаривало вас на протяжении многих лет. Но Кант не рассматривает этот сценарий в своём описании нашего косвенного долга по отношению к растениям. Вопиющим образом нарушая собственное разделение трёх «Критик», он опирается на сочетание теоретического понимания растений (первая «Критика») и их эстетического восприятия (третья «Критика»). Определяя растения как материю, «способную к размножению, но лишённую восприятия» [5, с. 487], Кант низводит их до уровня простых вещей или, во всяком случае, «нечеловеческих объектов», перед которыми у нас нет никаких обязательств. Если рассуждать в таких терминах, то зачем кому-то уважать нечувствительную, самовоспроизводящуюся зелёную материю?

Для самого Канта разочарованное научное описание (которое, как мы теперь знаем, фактически неверно, поскольку растения обладают сложным сенсорным аппаратом) представляется недостаточным. Уже в следующем абзаце в «Метафизике нравов» он восхищается «неописуемой красотой растений», уничтожение которых, как и любой другой красивой вещи, «противно долгу человека перед самим собой» [5, с. 487]. Не заблуждайтесь: эта оговорка не освобождает растения от их принадлежности к *вещам*. Нет ни малейшей разницы, сияет ли красота в кристалле или в растительности; её бесцельная цель производит на человека столь сильное впечатление, что мы обязаны защищать каждое прекрасное явление, не заботясь о его практической ценности или концептуальном статусе. И хотя красота не способствует нравственности, она «...подготавливает весьма способствующую моральности настроенность чувственности по меньшей мере к тому, чтобы любить нечто» [5, с. 487]. И красивые кристаллические образования, и растения показаны как примеры прекрасных, *любимых* вещей, которые пробуждают в нас эту предрасположенность. Уничтожить их – значит совершить нравственное преступление против самих себя, т.е. против любовного расположения, которое приближает нас к объектам нашей привязанности и готовит нас к более отстранённому нравственному отношению уважения.

Несмотря на исключение красивых растений из рамок неограниченного использования, Кант предпочитает рассматривать растительность как чистый материал для человеческого присвоения. Дерево – это вещь, которая может претендовать на моё «исключительное владение» до тех пор, пока я «совершаю действия, обозначающие то, что принадлежит мне, т.е. срубаю дерево или делаю из него пиломатериал» [24, р. 9]. Таким образом, я могу наконец отпраздновать своё абсолютное владение деревом после

того, как лишу его жизни, которая не соответствовала его классификации как вещи. Моё присвоение дерева – это самоисполняющееся пророчество: Я говорю, что дерево – это вещь и, чтобы доказать, что я имею в виду, срублю его и действительно превращаю в неодушевлённый предмет, кусок древесины. Выделение прекрасных растений – слабое утешение для убийственных действий людей, которые воздействуют своей волей на то, что они считают неодушевлёнными растительными предметами (и превращают в них). Итак, повторим наш вопрос: что мы можем сделать с растениями? Мы можем сделать практически всё, если только прекрасные природные образцы среди них будут отделены и сохранены для нашего морального и эстетического наставления.

Что растения могут сделать с нами?

Я уже комментировал, хотя и слишком кратко, коперниканский поворот Канта, который переместил центр внимания с независимого бытия объекта познания на субъективные условия возможности приблизиться к нему. В теоретической и практической областях человеческой деятельности эта стратегия работает хорошо: смысл тюльпана учёного и тюльпана продавца цветов различается в зависимости от человеческих намерений, рамок отсчёта и субъективных конструкций растительного объекта. Но в сфере эстетики происходит нечто совсем иное. В явном нарушении «коперниканского поворота» именно красивый объект приказывает нам, заранее предписывая «универсальный восторг», превышающий индивидуальные вкусовые различия. Люди-зрители являются получателями предписания, говорящего через цветок, чью «...красоту следует считать свойством самого цветка, которое соотнобразуется не с различием умов и чувств толпы, из которого надлежит исходить, чтобы судить о нём» [7, с. 122]. Вместо того чтобы завершить поворот Коперника, цветок заставляет нас повернуть голову и склониться перед универсальной красотой, которую он воплощает в себе. Прежде чем вынести о нём суждение, мы должны прислушаться и приспособиться к предписанию, которое он даёт, а именно: видеть (и обонять) помимо приятных или неприятных ощущений в попытке разглядеть универсальное и эмпирически неидентифицируемое свойство красоты.

Против релятивизма индивидуальных сенсорных реакций на один и тот же аромат, который приятен одному человеку, но «вызывает головную боль» у другого, Кант выдвигает универсальность эстетического суждения: «Сказать: этот цветок прекрасен – равносильно тому, чтобы повторить за ним его собственное притязание на благоволение каждого» [7, с. 121]. Помимо пространственных и биохимических способов выражения, растения «говорят» голосом универсальной красоты, так что суждение, которое я выношу о прекрасном цветке, есть не что иное, как повторение претензий, которые этот цветок уже предъявил мне и всем другим человеческим

субъектам. Прежде чем я успеваю присвоить его как потенциально полезную вещь, я уже овладеваю его красотой, которая не оставляет места для разногласий, так же как моральный закон и законы понимания не терпят индивидуального несогласия. Как только я выхожу за пределы поля противоречивых мнений и по-разному обработанных ощущений, я поднимаюсь на уровень трансцендентальной субъективности, присоединяясь к другим в отрешённом созерцании цветка. Там царит нерушимый консенсус, где универсальному свойству прекрасного объекта соответствует универсальный субъект, который восхищается им, совершенно независимо от вмешательства эмпирических особенностей. Затянувшиеся и неразрешимые конфликты мнений, напротив, являются симптомом того, что философская земля обетованная трансцендентальной субъективности не может быть достигнута.

Конфликты между людьми также могут быть погашены в стремлении к знанию и добру. Руководствуясь чистым теоретическим разумом, мы подчиняемся универсальным законам понимания, которые направляют наше познание предметов. Прислушиваясь к велениям практического разума, мы свободно принимаем универсальный моральный закон, регулирующий наши отношения с другими людьми. В следовании живому и анархичному цветку, универсальность красоты, однако, внеконцептуальна и незаконна, наперекор основополагающим принципам, которые по праву принадлежат первой из «Критик», «Критике разума». Мистика прекрасного цветка заключается в том, что в своей уникальности он охватывает всю красоту! И ему удаётся сделать это буквально сразу, без концептуальных и юридических посредников, которые примиряют универсальное и особенное в теории и на практике соответственно.

Идея фикс эстетической философии Канта заключается в том, чтобы защитить прекрасное от посягательств категорий, содержащихся в двух других «Критиках». Проект демаркации независимой области эстетического опыта объясняет, почему многие термины, описывающие его, носят негативный характер: незаинтересованное удовольствие, бесконцептуальная универсальность, целеустремленность без цели... (Отсюда "sans of a pure cut" Деррида как ключевая отсылка к кантовской эстетике.) Исторически растения также понимались через отрицание как бесчувственные организмы или живые существа без души. Такой концептуальный резонанс не может быть случайным: Кант выбирает цветок для примера прекрасного, потому что и этот тюльпан, и красота, сияющая сквозь него, доступны нам исключительно через отрицание или уход.

Стоит присмотреться к тому, как цветы противостоят навязыванию теоретического и практического разума в «Критике способности суждения». Как и всякая прекрасная вещь, цветы должны быть бесполезны: они не служат определённой цели в удовлетворении какой-либо физиологической потребности человека. Они бросают вызов полезности практического разума в той же мере, что и идее физических целей, к которым стремится

теоретический разум. Кант не отказывается от мысли, что цветы являются жизненно важными звеньями в цепи размножения растений, благодаря которым сохраняется род. Но он также не считает, что их красота играет какую-либо роль в этом процессе, и, как следствие, может легкомысленно игнорировать разницу между натуральными и искусственными цветами, настоящим тюльпаном и «лиственным орнаментом на рамках или на обоях» [7, с. 67].

Мы знаем, что в этом последнем пункте Кант ошибался: запахи, формы и окраска цветов привлекают различных опылителей, которые завершают репродуктивную деятельность в их пользу. Однако есть доля истины в его суждении. Тюльпаны, отрезанные от корней и поставленные в вазу, ценой своей непосредственной жизни освобождаются от физической конечности и органической связи с почвой. Чаще всего в своей «загробной жизни» они по-прежнему служат экономическим целям цветоводов, если только речь не идёт о полевых цветах. Благодаря классификационной ошибке де Соссюра, тюльпан Канта должен был быть именно полевым цветком и, следовательно, не иметь ничего инструментального. Его отсоединение от природных и культурных целей было полным.

В цветах и в эстетике в целом Кант видит утопическую префигурацию человеческой свободы. Когда он называет цветы «свободной красотой» [7, с. 67], он имеет в виду их освобождение как от природной необходимости, так и от концептуального понимания. Противоречат ли симметричные узоры лепестков этой свободе? Кантианская эстетика отчётливо современна тем, что не приемлет симметрию и регулярность, ограничивающие свободу воображения и препятствующие свободной игре наших умственных способностей. Симметрия и регулярность объективно связаны с правилами и поэтому не являются признаками свободной красоты. Упорядоченность сада с рядами перцев наскучивает зрителю, поскольку «она налагает на воображение неприятные ограничения, тогда как «природа, расточительная... в своём многообразии до пышности, не подчинённая никаким искусственным правилам, могла бы постоянно служить пищей его вкусу» [7, с. 67]. Таким образом, мы снова возвращаемся к эстетической оценке «дикого», которая была так важна в случае с неправильно маркированным тюльпаном. Проблема заключается в искусственном упорядочивании и укрощении дикой природы, а не в её врождённом разнообразии и пышности и уж тем более не в симметрии цветочных лепестков. Эстетически продуманный ландшафтный дизайн должен быть таким, который стремится воспроизвести свободную игру дикой природы. Именно в этом духе Кант конкретно высказывается о том, что в декоративных садах «правильности, которая представляется принуждением, по возможности избегают» [7, с. 80].

Хотя цветы и вспыхивают перед нашими глазами как образ утопической свободы, они не являются эстетическими идеалами. Строго говоря, Кант рассматривает идеальность как полное совпадение идеи и конкретного

объекта, к которому она относится. Однако эстетические объекты недостижимы ни через идеи (теоретический разум), ни тем более через конструкции идеальности. «Мыслить идеал прекрасных цветов, прекрасной мебелировки, прекрасного пейзажа невозможно» [7, с. 71]. Почему «невозможно»? Потому что красота не является объектом ни мышления, ни логического суждения, ни чисто прагматических целей. Прекрасный цветок может быть слишком слабым, чтобы противостоять всей системе мышления, вписавшей его в структуру эстетического суждения и подчинившей его требованиям позитивности без цели. В одном мы можем быть уверены: он не поддаётся зловещему влиянию идеализации, которая совершает магический акт исчезновения, заставляя всё единичное, несовершенное и конкретное раствориться в тумане безразличной абстракции.

Список литературы

1. Английские поэты XVI–XX вв. в переводах С.Я. Маршака. М.: Олма-пресс, 2001. 254 с.
2. Гегель Г.В.Ф. Наука логики // Гегель Г.В.Ф. Соч.: в 14 т. Т. 1 / Под ред. А. Деборина и В. Рязанова. М.; Л.: Гос. изд-во, 1929. С. 37–344.
3. Делёз Ж. Складка. Лейбниц и барокко. М.: Логос, 1997. 264 с.
4. Кант И. Критика практического разума // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 4 / Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. С. 373–565.
5. Кант И. Метафизика нравов // Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 6 / Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. С. 224–543.
6. Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 3: Критика чистого разума / Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. 741 с.
7. Кант И. Собр. соч.: в 8 т. Т. 5: Критика способности суждения / Под общ. ред. проф. А.В. Гулыги. М.: ЧОРО, 1994. 414 с.
8. Лейбниц Г.В. Монадология // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 413–429.
9. Лейбниц Г.В. Новые опыты о человеческом разумении // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1983. С. 47–545.
10. Лейбниц Г.В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1989. С. 49–413.
11. Лейбниц Г.В. Переписка с Кларком // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 430–528.
12. Лейбниц Г.В. Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г.В. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1982. С. 125–163.
13. Локк Дж. Соч.: в 3 т. Т. 1. М.: Мысль, 1985. 623 с.
14. Спиноза Б. Этика. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2001. 336 с.
15. Холт Дж. Почему существует наш мир? М.: АСТ, 2016. 284 с.
16. Akpinar B.A. et al. Plant Abiotic Stress Signaling // Plant Signaling and Behavior. 2012. No. 7. P. 1450–1455.
17. Bernstein J. The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1992. 292 p.

18. *Butler J.* Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence. London: Verso, 2006. 168 p.
19. *Caygill H.* Rant Dictionary. London: Wiley-Blackwell, 1995. 464 p.
20. *Derrida J.* The Truth in Painting. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 386 p.
21. *Gasché R.* The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003. 271 p.
22. *Goody J.* The culture of flowers. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 462 p.
23. *Hall M.* Plants as Persons: A Philosophical Botany. Albany: SUNY Press, 2011. 248 p.
24. *Kant I.* Notes and Fragments. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 694 p.
25. *Kuehn M.* Kant: A Biography. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 576 p.
26. *Leibniz G.W.* Philosophical Essays. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1989. 366 p.
27. *Marder M.* Plant intentionality and the phenomenological framework of plant intelligence // Plant Signaling & Behavior. 2012. No. 7 (11). P. 1365–1372.
28. *Marder M.* Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life. New York: Columbia University Press, 2013. 248 p.
29. *Mates B.* The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and language. Oxford: Oxford University Press, 1986. 271 p.
30. *McCarthy J.* The Philosopher as Essayist: Leibniz and Kant // The Philosopher as Writer: The Eighteenth Century. Cranbury, N.J.: Associated University Presses, 1987. P. 12–74.

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 (LEIBNIZ'S BLADES OF GRASS (CHAPTER 7), KANT'S TULIP (CHAPTER 8))

T*he seventh chapter* is dedicated to Gottfried Leibniz. In a letter to the English philosopher Samuel Clark, Leibniz recalls the episode in the park in connection with his famous principle of the identity of the indistinguishable, or simply “Leibniz’s law”. The futile search for two exactly identical leaves or blades of grass highlights a metaphysical principle that extends to the smallest elements of nature. If there are not two exactly the same, then they all bear the stamp of uniqueness and individuality, ultimately going back to the wisdom of the Creator. The ethical implications of this ontological axiom are obvious: to destroy a leaf, let alone a whole plant, means to get rid of something that will never appear again in exactly the same form. If there are many species of plants and if each species includes a myriad of subspecies, it is because they all must exist to actualize the infinite possibilities of Divine self-expression. The loss of biological diversity diminishes the richness of manifestations that God finds in the world. From the real park, the philosopher leads us into an allegorical garden depicting his understanding of matter. In paragraph 67 of *Monadology*, he urges us to imagine every part of matter like a garden full of plants and a pond full of fish. But every branch of a plant, every member of an animal, every drop of its juices is again the same garden or the same pond. Each part of matter, accordingly, is a garden within a garden within a garden – and so on ad infinitum. Thus, it can be said that the plant, as its capabilities become more relevant, expresses (a) the world, (b) God’s vegetable view of (a), and (c) essence. As a non-verbal sign, it is oversaturated with meaning, it is entrusted to bear the weight of theological and metaphysical entities partially revealed through it. One can only welcome the philosopher’s bold assumption that a plant is not a passive object available for manipulation by humans and animals, but a subject endowed with the ability to act. However, the weak point of this statement lies in the double comparison of animals with humans and plants with animals. The standard that all other living beings must meet is hopelessly anthropocentric, since it implies that animals are less perfect people, and plants are less perfect animals.

Thus, an ancient metaphysical prejudice creeps into the philosophical system, which boldly put forward the vegetative idea of infinite matter and the expressive uniqueness of each leaf and each blade of grass.

The eighth chapter deals with Immanuel Kant. In his penchant for abstraction, Kant reduces flowers to specimens of pure color, and tulips seem to him the purest of all. Its simple form does not distract us from the beauty of its pure color, and in this it perfectly matches the asceticism of Kant's philosophy and the austere splendor of his aesthetic thought. Kant views tulips as examples of completeness "belonging to no purpose", where by "purpose" he means those practical tasks associated with economic activity in the broad sense of the word.

The meaning and essence of the tulip varies according to the field in which we encounter it: as a natural object of study and scientific inquiry, as a useful object of our practical interest, or as an alluring embodiment of the beautiful. In his personal writings of the 1760s, Kant defends the thesis that a plant is possible only in accordance with an idea, defining the latter as the a priori cognition of the understanding by which an object becomes possible.

If the material aspects of human existence, according to Kant, do not deserve respect, then even less do non-human animals and plants, which have no share in the rationality of transcendental subjects. There is only one possibility of placing plants and animals under the umbrella of Kantian respect, and it has to do with human self-respect. Kant does not abandon the idea that flowers are vital links in the chain of plant reproduction by which the genus is preserved.

In flowers, and in aesthetics in general, Kant sees a utopian prefiguration of human freedom. When he calls flowers "free beauty", he means their liberation from both natural necessity and conceptual understanding.

Keywords: identity of the indistinguishable, phytophenomenology, garden within a garden, law of continuity, monad, heoretical understanding, practical reason, teleological judgment, aggregates without a system, free beauty

References

1. Akpinar, B.A. et al. "Plant Abiotic Stress Signaling", *Plant Signaling and Behavior*, 2012, No. 7, pp. 1450-1455.
2. *Angliiskie poeity XVI-XX vv. v perevodakh S.Ya. Marshaka* [English Poets of the XVI-XX Centuries in Translations by S.Ya. Marshak]. Moscow: Olma-press Publ., 2001. 254 pp. (In Russian)
3. Bernstein, J. *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida*. Philadelphia: Pennsylvania State University Press, 1992. 292 pp.
4. Butler, J. *Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence*. London: Verso, 2006. 168 pp.
5. Caygill, H. *Rant Dictionary*. London: Wiley-Blackwell, 1995. 464 pp.
6. Deleuze, G. *Skladka. Leibnits i barokko* [The Fold. Leibniz and the Baroque]. Moscow: Logos Publ., 1997. 264 pp. (In Russian)
7. Derrida, J. *The Truth in Painting*. Chicago: University of Chicago Press, 1987. 386 pp.
8. Gasché, R. *The Idea of Form: Rethinking Kant's Aesthetics*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2003. 271 pp.

9. Goody, J. *The culture of flowers*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993. 462 pp.
10. Hall, M. *Plants as Persons: A Philosophical Botany*. Albany: SUNY Press, 2011. 248 pp.
11. Hegel, G.W.F. "Nauka logiki" [The Science of Logic], in: G.W.F. Hegel, *Sochineniya* [Works], Vol. 1, eds. A. Deborin, V. Ryazanov. Moscow, Leningrad: State Publishing House, 1929, pp. 37-344. (In Russian)
12. Holt, J. *Pochemu sushchestvuet nash mir?* [Why Does the World Exist?] Moscow: AST Publ., 2016. 284 pp. (In Russian)
13. Kant, I. "Kritika prakticheskogo razuma" [Critique of Practical Reason], in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 4, ed. A.V. Gulyga. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 373-565. (In Russian)
14. Kant, I. "Metafizika nravov" [Metaphysics of Morals], in: I. Kant, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 6, ed. A.V. Gulyga. Moscow: CHORO Publ., 1994, pp. 224-543. (In Russian)
15. Kant, I. *Notes and Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 694 pp.
16. Kant, I. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 3, ed. A.V. Gulyga. Moscow: CHORO Publ., 1994. 741 pp. (In Russian)
17. Kant, I. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], Vol. 5, ed. A.V. Gulyga. Moscow: CHORO Publ., 1994. 414 pp. (In Russian)
18. Kuehn, M. *Kant: A Biography*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. 576 pp.
19. Leibniz, G.W. "Monadologiya" [Monadology], in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 413-429. (In Russian)
20. Leibniz, G.W. "Novye opyty o chelovecheskom razumenii" [New Experiments on Human Understanding], in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 47-545. (In Russian)
21. Leibniz, G.W. "Opyty teoditsei o blagosti Bozhiei, svobode cheloveka i nachale zla" [Theodicy's Experiments on the Goodness of God, Human Freedom and the Beginning of Evil], in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1989, pp. 49-413. (In Russian)
22. Leibniz, G.W. "Perepiska s Klarkom" [Correspondence with Clark], in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 430-528. (In Russian)
23. Leibniz, G.W. "Rassuzhdenie o metafizike" [A Discourse on Metaphysics], in: G.W. Leibniz, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1982, pp. 125-163. (In Russian)
24. Leibniz, G.W. *Philosophical Essays*. Indianapolis, Ind.: Hackett, 1989. 366 pp.
25. Locke, J. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1985. 623 pp. (In Russian)
26. Marder, M. "Plant intentionality and the phenomenological framework of plant intelligence", *Plant Signaling & Behavior*, 2012, No. 7 (11), pp. 1365-1372.
27. Marder, M. *Plant-Thinking: A Philosophy of Vegetal Life*. New York: Columbia University Press, 2013. 248 pp.
28. Mates, B. *The Philosophy of Leibniz: Metaphysics and language*. Oxford: Oxford University Press, 1986. 271 pp.
29. McCarthy, J. "The Philosopher as Essayist: Leibniz and Kant", *The Philosopher as Writer: The Eighteenth Century*. Cranbury, N.J.: Associated University Presses, 1987, pp. 12-74.
30. Spinoza, B. *Ehtika* [Ethics]. Minsk: Kharvest Publ., Moscow: AST Publ., 2001. 336 pp. (In Russian)

РАЗМЫШЛЕНИЯ



Пётр СИМУШ

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

ВЕРШИННАЯ ДИАЛЕКТИКА Ф.М. ДОСТОЕВСКОГО: КАКОЙ ЧЕЛОВЕК ВОЗЗЫВАЕТСЯ СЕЙЧАС?

В статье представлена концепция человечности в рамках диалектической теологии Ф.М. Достоевского. Она раскрывает действие человека либо хорошо, либо худо и обращена к Абсолюту, требующему правильности выбора.

Ключевые слова: Ф.М. Достоевский, человечность, Абсолют, изоморфная идея России, двоякая природа священного, атеизм, сакральная функция правильности, выбор, природа человека, диалектическая теология человечности

Кто же он, Фёдор Достоевский?

Историческая таинственность России включает в себе самого глубокого сверхчеловека, довольно трудного по части его постижения. Внутренний мир его исключительно сложен. Из собственной души Достоевский выпалывал сорняки, доказывая, что «силён может быть один человек». В своих высказываниях провидец признавал, что в мыс-

лях и поступках личности скрыто бесчисленное множество разветвлений. Таков был и есть величайший писатель – психолог, открывший новое знание о каждом из нас.

Любопытные взгляды на самого Ф.М. Достоевского мы находим на страницах научно-популярного журнала «Историк» [23]. Он – самый сложный русский классик. Фёдор Достоевский – пророк среди классиков, который постигал мир и одновременно сотворял новое мироздание «через горнило сомнений». Поэтому его политические и философские взгляды качественно менялись. Должен откровенно сказать, что у меня уже нет сил перечитывать вновь всего Достоевского [9].

Представляю себя школьником, начинающим читать один из самых великолепных романов русской словесности. С простого описания начинается «Преступление и наказание»: «В начале июля, в чрезвычайно жаркое время, под вечер, один молодой человек вышел из своей каморки, которую нанимал от жильцов в С-м переулке, на улицу и медленно, как бы в нерешимости, отправился к К-ну мосту» [19, с. 5].

Телефильм «Идиот» напоминает нам о романе, в котором автор изображает «вполне прекрасного человека». И он, Алёша Карамазов, станет, по замыслу Достоевского, «царевубийцей». Почти святой Алёша, прожив ещё полвека, мог почтить тени мёртвых в народной душе. Погибшие непонятно за что в Первой мировой войне вызвали бы боязнь в Алёшиной душе, и он чутко прислушивается к смыслу молчания погибших...

Достоевский признавался в невероятной трудности видеть эволюцию идеала. Ведь таковым изображали и царя Николая II, изображают и по сей день, не задаваясь вопросом: «За что же погибло полтора миллиона россиян?».

Благодаря гениальному уму Достоевского имена ряда его персонажей стали нарицательными. Пожалуй, самый известный из них – лакей Павел Смердяков из романа «Братья Карамазовы». Идейнными обобщениями преобладают в нашей жизни термины «лакейство» и «смердяковщина».

Ф.М. Достоевский предрекал трагизм XX века в «Бесах». По выражению автора, это самый политический и самый «тенденциозный» роман-памфлет. Он стал произведением провидческого характера и в силу этого обстоятельства был под негласным запретом в СССР.

Я вновь перечитал «Дневник писателя» – «Отчёт о виденном, слышанном и прочитанном» [6, с. 809]. И меня, как и его составителя, охватила не только «тоска по текущему», но и радость почувствовать «живую жизнь» и «жизнь жизни». Великолепная публицистика Достоевского не может не возбуждать остроту чувств.

Примечательны слова публициста о Западе, который не может «...ни как нас *своими* признать. <...> ...Несмотря на то, что наши “русские европейцы” изо всех сил уверяют Европу, что у нас нет никакой идеи, да и впредь быть не может, что Россия и не способна иметь идею, а способна лишь подражать...» [6, с. 801].

Только ли Ф.М. Достоевский – гениальный писатель-художник и публицист? Он и пророк. Кто ещё?

Отечественный изоморф: что дарит Родине?

Что Фёдор Михайлович в чём-то выше других классиков, я сообразил полвека назад в Ленинграде. Мне посчастливилось пережить потрясение от увиденного на сцене БДТ. Там великий режиссёр Г.А. Товстоногов поставил «Кроткую» и «Идиота». В первой постановке играл превосходный Олег Борисов, во второй потрясал зрителей Иннокентий Смоктуновский. Гениальным артистам удалось поднять автора пьес на высшую ступень отечественной культуры.

Я же, лектор ЦК КПСС, этого не мог понять: так называемая «достоевщина» занимала низшую ступень идейно-художественного, сотворилась Фёдором Достоевским после Пушкина и вместе с Львом Толстым. Великие не одиноки, считал Бертран Рассел. В письме к Наталье Фонвизиной, жене декабриста Михаила Фонвизина (1854 г.), Ф.М. Достоевский признал: «...если б кто мне доказал, что Христос вне истины, и действительно было бы, что истина вне Христа, то мне лучше хотелось бы оставаться со Христом, нежели с истиной» [16, с. 96].

Достоевский заимствовал идеократость, власть истины от любви к Христу. Он знал творчество. Мне же, рупору марксизма-ленинизма, пристало лишь поднимать официальную идеологию.

Однако народные артисты взорвали достоевщину. Я не знал тогда, что в игре О. Борисова и И. Смоктуновского «поднялся» ввысь дух Правды. В своём Третьем послании св. ап. Иоанн рассуждает о соратнике истины.

* * *

Теологии противостоит атеизм. Его явь в России – довольно странный факт. Классик заметил: «Атеистом же так легко сделаться русскому человеку, легче, чем всем остальным во всём мире! И наши не просто становятся атеистами, а непременно *уверуют* в атеизм, как бы в новую веру, никак и не замечая, что уверовали в нуль» [20, с. 546].

Князь Мышкин привязан к родной земле, всем сердцем любит её. Ф.М. Достоевский в «Зимних заметках о летних впечатлениях» серьёзно задавался вопросом: «Неужели ж и в самом деле есть какое-то химическое соединение человеческого духа с родной землей, что оторваться от неё ни за что нельзя, и хоть и оторвёшься, так всё-таки назад воротишься» [18, с. 395].

Вспоминаю посещение Университета в эстонском городе Тарту. Профессор Ю. Лотман открыл феномен русского изоморфа. Отечественным

ликом и подобием является Ф.М. Достоевский. Его гениальнейшая словесность многотомна.

Игорем Волгиным дана верная характеристика. «Достоевский показал предельные возможности человека в самопознании. “Увы, человечество после него не изменилось к лучшему, но, несомненно, стало больше понимать о себе”» [3, с. 14], – считает профессор.

Многие десятилетия нас отделяют от сверхчеловека, которого во время пушкинской речи назвали тем, кем он действительно является: «Пророк». Пророчество подтверждается конкретикой новейшего евангелия, угадывающего священности правильности.

Полувековое раздумье о Ф.М. Достоевском подвело меня к мысли о наименовании его вершинным отечественным диалектиком. Диалектическая теология человечности – его дар Родине. В ней напутствие каждому: чтобы сделаться человеком, надо знать...

«Что хорошо, что худо»?

Ответ мы находим в диалектике Достоевского, которая исследует взаимодействие личного и общественного начал.

Многообразие диалектики жизни нельзя представить без её диады – материальной духовности, без её союза – органичной душевности. Человеческая душевно-духовная телесность безбрежна и как бы растворена в мире культуры.

Личность и культура находятся в теснейшей внутренней связи между собою. Человек и только он творит культуру. В свою очередь цель культуры есть утверждение свободной духовности, воспитание индивидуальности полной ценного содержания. Идея личности и идея культуры, вступая в многообразные и мучительные коллизии, тем не менее, по существу, вытекают из одного нравственного источника. Речь идёт об уважении к душе и духовному творчеству. Они нравственно сплетаются в согласованное культурно-философское мировоззрение. Назвать его можно соборным индивидуализмом.

Мир Достоевского в трёх мирах России?

Почему мир Ф.М. Достоевского возвратился в Россию и продолжает волновать нас? Когда же оправдаются слова Андрея Белого о претворении лозунга Достоевского «буди»?

Достоевский показывает, что освободившимися от всяких этических норм представляются прежде всего те, «...кто испытал власть и полную возможность унижить самым высочайшим унижением другое существо, носящее в себе образ Божий» [17, с. 387]. Власть нецивилизованного, кри-

минального, олигархо-кланового капитала, которая установилась в России 90-х гг. XX в., развилась «в болезнь». Продолжим диагноз Достоевского: «Я стою на том, что самый лучший человек может огрубеть и отупить от привычки до степени зверя. Кровь и власть пьянят: развивается загрубелость, разврат, уму и чувству становятся доступны и, наконец, сладки самые ненормальные явления» [17, с. 387]. И тогда, и теперь перед нами реальные телекартины ужасной войны на Украине, то тут же припоминаются не только процитированные слова, но и другое место из «Дневника писателя». Достоевский приходит к ужасному выводу, что «свойства палача в зародыше находятся почти в каждом современном человеке» [17, с. 387], и только «...неравно развиваются звериные свойства человека» [17, с. 387].

Как и в начале XX в., так и в сегодняшнее время встанет неизбежный вопрос: «Что же может служить сдерживающим элементом для человека от уродливых отклонений, к которым влечёт его собственная же природа?» [24, с. 303].

В определённой мере одерживает право, страх наказания. Однако часто возникают ситуации крайностей выбора, заключённых в положении Ивана Карамазова о том, что «нет добродетели, если нет бессмертия» [22, с. 80]. Он не оставил себе места для маневрирования в нравственно-правовой сфере. Иван признаёт мораль, которая извлекает силу из веры, но не видит в человеке предрасположения к добру. Не станем сейчас идти в дебри сложнейших переплетений нравственности, веры и права, которые не удерживают человека от отклонений и преступлений. На эту тему «девиации» есть обилие источников. Если же вспомнить персонажей «Братьев Карамазовых», то Иван рассчитывал на государственно-религиозное принуждение и силу отлучения от Христа, а старец Зосима верит в божественный закон, действующий в человеке, и в «...закон Христов, сказывающийся в сознании собственной совести» [22, с. 73].

Если следовать за Зосимой, то надо идти от веры и совести, от возможности человека свободно достигать понимания добра, истины путём собственной совести. Ивану же как раз и недостаёт веры и в человеческую природу, и в её веру в Бога; последняя представляется крайне потрясённой.

Своё отношение к человеку Достоевский выразил в своем «Показании» по первому допросу его о «Деле Петрашевского» в 1849 г. Здесь он писал о том, что каждый человек «...в глубине сердца своего чувствует себя вправе быть гражданином, чувствует себя вправе желать добра своему отечеству, потому что находит в сердце своем и любовь к отечеству, и сознание, что никогда ничем не повредил ему» [13, с. 220].

Достоевский считал, что идеал гражданского устройства в человеческом обществе «...есть единственно только продукт нравственного само-

совершенствования единиц... было так спокон века и пребудет во веки веков» [15, с. 460].

Веру в человека Достоевский сохранил даже на каторге, где видел людей при самых исключительных обстоятельствах. Писатель-узник негодовал по поводу высокомерного отношения к тем, кто хотя и совершил зверские поступки, но смог сохранить общие свойства народа. Из наблюдений над преступниками, приниженными и отверженными отщепенцами общества, он приходит к умозаключению: «Высшая и самая резкая характеристическая черта нашего народа – это чувство справедливости и жажда её» [17, с. 346–347]. Продолжение этих слов звучит даже злободневнее, чем тогда: «Немногому могут научить народ мудрецы наши. Даже, утвердительно скажу, – напротив: сами они ещё должны у него поучиться» [17, с. 347].

Во многих случаях Ф.М. Достоевский развивает мысль о необходимости возвращения к народу и к выстраданной им правде жизни. Силы народного начала далеко не растрчены, ибо уходят своими корнями в «почву» и возносятся ввысь «к великим и светлым вещам». Писатель и мыслитель нисколько не идеализировал народное начало, видел различие между «народом» и «простонародием». Первое понятие – носитель «всех сил русского духа» и народного идеала; второе – противоречивая действительность, то, что «народ есть», и те мерзости, которые «он так часто делает». Как выражается человек «из подполья», он хочет «права на хотение» и «самостоятельность хотения», хочу так, хочу иначе, хотя бы против законов рассудка и против собственной выгоды, и против всего... В «Записках из подполья» раскрывается иррациональность природы человека, неразумность и «хотений», и поступков [8].

Что такое народное сердце?

Что же ещё способно удержать человека от уродливых отклонений? Может последовать ответ: образование. Достоевский же на это отвечает: «... образование уживается иногда с таким варварством, с таким цинизмом, что вам мерзит, и, как бы вы ни были добры или предубеждены, вы не находите в сердце своём ни извинений, ни оправданий» [17, с. 439]. Даже современное образование, высокочтимое в обществе, не является лучшей меркой для оценивания индивида, свойств его натуры, и того, на что он способен. Кроме образования нужно что-то другое, что мы и ищем по сей день вслед за Достоевским. Его гений указывает на выбор добра, но не зла, хотя более разумным представляется возможность совмещения положительных и отрицательных свойств.

Достоевский подсказывает существенно важное: то, что он назвал «чутьём действительности», способным исправлять разный идеализм и утопизм. Этим «чутьём действительности» парадоксально обладает

религиозная вера в бессмертие души или потребность в нём. Персонажи романа мучаются вопросом: кто же может верить? Возможно ли верить? Ставрогин с Верховенским сходятся в том, что лучше в поисках веры «всё сжечь», ибо «вся сила России временная» и «чтобы была вечная, нужна вечная вера во всё» [24, с. 321]. Другой персонаж – Шатов, признающий и Россию, и народ, и православие, тем не менее только со временем надеется уверовать в истинного Бога.

Наряду со своим отношением к Богу: «хочу верить», выдающийся ум высказал своё отношение и к учениям о социализме и коммунизме, «решительном» и «христианском». В знаменитой речи о Пушкине Достоевским выделены следующие положения: 1) особенная красота в духе народной правды; 2) способность русских людей к «полнейшему перевоплощению в гений чужих наций» [10, с. 130]; 3) разрыв между интеллигенцией и народом; 4) ожидание того, что «нищая земля наша, может быть, в конце концов скажет новое слово миру» [15, с. 419].

Но именно это «новое слово миру» суждено было высказать гению русского народа. Достоевский представляет удивительное многообразие человеческих типов российского народа. Многие из них – носители своих и общечеловеческих идей: «Бог есть добро»; «Бог есть любовь»; «без веры нельзя жить»; «тайна бытия человеческого» в том, «для чего жить». В своём «Дневнике» писатель записал: «Без высшей идеи не может существовать ни человек, ни нация» [14, с. 389]. Достоевский верил в Бога и в бессмертие, чтобы «жить хорошо» и «делать добро», надежда Достоевского на бессмертие его души вполне оправдалась. Относительно будущего своей Родины – России он не сомневался: «Буди». Действительно, поразительное многообразие человеческих типов расцветает.

Мир Достоевского – это постижение российского качества «разъединения и обособления». Он давал ему «...необходимый и правильный вывод. Ибо гениальному уму было дано постичь “две страшные силы” России и её “всецелостность и духовную нераздельность” народа» [15, с. 10].

Спустя три десятилетия после ухода Достоевского из жизни юная Марина Цветаева рассмотрит три мира: на земле, под землей и над землей. Достоевскому удалось открыть новое знание о каждом человеке, живущем земным бытием. И ему дано беспредельное самопознание. Это поисковое самопознание Сократ отождествлял с диалектикой, а Аристотель – с Богом. Вслед за древнегреческими философами Достоевский учит самомышлению, у которого есть Вечность и время.

Диалектический метод после Сократа и Гегеля обогатил русский сверхчеловек Достоевский. Трудясь «по части философии», он заключил её в новизну теологической диалектики. Уместно будет напомнить о том, что нас до сих пор воодушевляют миры диалектики Сократа, Гераклита и Гегеля.

Русское национальное самосознание своей диалектичностью обрело диалектический метод Достоевского на многомерность. Она заключена в его тяжёлом пути от участия в кружке петрашевцев до дружеского общения с К.П. Победоносцевым, от пребываний в домах живых людей до «Мёртвого дома».

При жизни писатель увидел те мгновения, которые стоят всего бытия.

«И неужели сие мечта, чтобы под конец человек находил свои радости лишь в подвигах просвещения и милосердия, а не в радостях жестоких, как ныне, – в объядении, блюде, чванстве, хвастовстве и завистливом превышении одного другим? <...> Твёрдо верую, что нет и что время близко. <...> И сколько же было идей на земле, в истории человеческой, которые даже за десять лет невысказаны были и которые вдруг появлялись, когда приходил для них таинственный срок их, и проносились по всей земле? Так и у нас будет, и воссияет миру народ наш...» [22, с. 356–357].

От «Братьев Карамазовых» исходит совет: «От народа спасение Руси. <...> Берегите же народ и оберегайте сердце его» [22, с. 353].

Народное сердце, по Достоевскому, заключено в триаде души, духа и тела. Душа (душевность) «трёхчастна» – это ум, чувства и воля. Дух (духовность) также содержит «три части» и именно такие: общение, интуиция и совесть к приметам грядущего, созревшего в минувшем.

Эта таинственная связь времён требовала и требует живой памяти о том, что в русско-российском и советских прошлом. Была не только сильная власть и крепкая государственность, была и сердечная гражданственность с великой культурой, органически-исторически вырастали под защитой государя и властителей. Эту связь понимали, каждый на свой лад, самые прозорливые и самые великие русские умы: Пушкин и Достоевский. Для всех россиян она должна была ясно раскрыться в том глубочайшем потрясении, которое русскому народу принесли мировая война и революция 1917 г. Они разрушили русскую историческую идентичность.

Бессмертным душевным духовностям А. Пушкина и Ф. Достоевского это было совсем непонятно. Гении высоко ценили мудрость русского Государя Петра Великого.

Какая идея витает над «Братьями Карамазовыми»?

В поиске ответа на этот вопрос не исчезает из глаз впечатляющая картина П.Н. Филонова (1883–1941). Название шедевра – «Святое семейство», и философ находит в нём удивительную целостность бытия. Почему семья названа святой? Видимо, потому, что она скрывает предназначение жизни, её корень и отрицание в смерти.

Судя по «Дневнику» Достоевского, идея семьи исключительно интересовала его. Семьи есть, но «семейства у нас вовсе нет», – приводит Достоевский возражение М.Е. Салтыкова-Щедрина [14, с. 393]. Ему кажется «ужасным», что молодое поколение «...обречено само отыскивать себе идеалы и высший смысл жизни» [14, с. 393]. Писателю же они ясны: «Семья и наши святыни»; «Дети и детская жизнь». И этим священным ценностям посвящаются многие страницы «Дневника» (1876, 1877).

Спустя два года, а это уже последние годы великого писателя, им создаётся величайшее произведение – роман «Братья Карамазовы» (1879–1880). В нём прояснены грядущие пути духовного развития России. По ним страна должна идти, вспоминая изречения из «Братьев Карамазовых»: «Братья, не бойтесь греха людей, любите человека и во грехе его, ибо сие уж подобие божеской любви и есть верх любви на земле» [22, с. 358]; «...каждый единый из нас виновен за всех и за вся на земле несомненно, не только по общей мировой вине, а единолично каждый за всех людей и за всякого человека на сей земле» [22, с. 183].

Сегодня я задаюсь вопросом: возрождается ли «вера в солидарность людей, в братство их...»? И как можно спрашивать об этом, когда СВО на Украине отрицает былую солидарность и братство?

Эти ценности закрыты чернотой бесчеловечности. Достоевский вопрошал: «Для чего познавать это чёртово добро и зло, когда это столько стоит? Да ведь весь мир познания не стоит тогда этих слёзок ребёночка к “боженьке”. <...> Пока ещё время, спешу оградить себя, а потому от высшей гармонии совершенно отказываюсь. Не стоит она слезинки хотя бы одного только того замученного ребёнка...» [22, с. 272, 275].

Оказывается, надо было сужать чёрную сторону человеческой природы, её демонизм.

От Карамазовых, исключая Алексея, исходит чернота. Тюркское слово «кара», означающее «чёрный», сочетается с русским глаголом «мазать». И действительно, отец, имя рек, измазал своё семейство чёрной краской.

Фёдор Павлович Карамазов был женат два раза. От первого брака появился на свет Дмитрий, от второго – Иван и Алексей. Незаконным сыном был Павел Смердяков. Отцу-старика придётся быть окружённым такими сыновьями. И в итоге он гибнет от руки одного из них. Встают вопросы: кто убил? Кто подготовил душу для отцеубийства? Страстно отвечает на эти вопросы Достоевский. Он обнажает душевно-духовную сущность всех четырёх потомков. Семейство, сыновство и братство связываются в трагический узел философии судьбы.

Отвратный образ Карамазова-старшего стал «родителем» оценочно-негативного определения. Именно от него вспорхнул негативный термин «карамазовщина». Этот термин стал определять крайнюю степень морально-этической безответственности и цинизма: ведь «всё позволено». Нравственный нигилизм составляет сущность мировоззрения и нравов основных персонажей романа Ф.М. Достоевского «Братья Карамазовы». Впервые сло-

во «карамазовщина» употреблено в самом романе. Ракитин в своём показании в суде презрительно отзывается о «...бестолковой карамазовщине, в которой никто себя не мог ни понять, ни определить» [12, с. 175]. Распространиться в публицистике этому термину способствовал выход статей М. Горького 1913 г. «О карамазовщине» и «Ещё о карамазовщине» [5].

Автор романа с огромной силой высказывает мысли о трагедии красоты, и в частности «о чистой красоте». «Слишком много загадок угнетают на земле человека. Разгадывай как знаешь и вылезай сух из воды. Красота! Перенести я притом не могу, что иной, высший даже сердцем человек и с умом высоким, начинает с идеала Мадонны, а кончает идеалом содомским. Ещё страшнее, кто уже с идеалом содомским в душе не отрицает и идеала Мадонны, и горит от него сердце его и воистину, воистину горит, как и в юные беспорочные годы. Нет, широк человек, слишком даже широк, я бы сузил» [22, с. 123].

В наше время не надо сужать человеческую душу. Её следует расширять благодаря восстановлению братского единения людей. Именно идея солидарности витает над трагизмом «Братьев Карамазовых».

От «Бесов» и «бесовства» к современному экстремизму

Так можно обозначить острую проблему политической философии. «Через горнило сомнений» Фёдор Достоевский уходит от себя в молодости, революционера. Неужели потом он резко переменял свой взгляд на понятие «революционер»? «Понятие “революционер”, если не иметь в виду “революцию духа”, на мой взгляд, – считает Игорь Волгин, – Достоевскому мало подходит, хотя он думал о серьёзных политических преобразованиях. Он хотел бы искоренить “важные пороки” России: крепостничество, бюрократию, деспотизм. Достоевский не мог примириться с социальным неравенством» [3, с. 14].

Весьма любопытно, что в конце 60-х гг. XIX в. Достоевский увлёкся злободневной проблемой зависти и даже написал на эту тему план одноимённого романа. Но вместо «Зависти» разработал другие сюжетные узлы «Жития великого грешника». У самого романиста житие проходило в Твери, а в романе «Бесы» действие происходит в губернском городе.

Последний феномен дал повод описать иронично «административный восторг». Это выражение означало упоение своей властью. В романе «Бесы» (1871) говорится:

- Вам... без всякого сомнения, известно... что такое значит русский администратор внове, то есть нововыпеченный, новопоставленный... <...> Но вряд ли могли вы узнать практически, что такое значит административный восторг и какая именно эта штука?
- Административный восторг? Не знаю, что такое.

– То есть... Vous savez, chez nous... En un mot, поставьте какую-нибудь самую последнюю ничтожность у продажи каких-нибудь дрянных билетов на железную дорогу, и эта ничтожность тотчас же сочтёт себя вправе смотреть на вас Юпитером, когда вы пойдёте взять билет, pour vous montrer son pouvoir. «Дай-ка, дескать, я покажу над тобой мою власть...» И это в них до административного восторга доходит... [21, с. 55].

У Ф.М. Достоевского было намерение соединить российскую власть с нравственными ценностями. Властителям не были чужды идеалы правды и добра, им, возможно, удался бы вполне человеческий образ. Он, благоприятный облик, мог бы закрыть реальную картину существенных перемен. Однако Вызов революционных преобразований качнулся к своей крайности.

Некто Сергей Нечаев презрел проповедь Михаилом Бакуниным неорганизованного благородного разбоя. Он предложил публике настоящую апологию и организованную модель убийства. В нечаевском «Катехизисе революционера» была провозглашена необходимость уничтожать людей, «...особенно вредных для революционной организации, и таких, внезапная и насильственная смерть которых может нанести наибольший страх на правительство и, лишив его умных и энергичных деятелей, потрясти его силу» [29]. Нечаев классифицировал людей в зависимости от их роли в рамках революционной концепции. Он выделил категорию, подлежащую немедленному уничтожению. Таковой он считал представителей власти. Выделено было также несколько других, которые можно использовать для слома существующего социального строя. Фанатик представил портрет настоящего революционера: ему надлежало порвать с цивилизованной жизнью и её нормами; с чувствами чести, дружбы, любви и благодарности. Нечаевец не должен знать жалости и сам ни от кого не должен ждать её. Революционер преследует одну цель – разрушение, и оно поэтому из всех наук ему только полезно.

Нечаев послужил прототипом Петра Верховенского в «Бесах» Достоевского. В конечном итоге он был мало похож на персонажа, который считал убийство самым главным оружием революционного проекта.

Достоевскому удалась картина революции, совершённой без Бога.

Фигура Нечаева стала источником вдохновения для Достоевского, набросавшего его портрет в «Бесах» в образе Верховенского, одного из организаторов убийства Шатова, копии студента Иванова. Само произведение явилось пророческим, было прообразом будущей революции в России. Шигалев обещает «рай земной, другого которого нет на всём белом свете» [25]?

Интерес, который питал Достоевский к Нечаеву и его преступной фигуре, проявляется и в «Преступлении и наказании». В этом произведении, наряду с «Бесами», будто нащупывается скрытая связь, неразрывно соединяющая власть с политическими убийствами.

«Топор» станет символом «Русской беды», который противопоставляется другому символу – «Иконе». Философам есть над чем серьёзно размышлять, имея перед собою картину, название её – «Икона и топор». Масштаб экстремизма в XX–XXI вв. колоссален. О необходимости борьбы с ним напоминает позиция Достоевского, направленная против террора, который не имеет никаких оправданий. Актёр Евгений Миронов, выступивший на телеэкране в роли Достоевского, верно определил Достоевского-художника: «Всё, что с ним происходило, всё бросалось в эту топку, топку горящей его души!».

Какая идея уже созрела в духе Фёдора Достоевского?

Слово «идея» само по себе – самое любимое Ф.М. Достоевским. В ряде философских словарей приводятся даже подсчёты по этому поводу. Но для самого классика важнее всего был поиск. «Основная идея всегда должна быть недостижимо выше, чем возможность её исполнения...» [11, с. 69]. Такой идеей, по новейшему завету, является кредо Христа: «Сотвори всё новое».

Как и все классики русской литературы, Ф.М. Достоевский был озабочен мировоззренческими вопросами. Они обладали предельными свойствами, которые выходят к последним обоснованиям жизни человека. Речь идёт о сакральных целях человеческого существования. Классик современной филологии С.Г. Семёнова (1941–2014) сформулировала эту высоту в тезисе о бессмертии [32]. Напряжённая работа «выносила» Достоевского к жизни, хотя «трудно было быть более в гибели...» [27].

Гораздо ниже бессмертия опустилась в глазах писателя идея свободы, которую опошлили либералы. В «Бесах» (1872) говорится: «Наш русский либерал прежде всего лакей и только и смотрит, как бы кому-нибудь сапоги вычистить» [21, с. 133]. Сапоги чистят начальствующим. А власть, по Достоевскому, «...даётся только тому, кто посмеет наклониться и взять её» [19, с. 396].

В этом романе бал ведут деньги. В «Записках из Мёртвого дома» (1860) автор резюмирует: «Как никогда Россия нуждается в нравственном радикализме. Морально-этическому началу пора встать с колен». Пришло время востребовать программу нравственного радикализма Ф.М. Достоевского. Его план духовного обновления России превосходил тогда и превосходит сегодня самые либеральные мечты. Преобразить мир должна правда Христа, творящая всё новое. Лично мне трудно понять, почему Синод РПЦ более ориентирован на догматику христианства, чем на инновационный зов «Спасителя» [28].

Трудно было понять, почему двойственность «священного» диалектика воплотила в противостоянии атеиста В.Г. Белинского и Ф.М. Достоев-

ского. Второй вспоминал первого в Дневнике (1873): он «ругал мне Христа по-матерному».

Достоевский, будучи великим диалектиком, догадывался о двойственности «священного». В науке оно было раскрыто гораздо позже французским лингвистом Эмилем Бенвенистом. Один аспект священного исполнен «божественной силой», другой запрещен [1, с. 359]. Одно позволено свыше делать, другое нет.

Фёдору Достоевскому пришлось на своём жизненном опыте преодолевать негатив [31]. Упомянем игру в карты и греховное прельщение Николаем Ставрогиным (Н.А. Спешневым).

В лике Абсолюта Ф.М. Достоевский видел Того, Кто всё ближе и ближе приближает Россию к справедливости. Об этом он поведал в легенде об Инквизиторе. Она призывает россиян расстаться с искусством всеобщего обмана, поставленного ныне профессионально, на широкую ногу.

Философия диалектической теологии, которую разработал Достоевский, во главу угла поставила человека – представителя народа. Но отчего они сегодня молчат? Чего остерегаются? «Буди, Буди Россия!» – призывает Достоевский.

Необходимо глубинное знание

Новейший (третий) завет – всё ещё гипотеза? По моему убеждению, наша Родина живёт не только по двум Заветам – Ветхому и Новому, но и по новейшему. О нём всенародно заявил великий князь Александр Невский, который отождествил Бога и Правду.

Правда, по Достоевскому, это «жизнь жизни». И идеал жизни Христа преобразует действительность и должен правильно преобразить мир. Христова сила преодолевает такое сильное «...отрицание Бога, какое положено в Инквизиторе» [22, с. 616]. У прогрессивного мыслителя не было фанатичной веры («Не как дурак же, фанатик, я верую в Бога»). Верно замечено И. Волгиным: «Сила отрицания – один из могучих движителей его творчества» [3, с. 18].

Этот движитель абсолютно отрицал Смердякова и смердяковщину.

Один из героев романа «Братья Карамазовы» Смердяков – побочный сын и слуга Ф.П. Карамазова. Его образ отталкивает сочетанием физического, нравственного и религиозного вырождения. Он, будучи униженным своим рабским положением в доме Карамазовых, превратился в труса и тайного завистника. Он усваивает credo Ивана Карамазова («всё позволено») и убивает ради денег своего отца. У Смердякова уверенность, что он не будет нести ответственности за убийство, которое ходом обстоятельств должно быть приписано Дмитрию Карамазову.

Не в силах преодолеть ужас, охвативший его во время убийства, он накладывает на себя руки. Даже перед самоубийством Смердяков не раскрывает суду правду: Дмитрий Карамазов не виновен.

В акте человеконенавистничества имеет место месть Смердякова обществу, в котором он всегда чувствовал себя чужаком и обойдённым. Имя Павла Смердякова предстаёт нарицательным для людей этого типа. Смердяковщина стала названием мироощущения «подонков». Вызванное им поведение растленных людей, подобных Смердякову, повторяется вновь и вновь.

Сакральный мир Достоевского – это целостная священная реальность, в которой константы – этические и эстетические – взаимодействуют друг с другом. И в их связи крепкое «ядро» держит всё. Даже мир денег.

* * *

«Деньги есть чеканенная свобода, а потому для человека, лишённого совершенно свободы, они дороже вдесятеро» [17, с. 219].

Достоевскому было ясно: «Наступает, напротив, материализм, слепая, плотоядная жажда личного материального обеспечения, жажда личного накопления денег всеми средствами...» [6, с. 552].

В наше время пристало много рассуждать о «жажде личного накопления». У многих «денежных мешков» патология жадности в наши дни зашкаливает.

Почву для патологического бесовства готовили и готовят воинствующие идеалисты и атеисты. Дуализм этих двух ипостасей воплощён Достоевским в образе «Великого инквизитора».

Достоевский передаёт нам дерзновенное убеждение в том, что, веруя в своё бессмертие, человек постигает разумную свою цель – сотворчество в новизне, в непрерывном обновлении действительности.

Цели и идеи у Достоевского менялись, но сердце оставалось одно. Он был в постоянном диалоге с Христом, сердечно переживал новейший завет. Подтверждения этому я нахожу у Н.А. Бердяева [2] и И.А. Волгина [4].

Образованное общество нуждается в глубоких знаниях об изоморфе человечества Ф.М. Достоевского. Всем нациям русский гений завещал своё сакральное Послание. Оно может положить конец «опустошению человека», о котором говорит Х. Арндт. «Бесы» и «Смердяковы» могут отойти в область прискорбных фактов истории минувшего. Вместо них – новизна фактов справедливости.

«Дневник» не перестаёт притягивать к себе. «...Россия, вкупе со славянством и во главе его, скажет величайшее слово всему миру, которое тот когда-либо слышал...» [6, с. 499].

Почему вершинная диалектика Достоевского не потрясает наши умы? Ведь только она может помочь приблизиться к пониманию жизненного

трагизма отечественной истории. Достоевский следовал завету Гёте: «Познавать постижимое и тихо почитать неисповедимое». И я поступаю так же.

Список литературы

1. Бенвенист Э. Словарь индоевропейских социальных терминов / Общ. ред. и вступ. ст. Ю.С. Степанова. М.: Прогресс: Универс, 1995. 452 с.
2. Бердяев Н.А. Миросозерцание Достоевского. М.: Академический проект, 2019. 560 с.
3. Волгин И. «Через горнило сомнений». Как менялись политические взгляды писателя? // Историк. 2021. № 10 (82): Достоевский. Самый сложный русский классик. С. 14–21.
4. Волгин И.Л. Ничей современник. Четыре круга Достоевского. СПб.: Нестор-История, 2019. 736 с.
5. Горький М. О «карамазовщине»; Ещё о «карамазовщине» // Горький М. Собр. соч.: в 30 т. Т. 24: Статьи, речи, приветствия: 1907–1928. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1953. С. 146–157, 538–540.
6. Достоевский Ф.М. Дневник писателя / Сост., коммент. А.В. Белов; отв. ред. О.А. Платонов. М.: Институт русской цивилизации, 2010. 880 с.
7. Достоевский Ф.М. Дневник писателя: Избранные страницы / Сост., авт. вступ. ст. и коммент. Б.Н. Тарасов. М.: Современник, 1989. 555 с.
8. Достоевский Ф.М. Записки из подполья // Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 4: Униженные и оскорблённые. Повести и рассказы. 1862–1866. Игрок. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1989. С. 452–550.
9. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. М.; Л.: Наука, 1976.
10. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 26: Дневник писателя 1977, сентябрь–декабрь – 1880, август. М.; Л.: Наука, 1984. 518 с.
11. Достоевский Ф.М. Полн. собр. соч.: в 30 т. Т. 24: Дневник писателя 1876. Ноябрь – декабрь. Л.: Наука, 1982. 520 с.
12. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 10: Братья Карамазовы. Часть IV. Эпилог. Незаконченные повествовательные произведения. Стихотворения и стихотворные наброски. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1994. 447 с.
13. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 12: Дневник писателя. 1873. Статьи и очерки, 1873–1878. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1994. 412 с.
14. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 13: Дневник писателя. 1876. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1994. 541 с.
15. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 14: Дневник писателя. 1877, 1880, август 1881. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1995. 783 с.
16. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 15: Письма. 1834–1881. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1996. 861 с.
17. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 3: Село Степанчиково и его обитатели. Записки из Мёртвого дома. Петербургские сновидения в стихах и прозе. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1988. 573 с.
18. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 4: Униженные и оскорблённые. Повести и рассказы. 1862–1866. Игрок. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1989. 781 с.
19. Достоевский Ф.М. Собр. соч.: в 15 т. Т. 5: Преступление и наказание. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1989. 573 с.

20. *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 15 т. Т. 6: Идиот. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1989. 669 с.
21. *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 15 т. Т. 7: Бесы. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1990. 845 с.
22. *Достоевский Ф.М.* Собр. соч.: в 15 т. Т. 9: Братья Карамазовы. Части I–III. Л.: Наука. Ленинградское отделение, 1991. 696 с.
23. Историк. 2021. № 10 (82): Достоевский. Самый сложный русский классик. 80 с.
24. История русской литературы XIX века: в 5 т. Т. 4 / Под ред. Д.Н. Овсяно-Куликовского. М.: Мир, 1910. 375 с.
25. *Каррер д'Анкосс Э.* Александр II. Весна России / Пер. с фр. А.А. Пешкова, А.Ю. Петрова. М.: РОССПЭН: Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2010. 415 с.
26. *Каррер д'Анкосс Э.* Русская беда: эссе о политическом убийстве / Пер. с фр. Л.Ю. Панфиной. М.: РОССПЭН: Фонд «Президентский центр Б.Н. Ельцина», 2010. 527 с.
27. *Карякин Ю.Ф.* Достоевский. Очерки. URL: <https://fedordostoevsky.ru/research/biography/033/02/> (дата обращения: 15.10.2023).
28. *Митрополит Илларион (Алфеев).* Иисус Христос. М.: Молодая гвардия, 2019. 656 с.
29. *Нечаев С.Г.* Катехизис революционера. URL: <http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/nechaev.htm> (дата обращения: 15.10.2023).
30. *Патриарх Тихон.* Россия в проказе. М.: Лодья, 1998. 128 с.
31. *Сараскина Л.И.* Фёдор Достоевский. Одоление демонов. М.: АО «Согласие», 1996. 460 с.
32. *Семенова С.Г.* Русская литература XIX–XX веков: От поэтики к миропониманию. М.: Академический проект: Парадигма, 2016. 890 с.

REFLECTIONS

Petr Simush

DSc in Philosophy, Professor,
Senior research fellow. RAS Institute of Philosophy.
12/1 Gonchamaya Str., Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: simush@inbox.ru

THE VERTEX DIALECTIC OF F.M. DOSTOEVSKY: WHAT KIND OF MAN IS CALLING OUT NOW?

The article presents the concept of humanity within the framework of F.M. Dostoevsky's dialectical theology. It reveals man's action either good or bad and is addressed to the Absolute demanding the rightness of choice.

Keywords: F.M. Dostoevsky, humanity, Absolute, isomorphic idea of Russia, dual nature of the sacred, atheism, sacral function of correctness, choice, human nature, dialectical theology of humanity

References

1. Benveniste, E. *Slovar' indoevropeskikh sotsial'nykh terminov* [Dictionary of Indo-European Social Terms], ed. Yu.S. Stepanov. Moscow: Progress Publ., Univers Publ., 1995. 452 pp. (In Russian)
2. Berdyaev, N.A. *Mirosozertsanie Dostoevskogo* [Dostoevsky's Worldview]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2019. 560 pp. (In Russian)
3. Carrere d'Encausse, H. *Aleksandr II. Vesna Rossii* [Alexander II. Spring of Russia], trans. A.A. Peshkov, A.Yu. Petrov. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010. 415 pp. (In Russian)
4. Carrere d'Encausse, H. *Russkaya beda: ehsse o politicheskom ubiistve* [The Russian Trouble: an Essay on Political Assassination], trans. L.Yu. Pantina. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010. 527 pp. (In Russian)
5. Dostoevsky, F.M. "Zapiski iz podpol'ya" [Notes from the Underground], in: F.M. Dostoevsky, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 4. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1989, pp. 452–550. (In Russian)
6. Dostoevsky, F.M. *Dnevnik pisatelya* [Writer's Diary], ed. O.A. Platonov. Moscow: Institute of Russian Civilization Publ., 2010. 880 pp. (In Russian)
7. Dostoevsky, F.M. *Dnevnik pisatelya: Izbrannye stranitsy* [Writer's Diary: Selected Pages]. Moscow: Sovremennik Publ., 1989. 555 pp. (In Russian)

8. Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], in 30 vols. Moscow, Leningrad: Nauka Publ., 1976. (In Russian)
9. Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], in 30 vols., Vol. 26. Moscow, Leningrad: Nauka Publ., 1984. 518 pp. (In Russian)
10. Dostoevsky, F.M. *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], in 30 vols., Vol. 24. Leningrad: Nauka Publ., 1982. 520 pp. (In Russian)
11. Dostoevsky, F.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 10. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1994. 447 pp. (In Russian)
12. Dostoevsky, F.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 12. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1994. 412 pp. (In Russian)
13. Dostoevsky, F.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 13. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1994. 541 pp. (In Russian)
14. Dostoevsky, F.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 14. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1995. 783 pp. (In Russian)
15. Dostoevsky, F.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 15. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1996. 861 pp. (In Russian)
16. Dostoevsky, F.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 3. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1988. 573 pp. (In Russian)
17. Dostoevsky, F.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 4. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1989. 781 pp. (In Russian)
18. Dostoevsky, F.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 5. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1989. 573 pp. (In Russian)
19. Dostoevsky, F.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 6. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1989. 669 pp. (In Russian)
20. Dostoevsky, F.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 7. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1990. 845 pp. (In Russian)
21. Dostoevsky, F.M. *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 15 vols., Vol. 9. Leningrad: Nauka. Leningradskoe otdelenie Publ., 1991. 696 pp. (In Russian)
22. Gorky, M. “O “karamazovshchine”; Eshche o “karamazovshchine”” [About “Karamazovshchina”; More about “Karamazovshchina”], in: M. Gorky, *Sobranie sochinenii* [Collected Works], in 30 vols., Vol. 24. Moscow: State Publishing House of Fiction Literature Publ., 1953, pp. 146–157, 538–540. (In Russian)
23. *Istoriik* [Historian], 2021, No. 10 (82), Dostoevsky. The most complex Russian classic, 80 pp. (In Russian)
24. *Istoriya russkoi literatury XIX veka* [History of Russian Literature of the XIX Century], Vol. 4, ed. D.N. Ovsyano-Kulikovskiy. Moscow: Mir Publ., 1910. 375 pp. (In Russian)
25. Karyakin, Yu. F. *Dostoevskii. Ocherki* [F. Dostoevsky. Essays], [<https://fedordostoevsky.ru/research/biography/033/02/>, accessed on 15.10.2023]. (In Russian)
26. Metropolitan Hilarion (Alfeyev). *Iisus Khristos* [Jesus Christ]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2019. 656 pp. (In Russian)
27. Nechaev, S.G. *Katekhizis revolyutsionera* [Catechism of a Revolutionary], [<http://www.hist.msu.ru/ER/Etext/nechaev.htm>, accessed on 15.10.2023]. (In Russian)
28. Patriarch Tikhon. *Rossiia v prokaze* [Russia in Leprosy]. Moscow: Lod'ya Publ., 1998. 128 pp. (In Russian)
29. Saraskina, L.I. *Fedor Dostoevskii. Odolenie demonov* [Fyodor Dostoevsky. Defeating Demons]. Moscow: Soglasie Publ., 1996. 460 pp. (In Russian)

30. Semenova, S.G. *Russkaya literatura XIX–XX vekov: Ot poehtiki k miroponimaniyu* [Russian Literature of the XIX–XX Centuries: From Poetics to World Outlook]. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., Paradigma Publ., 2016. 890 pp. (In Russian)

31. Volgin, I. “Cherez gornilo somnenii”. Kak menyalis’ politicheskie vzglyady pisatelya?” [“Through the Crucible of Doubt”. How Did the Writer’s Political Views change?], *Istoriik*, 2021, No. 10 (82), pp. 14–21. (In Russian)

32. Volgin, I.L. *Nichei sovremennik. Chetyre kruga Dostoevskogo* [Nobody’s Contemporary. The Four Circles of Dostoevsky]. St. Petersburg: Nestor-Istoriya Publ., 2019. 736 pp. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ

21 февраля 2024 г. прошла VII 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;
профессор кафедры социально-гуманитарных наук.
Приволжский исследовательский медицинский университет.
603005, Российская Федерация, Нижний Новгород,
пл. Минина и Пожарского, 10/1;
e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

НА РАСПУТЬЕ: ТРАГИКОМИЧНЫЙ КАДР СЕРИЙНОЙ ДЕГУМАНИЗАЦИИ

В соотношении с семантикой слова «распутье» осмысливается современная мировоззренческая ситуация. В центре внимания проблемы гуманизма и дегуманизации. В целом защищая гуманистическую позицию, автор указывает на её слабое

звено: гуманизм не избежал соблазна идеей бессмертия, при том что проект бессмертия неуклонно ведёт к деиндивидуализации и, стало быть, к дегуманизации.

Ключевые слова: гуманизм, распутье, бытийная сосредоточенность, экзистенциальный выбор, бессмертие, вечность, безоценочное безвременье, жизнь, смерть, дегуманизация

Русское слово «распутье» одного корня с «распутицей», «распушенностью» и «распутством». Все эти лексемы несут в себе вполне определённую смысловую нагрузку. Все они указывают на утрату человеком (или ландшафтом) бытийной сосредоточенности. Та по своему характеру и по своей стилистике бывает разной. Предельно ценна в этом спектре парадоксальная *раскованная сосредоточенность* (наблюдаемая, скажем, у спортсменов экстра-класса). Её утрату не компенсировать ничем.

В «распутице» сквозит онтологическая амбивалентность бездорожья: и сам куда-то пробираешься с трудом, и недругам добраться непросто. «Распушенность» и «распутство» переполнены вульгарно-рыхлым, негативным по онтологическим меркам содержанием. «Распутье» пронизано недоопределённостью – от трагичной до трагикомичной – текущего момента и возможных перспектив.

Подлинно трагично распутье, отождествляемое с экзистенциальным выбором, когда ни один из возможных путей не спасает от невозполнимых и соизмеримых по весу потерь, а в более суровой версии – когда и пути-то не проторены. Иллюстративен случай с васнецовским витязем. В итоговой версии картины художник не использует образ дороги и оставляет только часть надписи на вещем камне. Назад, в былинные с непоколебимыми устоями времена всаднику не вернуться. Прямо пойдёт – жизнь потеряет. Свернёт направо-налево – живописец прячет судьбоносные указания – окажется под угрозой женитьбы или обзаведения деньгами, что для воина-монаха сродни умопомрачению.

Трагикомично (вплоть до трагифарса) распутье, имитирующее экзистенциальный выбор. Когда пути, альтернативные следуемому, заведомо проигрышны по существу, но соблазнительны по конъюнктуре. С подобной ситуацией сталкивается нынешний человек. Ему наряду с усердно критикуемой гуманистической стратегией предлагают на выбор две другие, активно рекламируемые: транс- и постгуманистическую. Однако серьёзно рассматривать их равновеликими гуманизму, при всех теоретических и практических огрехах последнего, – значит выставить себя на посмешище, перестать уважать себя.

Конечно, ответственность за сложившееся положение дел отчасти несёт и сам гуманизм, не исключивший из своего проекта пункт о возможном обретении человеком бессмертия. Не справившись с задачей искоренить, окончательно победить смерть, – а человеческим способом эту задачу не только не решить, но и ставить-то опрометчиво, – гуманизм передал эстафету в руки и головы тех, кто явно и неявно играет на страхе смерти.

Трансгуманизм обещает физико-техническое бессмертие. Постгуманизм намеревается умалить идентификацию смерти умалением всех прочих идентификаций.

Душа гуманизма, соглашусь с Аурелио Печчеи, «в целостном видении человека во всей его конечности...» [4, с. 183]. Конечность и означает – в частности или даже прежде всего – неустранимую смертность. Биология, словами И.И. Шмальгаузена, безапелляционна: 1) живые существа «с вполне стойкой активной индивидуальностью» обречены на гибель; 2) «смерть есть плата за приобретение высшей индивидуальности с длительным существованием»; 3) «если не смерть, то иные причины ведут к потере индивидуальности» [8, с. 80–87]. Пункт третий включает в себя уже не сугубо биологическое содержание, в нём заметно нарастают собственно антропологические интенции. В самой тревожной из них обнаруживаем взаимосвязь планов по обретению бессмертия с поощрением процесса деиндивидуализации.

Таков, к примеру, пафос ранних работ Андрея Платонова, озабоченного в ту пору кардинальным переустройством природы, общества и человека. Он декларировал: «Жизнь человека слишком коротка, чтобы могло в неё вместиться какое-нибудь великое деяние. <...> Человек ещё не очень любит жизнь, потому не знает, что для совершения великого деяния нужно бессмертие, для неугасимого восторга жить и любить мало веков и тысячелетий – нужна вечность» [1, с. 69]. Юношеский сверхоптимизм стимулирует поспешное уравнивание вечности с бесконечно (сколь угодно долго) дльщимся временем. Но это чистой воды редукция. Вечность неизменна и никак не нуждается во времени. *Вечность – это безоценочное безвременье*. Атрибут сущего, отличающийся вневременным нейтралитетом. Стояние «по ту сторону добра и зла» (поклон Ницше-метафизику!). Вечные радости и вечные муки суть религиозные спекуляции, не более. У «вечного настоящего» квазирелигиозная подоплёка: вневременное состояние предполагает наличие вневременного верификатора.

В вечности великое качественно не отграничить ни от мизерного, ни от смешного. Значимо там не содержание единицы сущего, а её масса и объём. В согласии с чем строит планы и «ранний» Платонов: «Смерть – личности, жизнь и свобода – организованным массам» [1, с. 216]. И ведь не коллективный гуманизм, будь он даже возможным при расправе с личностным началом в индивиде, выставляется финальной целью. Та куда претенциознее: создание на земле нового существа невиданной силы, окончательно победившего смерть (см.: [1, с. 71–73]). Перед нами трансгуманизм в чистом виде. Отрицание всякой положительной ценности в смертности человека. Пройдёт всего полтора десятка лет, и, надо отдать должное, писатель заметно переменит позицию. В романе «Счастливая Москва» смерть не подвергается уже тотальному обесцениванию, она парадоксальным образом сопрягается с жизнью: «...самое живое появляется в момент последнего дыхания...» [5, с. 33].

Ситуация трагична... и исключительно человечна. Экзистенциальный психолог Ролло Мэй справедливо подчёркивал, что «ощущение трагедии является просто другой стороной веры человека в великость человеческой личности» [3, с. 64]. Право на трагедию – неотъемлемое право ответственно и натурно (без умаления природы) мыслящего существа.

Гуманизм сродни натурализму. Жизнь и смерть, неразрывно связанные друг с другом, «укоренены в сексуальности» [2, с. 56]. Защищая это положение, В.А. Кутырёв жёстко прошёлся в своё время по асексуальности фёдоровского «общего дела». Полемизируя с Владимиром Александровичем по ряду мировоззренческих проблем, держался и держусь одного с ним взгляда на иммортализм, включая, безусловно, спекуляции Н.Ф. Фёдорова (см.: [6].) Действительно, престранный проект (см.: [7]). Планируется воскрешение «отцов». О воскрешении женщин речь не идёт. Женщины Фёдорову не нужны (ночь ведь можно провести в библиотеке, в обнимку со стопкой книг). Не нужны тогда, стало быть, и мужчины. Рождение детей, «естественно», проектом не предусмотрено. В итоге: вместо почитания отцов – карикатура на них (изошрённая месть байстрюка?); вместо радости новой жизни – «стыд рождения»; вместо трагедийного отношения к смерти – механистические потуги в трясине страха. Смесь транс- и постгуманистических увещаний.

Смерть беспощадна... и гуманна. Она прекращает страдания. Устанавливая временной предел радостям, она по максимуму повышает их жизненный градус. У бессмертного существования нулевой градус. Оно полностью исключает риск. В остатке – скука смертная и тотальная несвобода. Подневольный труд по себе. Творить сверх себя способно только смертное существо. Оптимистическая трагедия – атрибутивная черта гуманизма. Иммортологическая ретушь человеческого существования трагикомична и маскаратно услужлива в отношении актов дегуманизации.

Список литературы

1. Красный Платонов: сб. статей. М.: Common place, 2016. 280 с.
2. Кутырёв В.А. Человеческое и иное: борьба миров. СПб.: Алетейя, 2009. 264 с.
3. Мэй Р. Человек в поисках себя / Пер. с англ. А. Багрянцевой. М.: Институт Общегуманитарных Исследований, 2014. 224 с.
4. Печчеи А. Человеческие качества / Пер. с англ. О.В. Захаровой; общ. ред. Д.М. Гвишиани. М.: Прогресс, 1980. 304 с.
5. Платонов А.П. Счастливая Москва // Новый мир. 1991. № 9. С. 9–76.
6. Фатенков А.Н. В споре о человеческом уделе: феноменологический реализм против постмодернизма (Полемический отклик на монографии В.А. Кутырёва) // Философия и культура. 2010. № 6 (30). С. 97–105.
7. Фёдоров Н.Ф. Сочинения. М.: Мысль, 1982. 711 с.
8. Шмальгаузен И.И. Проблема смерти и бессмертия. М.; Л.: ГИЗ, 1926. 91 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;
Professor, Department of Social and Humanity Sciences.
Privolzhsky Research Medical University.
10/1 Minin Sq., Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation;
e-mail: fatenkov@fsn.unn.ru

AT A CROSSROADS: A TRAGICOMIC SHOT OF SERIAL DEHUMANIZATION

In correlation with the semantics of the word “crossroads”, the modern worldview situation is conceptualized. The problems of humanism and dehumanization are in focus. While defending the humanist position in general, the author points out its weakness: humanism has not been able to escape the temptation of the idea of immortality, although the project of immortality steadily leads to de-individualization and thus to dehumanization.

Keywords: humanism, crossroads, existential concentration, existential choice, immortality, eternity, nonjudgmental timelessness, life, death, dehumanization

References

1. 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)
2. Fedorov, N.F. *Sochineniya* [Works]. Moscow: Mysl' Publ., 1982. 711 pp. (In Russian)
3. *Krasnyi Platonov* [Red Platonov]: Articles. Moscow: Common place Publ., 2016. 280 pp. (In Russian)
4. Kutyrev, V.A. *Chelovecheskoe i inoe: bor'ba mirov* [Human and Other: The Struggle of the Worlds]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2009. 264 pp. (In Russian)
5. May, R. *Chelovek v poiskakh sebya* [Man's Search for Himself], trans. A. Bagryantseva. Moscow: Institute of General Humanitarian Research Publ., 2014. 224 pp. (In Russian)

6. Peccei, A. *Chelovecheskie kachestva* [The Human Quality], trans. O.V. Zakharova; ed. D.M. Gvishiani. Moscow: Progress Publ., 1980. 304 pp. (In Russian)
7. Platonov, A.P. *Schastlivaya Moskva* [Happy Moscow], *Novyi mir*, 1991, No. 9, pp. 9–76. (In Russian)
8. Shmal'gauzen I.I. *Problema smerti i bessmertiya* [The Problem of Death and Immortality]. Moscow, Leningrad: GIZ Publ., 1926. 91 pp. (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

ВОСХОЖДЕНИЕ К АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЙ ИДЕЕ СВОБОДЫ: ЭПОХА АНТИЧНОСТИ

В статье раскрывается процесс становления антропологической парадигмы идеи свободы на материалах античной культуры. Метод – диалектика восхождения от абстрактного к конкретному. Античная культура вырабатывает первую стадию процесса восхождения, когда свобода носила целостный, но абстрактный характер. Свобода определялась содержательно как качественное состояние человека, противоположное рабству. Автор показывает диалектичность этого процесса уже на первой стадии, когда свобода и рабство рассматривались как противоположности, переходящие друг в друга. Анализируется опыт выхода за пределы античной парадигмы свободы, формирующий идейные элементы и предпосылки свободы в последующие эпохи.

Ключевые слова: человек, свобода, восхождение, Античность, рабство, равенство, абстрактное, конкретное, свобода воли, культура

Введение

Если обратиться к научной и философской литературе, то свобода традиционно берётся с привязкой к воле и в противоположности к необходимости в контексте проблемы социальной детерминации, независимости и развития [26; 30]. Тайна свободы видится в творчестве или в связи с ответственностью [14; 5]. В XX в. природу свободы стали связывать с новыми подходами: «негативная» и «позитивная» свободы; «свобода для» и «свобода от»; «свобода одного заканчивается там, где начинается свобода другого»; «внутренняя свобода» и др. [7; 19]. Концепций настолько много и они настолько различны, что напрашивается вывод, что речь идёт о разных явлениях, и только по недоразумению называемых одним словом. В этих условиях необходимо обратиться к истории идеи свободы.

Мы будем исходить из того, что парадигма в историческую эпоху может быть только одна. Такую парадигму идеи свободы в матричной форме мы попытаемся выявить на основе применения диалектического метода восхождения от абстрактного к конкретному и метода единства исторического и логического в исследовании идеи свободы в античной культуре. Их дополнением будет социокультурный анализ, который требует обращения с текстами философов как с эмпирическим материалом. По направлению такой подход соответствует одной из отраслей социологии философии, которое получило развитие как социология философий [25]. Выборка числа философов ограничена и локализована поставленной целью: смоделировать античную парадигму идеи свободы на основе анализа идей наиболее известных философов, которые станут для нас экспертами.

Понятие восхождения имеет двойной смысл: как исторический процесс прогрессивного развития культуры, которая становится способом воспроизводства и развития человека; во-вторых, как логический процесс конструирования идеальной модели свободной индивидуальности человека, которая развивается в современную эпоху, но её истоки восходят к Античности.

Общие социальные предпосылки антропологической идеи свободы

Когда люди жили общиной, то не существовало, ни рабства, ни свободы. Человек не отделял себя от общины, а если отделение всё же происходило, то рассматривалось как самое жестокое наказание. Изгойство мало чем отличалось от смертной казни. Но член общины очень бы удивился, если бы ему сказали, что он является рабом общины. Впрочем, он не понял бы, если бы ему сказали, что он свободен, так как понятие свободы ему было неизвестно [15, с. 35–96].

С разложением общинных отношений возникают две социальные диспозиции, одна из которых получает название рабства, а другая – свободы. Вначале их можно выделить только в абстракции, так как они переплетались с общинными отношениями. «Чаще на первый план выступало сознание принадлежности к племени, но первостепенное значение для аборигена имело сознание принадлежности к общине» [4, с. 23]. Существовали различные источники рабства, и существовали различные формы рабства [9], но нам сейчас важно выделить антропологическую сущность рабства.

Свобода в Античности рассматривалась как естественное состояние человека, не являющегося рабом, поэтому важно было описать его деяния в виде владения «семью свободными искусствами» и показать его антропологическое превосходство над рабом.

Поэтому первый факт, который мы можем зафиксировать, если даже мы ничего не знаем о свободе, состоит в том, что человек стремится к такому состоянию, в котором он может жить для себя и быть самим собой. В этом состоянии он приобретает удовлетворение и успокоение, что может потерять, становясь рабом. Следовательно, свобода в своём простейшем историческом смысле есть противоположность рабству, а также возможность и способность быть самим собой, сохранять идентичность наедине с самим собой, вместе со своей семьёй и общиной.

Человек становится рабом, рождаясь в семье раба, а также теряя право принадлежать самому себе в результате пленения или продажи. Но так как рабство возникло на основе общинных отношений, то в самом общем виде рабство осознавалось как утрата связи с общиной, которой человек был органической частью, а затем становился собственностью чужой общины (пленный) или отдельного лица (в результате покупки). Общинные настроения были настолько сильны, что перешли в различные формы мировых религий, включая христианство. Мы это настроение отмечаем как важный социальный факт, так как раб, утрачивая свою принадлежность к общине, возвращение в неё рассматривал в качестве своей главной цели или стремился сформировать новую общину, как это было в христианстве. Следовательно, стремление избавиться от рабства содержательно дополнялось стремлением попасть в тот самый «золотой век», образ которого порождён ностальгией об утраченной общине, в которой раб чувствовал себя человеком.

Что касается индивидуальной свободы, то это позиция личности, которая выделилась и дистанцировалась от общины. Такой человек приобретал рабов для того, чтобы заставить их работать на приобретённой земле и жить для удовлетворения своих потребностей. Тогда и возникает осознание, что рабовладелец не зависит от социальных норм общины и может жить так, как он хочет. Такое состояние и стали называть свободой, а чело- века – свободным.

Обратим внимание на свидетельства современников этого процесса, которые первыми осмыслили генезис свободы и её природу. Для нас такими

станут философы, сами находившиеся какое-то время в рабстве или сочувствующие рабам.

Идея свободы и равенства людей в философии Гераклита

Объяснение природы рабства появилось уже в творчестве Гераклита, который не был в рабстве и считал, что все люди равны, при этом проводя различие истинной и ложной свободы.

Что такое истинная свобода? Она состоит в том, чтобы уметь править другими людьми. Так, он укоряет тех, которые «не привыкли к истинной свободе – к тому, чтобы править [другими]» [10, с. 84]. Эта мысль будет потом поддержана Платоном и Аристотелем, но только по отношению к рабам. Свободный живёт для себя и правит самим собой сам. Однако тут мы сталкиваемся с известной диалектической позицией Гераклита, когда читаем, как он осуждает рабство. Кем же править тогда?

Гераклит обращается к гражданам своего города: «Как, по-вашему, люди? Ежели бог не создал рабами ни псов, ни овец, ни ослов, ни коней, ни мулов, создал ли он ими людей?» [10, с. 80]. Более того, Гераклит обвиняет жителей Эфеса, родного города, что они поступают хуже животных. Гераклит восклицает: «Насколько лучше эфесцев волки и львы! Они не обращают в рабство друг друга, орёл не покупает орла, лев не служит виночерпием у льва, и собака не оскопляет собаку, как вы [оскопили] Мегабиза богини, опасаясь, что жрецом её девственности будет мужчина» [10, с. 80]. Гераклит считает всех равными: «людей делает равными не случай, а добродетель» [10, с. 80]. И «только порочность обращает в рабство, только добродетель освобождает, никакому человеку это не под силу» [10, с. 80].

Поэтому вполне логично, что Гераклит антропологически, хотя и ссылкой на Бога, доказывает природу равенства всех людей независимо от их социального статуса, обвиняя жителей Эфеса в поддержке рабства. «Бог без зависти наделил всех в равной мере глазами, слухом, чувством вкуса, обонянием, памятью и надеждой и не закрыл от рабов свет солнца, записав всех людей в граждане мира. Эфесцы же считают свой город надмирным, ни за что не достаивая [рабов] участия в общественных делах. Глядите, как бы вам не впасть в нечестие своей оппозицией богу» [27, с. 187]. И предупреждает эфесцев: «Вы что, хотите, чтобы рабы вас всегда ненавидели: и прежде, когда они были у вас в услужении, и впоследствии, когда они лишаются прав? Вы растите врагов самим себе, эфесцы, и будущую вражду между вашими и их детьми» [27, с. 188]. Это предупреждение не устарело до сих пор.

Генезис свободы с точки зрения рабовладельца

Теперь перейдём к анализу представлений о свободе со стороны тех, кто выражал интересы рабовладельцев. С этой стороны они многообразнее и выразительнее, так как сохранилось гораздо больше сочинений, раскрывающих позицию рабовладельца.

Зависимость от богов рабовладельца волновала меньше, чем отношение раба и рабовладельца. Поэтому Платон утверждал, что «человеку надо быть свободным и больше смерти страшиться рабства» [22, с. 180]. В то же время «владение рабами тяжко» [23, с. 229]. Поэтому свое идеальное государство Платон выстраивал так, чтобы между рабами и свободными была определённая динамика и скоординированное разделение видов деятельности.

В частности, включающая возможность перехода рабов в разряд свободных людей и распространение на рабов ряда норм жизни и видов деятельности, которые присущи свободным. Но в работах Платона больше уделено внимания тому, как должен жить и какими видами деятельности должен заниматься свободный, чтобы подтвердить свой статус свободного и воспроизвести статус рабов.

Таким образом, для Платона свобода есть состояние человека, когда он не является рабом. Такое состояние может быть присуще каждому человеку, в том числе и рабу, если ему будет позволено быть свободным.

Аристотель уточняет идею своего учителя. Он даёт формулу свободы, которая стала классической: «Свободным называем того человека, – утверждает он, – который живёт ради самого себя, а не для другого» [2, с. 69]. Кто-то может сказать, что для другого живёт раб, что и делает другого свободным, т.е. даёт ему возможность жить для себя. Но во времена Аристотеля считалось, что не это делает человека свободным: свободным человек становится по факту своего рождения от свободного по воле бога. Исток свободы – состояние и статус человека: «...одни люди по своей природе свободны, другие – рабы, и этим последним быть рабами и полезно, и справедливо» [3, с. 384].

Поэтому Аристотель не согласен с тем, когда свобода «...толкуется как возможность делать всякому что угодно» [3, с. 551], так как это приводит к нарушению порядка жизни свободных и рабов. Для сохранения такого порядка, когда свободный живёт для себя, а раб не живёт для себя, необходимо «по очереди быть управляемым и править» [3, с. 571]. Главное общественное условие свободы – порядок в государстве и стремление жить для себя: «это стремление совпадает с началом свободы, основанным на равноправии» [3, с. 571] в управлении государством.

Поэтому рабовладельчески мудро и откровенно Аристотель советует всем правителям: «...правильнее всем рабам в виде награды подавать надежду на свободу» [3, с. 608]. Эта мысль Аристотеля до сих пор выражает

суть отношения господствующих социальных групп и угнетённых, но мечтающих о свободе. А сама свобода в этом случае отождествляется с наличием власти (возможностью править) и условий господства одних над другими.

Свобода с этих позиций понималась как состояние человека, которое выражало отношение зависимости или независимости между людьми. Признак свободы человека определялся просто: если человек не раб от рождения, то он свободен. Свобода даёт человеку возможность проявить все свои свойства и качества. Раб этого сделать не может.

Такое содержание свободы было определённым и всем понятным. Оно не только понималось, но и переживалось как состояние человека, как его социальное положение. Движение человека к свободе понималось как выход из состояния рабства и овладение всеми атрибутами свободного человека, чтобы отличаться от раба. Но это ещё не отрицание рабства и не преодоление рабства, так как бывшие рабы нередко сами становились рабовладельцами.

Нужно сказать, что Аристотель первым обратил внимание на то, что свобода есть не что иное, как «жизнь для себя», а «раб не живёт для себя». Эта мысль прошла через столетия, и мы вправе утверждать, что в таком понимании свобода есть элементарный атрибут человека, без которого он не мыслит своего существования как самостоятельный индивид, но для этого ему необходимы рабы.

Но другой стороной идеи свободы является мысль, что свобода человека есть избавление от состояния рабства, в котором человек не принадлежит себе и не живёт для себя. Для того чтобы жить для себя или вырваться из рабства, необходима сильная воля, показателем важности которой является сила воли рабовладельца удерживать раба в повиновении. Следовательно, надо сформировать силу воли в противоположной социальной оппозиции, со стороны раба, и применить с другой целью.

Таким образом, тема «свободы воли» формируется уже в античной философии. В определённых ситуациях она становилась одной из высших ценностей человека. Высокого уровня ценность свободы достигла в культуре римской империи, о чём ещё пойдёт речь.

Философы как свидетели утраты свободы

Эпикур представил о свободе перенёс с общества на природу. И наоборот: рассматривая истоки свободы в природе, Эпикур стремился показать, что свобода присуща всем людям, в том числе и рабам. Идея свободы приобрела универсальный онтологический характер, охватывая не только отношения раба и рабовладельца, но и природу.

Свобода присуща природе, так как каждая её частица (атом) обладает способностью спонтанного отклонения. Античный историк так выразил

эту идею Эпикура: «Разве не знаешь ты, кто бы ты ни был, что в атомах есть и некоторое свободное движение, которого Демокрит не нашёл, Эпикур же обнаружил, а [именно], движение, отклоняющееся в сторону, как можно показать на основании чувственного опыта?» [18, с. 74]. Эту способность Эпикур переносит на поведение человека, на его субъективные проявления. Причём эта способность важна была не для рабовладельца, а для раба, так как от проявления его воли зависело оставаться ему всю жизнь рабом или бороться против порабощения, т.е. отклоняться от многовековой традиции, передаваемой от поколения к поколению, от родителей к детям.

Таким образом, содержание понятия свободы со стороны раба выдвинулось отклонением от сложившихся общественных традиций и подчинение той необходимости, которая складывается в индивидуальном сознании раба. Так, детально исследуя античную философию, говоря об Эпикуре, К. Маркс писал, что «...объявляя природу свободной, он дорожит лишь свободой сознания» [17, с. 41].

Содержание свободы человека, следовательно, по своему историческому генезису формируется не в каких-то *общих* объективных условиях, а локально, в зависимости от того, насколько тот или иной *особый раб* осознает своё положение как не дающее ему условий для жизни в качестве человека. Это содержание свободы, формируемое как отказ (протест, бунт) от существующего порядка, есть первый шаг к свободе, но это ещё не сама свобода, так как это такая свобода, которая не имеет своего содержания. Поэтому восставшие рабы сами становились рабовладельцами.

В последующие столетия такое понимание свободы стало подвергаться радикальному пересмотру. В Средние века античная парадигма свободы сменилась сакральной идеей свободы воли. Но для нас сейчас важно подчеркнуть, что истоком новой парадигмы стало как сознание раба, так и рабовладельца.

Равенство рабов и рабовладельцев

Эпикур, как и Гераклит, утверждал, что каждый человек, раб он от рождения или свободный, находится в рабской зависимости от явлений обыденной жизни, а не только от другого человека или государства. То есть все люди рабы в этом смысле. Эпикур призывает: «Надо высвободиться из уз обыденных дел и общественной деятельности» [18, с. 223]. Свобода в этом случае видится как избавление от дел, которые становятся тягостными для человека, мешают ему в полной мере проявить себя.

Более конкретно эту актуальную для нас мысль он диалектически разворачивает в оценке роли денег в достижении свободы. «Свободная жизнь [свободный человек], – утверждает Эпикур, – не может приобрести много денег, потому что это нелегко сделать без раболепства пред толпой или

правителями; но она имеет всё в непрерывном изобилии. А если как-нибудь она и получит много денег, то легко можно разделить и их для приобретения расположения близких людей» [18, с. 224]. «Раболепство перед толпой» как условие получения «много денег» – это суть способа обогащения современного общества потребления. В этом рассуждении Эпикур высказывает мысль о диалектической относительности свободы и рабства, мысль, которая основательно будет развита Гегелем в «Феноменологии духа».

Но более всего известным Эпикур стал своей этической идеей свободы. Главная ценность человека – наслаждение, но не надо сводить наслаждение к примитивному удовольствию. Эпикур даёт диалектический анализ природы и относительности наслаждения. Так, Эпикур писал: «Поэтому когда мы говорим, что наслаждение есть конечная цель, то мы разумеем отнюдь не наслаждения распутства или чувственности, как полагают те, кто не знают, не разделяют или плохо понимают наше учение, – нет, мы разумеем свободу от страданий тела и от смятений души» [33]. Избавление человека от страданий тела и смятений души есть и до сих пор одно из главных условий свободы человека [20, с. 421–452].

Своей идеей свободы в области морали Эпикур стал предметом непрекращающейся критики. Я приведу только характерное высказывание, которое было сделано ещё сто лет назад русским автором В. Парадиевым: «О нём существуют диаметрально противоположные мнения: одни называют его свиньёй, барахтающейся в грязи, другие преклоняются перед ним, как перед божеством» [21, с. 3]. Эпикур выступал перед простыми людьми «...с дерзновенным призывом к свободе, которого до него никто в такой резкой форме не высказал, провозглашал свободу от всего того, что до сих пор опутывает человечество» [21, с. 22].

Нужно сказать, что далеко не случайно влияние Эпикура на русскую культуру было весьма ощутимым, что подробно и с большим уважением к деталям проанализировано в литературе [32, с. 8–42]. Впрочем, не может не вызывать уважение и его смерть. Как описывается в литературе, «Эпикур созвал друзей и учеников, завещал им свой сад, велел обеспечить находившихся на его попечении бедных детей, отпустил на свободу рабов и дал распоряжение относительно организации собственных похорон» [31, с. 33]. Всей своей жизнью и смертью Эпикур стремился показать, как должен жить действительно свободный человек.

Значение исторических условий генезиса антропологической идеи свободы

Идея равенства и универсальности атрибута свободы по отношению к человеку в философии Эпикура дополнялась социально-историческими аспектами. В эпоху Эпикура Эллада была завоёвана. Все эллины стали равными

в своём рабстве. Это случилось с 338 г. по 331 г., когда Афины были завоеваны спартанцами, персами и македонцам. Десятки тысяч мирных жителей были захвачены и проданы в рабство. Начался упадок греческой культуры.

Как отмечается в литературе, свободные греки начали понимать, что «...прошлого не вернуть и многое из того, что раньше считалось необходимым для свободного, образованного гражданина, теперь можно было навсегда позабыть. Афиняне издавна считали обязательным для своих сыновей умение петь и играть на каком-нибудь инструменте – для развития души, декламировать стихи древних поэтов, то есть всё то, что пристало благородному времяпрепровождению обеспеченных людей, которым никогда не придётся заботиться о хлебе насущном и заниматься тяжёлым физическим трудом» [11, с. 18]. Всё это стало уходить в прошлое, и свободные афиняне стали осознавать свою близость к тем, кого они считали рабами, так как они оказались в равной степени рабами у завоевателей.

В то же время стало понятно, что понятия свободы и рабства относительны. Социальные отношения заставили думать, что однажды приобретённые условия свободы можно потерять, но значило ли это, что человек вообще утрачивает свободу? Ответ на этот вопрос заставлял мыслителей в понимании существа свободы выходить за рамки отношения свободного и раба. Поиски, которые активно проходили в классической Греции и затем в эпоху эллинизма.

Культ свободы и её отрицание в Римской империи

Идея свободы стала культовой уже в Античности. Для доказательства приведём факт из биографии римского политика, оратора и философа Цицерона.

В литературе описывается страшное потрясение, которое испытал Цицерон, когда к власти в Римской республике пришли преступники во главе с Клодием. Вот как буквально описывается эта ситуация: «Одним из первых Клодий сжёг дом Цицерона, его любовь и гордость. На пепелище он воздвиг святилище Свободы с прекрасной статуей богини. У этой статуи, говорит Цицерон, была престранная история. В одном греческом городке жила потаскушка, очень смазливая собой бабёнка. Своим ремеслом она скопила немалый капитал, и, когда она умерла, на её могиле соорудили роскошный памятник, изображавший её в весьма соблазнительном виде. Случилось так, что брат Клодия хотел порадовать Рим великолепными зрелищами. И вот он с наилучшими намерениями “во славу римского народа” ограбил Грецию. Среди его трофеев была и статуя потаскушки. Эта статуя и попала на глаза Клодию. Она понравилась ему страшно. Ему показалось, что она прямо-таки олицетворяет собой самые демократические идеи, и он выпросил статуя у брата. После этого статуя торжественно

была водружена на пьедестал в храме Свободы. Таким образом, ядовито замечает оратор, его Свобода – это “греческая шлюха, могильный памятник, привезённый воров”» [8, с. 326].

Разумеется, это не значит, что к свободе у Цицерона сложилось только негативное отношение. Как отмечается в литературе: «Образ республики римлян, её величественный миф, встающий из речей Цицерона, из его диалогов, писем и стихов, веками вдохновлял борцов за свободу и торжество права» [12, с. 20]. Отношение к свободе стало двойственное, хотя в целом «в его отстаивании идеи человеческой свободы» проявился гуманизм Цицерона [16, с. 18]. Однако жизнь показала Цицерону, что свобода может выразить себя противоположным образом.

Таким образом, феномен свободы имеет исторический и относительный характер, поэтому важно разобраться в объективной ценности содержания этого феномена, но важно учитывать и то, как оценивается свобода в общественном сознании. Цицерон даёт нам яркий образ такой оценки, которую можно было назвать заниженной и противоположной той оценке, которая даётся сейчас. Но для нас важно, конечно, как понимал свободу Цицерон в качестве позитивной ценности. Он вводит понятие «свободного выбора» [29, с. 298], а «те, которые вводят [для объяснения] извечный ряд причин, те отнимают у человека свободную волю и превращают его в раба судьбы» [29, с. 306].

Попытки выйти из античной парадигмы свободы

Филон, Плотин и Августин были теми философами, которые попытались выйти из заданной Античностью парадигмы свободы. Разумеется, не только они, но мы их рассмотрим в качестве эталона этого процесса по выходу за рамки античной парадигмы свободы.

Свободу они связывали уже не только с рабством, как это было в философии Гераклита, Платона, Аристотеля, но с понятием воли и необходимости, хотя отдельные высказывания о взаимосвязи свободы с необходимостью можно найти у Эпикура. В эпоху эллинизма дан опыт формулировки проблемы свободы в том ключе, который будет отмычкой раскрытия содержания свободы на протяжении последующих столетий и дойдёт до наших дней в качестве основного звена в процессе восхождения к антропологической парадигме свободы. Поэтому есть смысл приглядеться к их рассуждениям более внимательно.

В сочинениях стоика Филона Александрийского более всего сохранилось фрагментов текстов с рассуждениями о моральной природе свободы. Он утверждал, что добродетельный человек «свободен, тогда как дурные люди – рабы, – ибо свобода есть возможность самостоятельного действия, а рабство – его лишение» [13, с. 282]. То есть в этом смысле Филон

отступает от позиции Аристотеля, связывая свободу со способностью самостоятельного действия и с добродетелью, что у Аристотеля было не главное.

Но главная идея в представлениях Филона состоит в том, что источником свободы он считает разум. «Верный разум, – утверждает он, – представляющий собой источник прочих законов, вполне способен доставить свободу тем, кто повинуется всему, что он предписывает или запрещает» [13, с. 295]. Поэтому «те, в ком господствуют гнев, вожделение или иная страсть, или некий зловредный порок, во всех отношениях являются рабами; а те, которые живут по закону, свободны» [13, с. 138]. Проблема, которая в Новое время стала актуальной для Спинозы.

И всё же, несмотря на эти новые формулировки, Филон остаётся в рамках античной культуры, считая, что «раз некоторые из них свободны, то и все, кто общается с ними на равных правах, тоже свободны, так что никто из добродетельных не раб, но все они свободны» [28, с. 139]. Свобода противопоставляется рабству – это главный признак античной парадигмы свободы.

Неоплатоник Плотин признак свободы человека ищет в сравнении человека с животными и в поисках источника греха. «Если бы человек был во всём подобен животным, – рассуждает Плотин, – то есть если бы он был целиком порождён царством причинности, то, конечно, не могло бы быть и речи о каком-либо грехе. Но так как он сотворён существом, обладающим свободой воли, то, свободно выбирая зло, тем самым грешит» [24, с. 89].

Плотин полагает, что свобода воли исходит из высших начал. Он рассуждает следующим образом: «Но так как свобода воли не принадлежит материальному, но исходит от высших начал, то, значит, греховен и человек, ибо, имея высшее и лучшее, он через него же и обратился к низшему и худшему, от самого себя к тому, что ниже и вторичней» [24, с. 90]. Человека Плотин относит к «срединному существу», т.е. не относящемуся к ангелам, но и к животным тоже. К тому же к «низшему и худшему» он обращается от самого себя, «имея высшее и лучшее». Но почему? – Можно задать вопрос. Плотин объясняет это так: «Всё лучшее, что есть в людях: мудрость, разум, творческие потенции и гражданские добродетели (а ведь люди очень часто причиняют вред другим не потому, что хотят творить зло, но потому, что ошибочно полагают, будто творят добро), хотя всё это и ограничено тем царством необходимости, в котором мы обретаемся, но получено-то оно оттуда, из сверхчувственного мира» [24, с. 77]. Таким образом, люди стремятся к добру, к лучшему, но они ограничены «царством необходимости», т.е. нашими земными условиями, которые приводят его к ошибкам и вследствие этого к тому, что человек становится злым. «Сверхчувственный мир» – это мистический образ того содержания свободы, который мы назвали идеальной моделью.

Однако в целом, рассуждает Плотин, «...человек – благородное творение, настолько совершенное, насколько это допускает его природа,

безусловно причастное целому и наилучшее из всего, живущего на земле. И действительно, кто в здравом уме станет всерьёз обижаться на другие, низшие существа, украшающие наш мир своим многообразием? Кусает тебя клоп, так что же? Ругать клопа? Лучше просто слезть с дивана. Есть, конечно, и опасные животные, но кто опасней самого человека? В большинстве же случаев животные потому и нападают на человека, что его боются» [24, с. 77].

Формула целостного образа матричной свободы человека была дана Плотиним: «Чем меньше он использует данные ему возможности, тем более погружается в царство необходимости» [24, с. 90]. В современной литературе уделяется серьёзное внимание идеям Плотина о свободе и дан анализ библиографии [6].

Заслуга Плотина состоит в том, что он перенёс проблему свободы в область проблемы свободы воли и связал с пространством духа, а не с человеком в целом и не с социально-политическим пространством, как это было у Платона и Аристотеля. Парадигма, заданная Филоном и Плотиним, стала господствующей. Это особенно отчётливо видно в пространстве средневековой культуры, когда понятие свободы фигурировало в купе с категорией воли.

Но проблема свободы воли – это исторически определённая форма свободы личности, в которой воля толкуется как главный атрибут человека, формирующийся и воспроизводящийся в некоем сакральном диалоге с Богом. Свобода воли человека держится отражённым светом сияния абсолютной божественной воли. Однако в действительности волей не исчерпывается структура личности. В стороне остаются такие важные для человека атрибуты, как разум, эмоции, деятельность и др. важные составляющие структуры личности, связывающие её с культурой и обществом. Но это может лишь значить, что в средневековой структуре поступка воля обладала совершенно иным содержанием функций, чем в современном поступке.

Августин дал всеобъемлющий, как и Плотин, анализ общества и государства с религиозной точки зрения. Можно сказать, что он попытался создать новую идеальную модель свободы, как это сделали Платон и Аристотель, но назвав её «гад божий».

Августин призывал: «Не ищи более своих ложных и лживых богов, брось их и иди к нам, чтобы обрести истинную свободу. Они не боги, а злые духи, для которых твоё вечное блаженство – казнь» [1, с. 104]. Поэтому Августин, как и Гераклит, выделяет истинную свободу и ложную свободу, к которой он относится свободу в её античном облике, которую он оценивает как «свободное рабство» [1, с. 205]. Только людям «одним на земле Бог дал свободную волю» [1, с. 222]. Августин продолжает диалектическую традицию, заложенную Филоном и Плотиним, показывая как не только воля, но и рабство становится свободным. Он возражает против того, что провидение и свобода несовместны. Августин против того, что,

«если допустить предвидение будущего, уничтожается свобода воли; если допустить свободу воли, уничтожается предвидение будущего» [1, с. 227]. Августин настаивает на том, что «...религиозная душа выбирает то и другое; то и другое исповедую, то и другое по вере благочестия признаёт за истину» [1, с. 227].

Это выявленное им противоречие воли и предвидения, воли и причинности Августин разрешает в такой формулировке: «...сама наша воля находится в порядке причин, который, как порядок определённый, содержится в предвидении Божиим; потому что и человеческая воля представляет собою причину человеческих действий» [1, с. 229]. Эта формулировка гениальна, так как до сих пор противопоставляют волю и причинность. Включив волю в «порядок определённый», т.е. в необходимость, Августин высказал мысль, которая затем будет развита Дидро, Шеллингом и Гегелем, которые свободу стали рассматривать как необходимость. Однако всё Средневековье остановилось на противоречии, которое сформулировал Августин, но проигнорировало его попытки разрешить это противоречие.

Гениальность Августина в диалектическом решении проблемы свободы объясняется тем, что он ещё хранит связь с античной культурой, с её диалектическим взглядом на мир, на природу человека. Для Августина свобода есть одна из высших ценностей, поэтому он указывает на «необходимость охраны собственного благосостояния и свободы» [1, с. 116], «защищая оружием свободу, отчизну и родителей» [1, с. 117].

Августин настаивал и на том, что действительная свобода предполагает критику своего общества. «Истинная свобода, – утверждает Августин, – не должна молчать о болезнях своего государства, которое во многих отношениях они поневоле превозносили в похвалах, ибо для них не существовало другого, более истинного государства, которое должно состояться из вечных граждан, то как прилично поступать нам, которые, чем лучшую и вернейшую надежду имеем в Боге, тем большую должны иметь свободу, когда нашему Христу вменяют в вину болезни настоящего времени, чтобы более слабые и более простые умы заставить отказаться от того государства, в котором одном возможна жизнь непрерывная и блаженная?» [1, с. 134–135]. По сути дела Августин настаивает на том, что для действительной свободы необходима ответственность людей за состояние государства, поэтому не надо «вменять в вину болезни настоящего времени» «нашему Христу». Следовательно, «град Божий» создается самими людьми.

Заключение

Античная парадигма внутренне противоречива, как и выражаемые ею социальные отношения. Она включала в себя как позитивное содержание, так и деструктивное, была предметом культа и осмеяния. И стержнем этой парадигмы, его матрицей, было отношение раба и рабовладельца, которое

определялось антропологически: рабовладелец – это человек, раб – не человек, а вещь или животное, так как живёт для своего хозяина. Следовательно, природа свободы и природа человека тождественны.

Свобода есть состояние человека, в котором он сохраняет свою социокультурную идентичность в виде совокупности способностей, социальных ролей и статусов. Но эта совокупность противоположна тем свойствам и качествам того, кто являлся рабом. Поэтому он действительно является свободным, а ему противостоит «свободное рабство», состояние человека, в котором он обладает только физическими и элементарными эмоциональными качествами. Но поскольку абсолютного различия между ними нет, то раб мог стать подлинно свободным, а свободный превратиться в раба. Этот взаимопереход по своему содержанию является трансформацией свойств и качеств человека, когда статус свободного раба приобретал путём освоения способностями, которыми обладали только свободные, выкупом или спасением двух свободных. Следовательно, свобода и рабство – соотносительные понятия. Это было возможно, так как целостность человека была абстрактной, без дифференцированного раскрытия содержания атрибутивных качеств человека, которое оно со временем претерпит в процессе общественного разделения труда и других видов деятельности.

Развёртывание матрицы свободы, которое осуществили до и после Плотина античные мыслители, показывает, что многие проблемы свободы, которые волновали людей много веков назад, сохраняют своё значение и в современном обществе, так как природа свободы по своему генезису связана с рабством, фиксируя разрыв человеческой природы. Вся трудность в раскрытии природы свободы в том, что она неотделима от рабства и в современном обществе, но только имеет иную форму. Если нет рабства, то свобода утрачивает свой смысл. Свобода есть достигнутая обществом органическая для каждого человека социокультурная среда, которая позволяет ему воспроизводить и развивать свою природу, поэтому не осознаётся как проблема в старой форме.

Но парадигма свободы, сохраняя антропологическую природу, приобретает иную форму: форму *дифференциации свободной индивидуальности*, которая не получила своего объективного целостного развития в Античности. Это объясняет и тот факт, что до сих пор в многочисленных работах о свободе доминирует теория свободы воли, корни которой тоже уходят в культуру поздней Античности и ставшей господствующей в средневековую эпоху. Поэтому в перспективе важно показать, как в философии происходило преодоление идеи свободы воли в качестве господствующей и как общество двигалось к современной форме свободы. Но это уже тема для других статей.

Список литературы

1. *Августин Блаженный*. О граде Божием. Минск: Харвест; М.: АСТ, 2000. 1296 с.
2. *Аристотель*. Метафизика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 63–26.
3. *Аристотель*. Политика // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1976. С. 375–642.
4. *Артемьева О.Ю.* Личность и социальные нормы в ранне-первобытной общине. М.: Наука, 1987. 199 с.
5. *Бауман З.* Свобода. М.: Новое издательство, 2006. 132 с.
6. *Берестов И.В.* Свобода в философии Плотина. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2007. 382 с.
7. *Берлин И.* Философия свободы. Европа / Предисл. А. Эткинды. М.: Новое литературное обозрение, 2001. 448 с.
8. *Бобровникова Т.А.* Цицерон: интеллигент в дни революции. М.: Молодая гвардия, 2006. 532 с.
9. *Валлон А.* История рабства в античном мире. М.: ОГИЗ-Госполитиздат, 1941. 665 с.
10. *Гераклит Эфесский*: все наследие: на языках оригинала и в рус. пер.: крат. изд. / Подгот. С.Н. Муравьев. М.: Ад Маргинем Пресс, 2012. 416 с.
11. *Гончарова Т.В.* Эпикур. М.: Молодая гвардия, 1988. 303 с.
12. *Грималь П.* Цицерон. М.: Молодая гвардия, 1991. 544 с.
13. *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М.: Мысль, 1979. 620 с.
14. *Камю А.* Творчество и свобода. М.: Радуга, 1990. 602 с.
15. *Кон И.С.* В поисках себя: Личность и её самосознание. М.: Политиздат, 1984. 367 с.
16. *Майоров Г.Г.* Цицерон как философ // *Цицерон*. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. С. 5–59.
17. *Маркс К.* Различие между натурфилософией Демокрита и натурфилософией Эпикура // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: в 50 т. Т. 40. М.: Политиздат, 1975. С. 147–233.
18. *Материалисты Древней Греции*: собрание текстов Гераклита, Демокрита и Эпикура / Общ. ред. и вступ. ст. проф. М.А. Дынника. М.: Госполитиздат, 1955. 239 с.
19. *Мысливченко А.Г.* Феномен внутренней свободы // О человеческом в человеке / Под общ. ред. И.Т. Фролова. М.: Политиздат, 1991. С. 207–229.
20. *Никольский Б.М.* Эпикур о наслаждении: проблема кинетического и статического наслаждения // *Цицерон Марк Туллий*. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков. М.: Российский государственный гуманитарный университет, 2000. С. 421–452.
21. *Парадиев В.* Философ Эпикур и его проблема освобождения людей от богов. Казань: Типо-литограф. М.А. Семенова, 1911. 39 с.
22. *Платон*. Государство // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 3. Ч. 1. М.: Мысль, 1994. С. 79–388.
23. *Платон*. Законы // *Платон*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1994. С. 71–437.
24. *Плотин*. Эннеады. Т. 2. К.: УЦИММ-ПРЕСС: ИСА, 1996. 236 с.
25. *Попкова Н.В.* Социология философии: трудности развития // Социологические исследования. 2019. № 8. С. 133–142.
26. *Сен Л.* Развитие как свобода. М.: Новое издательство, 2004. 432 с.
27. *Фрагменты ранних греческих философов*. Ч. 1 / Изд. подгот. А.В. Лебедев. М.: Наука, 1989. 576 с.
28. *Фрагменты ранних стоиков*: в 3 т. Т. 3: Хрисипп из Сол. Ч. 1: Этические фрагменты. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2007. 300 с.
29. *Цицерон Марк Туллий*. Философские трактаты. М.: Наука, 1985. 382 с.

30. *Шабанова М.* Социология свободы: трансформирующееся общество. М.: Моск. общ. научн. фонд, 2000. 315 с.

31. *Шакир-Заде А.С.* Эпикур. М.: Соцэкгиз, 1963. 223 с.

32. *Шахнович М.М.* Парадоксы теологии Эпикура. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского философского общества, 2000. 152 с.

33. *Эпикур.* Письмо к Менекею. URL: <https://ancientrome.ru/antlittr/t.htm?a=1358238790> (дата обращения: 28.11.2023).

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

THE ASCENT TO THE ANTHROPOLOGICAL IDEA OF FREEDOM: THE AGE OF ANTIQUITY

The article reveals the process of formation of the anthropological paradigm of the idea of freedom on the materials of ancient culture. The method is dialectics of ascent from the abstract to the concrete. Antique culture produces the first stage of the ascension process, when freedom had a holistic but abstract character. Freedom was defined meaningfully as a qualitative state of man opposite to slavery. The author shows the dialectic nature of this process already at the first stage, when freedom and slavery were considered as opposites, passing into each other. The author analyses the experience of going beyond the ancient paradigm of freedom, which formed the ideological elements and prerequisites of freedom in subsequent epochs.

Keywords: man, freedom, ascent, antiquity, slavery, equality, abstract, concrete, free will, culture

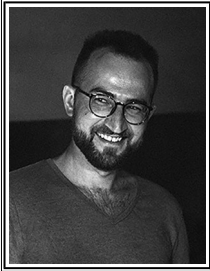
References

1. Aristotle. "Metafizika" [Metaphysics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 63–26. (In Russian)
2. Aristotle. "Politika" [Politics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 375–642. (In Russian)
3. Artemieva, O.Yu. *Lichnost' i sotsial'nye normy v ranne-pervobytnoi obshchine* [Personality and Social Norms in an Early Primitive Community]. Moscow: Nauka Publ., 1987. 199 pp. (In Russian)
4. Aurelius Augustinus. *O grade Bozhiem* [The City of God]. Minsk: Kharvest Publ., 2000. 1296 pp. (In Russian)
5. Bauman, Z. *Svoboda* [Freedom]. Moscow: New Publishing House, 2006. 132 pp. (In Russian)
6. Berestov, I.V. *Svoboda v filosofii Plotina* [Freedom in the Philosophy of Plotinus]. St. Petersburg: St. Petersburg State University Publ., 2007. 382 pp. (In Russian)

7. Berlin, I. *Filosofiya svobody. Evropa* [Philosophy of Freedom. Europe]. Moscow: Novoe literaturnoe obozrenie Publ., 2001. 448 pp. (In Russian)
8. Bobrovnikova, T.A. *Tsitseron: intelligent v dni revolyutsii* [Cicero: an Intellectual in the Days of the Revolution]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2006. 532 pp. (In Russian)
9. Camus, A. *Tvorchestvo i svoboda* [Creativity and Freedom]. Moscow: Raduga Publ., 1990. 602 pp. (In Russian)
10. Cicero, M.T. *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1985. 382 pp. (In Russian)
11. Diogenes Laertius. *O zhizni, ucheniyakh i izrecheniyakh znamenitnykh filosofov* [About the Life, Teachings and Sayings of Famous Philosophers]. Moscow: Mysl' Publ., 1979. 620 pp. (In Russian)
12. Epicurus. *Pis'mo k Menekeyu* [A Letter to Menekeyu], [<https://ancientrome.ru/antlitrt.htm?a=1358238790>, accessed on 28.11.2023]. (In Russian)
13. *Fragmenty rannikh grecheskikh filosofov* [Fragments of Early Greek Philosophers], Vol. I, ed. A.V. Lebedev. Moscow: Nauka Publ., 1989. 576 pp. (In Russian)
14. *Fragmenty rannikh stoikov* [Fragments of the Early Stoics], Vol. 3 (1). Moscow: The Greek-Latin study of Yu.A. Shichalin Publ., 2007. 300 pp. (In Russian)
15. *Geraklit Ehfesskii: vse nasledie: na yazykakh originala i v russkom perevode* [Heraclitus of Ephesus: all the Legacy: in the Original Languages and in Russian Translation], ed. S.N. Muraviev. Moscow: Ad Marginem Press Publ., 2012. 416 pp. (In Russian)
16. Goncharova, T.V. *Ehpikur* [Epicurus]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1988. 303 pp. (In Russian)
17. Grimal, P. *Tsitseron* [Cicero]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 1991. 544 pp. (In Russian)
18. Kon, I.S. *V poiskakh sebya: Lichnost' i ee samosoznanie* [In Search of Oneself: Personality and its Self-awareness]. Moscow: Politizdat Publ., 1984. 367 pp. (In Russian)
19. Maiorov, G.G. "Tsitseron kak filosof" [Cicero as a Philosopher], in: M.T. Cicero, *Filosofskie traktaty* [Philosophical Treatises]. Moscow: Nauka Publ., 1985, pp. 5–59. (In Russian)
20. Marx, K. "Razlichie mezhdru naturfilosofiei Demokrita i naturfilosofiei Ehpikura" [The Difference between the Natural Philosophy of Democritus and the Natural Philosophy of Epicurus], in: K. Marx, F. Engels, *Sochineniya* [Works], Vol. 40. Moscow: Politizdat Publ., 1975, pp. 147–233. (In Russian)
21. *Materialisty Drevnei Gretsii: cobranie tekstov Geraklita, Demokrita i Ehpikura* [The Materialists of Ancient Greece: a Collection of Texts by Heraclitus, Democritus and Epicurus], ed. M.A. Dynnik. Moscow: Gospolitizdat Publ., 1955. 239 pp. (In Russian)
22. Myslivchenko, A.G. "Fenomen vnutrennei svobody" [The Phenomenon of Inner Freedom], *O chelovecheskom v cheloveke* [About the Human in Human Being], ed. I.T. Frolov. Moscow: Politizdat Publ., 1991, pp. 207–229. (In Russian)
23. Nickolsky, B.M. "Ehpikur o naslazhdenii: problema kineticheskogo i statcheskogo naslazhdeniya" [Epicurus on Pleasure: the Problem of Kinetic and Static Pleasure], in: M.T. Cicero, *O predelakh blaga i zla. Paradoksy stoikov* [About the Limits of Good and Evil. The Paradoxes of the Stoics]. Moscow: Russian State University for the Humanities Publ., 2000, pp. 421–452. (In Russian)
24. Paradiiev, V. *Filosof Ehpikur i ego problema osvobozhdeniya lyudei ot bogov* [The Philosopher Epicurus and his Problem of Freeing People from the Gods]. Kazan: M.A. Semenov's Typo-lithograph Publ., 1911. 39 pp. (In Russian)
25. Plato. "Gosudarstvo" [Republic], in: Plato, *Sochineniya* [Works], Vol. 3 (1). Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 79–388. (In Russian)

26. Plato. "Zakony" [Laws], in: Plato, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1994, pp. 71–437. (In Russian)
27. Plotinus. *Ehnneady* [The Enneads], Vol. 2. Kiev: UTSIMM-PRESS Publ., 1996. 236 pp. (In Russian)
28. Popkova, N.V. "Sotsiologiya filosofii: trudnosti razvitiya" [Sociology of Philosophy: Difficulties of Development], *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 2019, No. 8, pp. 133–142. (In Russian)
29. Sen, L. *Razvitie kak svoboda* [Development as Freedom]. Moscow: New Publishing House, 2004. 432 pp. (In Russian)
30. Shabanova, M. *Sotsiologiya svobody: transformiruyushcheesya obshchestvo* [Sociology of Freedom: a Transforming Society]. Moscow: Moscow Public Scientific Foundation Publ., 2000. 315 pp. (In Russian)
31. Shakhnovich, M.M. *Paradoksy teologii Ehpikura* [The Paradoxes of Epicurus' Theology]. St. Petersburg: St. Petersburg Philosophical Society Publ., 2000. 152 pp. (In Russian)
32. Shakir-Zade, A.S. *Ehpikur* [Epicurus]. Moscow: Sotsekgiz Publ., 1963. 223 pp. (In Russian)
33. Vallon, A. *Istoriya rabstva v antichnom mire* [The History of Slavery in the Ancient World]. Moscow: OGIZ-Gospolitizdat Publ., 1941. 665 pp. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Егор ДОРОЖКИН

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

МИШЕЛЬ ФУКО ОБ «АНТРОПОЛОГИЧЕСКОМ КРУГЕ»

Задолго до того, как в начале XXI в. критика антропоцентризма стала общим местом, Мишель Фуко задавался вопросами о происхождении и условиях культуры самореферентности человеческого. В его работах 1960-х гг. данная тема оказалась одной из ключевых, если не главной. Исследуя историю появления безумия в качестве предмета психиатрического знания, душевного заболевания, а затем изучая смену эпистемы классического рационализма XVII–XVIII вв. на современную, Фуко обнаружил то, что назвал «антропологическим кругом». Это ситуация в истории мысли, когда человек стал объектом позитивного знания, когда его душевная жизнь объективировалась, в результате чего и сформировался современный антропоцентризм. Человек оказывается в центре современности не как богоподобный титан эпохи Возрождения в центре космоса, а в качестве конечного человеческого существа, выступающего условием производства современных типов знания, включая знание о самом себе. Однако чем более конкретным и познанным становится этот человек, тем более его сущность ускользает, по мнению Фуко, в область немислимого.

Ключевые слова: антропоцентризм, антиантропоцентризм, Мишель Фуко, человек, безумие, негативность, антропологический круг, самореферентность человеческого, эпистема, современность

Одной из наиболее заметных тенденций в современной философии является критика антропоцентризма. Связано это и с попытками отреагировать на экологический кризис, и с поисками новых путей взаимодействия философского и естественнонаучного знания, и с путями преодоления постмодерна как культуры позднекапиталистической самореферентности человеческого и рядом внутрифилософских проблем. Вместе с тем этот антиантропоцентризм не появился на пустом месте и уходит корнями глубоко в историю европейской философии последних двух столетий. Критическое осмысление проблемы замыкания человека на самом себе отчётливо видно уже во второй половине XIX столетия, в работах Фридриха Ницше с его знаменитым «человеческим слишком человеческим» [2]. Однако именно в середине XX в., у Мишеля Фуко, оно получило одно из наиболее удачных имён, собирающих в себе и ницшеанские, и феноменолого-экзистенциальные, и неомарксистские, и, конечно же, постструктуралистские аспекты критики – понятие «антропологического круга». Ещё одной причиной взглянуть на историко-философскую предысторию критики антропоцентризма именно через Фуко является тот факт, что многие современные авторы, судя по всему, последовали призыву Жана Бодрийера «Забыть Фуко!». Они относят философа к той самой культуре самореферентности человеческого, к «корреляционизму», как принято говорить сегодня, забывая, что Мишель Фуко скорее работал на деструкцию данной парадигмы изнутри, чем на её строительство или же апологетику. Для истории философии, как и вообще для истории забывчивость вполне характерна, но удивительно, что она распространилась на одного из самых известных интеллектуалов XX в. всего через несколько десятилетий после его смерти. Такая забывчивость, конечно же, плохой помощник в решении любых проблем, включая проблему антропоцентризма, поскольку заставляет топтаться на одном месте вместо того, чтобы совершить подлинное герменевтическое усилие и пройти круг до конца.

Так что же собой представляет «антропологический круг», пройдя по которому мы, возможно, удержим целостность историко-философской традиции последних двух веков и в то же самое время выйдем за пределы, в которых она оставалась? Вообще словосочетанием «антропологический круг» названа последняя глава работы Фуко «История безумия в классическую эпоху» [4, с. 598], в которой речь идёт о том, что безумцы не были освобождены «гуманистической» психиатрией XIX в. из жестокого заточения классической эпохи. Напротив, их безумие было лишено свободы через объективацию, через превращение человеческой души в позитивный предмет познания. Таким образом ставится вопрос об объективации человеческой истины и о тех следствиях для свободы, которые данный тип рациональности влечёт за собой. Вполне в духе «Диалектики Просвещения» [6] Макса Хоркхаймера и Теодора Адорно, о которых Фуко на тот момент ещё ничего не знал, он проблематизирует проект современного рационализма как

предпосылку тоталитарности XX в. Наиболее отчётливо это станет видно в его последующих работах. Это, конечно же, не реакционная критика, появившаяся задолго до XX в., синхронно с самим проектом Просвещения, и противопоставляющая ему различные домодерные культурные практики. Напротив, речь о той трансцендентальной тонкости критической философии, которую она приобрела после Иммануила Канта и трансформировала через проекты Карла Маркса, Фридриха Ницше и Зигмунда Фрейда. Эта критика извлекает утвердительную мысль не через выбор места в одном из элементов бинарной оппозиции, например прогрессизм/консерватизм, а через выход к самим условиям её возможности и обнаружение за ними третьего элемента. Таким образом, Фуко не выступает с позиций простого отрицания современных форм рациональности, а, напротив, указывает на неоднозначность их эффектов, на невозможность простого за/против, на необходимость их переосмысления.

Однако вернёмся непосредственно к тексту последней главы «Истории безумия»: «Отныне безумие говорит на языке антропологии, стремящемся выразить одновременно... и истину человека, и утрату этой истины, и, как следствие, истину этой истины» [4, с. 603]. Выражение истины является утратой истины и тем самым неизбежно становится не столько позитивным фактом, которым желает представать, а тем, что открывает совершенно небывалую ситуацию. Безумие, связанное с неразумием истины о человеке, т.е. с его дорефлексивным бытием, было лишено языка в классическом рационализме XVII–XVIII вв., но вновь получает его в XIX столетии. Однако происходит это не через возвращение к ушедшим формам средневекового юродства или же к магической логике подобий, определявшей трагический образ безумия в эпоху Возрождения и ещё слышавшейся в шекспировском «Короле Лире» и «Дон Кихоте» Сервантеса. Напротив, в XIX в. язык даётся безумию как бы на изнанке самого языка, через негативность. Дело в том, что научный язык антропологии и психологии делает безумие объектом – представлением ясного и отчётливого предмета познания, скрывающим неразумную истину его бытия. Само это сокрытие и образует для безумия иной язык, негативность, никогда не дающуюся в качестве позитивной данности, но постоянно заявляющую о себе через удвоение образа. Наиболее ярким примером этой нередуцируемой двойственности является сосуществование в европейской культуре XIX в. образа безумия как болезни из психлечебницы и безумия как творческого вдохновения. Именно это различие, отмеченное Фуко, переосмыслят и возьмут на вооружение Жиль Делёз и Феликс Гваттари при разработке проекта шизоанализа [1], где противопоставят шизофрению как процесс шизофрении как клиническому диагнозу. В европейской литературно-философской традиции после классической эпохи, на рубеже XVIII–XIX вв., по мнению Фуко, язык начинает обнажать своё лирическое, бессознательное ядро и стремится достичь собственной истины на недостижимой изнанке. Литература жестокости де Сада, изменение образности

безумия в работах Гойи, поэтика бегства богов у Гёльдерлина и даже кантовский критический переворот. Открывается эпоха обнаружения истины не на уровне позитивного объекта представления, а на уровне не данных позитивно, нерепрезентативных условий их производства. Позитивно дано не то, что истинно, а то, что истинно дано как неданное, но не в смысле трансцендентного, а в смысле самого напряжения трансгрессии и предела, становления и невозможного, раскалённого времени существования. Не объект или субъект, а условия возможности; не атеизм и не теизм, а отсутствие богов; не природная необходимость и не нравственная свобода, а жестокость желания. Эта ситуация будет определять весь пафос творчества вплоть до 1960-х гг., в некотором смысле сохраняя своё влияние и по сей день.

Собственно, это Фуко и подразумевает в своём ключевом, хоть и не вполне ясном на первый взгляд тезисе, что безумие есть отсутствие творения [4, с. 626–628], – связь безумия и творчества через негативность. Тезис, который вводится в рассматриваемой главе и которому спустя несколько лет мыслитель посвятил отдельную статью [3]. «Антропологический круг» есть ситуация объективации душевной жизни человека и самой истины человеческого, ситуация, когда человек как никогда много о себе знает, фиксирует это знание в архиве и тем самым оказывается отчуждённым от собственной истины. Когда мир должен наконец воссиять в исчерпывающей позитивной ясности, это отчуждение подпольно возвращает иной опыт безумия – не безумие безумцев, диагностированное и определённое психиатрическими лечебницами, а неразумие трагического опыта самого бытия. Оно входит в историю европейской культуры после романтизма и даже на уровне обыденных стереотипов оставляет след в виде ассоциации гениальности и помешательства, творчества и безумия. Причём не следует наивно полагать, будто подобная связь всегда имела место, указывая, например, на диалоги Платона, где ставился вопрос о божественном безумии как творческом вдохновении. Археологический метод Фуко, вырабатываемый уже в «Истории безумия» и отчётливо оформившийся в «Словах и вещах» [5], учит осторожности в отношении подобного рода эпистемической ретроспекции, показывает гетерогенность истории мысли. Во-первых, понятие «безумие», как в общем-то и понятие «душа», в Античности и в XIX в. невозможно отождествить друг с другом, а, во-вторых, даже если представить себе, что речь идёт об одном и том же предмете, в любом случае возникает вопрос: почему именно на рубеже XVIII–XIX вв., спустя столетия молчания, вновь столь настоятельно возвращается проблема божественного безумия? Исследование Фуко стремится показать, что распространение безумных художников и мыслителей есть не результат какой-то болезни культуры или её архаизации, а реакция на формирование и господство определённого типа рациональности.

В XIX в. развитие биологии, политэкономии, языкознания, истории и психологии приводит к тому, что познание занимается уже не универсальными таблицами классицизма, в которых представим однородный

порядок всего сущего, а открывает условия производства конкретных областей действительности – жизни, стоимости, языка, психики. Это производство, гетерогенное и подчинение времени, которого не существовало для мысли XVII–XVIII вв., связывает человека с собственной конечностью [5, с. 333–339] как главной антропологической характеристикой и условием всех перечисленных производств. Человек – это уже не бесконечное существо, полностью тождественное мысли, разворачивающейся в прозрачности представления. Человек – это конечное существо, чья конечность подлежит позитивному познанию в психологии, биологии, экономике и языкознании. Человек становится таким же объектом познания, как и все прочие, но поскольку этот объект всё-таки является ещё и познающим, ситуация неизбежно закручивается сама в себя, производя двусмысленности позитивизма и лиризма культуры XIX в., безумия-болезни и безумия-вдохновения, эмпирического и трансцендентального, познания человека и всё большего бегства его сущности в область немислимого. Это и есть антропологический круг, в котором человек замыкается на себе, но не через самотождественность, а, напротив, через бесконечную глубину несовпадения с самим собой, непрозрачность для себя самого. Антропологический круг как отчуждённость человека в знании о себе самом не имеет ничего внешнего, но само это отсутствие создаёт невозможное напряжение, постоянно сворачивающее круг в различные узлы. Можно сказать, это месья самого бытия, спасающая субъект от знания о себе, а значит, и от тотальности модерна знания-власти. И именно безумие выступает господствующим означающим той формы негативности, которая открывает истину, но которая по определению недостижима позитивно. Поэтому оно связывается с творением как его отсутствие в том смысле, что творчество устремляется к этой негативности на изнанке языка, к лирическому ядру существования, в область немислимого, но полная реализация этого устремления возможна лишь как безумие, в котором прекращается любое творчество и любой творец. Двигатель творчества, в котором невозможно никакое творение, – рас-творение. Более того, у некоторых, подобно Ф. Гёльдерлину, Ф. Ницше или В. Ван Гог, эта страсть действительно пересекла черту, оставив нам трагические документы антропологического круга, из которого можно вырваться, лишь потеряв себя.

Таким образом, проблема «антропологического круга», каковой её разработал Мишель Фуко, пытается вскрыть эпистемические условия самореферентности человеческого в современной культуре и, более того, показать его неоднозначную, далёкую от наивных интерпретаций антропоцентризма природу. С этим же связан и скандально известный тезис о смерти человека в «Словах и вещах» [5, с. 402–404]. Он подразумевает гетерогенность истории мысли, в которой «антропологический круг», маркировавший собой вполне конкретный эпистемический сдвиг, должен будет неизбежно разорваться. Речь не о какой-то деградации человека до уровня животного, хотя и здесь всё было бы не столь просто, ведь оппозиция

человек/животное имеет определённые эпистемические условия. «Смерть человека» означает прерывание «антропологического круга». Возможно, уже сегодня мы наблюдаем признаки этого сдвига, когда трагический опыт бытия начинает сказываться не молчанием негативного, не напряжённым скручиванием ленты Мёбиуса во все новые узлы, а вздыманием самой земли, вновь пытающейся говорить намёками и подобиями. Возможно, то, что происходит с языком и структурами чувственного в общем поле эпистемических процессов философии первой четверти XXI в., знаменует собой именно данный сдвиг – спекулятивный реализм, новый материализм, ингуманизм и т.п. Однако находясь внутри этих процессов, крайне трудно адекватно их оценить. Обычно мы предстаём знающим задними числом и на дистанции. Именно поэтому актуальная критика человеческого нуждается в концептуальном оснащении разработками Фуко – они дают необходимую дистанцию и мощный критический инструментарий для «археологической» работы с собственными установками эпохи, внутри которой мы находимся. Более того, современный экокритический анти-антропоцентризм очень часто упускает из виду, что изменение представлений о природе и отношения к ней человека невозможно без изучения и переизобретения условий производства самой человеческой субъективности. Без критического аппарата такого рода, весь пафос современной «нечеловеческой» философии может оказаться лишь декорациями сцены, на которой так ничего и не произойдёт. Возможно, даже он заведомо на это обречён, но, так или иначе, для адекватной оценки данных процессов простое отмахивание от «корреляционистских» теорий не принесёт никакой пользы. Как минимум в этом ключе разработки Мишеля Фуко сохраняют свою актуальность.

Список литературы

1. Делёз Ж., Гваттари Ф. Анти-Эдип: Капитализм и шизофрения. Екатеринбург: У-Фактория, 2008. 672 с.
2. Ницше Ф. Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 2: Человеческое, слишком человеческое. М.: Культурная революция, 2011. 672 с.
3. Фуко М. Безумие, отсутствие творения // Фигуры Танатоса: Искусство умирания: сб. статей / Под общ. ред. А.В. Демичева, М.С. Уварова. СПб.: Изд-во С.-Петербургского университета, 1998. С. 203–211.
4. Фуко М. История безумия в классическую эпоху. М.: АСТ Москва, 2010. 698 с.
5. Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук. СПб.: А-сад, 1994. 406 с.
6. Хоркхаймер М., Адорно Т. Диалектика Просвещения: философские фрагменты. М.; СПб.: Медиум Ювента, 1997. 312 с.

ECHOES OF THE EVENTS

Egor Dorozhkin

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

MICHEL FOUCAULT ON THE “ANTHROPOLOGICAL CIRCLE”

Long before criticism of anthropocentrism became commonplace in the early twenty-first century, Michel Foucault was asking questions about the origins and cultural conditions of human self-referentiality. In his writings of the 1960s, this theme proved to be one of the key, if not the main one. Exploring the history of the emergence of insanity as a subject of psychiatric knowledge, mental illness, and then studying the change from the episteme of classical rationalism of the seventeenth and eighteenth centuries to the modern one, Foucault discovered what he called the “anthropological circle”. This is the situation in the history of thought when man became the object of positive knowledge, when his mental life became objectified, resulting in the formation of modern anthropocentrism. Man finds himself at the center of modernity not as a godlike Renaissance titan at the center of the cosmos, but as a finite human being who acts as a condition for the production of modern types of knowledge, including knowledge about himself. However, the more concrete and cognizable this man becomes, the more his essence slips, according to Foucault, into the realm of the unthinkable.

Keywords: anthropocentrism, anti-anthropocentrism, Michel Foucault, human, madness, negativity, anthropological circle, the self-reference of the human, episteme, modernity

References

1. Deleuze G., Guattari F. *Anti-Ehdip: Kapitalizm i shizofreniya* [Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia]. Ekaterinburg: U-Faktoriya Publ., 2008. 672 pp. (In Russian)
2. Foucault M. “Bezumie, otsutstvie tvoreniya” [Madness, Lack of Creation], *Figury Tanatosa: Iskusstvo umiraniya* [Thanatos Figures: The Art of Dying], eds. A.V. Demichev, M.S. Uvarov. St. Petersburg: St. Petersburg University Publ., 1998, pp. 203–211. (In Russian)
3. Foucault M. *Istoriya bezumiya v klassicheskuyu ehpokhu* [The History of Madness in the Classical Era]. Moscow: AST Moskva Publ., 2010. 698 pp. (In Russian)

4. Foucault M. *Slova i veshchi. Arkheologiya gumanitarnykh nauk* [Words and Things. Archaeology of the Humanities]. St. Petersburg: A-cad Publ., 1994. 406 pp. (In Russian)
5. Horkheimer M., Adorno T. *Dialektika Prosveshcheniya: filosofskie fragmenty* [Dialectics of Enlightenment: Philosophical Fragments]. Moscow, St. Petersburg: Medium Yuventa Publ., 1997. 312 pp. (In Russian)
6. Nietzsche F. *Polnoe sobranie sochinenii* [The Complete Works], Vol. 2, *Chelovecheskoe, slishkom chelovecheskoe* [Human, too Human]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2011. 672 pp. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Екатерина РАХМАНОВСКАЯ

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

ИНТЕРПАССИВНОСТЬ КАК СТРАТЕГИЯ СОХРАНЕНИЯ СУБЪЕКТА

Статья посвящена анализу парадоксального человеческого поведения, которое выражается в делегировании собственного удовольствия или иного личного опыта другому. Концепция интерпассивности, разработанная Р. Пфаллером и С. Жижekom, оказывается напрямую связанной с проблемой сохранения субъекта в условиях, когда человек всё большую часть своих функций передаёт на аутсорсинг, сталкивается с фрагментированностью собственного существования, подпадает под власть соблазна отказаться от осознанности и ответственности. Делается вывод о том, что распространение интерпассивных форм поведения связано с диктатом активности в современном опыте субъективности. Человек вынужден наращивать активность, чтобы соответствовать ритму жизни на высоких скоростях. Но в то же время, будучи перегружен требованиями, он ищет способы ускользания от такого рода прессинга. Делегирование опыта другому оказывается способом справиться с отчуждением, сохранить себя и утвердить собственную субъективность.

Ключевые слова: интерпассивность, Пфаллер, Жижек, субъект, наслаждение, Другой, активность, делегирование удовольствия, диктат сверх-Я, ускользание

В последнее время во многих исследованиях всё чаще проявляется серьёзная озабоченность тем, что человек отказывается от своей роли активного и ответственного субъекта. Говоря словами Ж. Бодрийяра, человек попадает в ситуацию соблазна [1], когда он прельщается доступностью объекта, ищет готовых решений, выбирает из множества предложенных кем-то шаблонов, предпочитает брать то, что доступно и на поверхности, не углубляясь и не вникая в суть. Мир для него предстаёт в очень упрощённом виде – любой запрос, кажется, может быть удовлетворён, а до любого знания можно легко дотянуться в пару кликов мышки. Всё оказывается настолько доступным, что пропадает необходимость сложных действий и мучительных решений. По сути человек оказывается в ситуации онтологического выбора, когда он отказывается от бытия как собственного задания, от усилия и мужества быть [8, с. 56]. Да, собственно, и в теоретическом плане сама роль субъекта с его волей, автономией, активностью, властью признаётся второстепенной, исчезающей. По аналитике того же Бодрийяра, «...сегодня позиция субъекта стала просто не состоятельной» [2, с. 182].

Безусловно, проблема такой потери субъектности глобальна, поскольку связана со многими процессами, происходящими в социуме, в частности с процессами технологизации и цифровизации, позволяющими человеку отдавать на аутсорс всё больше собственных функций.

Но одним из возможных ключиков к проблеме, как мне кажется, может быть исследование такого феномена, как интерпассивность, который был сформулирован Робертом Пфаллером, а затем подхвачен Славоем Жижеком.

Интерпассивность – это в определённой мере парадоксальное человеческое поведение, при котором мы делегируем свой опыт, в том числе опыт наслаждения, другому. Вместо того чтобы наслаждаться самим, мы позволяем другим (людям, вещам, предметам – не важно) наслаждаться вместо нас.

В качестве такого типичного примера можно привести скачивание и сохранение слишком большого количества книг или статей себе на компьютер либо их покупку и складирование на книжную полку. Мы надеемся, что в скором времени вернёмся к ним, но зачастую оказывается так, что они так и остаются непрочтёнными и ими в итоге наслаждается наш гаджет или книжный шкаф. В то же время мы как будто присваиваем себе опыт прочтения, которого на самом деле не произошло, и удовлетворяемся этим. Интересно, что подобный феномен ещё до создания теории интерпассивности описывал Умберто Эко, когда отмечал, что ксерокопии текстов для диссертации успокаивают, словно их копирование равно их прочтению: «Люди накапливают у себя горы ксероксов, и того общения с книгой, что происходило в процессе копирования, им хватает для иллюзии, будто они овладели материалом. Владение ксерокопией как будто освобождает от обязанности читать. <...> Многие тексты остались для меня неизученными из-за того, что

мне удалось их ксерокопировать. Я и живу себе спокойно, как будто всё это прочитал» [9, с. 146].

Или ещё один пример, в каком-то смысле более близкий духу времени, – компьютерные игры и видеоигры. Исследования показывают, что их развитие тоже идёт по траектории делегирования игровых функций самой игре. В предельном варианте – это игры, играющие в самих себя и вообще не нуждающиеся в активных действиях игрока. Функция игрока в таких играх – исключительно сбор наград или достижений. То есть игрок парадоксальным образом передаёт всё удовольствие от игрового процесса собственно самой игре. Отмечается, что «агентность игрока сводилась к возможности наблюдать нечто... что могло бы быть плодом труда игрока, не является таковым, однако ассоциируется с таковым – и потому ощущается как ценное» [7, с. 125]. Происходит своего рода «короткое замыкание» между системой символических отношений, которой в данном случае является игра, и элементом этой структуры – наградой. Награда замещает собой весь игровой процесс, создавая «иллюзию фетишизма», когда сокровенные человеческие отношения подменяются «отношениями между вещами» [5, с. 189].

Интерпассивное поведение кажется противоречащим здравому смыслу. Одно дело передать механическое рутинное действие, но зачем отдавать другому собственное удовольствие? Жижек объясняет парадокс тем, что само по себе удовольствие не бывает непосредственным, спонтанным. Всегда есть инстанция сверх-Я, которая диктует нам: «Наслаждайся!», тем самым превращая удовольствие в обязанность [5, с. 204].

Интерпассивность же, по его мнению, обладает освободительным потенциалом, позволяющим избежать этого навязанного наслаждения. Но откуда берётся это принуждение к удовольствию?

Кажется весьма вероятным, что такой диктат тесно связан с постулатом *активности*, и в известной мере интерактивности, как главной характеристикой современности. Когда вся наша жизнь – это нескончаемый бег по кругу. Это ощущение невозможности остановиться и выдохнуть. Это нарастающий страх бездеятельности, когда всякое проявление отдыха, замедления, созерцания распознаётся как потеря эффективности. Потому что возникает навязчивая мысль, что тогда жизнь пройдёт мимо, возможности будут упущены. Несмотря на то, что, безусловно, с развитием медиа, со скоростью распространения информации количество наших потенциальных возможностей растёт, мы всегда находимся в состоянии неудовлетворения тем, что сделали, сколько возможностей реализовали, поскольку и количество нереализованных, открытых возможностей аналогичным образом увеличивается. Мы постоянно находимся под давлением, которое заставляет нас наращивать активность. И это огромный стресс. Поэтому мы и ищем лазейки, позволяющие создать видимость непрекращающейся активности. Происходит особого рода двунаправленный процесс – с одной стороны, мы чувствуем необходимость оставаться

в существующем ритме жизни и наращивать темпы своего присутствия, несмотря на стресс, с другой стороны – мы прибегаем к уловкам, которые бы позволили ускользнуть от этого прессинга.

Возвращаясь к примерам выше: я бы хотел прочесть эту книгу, и я уже предвкушаю удовольствие от чтения, но что-то мешает мне это сделать – нехватка времени, расфокусированность, раздёрганность онлайн-присутствия. Я бы хотел полноценно поиграть в видеоигру, но у меня хватает времени и сил только на то, чтобы её запустить и следить за накоплением очков.

Здесь же мы сталкиваемся с феноменом страха перед пассивностью и наслаждением. Если я буду пассивным, я утрачу свой статус субъекта. Поэтому я буду защищаться от пассивности и передам этот опыт наслаждения другому, но при этом я всё-таки частично присвою себе это наслаждение. Происходит особого рода переход из состояния «другой это делает за меня» к «это делаю я, но посредством другого». Именно в таком переходе, по мнению С. Жижека, происходит становление/сохранение субъекта. Важно обратить внимание, что концепт интерпассивности часто используют в контексте критики современного общества, полагая, что интерпассивные практики неизбежно ведут к отчуждению человека от деятельности и от себя самого, к растворению идентичности, к навязыванию чужого опыта и утрате субъективности [3]. На наш взгляд, тут совершается своего рода подмена. Делегирование опыта наслаждения другому – это отнюдь не причина происходящих общественных процессов, а попытка с ними совладать. С помощью подобных практик субъект сохраняет себя там, где, кажется, он близок к исчезновению, он сохраняет связь с внешним там, где есть все предпосылки с ним порвать. Делегирование опыта оказывается способом вернуть себе то, что становится отчуждаемым, вернуть себе достоинство в условиях стремительно меняющегося мира.

Следует отметить, что, хотя многие примеры интерпассивности, которые приводят Р. Пфаллер и С. Жижек, хорошо узнаваемы, всё же некоторые из них кажутся сомнительными или, по крайней мере, далеко не однозначными. Многие ли из нас используют молитвенный барабан, чтобы отстраниться от процесса общения с высшими силами, или зовут плакальщиц, чтобы полностью передать им работу скорби? Эти складывавшиеся столетиями обряды, глубоко вплетённые в традицию, бесспорно призваны не избавить от этих «обязанностей», освободив место для рутинных дел, а рассчитаны на то, чтобы усилить переживания и интенсифицировать глубинную работу души.

Возможен, конечно, и такой вариант, что обряды, служившие не одному поколению людей для того, чтобы выплакать горе, пережить боль и страдания, принять свою смертность, обрести надежду, начали утрачивать свою изначальную функцию и рассматриваться преимущественно потребительски. Тогда подобного рода практики могут приобретать черты интерпассивности, становясь всего лишь иллюзией присвоения сокровенного опыта.

Такое положение дел косвенно свидетельствует о том, что интерпассивность является понятием скорее историческим [12], т.е. свойственным нашему времени, нежели специфически антропологическим.

Подводя итог, можно сделать вывод, что, с одной стороны, с помощью интерпассивного поведения субъект держится за свой статус субъекта, пытаясь сохранить его, а с другой, интерпассивность – это своего рода сигнал бедствия, который подаёт субъект современности о том, что он перегружен требованиями, поступающими к нему из совершенно разных каналов информации и, более того, которые зачастую оказываются полностью противоречивыми. И человек вынужден отказываться от существенной части собственной жизни, которая, к несчастью, чаще всего оказывается частью, связанной с работой души, с глубинными нашими потребностями.

Список литературы

1. *Бодрийяр Ж.* Соблазн. М.: Ad Marginem, 2000. 319 с.
2. *Бодрийяр Ж.* Фатальные стратегии. М.: РИПОЛ классик, 2017. 288 с.
3. *Вавилова Ж.Е.* Виртуальная удовлетворенность как симптом интерпассивности в современном обществе // Society and Security Insights. 2021. Т. 4. № 2. С. 132–140.
4. *Жижек С.* Интерпассивность. Желание: влечение. Мультикультурализм. СПб.: Алетейя, 2005. 156 с.
5. *Жижек С.* Чума фантазий. Харьков: Гуманитарный центр, 2017. 388 с.
6. *Кудряшов И.С.* Интерпассивность и психоаналитическая теория: смещение смысла под влиянием дискурса аутентичности и критики идеологии // Сибирский философский журнал. 2023. Т. 21. № 1. С. 64–78.
7. *Подвальный М.* Интерактивность и интерпассивность геймеров в видеоигровых практиках // Вестник РГГУ. Серия: История. Филология. Культурология. Востоковедение. 2018. № 8–1 (41). С. 112–133.
8. *Смирнов С.А.* Место человека в антропологии будущего. Концептуальный контур // Человек как открытая целостность / Отв. ред. Л.П. Киященко, Т.А. Сидорова. Новосибирск: Академиздат, 2022. С. 54–62.
9. *Эко У.* Как написать дипломную работу. Гуманитарные науки: Учебно-методическое пособие / Пер. с итал. Е. Костюкович. М.: Книжный дом «Университет», 2003. 240 с.
10. *Юран А.* Повседневность и интерпассивность // Лаканалия. 2010. № 4. С. 33–36.
11. *Pfaller R.* Interpassivity: The Aesthetics of Delegated Enjoyment. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. 154 p.
12. *Van Oenen G.* Interpassivity Revisited: a Critical and Historical Reappraisal of Interpassive Phenomena // International Journal of Zizek Studies. 2008. Vol. 2. No. 2. URL: <https://zizekstudies.org/index.php/IJZS/article/view/80/77> (дата обращения: 15.11.2023).

ECHOES OF THE EVENTS

Ekaterina Rakhmanovskaya

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

INTERPASSIVITY AS A STRATEGY FOR PRESERVING THE SUBJECT

The article is devoted to the analysis of paradoxical human behavior, which is expressed in the delegation of one's own pleasure or other personal experience to another. The concept of interpassivity developed by R. Pfaller and S. Žižek. The concept of interpassivity, developed by R. Pfaller and S. Žižek, turns out to be directly related to the problem of preserving the subject in conditions where people outsource more and more of their functions, face the fragmentation of their own existence, and fall under the power of temptation to abandon awareness and responsibility. It is concluded that the spread of interpassive forms of behavior is associated with the dictate of activity in the modern experience of subjectivity. Man is forced to increase activity in order to meet the rhythm of life at high speeds. But at the same time, being overloaded with demands, he looks for ways to escape from this kind of pressure. Delegating experience to another is a way of coping with alienation, preserving oneself and asserting one's own subjectivity.

Keywords: interpassivity, Pfaller, Žižek, subject, pleasure, Other, activity, delegation of pleasure, dictates of the Super-ego, elusiveness

References

1. Baudrillard, J. *Fatal'nye strategii* [Fatal Strategies]. Moscow: RIPOL klassik Publ., 2017. 288 pp. (In Russian)
2. Baudrillard, J. *Soblazn* [Temptation]. Moscow: Ad Marginem Publ., 2000. 319 pp. (In Russian)
3. Eco, U. *Kak napisat' diplomnuyu rabotu. Gumanitarnye nauki* [How to Write a Thesis. Humanities], trans. E. Kostyukovich. Moscow: Universitet Publ., 2003. 240 pp. (In Russian)
4. Kudryashov, I.S. "Interpassivnost' i psikhoanaliticheskaya teoriya: smeshchenie smysla pod vliyaniem diskursa autentichnosti i kritiki ideologii" [Interpassivity and Psychoanalytic Theory: Shifting Meaning under the Influence of the Discourse of Authenticity and the Critique of Ideology], *Sibirskii filosofskii zhurnal*, 2023, Vol. 21, No. 1, pp. 64–78. (In Russian)
5. Pfaller, R. *Interpassivity: The Aesthetics of Delegated Enjoyment*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017. 154 pp.

6. Podval'nyi, M. "Interaktivnost' i interpassivnost' geimerov v videoigrovykh praktikakh" [Gamers' Interactivity and Interpassivity in Videogame Practices], *Vestnik RGGU. Seriya: Istoriya. Filologiya. Kul'turologiya. Vostokovedenie*, 2018, No. 8-1 (41), pp. 112-133. (In Russian)
7. Smirnov, S.A. "Mesto cheloveka v antropologii budushchego. Kontseptual'nyi kontur" [The Place of the Human Being in the Anthropology of the Future. Conceptual Outline], *Chelovek kak otkrytaya tselostnost'*, eds. L.P. Kiyashchenko, T.A. Sidorova. Novosibirsk: Akademizdat Publ., 2022, pp. 54-62. (In Russian)
8. Van Oenen, G. "Interpassivity Revisited: a Critical and Historical Reappraisal of Interpassive Phenomena", *International Journal of Zizek Studies*, 2008, Vol. 2, No. 2. [<https://zizek-studies.org/index.php/IJZS/article/view/80/77>, accessed on 15.11.2023].
9. Vavilova, Zh.E. "Virtual'naya udovletvorennost' kak simptom interpassivnosti v sovremennom obshchestve" [Virtual Satisfaction as a Symptom of Interpassivity in Modern Society], *Society and Security Insights*, 2021, Vol. 4, No. 2, pp. 132-140. (In Russian)
10. Yuran, A. "Povsednevnost' i interpassivnost'" [Everyday Life and Interpassivity], *Laksnaliya*, 2010, No. 4, pp. 33-36. (In Russian)
11. Žižek, S. *Chuma fantazii* [Plague of Fantasy]. Kharkov: Gumanitarnyi tsentr Publ., 2017. 388 pp. (In Russian)
12. Žižek, S. *Interpassivnost'. Zhelanie: vlechenie. Mul'tikul'turalizm* [Interpassivity. Desire: Attraction. Multiculturalism]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2005. 156 pp. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Ольга ЦВЕТКОВА

Старший преподаватель кафедры основ клинического психоанализа.
Московский институт психоанализа.
121170, Российская Федерация, Москва, Кутузовский проспект,
д. 34, стр. 14;
e-mail: tsvetkovaolgaal@gmail.com

ПСИХОПАТОЛОГИЯ И ИСКУССТВЕННЫЙ ИНТЕЛЛЕКТ: ПРОСТРАНСТВО БЕССУБЪЕКТНОСТИ?

В статье анализируются проблемы диагностического и психотерапевтического использования искусственного интеллекта (ИИ) в сфере психического здоровья. Рассмотрены проблема парадигмальных основ программирования алгоритма ИИ, проблема качества Big Data, на основании которых обучается ИИ, проблема элиминации различий человек-ИИ в психиатрическом дискурсе, а также ключевого значения субъектности в психотерапии. Обозначены также перспективы исследования различий межсубъектного контакта и контакта субъект-ИИ, проблемы воздействия ИИ на субъекта и возможности субъекта распознавать имитацию субъектности.

Ключевые слова: субъект, интерсубъективность, психопатология, искусственный интеллект, безумие, цифровое здравоохранение, цифровая антропология, редукция человеческого, эмпатический контакт, психотерапия

За последние годы технологии искусственного интеллекта активно внедрялись в сфере здравоохранения. Внедрение искусственного интеллекта в цифровую медицину позволило с радикально большей точностью диагностировать редкие заболевания, поскольку ИИ способен за секунды обработать такое количество информации, на обработку которого человеку потребовались бы годы. Отмечается высокий процент достоверно поставленных диагнозов в различных направлениях медицины, что делает ИИ значимым помощником в работе врачей. Всё говорит о том, что продуктивность и эффективность ИИ будут только расти. Применение ИИ в сфере здравоохранения связано также с нехваткой и текучкой кадров, необходимостью экономить время и деньги.

В связи с цифровизацией медицины актуальными становятся вопросы этики применения искусственного интеллекта в медицинской практике. Среди прочего озабоченность вызывают проблемы дискриминации, конфиденциальности и гипердиагностики. Алгоритмическая предвзятость может возникать из-за расы, пола, возраста, места проживания, дохода и других факторов, которые пока не учитываются разработчиками, но делают алгоритмы менее точными. Вопросы возникают относительно достоверности информации, которую предоставляет ИИ на основе того или иного алгоритма, к качеству самих алгоритмов, к этическим границам применения ИИ в работе с людьми.

Особые сложности возникают, когда появляется «человеческий фактор» – необходимость отразить в медицинской карте историю жизни пациента и его субъективное переживание болезни, а также когда возникает вопрос о «живом общении» пациента и врача, важность которого часто подчёркивают и те, и другие, особенно в сфере психического здоровья.

Применение ИИ эффективно при диагностировании психоневрологического состояния человека, например, на предприятиях и в деятельности, где требуется регулярное отслеживание соответствия уровня внимания, памяти, реакции. Однако подобная диагностика не предусматривает терапевтического эффекта. В некоторых видах терапии и с некоторыми категориями пациентов может быть приемлем гибридный подход, где приложения ИИ дополняют основную работу с терапевтом.

В исследованиях о применении ИИ в психотерапии отмечается высокая эффективность приложений на базе ИИ для снижения симптомов депрессии, тревоги, выгорания. Сообщается, что ИИ устанавливает «эмпатический контакт» «не хуже человека». В отличие от человека ИИ доступен постоянно, человек может обращаться к нему в любое время, когда у него возникает стрессовая ситуация.

В нарративе об использовании ИИ-программ в качестве электронного помощника при психических заболеваниях очень быстро делается переход к идее о том, что раз ИИ может распознать речь пациента и дать ответ, который реципиент будет воспринимать как адекватный, то человек сразу устанавливает доверительный, эмпатический контакт с ИИ, такой же,

какой бы он установил с другим человеком, и это не подвергается сомнению. Но не является ли это безумием само по себе?

Цифровые технологии в области психического здоровья вызывают особый коммерческий интерес. Инвестиции именно в данное направление развития ИИ превышают инвестиции в любую другую сферу медицины. При этом отмечен рост психических заболеваний в развитых и развивающихся странах. Например, в США каждый пятый гражданин нуждается в психиатрической помощи. Причинами этого могут быть социальные процессы, перенасыщение информацией, тенденция к гипердиагностике в психиатрии, расширение классификаций психических болезней, связанное в том числе с интересами фармакологических компаний, и т.д. Сфера психического здоровья становится частью потребительской системы, коммерциализируется. Информация о психических переживаниях становится частью Big Data. Разрабатываются цифровые решения для сбора информации о психических болезнях в социальных сетях, для диагностики в клинической практике и для удалённой терапии.

В ситуации, когда количество запросов на тревогу и депрессию увеличивается с такой прогрессией, что медицинская сфера не справляется, возникает вопрос как о причинах данной тенденции, так и об адекватности использования ИИ в качестве решения. Представляется, что ИИ предлагается как протез совершенно больного общества.

Огромное значение имеет то, какая парадигма ложится в основу программирования алгоритма ИИ, в настоящее время ведущей парадигмой является естественно-научная, в которой многие аспекты человеческого бытия не рассматриваются как не подлежащие экспериментальному воспроизведению.

На данный момент ИИ склонен интерпретировать негативные переживания – грусть, тоску, чувство одиночества – как симптомы, от которых необходимо избавиться. Но жизнь человека, в которой нет душевной боли, нет доступа к экзистенциальному страданию, нет контакта с ужасом небытия, будет невероятно бедна. Тревога представляется нормальной реакцией на пандемию или на угрозу ядерной войны. Перспектива лишиться этой тревоги поставит человечество в очень опасную позицию. Люди, лишённые способности к эмоционально богатым переживаниям, считаются душевнобольными. Эмоциональная холодность свойственна шизофрении. Но ИИ, основанный на медикалистском, естественно-научном подходе, предлагает нам формат редуцированного человека.

Необходимость использования ИИ под наблюдением клиницистов чаще всего связывается с недостаточной точностью ИИ на настоящий момент, возможностью ошибки. Но вот черта между человеческим контактом и контактом «человек – ИИ» как будто стёрта. В описании ИИ используются такие выражения, как «эмпатический контакт», «доверительные отношения», – это сообщения, которые сводят с ума. У человека не может быть отношений с ИИ, у него могут быть фантазии об отношениях с ИИ, но

никакой эмпатической взаимности быть не может, потому что это программа, которой абсолютно всё равно, она просто имитирует человеческую речь на основе алгоритма, опирающегося на контекстуальный анализ. ИИ не может сопереживать, потому что не может переживать, ИИ не имеет бета- и альфа-функций по Биону, ИИ не способен к символизации, он не обладает телесностью, чувством времени и пространственности.

Отказ от формулирования того, что речь идёт о симуляции эмпатического контакта, а не о его истинном переживании, приводит к ложному представлению о том, что ИИ как будто бы тождественен человеку. Само по себе это является очень опасным когнитивным искажением. Об ИИ говорится как о «разуме», что как будто бы приравнивает его к Человеку Разумному, или как о «генераторе речи», что равняет его с Человеком Говорящим, и даже как о «продукторе бреда» (создали программу, имитирующую психическое заболевание). То есть ни разум, ни речь, ни безумие уже как будто не являются исключительно человеческими свойствами. В дополнение ко всему предлагается сделать ИИ субъектом права. Подобная логика вызывает беспокойство о том, что уравнение человека и ИИ является не столько возвышением искусственного алгоритма до уровня человека, сколько низведением человека до программы, имитирующей рассудочную деятельность.

Дополнительной проблемой является то, что ИИ обучается на основе Big Data, сформированных из анонимных данных из интернета. Однако действия и высказывания человека в интернете отличаются от того, как он вёл бы себя среди людей. В интернете человек зачастую действует по законам толпы. Но именно на этой части личности, которая вырывается из-под контроля культуры, морали и совести, происходит обучение программ типа GPTChat, к которым впоследствии обращаются как к референтным источникам. Примером может служить программа, имитирующая психоз, которая сформировалась на основе определённого информационного поля конкретных групп в социальных сетях [10].

Технологии, подобные GPTChat, главным своим преимуществом заявляют доступность помощи тем, кому по каким-то причинам очная психиатрическая и психотерапевтическая помощь недоступна. Но эта помощь может быть эффективна в виде диагностики и назначения на её основе фармакологической терапии. Психотерапия ИИ невозможна. Человек безумен, если для него нет разницы между ИИ-программой и человеком. Либо его сводят с ума, предлагая в это поверить. В психотерапевтической работе терапевт должен быть очень внимателен к тому, что он говорит пациенту. Некоторые неточные интерпретации могут, что называется, «сводить с ума».

Терапевтичным в работе с пациентом является взаимный контакт и истина. Задача терапевта – не понимать пациента всегда, но уметь сказать пациенту правду, например: «У меня никак не получается понять вас, хотя мне бы этого действительно хотелось». Часто именно такое сообщение

может оказать более целительное воздействие, чем подтверждение слов пациента, – потому что именно подобная реплика усиливает стремление пациента преодолеть свой солипсизм, выйти за рамки привычного ему патологического паттерна отношений, чтобы установить контакт с инаковой частью Другого. Именно в этом контакте человек вынужден определять себя через само-рефлексию. Это самоопределение даёт ему возможность сделать выбор, выбрать себя и своё место в своём представлении о мире. Оно является отражением его ответственности перед самим собой, своей Самостью за своё бытие. Здесь пациент вынужден выйти за рамки проекций и переноса, за рамки своих представлений о терапевте, протянуть мостик к той части субъектности терапевта, которая находится в тени, которую терапевт часто намеренно уводит в тень, чтобы она не стала препятствием для проекций и переноса пациента. Но насколько абстинентен и нейтрален ни был бы терапевт, и пациент, и терапевт, знают о том, что эта часть есть. И эта часть, как бы она ни была затенена, участвует в работе в полную силу, она является фоном и основанием эффективности всех психотерапевтических практик, делает их вообще возможными.

С заменой психотерапевта на ИИ выходит так, что психотерапевтический процесс начинает представлять собой контакт машинного алгоритма с психикой человека как объективированной сущностью – когнитивным алгоритмом. И там, где должно было бы возникнуть поле интересубъективности, трансформируемое субъектами и трансформирующее субъектов, его не возникает, т.е. целостного вовлечения бытия человека в терапевтический процесс не происходит.

Проблема ИИ касается не только ограничений его применения и этики его применения в психиатрической практике. На примере коммуникации человека с ИИ мы можем определить отличительные особенности межчеловеческих, межсубъектных отношений и возможности человека распознавать имитацию человеческого поведения и речи. В основе проблемы мы имеем гипотезу о том, что человек интенционально направлен на установление связей с другим субъектом, это глубинный бессознательный процесс, нарушение которого ведёт к различного рода психопатологиям. В таком случае подмена человеческого контакта ИИ может усугубить проблему, запутать субъекта.

Человек не может запрограммировать ИИ на те человеческие качества, свойства и функции, которые человек в себе не осознаёт. Поэтому либо ИИ будет всегда догоняющим целостного человека (превосходя в той или иной деятельности, подобно калькулятору), либо самостоятельно сгенерирует свои уникальные свойства и способности, отличные от человеческих. ИИ не сможет превзойти человека в его человечности, но может способствовать лишению человечности самого человека, который спутает человеческое с искусственным.

Сравнение той помощи, которую может предоставить ИИ, с помощью, которую оказывает человек, может подсветить те самые важные целитель-

ные аспекты человеческого контакта, которые часто ускользают от сознательного анализа клиницистов, но играют основополагающую роль в оказании психологической и психотерапевтической помощи, являясь основой лечения. Эти аспекты обычно принимались как должное. И именно внедрение ИИ помогает обратить внимание на важность этого контакта или его отсутствия, а также определить особенности интересубъективного (человеческого) взаимодействия (у здоровых и душевнобольных) и их составляющие. Диагностические возможности ИИ можно использовать для исследования различий во взаимодействии человек-ИИ и человек-человек, хотя бы по тем параметрам, которые мы можем задать алгоритму (активность мозга ЭЭГ, МРТ, актиграфия, анализ психической продукции – речи, поведения, творчества). Подобно тому, как ИИ анализирует отличия в речи здоровых людей и людей с шизофренией. Вероятно, проанализировав эти данные, ИИ сможет показать те аспекты нейropsychического функционирования, которые изменяются у человека в зависимости от контакта с другим человеком или ИИ, которые трудно отследить человеку-исследователю, потому что их проявления лежат в зоне бессознательного (подобно результатам работы зеркальных нейронов). Вот если ИИ научится стимулировать работу мозга аналогично человеку – тогда он усовершенствуется в имитации человека. Но за этим всегда будет зона трансцендентного, недоступная ИИ. Это может стать предметом исследования цифровой антропологии.

Несмотря на отсутствие Другого в коммуникации с ИИ, человек хоть и не устанавливает интересубъективной связи, претерпевает изменения в этой коммуникации. Человек изменяется в контакте с ИИ. Ему нет необходимости преодолевать различие, он не сталкивается с инаковой частью Другого, и это влияет на формирование способов его коммуникации по психотическому принципу.

Использование ИИ в диагностике имеет свои преимущества в строго медицинском психиатрическом подходе, где работа проводится с большой частью личности. В тех же аспектах психиатрической, психотерапевтической помощи, которые направлены на установление контакта со здоровой частью личности и уменьшение её субъективного страдания, здесь ИИ может оказать губительное воздействие, поскольку не может заменить человеческое участие. Данная проблема демонстрирует усиление отмежевания медицинской психиатрии и психотерапии.

Список литературы

1. *Косилова Е.В.* Самосознание при аутизме // *Человек*. 2019. Т. 30. № 2. С. 56–68.
2. *Косилова Е.В.* Понимание как переживание // *Вестник Московского Университета. Серия 7: Философия*. 2021. № 2. С. 50–63.
3. *Паникратова Я.Р., Косилова Е.В., Желнова А.М.* Проблема субъективности с точки зрения клинической психологии, медицины и философии: поиски общего языка // *Вестник Московского Университета. Серия 7: Философия*. 2021. № 6. С. 44–57.

4. Соколовский С.В. Киборги в киберпространстве: современные исследования в области кибер- и цифровой антропологии // Этнографическое обозрение. 2020. № 1. С. 5–22.
5. Соменков С.А. Искусственный интеллект: от объекта к субъекту? // Вестник Университета имени О.Е. Кутафина (МГЮА). 2019. № 2. С. 75–85. DOI: 10.17803/2311-5998.2019.54.2.075-085.
6. Труфанова Е.О., Яковлева А.Ф. Проблема субъекта в междисциплинарной перспективе // Вестник Российской Академии Наук. 2017. Т. 87. № 11. С. 1042–1047. DOI: 10.7868/S0869587317110093.
7. Abd-alrazaq A., Alhuwail D., Schneider J. et al. The performance of artificial intelligence-driven technologies in diagnosing mental disorders: an umbrella review // Digital Medicine. 2022. No. 5. DOI: 10.1038/s41746-022-00631-8. URL: <https://www.nature.com/articles/s41746-022-00631-8> (дата обращения: 15.11.2023).
8. Gashkarimov V.R., Sultanova R.I., Efremov I.S., Asadullin A.R. Machine learning techniques in diagnostics and prediction of the clinical features of schizophrenia: a narrative review // Consort Psychiatr. 2023. No. 4 (3). P. 43–53. DOI: 10.17816/CP11030.
9. Graham S., Depp C., Lee E.E. et al. Artificial Intelligence for Mental Health and Mental Illnesses: an Overview // Curr. Psychiatry. 2019. No. 21. DOI: 10.1007/s11920-019-1094-0. URL: <https://escholarship.org/content/qt9gx593b0/qt9gx593b0.pdf?t=qd3z26> (дата обращения: 15.11.2023).
10. Hoffman R.E., Grasemann U., Gueorguieva R., Quinlan D., Lane D., Miikkulainen R. Using computational patients to evaluate illness mechanisms in schizophrenia // Biol. Psychiatry. 2011. No. 69 (10). P. 997–1005. DOI: 10.1016/j.biopsych.2010.12.036.
11. Jin K.W., Li Q., Xie Y., Xiao G. Artificial intelligence in mental healthcare: an overview and future perspectives // British Journal of Radiology. 2023. Vol. 96. Issue 1150. DOI: 10.1259/bjr.20230213.
12. Yan W.-J., Ruan Q.-N., Jiang K. Challenges for Artificial Intelligence in Recognizing Mental Disorders // Diagnostics. 2023. No. 13. DOI: 10.3390/diagnostics 13010002. URL: file:///C:/Users/%D0%AD%D0%BB%D1%8C%D0%B2%D0%B8%D1%80%D0%B0/Desktop/Challenges_for_Artificial_Intelligence_in_Recogniz.pdf (дата обращения: 15.11.2023).

ECHOES OF THE EVENTS

Olga Tsvetkova

Senior Lecturer, Department of Fundamentals of Clinical Psychoanalysis.
Moscow Institute of Psychoanalysis.
34/14, Kutuzovsky prospekt, Moscow 121170, Russian Federation;
e-mail: tsvetkovaolgaal@gmail.com

PSYCHOPATHOLOGY AND ARTIFICIAL INTELLIGENCE: A SPACE OF SUBJECTLESSNESS?

The article analyzes the problems of diagnostic and psychotherapeutic use of AI in the field of mental health. The problem of the paradigmatic foundations of programming an AI algorithm, the problem of the quality of Big Data on the basis of which AI is trained, the problem of eliminating human-AI differences in psychiatric discourse, as well as the key importance of subjectivity in psychotherapy are considered. The prospects for studying the differences between intersubjective contact and subject-AI contact, the problem of the impact of AI on the subject and the ability of the subject to recognize the imitation of subjectivity are also outlined.

Keywords: subject, intersubjectivity, psychopathology, artificial intelligence, madness, digital health, digital anthropology, reduction of the human, empathic contact, psychotherapy

References

1. Abd-alrazaq, A., Alhuwail, D., Schneider, J. et al. "The Performance of Artificial Intelligence-driven Technologies in Diagnosing Mental Disorders: an Umbrella Review", *Digital Medicine*, 2022, No. 5. [<https://www.nature.com/articles/s41746-022-00631-8>, accessed on 15.11.2023].
2. Gashkarimov, V.R., Sultanova, R.I., Efremov, I.S., Asadullin, A.R. "Machine Learning Techniques in Diagnostics and Prediction of the Clinical Features of Schizophrenia: a Narrative Review", *Consort Psychiatr*, 2023, No. 4 (3), pp. 43–53.
3. Graham, S., Depp, C., Lee, E.E. et al. "Artificial Intelligence for Mental Health and Mental Illnesses: an Overview", *Curr. Psychiatry*, 2019, No. 21. [<https://escholarship.org/content/qt9gx593b0/qt9gx593b0.pdf?t=qd3z26>, accessed on 15.11.2023].
4. Hoffman, R.E., Grasmann, U., Gueorguieva, R., Quinlan, D., Lane, D., Miikkulainen, R. "Using Computational Patients to Evaluate Illness Mechanisms in Schizophrenia", *Biol. Psychiatry*, 2011, No. 69 (10), pp. 997–1005.
5. Jin, K.W., Li, Q., Xie, Y., Xiao, G. "Artificial Intelligence in Mental Healthcare: an Overview and Future Perspectives", *British Journal of Radiology*, 2023, Vol. 96, Issue 1150.

6. Kosilova, E.V. "Ponimanie kak perezhivanie" [Understanding as an Experience], *Vestnik Moskovskogo Universiteta*, Seriya 7: Filosofiya, 2021, No. 2, pp. 50–63. (In Russian)
7. Kosilova, E.V. "Samosoznanie pri autizme" [Self-awareness in Autism], *Chelovek*, 2019, T. 30, No. 2, pp. 56–68. (In Russian)
8. Panikratova, Ya.R., Kosilova, E.V., Zhelnova, A.M. "Problema sub"ektivnosti s toчки zreniya klinicheskoi psikhologii, meditsiny i filosofii: poiski obshchego yazyka" [The Problem of Subjectivity from the Point of View of Clinical Psychology, Medicine and Philosophy: the Search for a Common Language], *Vestnik Moskovskogo Universiteta*, Seriya 7: Filosofiya, 2021. No. 6, pp. 44–57. (In Russian)
9. Sokolovsky, S.V. "Kiborgi v kiberprostranstve: sovremennye issledovaniya v oblasti kiber- i tsifrovoy antropologii" [Cyborgs in Cyberspace: Modern Research in the Field of Cyber and Digital Anthropology], *Ehtnograficheskoe obozrenie*, 2020, No. 1, pp. 5–22. (In Russian)
10. Somenkov, S.A. "Iskusstvennyi intellekt: ot ob"ekta k sub"ektu?" [Artificial Intelligence: from Object to Subject?], *Vestnik Universiteta imeni O.E. Kutafina (MGYuA)*, 2019, No. 2, pp. 75–85. (In Russian)
11. Trufanova, E.O., Yakovleva, A.F. "Problema sub"ekta v mezhdistsiplinarnoi perspektive" [The Problem of the Subject in an Interdisciplinary Perspective], *Vestnik Rossiiskoi Akademii Nauk*, 2017, T. 87, No. 11, pp. 1042–1047. (In Russian)
12. Yan, W.-J., Ruan, Q.-N., Jiang, K. "Challenges for Artificial Intelligence in Recognizing Mental Disorders", *Diagnostics*, 2023, No. 13. [file:///C:/Users/%D0%AD%D0%BB%D1%8C%D0%B2%D0%B8%D1%80%D0%B0/Desktop/Challenges_for_Artificial_Intelligence_in_Recogniz.pdf, accessed on 15.11.2023].

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Алексей ТАРАСОВ

Кандидат философских наук,
доцент кафедры социально-гуманитарных наук.
Приволжский исследовательский медицинский университет.
603005, Российская Федерация, Нижний Новгород,
пл. Минина и Пожарского, 10/1;
e-mail: alexey.an.tarasov@gmail.com

АНТРОПОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ЭФФЕКТА ПИГМАЛИОНА

В отношении человека действует «эффект Пигмалиона». Это феномен, при котором их собственные ожидания от самих себя или то, что от них ожидают другие люди, может влиять на их поведение и результаты работы. Причём это работает даже на самом базовом, примитивном физиологическом уровне – в обогащённой среде мозг становится больше по объёму, а плотность его нервной ткани повышается, тогда как провоцирующие сильный стресс или обеднённые условия снижают количество нервных клеток в мозге. У людей в СССР была абсолютная уверенность, что в итоге добро победит (эффект Пигмалиона или плацебо на языке медицины), в то время как с 1990-х гг. и до сегодняшнего дня включительно в России тотально господствует прямо противоположная установка (программа) – зло всё равно возьмёт верх (эффект Голема или ноцебо на языке медицины). Доказательством наличия эффекта Пигмалиона в советское время выступают модальные личности – те, кто реализовал всё лучшее своей (советской) эпохи. Таких примеров в советское время бесчисленное количество. Одним из самых ярких из них в философской среде был профессор В.А. Кутырёв. Любой мог стать академиком, философом, инженером, офицером или космонавтом и т.д. Это был эффект Пигмалиона в действии.

Ключевые слова: эффект Пигмалиона, эффект Голема, модальная личность, самосбывающееся пророчество, нейропластичность, экзистенциальное разочарование, неконкурентоспособность добра, советский проект, пик гуманизма, В.А. Кутырёв

Когда философы обсуждают человека, то, как правило, обычному человеку всегда кажется, что речь при этом точно идёт не о нём, а о чём-то для него постороннем. Он себя в этом совершенно не узнаёт. Это тем более странно, что даже сами философы нередко признаются, что со времён И. Канта о человеке почти ничего принципиально нового сказать так никому и не удалось. Есть продвижения в плане количества информации и гипотез, но почти нет в смысле понимания. А ведь понятность является лучшим комплиментом. Даже в философии! Поэтому мы будем стараться опираться в нашем рассуждении о сегодняшних трансформациях положения человека на обыденные, всем понятные примеры.

Итак, в известной на Первом канале телепередаче «Видели видео» основным посылом является идея о том, как же прекрасны, милы, умны, гармоничны «братья наши меньшие», т.е. животные. В том, чтобы любить животных, нет ничего плохого, это даже является одним из важнейших критериев гуманности людей и общества. Речь о другом. На её фоне контрастом выступает другая телепередача на том же самом Первом канале – «Пусть говорят». В ней уже показываются в основном люди, но такие люди и так показаны, что в сравнении с животными из предыдущего примера они предстают в очень неприглядном, отталкивающем, порой даже отвратительном, тошнотворном виде – глупые, иррациональные, склочные, наглые, болтливые, бесстыдные, аморальные, циничные, оскотинившиеся и т.д. Хуже животных...

Как однажды сказал Джордж Бернард Шоу: «Понимаете, на самом деле, помимо всего того, что видно всем, например, умения правильно одеваться, правильно говорить, разница между леди и цветочницей состоит не в том, как она себя ведёт, а как с ней обращаются». Это означает, что, по всей видимости, в отношении человека действует «эффект Пигмалиона». Это феномен, при котором их собственные ожидания от самих себя или то, что от них ожидают другие люди, может влиять на их поведение и результаты работы. Например, «навешивание ярлыков» на учащихся или студентов может повлиять на их успеваемость. Те, на кого повесили ярлыки «неуспевающих», «двоечников» или «прогульщиков», чаще всего начинают оправдывать их.

Причём это работает даже на самом базовом, примитивном физиологическом уровне. Так, эксперименты американской учёной, считающейся одной из основоположников современной нейробиологии, Мариан Даймонд (1926–2017) на крысах (впервые опубликованные в 1964 г.) показали, что если их поместить в среду, которая предоставляет им богатые и широкие, стимулирующие возможности для игры, изучения окружающего мира и взаимодействия с ним, то это довольно быстро меняет даже структуру

их мозга. В обогащённой среде мозг крыс становился больше по объёму и с повышенной плотностью нервной ткани в нём. Напротив, провоцирующие сильный стресс или обеднённые условия снижали количество нервных клеток в мозге. Так было установлено существование феномена нейропластичности. Причём чем изначально сложнее мозг (т.е. у человека), тем более пластичным он является.

Поэтому, возвращаясь к примеру из современного телевидения, мы видим некую генеральную установку, возможно, даже внушение, повсеместный образ, согласно которому человек рождён не летать, но ползать, пресмыкаться. И это становится частью самосбывающегося на наших глазах и даже, увы, запущенного нами самими пророчества. Это даже становится чем-то само собой разумеющимся для большинства. Это идея, что люди хуже животных... Речь идёт о том, что глубочайшее – не важно, явное или скрытое – разочарование владеет людьми во всём мире. В первую очередь речь идёт о мировоззренческом и даже экзистенциальном разочаровании – добро оказалось «неконкурентоспособным» в сравнении со злом как источником активности. Господствует установка – зло победит, что бы вы ни делали и как бы ни старались: всё зря, всё напрасно...

Но в этом нет ничего естественного или абсолютного. Более того, это разочарование создаётся, творится. Это особенно очевидно для тех, кто застал советский период нашей истории. Потому что там была диаметрально противоположная установка. Советский социализм, советская цивилизация, советский проект, как ни назови, – это был пик гуманизма! Суть советского проекта – чтобы человек захотел стать лучше! Стать «новым человеком»! Поэтому его концом и предвестником краха стали такие решения, как, например, постановление XXVII съезда КПСС (1986 г.), согласно которому: 1) мы не можем во всех деталях предвидеть новое общество (а ведь самое главное условие «успешности» пророчества – вера в него!); 2) исключается тезис о необходимости формирования «нового человека» (а в этом – вся суть «советского проекта»!).

Ко времени распада СССР мне, автору данного текста, было только 10 лет. Никакого сознательного и тем более деятельного участия в тех событиях или выборе я принимать не мог. В любом случае я застал 1980-е гг., т.е. уже, по сути, агонию советского проекта. Но даже это время я вспоминаю как очень хорошее время. Кто-то скажет, что почти для любого нормального человека детство – самое счастливое время в жизни. Да, это так. Но, с другой стороны, всё же не зря считается, что взгляд ребёнка является самым беспристрастным, честным и неискажённым. Я помню свой сравнительно небольшой опыт жизни в СССР, прежде всего на уровне ощущений, который могу сформулировать следующим образом: у людей в СССР была абсолютная уверенность, что, даже если что-то пойдёт не так, случится какая-то неприятность, возможно, даже нечто катастрофическое, всё равно в итоге добро победит (эффект Пигмалиона или плацебо на языке медицины), в то время как с наступлением 1990-х и до сегодняшнего дня

включительно в России тотально господствует прямо противоположная установка (программа) – зло всё равно возьмёт верх (эффект Голема или ноцебо на языке медицины).

Те, кто советский период нашей истории совсем не застал и потому основывается в своих суждениях не на реальной действительности, но спекулятивных или чужих рассуждениях (громче всех, как известно, «после драки» звучат голоса «обиженных», пусть их и меньшинство), реагируют обычно в стиле толпы из «Жизни Клима Самгина» М. Горького: А может быть мальчика-то и не было? А было ли всё это в СССР? Может быть, никакого гуманизма и не было, кроме лозунгов о нём? Но мальчик всё-таки был. И его наяву «видели» многие. И не просто видели, но ощущали его присутствие и участие в личной и общественной судьбе.

Например, профессор Кутырёв Владимир Александрович (1943–2022), мой учитель, наставник и «старший брат», брат по духу, 80-летие со дня рождения которого философское сообщество отмечает в этом году, много раз рассказывал мне как раз об этом. Советский гуманизм был не абстрактным, но реальным – он получил своё воплощение в его жизни и жизни миллионов других советских людей. Это реально работало в их судьбах.

В Библии есть слова: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит: так бывает со всяким, рождённым от Духа» (Ин. 3:8). *Voluptas Unde Quisquam*. В.А. Кутырёв, один из самых ярких российских философов последних 35 лет, оказался в философии совершенно случайно. Он сам себя называл бастардом, поскольку рос безотцовщиной в глухой деревне. После службы в строительных войсках он поступил в строительный институт, где учиться не смог, так как, по его откровенному признанию, у него совершенно отсутствовало пространственное мышление, без которого нельзя научиться чертить, рисовать, проектировать, а значит, и строить. Тогда он буквально наобум подал документы на философский факультет МГУ им. М.В. Ломоносова, тогда совершенно точно самый престижный ВУЗ страны. И у него неожиданно стало получаться, преподаватели стали его отмечать, выделять. После окончания философского факультета МГУ по распределению он оказался сначала в Ивановском педагогическом институте, а затем решил перебраться поближе к родине – в Горьковскую область. Здесь он был согласен на работу в любом учебном заведении, где бы ему предоставили общежитие, поскольку к тому времени у него уже были жена и маленький ребёнок. Так он оказался на кафедре философии (и диалектического материализма) в Горьковской Высшей Партшколе, куда он пришёл на рубеже 1979–1980 гг. Его умонастроение в тот момент он впоследствии описывал как «абсолютную растерянность» – он просто плыл по течению, куда его ветер нёс. И совершенно неожиданно и здесь ему сразу дали «зелёный свет», полный карт-бланш, поддержали. Заведующий кафедрой профессор И.Е. Рубцов сразу открыто сделал это. И во многом поэтому В.А. Кутырёва можно назвать модальной личностью – тем, кто реализовал всё лучшее

своей эпохи. Советской эпохи! Ещё раз повторим, что таких примеров в советское время бесчисленное количество. Любой мог стать академиком, философом, инженером, офицером или космонавтом и т.д. Это был эффект Пигмалиона в действии!

Список литературы

1. *Кутырёв В.А.* Последнее целование. Человек как традиция. СПб.: Алетейя, 2015. 312 с.
2. *Кутырёв В.А.* Сова Минервы вылетает в сумерки (Избранные философские тексты XXI века). СПб.: Алетейя, 2018. 526 с.
3. *Кутырёв В.А.* Унесённые прогрессом: эсхатология жизни в техногенном мире. СПб.: Алетейя, 2016. 300 с.
4. *Кутырёв В.А.* Человек технологий, цивилизация фальшизма. СПб.: Алетейя, 2022. 288 с.
5. *Кутырёв В.А.* Человечество и технос. Философия козволюции. СПб.: Алетейя, 2020. 260 с.

ECHOES OF THE EVENTS

Aleksey Tarasov

PhD in Philosophy,
Associate Professor, Department of Social and Humanity Sciences.
Privolzhsky Research Medical University.
10/1 Minin Sq., Nizhny Novgorod, 603005, Russian Federation;
e-mail: alexey.an.tarasov@gmail.com

THE ANTHROPOLOGICAL DIMENSION OF THE PYGMALION EFFECT

The “Pygmalion effect” applies to humans. It is a phenomenon in which their own expectations of themselves or what other people expect from them can influence their behavior and performance. Moreover, this works even at the most basic, primitive physiological level – in an enriched environment, the brain becomes larger in volume, and the density of its nervous tissue increases, while provoking severe stress or depleted conditions reduce the number of nerve cells in the brain. People in the USSR had absolute confidence that in the end good would win (the Pygmalion effect or placebo in the language of medicine), while from the 1990s to the present day, inclusive, the opposite attitude (program) totally prevails in Russia – evil will still prevail (the Golem effect or nocebo in the language of medicine). The proof of the Pygmalion effect in Soviet times is modal personalities – those who realized all the best of their (Soviet) era. There are countless of such examples in Soviet times. One of the most prominent of them in the philosophical environment was Professor V.A. Kutyrev. Anyone could become an academician, philosopher, engineer, officer or cosmonaut, etc. It was the Pygmalion effect in action.

Keywords: Pygmalion effect, Golem effect, modal personality, self-fulfilling prophecy, neuroplasticity, existential disappointment, uncompetitiveness of goodness, Soviet project, peak of humanism, V.A. Kutyrev

References

1. Kutyrev, V.A. *Chelovechestvo i tekhnos. Filosofiya koehvolyutsii* [Humanity and Technos. Philosophy of Coevolution]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2020. 260 pp. (In Russian)
2. Kutyrev, V.A. *Chelovek tekhnologii, tsivilizatsiya fal'shizma* [The Man of Technology, the Civilization of Falsehood]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2022. 288 pp. (In Russian)
3. Kutyrev, V.A. *Poslednee tselovanie. Chelovek kak traditsiya* [The Last Kissing. Man as a Tradition]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2015. 312 pp. (In Russian)

4. Kutyrev, V.A. *Sova Minervy vyletaet v sumerki (Izbrannye filosofskie teksty XXI veka)* [The owl of Minerva flies at dusk (Selected philosophical texts of XXI century)]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2018. 526 pp. (In Russian)

5. Kutyrev, V.A. *Unesennye progressom: eskhatologiya zhizni v tekhnogennom mire* [Gone with the Progress: the Eschatology of Living in the Techogenic World]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2016. 300 pp. (In Russian)

ОТЗВУКИ СОБЫТИЙ



Яна САМОЙЛОВА

Аспирант сектора истории антропологических учений.

Институт философии РАН.

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

e-mail: y.v.samoylova13@gmail.com

СОЦИАЛЬНЫЕ МЕДИА КАК СОВРЕМЕННОЕ ОТОБРАЖЕНИЕ СТИЛЯ ЖИЗНИ

Тема стиля жизни так или иначе всегда присутствовала в социальной философии и экономике. Макс Вебер и Торстейн Веблен были одними из первых, кто ввёл в понятие «стиль жизни» в область науки. Вебер использовал стиль жизни в контексте социальной стратификации, чтобы описать статусные группы. Веблен ввёл понятие в своей концепции «праздного класса», показав, что потребительский стиль жизни / демонстративное потребление – это утверждение своей власти, символической власти. То есть товары приобретаются не из нужды, а в качестве демонстрации своего класса и денег. Так Вебер и Веблен задали тон для последующих исследований стиля жизни. Пьер Бурдьё также полагает, что разные стили жизни показывают принадлежность к тому или иному классу. Он вписывает понятие в свою концепцию габитуса и показывает, как стиль жизни человека проявляется в его повседневности. Энтони Гидденс переносит разговор о стиле жизни из классового строения общества в мир современности, где перед человеком стоит задача конструирования собственной идентичности, а стиль жизни раскрывается в экзистенциальном дискурсе. Находясь в поиске своего «Я» и пытаясь ответить на вопрос «как мне жить?», современный человек обращается ко всевозможным

источникам экспертного мнения, одним из которых становятся социальные медиа. Но вместо того, чтобы искать ответы на свои вопросы, человек погружается в мир красивых образов, который наполнен «аватарами», демонстрирующими идеальную жизнь. Так человек впадает в псевдореальность, созданную социальными медиа, из которой он не может вырваться или, возможно, уже не хочет. Ведь эта новая реальность лучше, ярче и красивее, а самое главное, в ней человек может создать идеального себя и отображать это через свой псевдостиль жизни. Полвека назад Бодрийяр уже описал человека, погружённого в эту «эстетическую» галлюцинацию реальности. И теперь перед современным человеком стоит новая задача – вырваться из губительной псевдореальности и вновь вернуться к поиску своего «Я».

Ключевые слова: социальные медиа, социальные сети, стиль жизни, общество потребления, демонстративное потребление, повседневность, идентичность, псевдореальность, «эстетическая» галлюцинация реальности, симулятивные образы

1. Эволюция стиля жизни – от социальной стратификации к поиску самоидентичности

Макс Вебер

Макс Вебер вводит понятие «стиль жизни» при разработке своей теории социальной стратификации [5; 6], которая включает в себя три аспекта: собственность, престиж и власть. Эти аспекты соответствуют разделению общества на классы, статусные группы и партии / политические группы. Так, классы строятся на производстве и собственности, партии на политической власти, а статусные группы на потреблении и социальном уважении. Последние отличаются особым стилем жизни, образованием и наследственным или профессиональным престижем.

Классы и статусные группы между собой отличаются происхождением своей стратификации. Классовая стратификация происходит на основе соотношения производимого и потребляемого, а статусные группы стратифицируются на основе потребления определённых товаров. Несмотря на то, что существует пересечение между классами и статусными группами, классовое положение человека не всегда коррелирует с его статусным положением, потому что статус экономически не детерминирован, а деньги и собственность не будут главными определяющими факторами принадлежности к определённой статусной группе, в то время как стиль жизни – это некий пропускной билет в статусную группу. То есть наличие и следование стилю жизни статусной группы позволяет человеку стать её членом. Поэтому статусная группа – это закрытый круг людей, связанных

общим стилем жизни, который обозначает границы статусной группы, и статусными почестями, которые основываются на дистанции и исключительности.

Когда мы говорим о стиле жизни, «стиль» в случае статусных групп выступает как набор общих объединённых черт, которые принадлежат и приписываются конкретной статусной группе. При этом их стиль жизни определяется через набор ограничений – это ограничение на определённые виды физического труда: тяжёлая физическая работа считается унижительной; «ограничения “социального” общения, то есть общение, которое не обслуживает экономические или любые другие “функциональные” цели бизнеса» [6]; поэтому существует ограничение на заключение брака, т.е. брак возможен только с определёнными людьми, но они необязательно должны быть из одной статусной группы. Заключение брака между людьми из разных статусных кругов может происходить, например, для приобретения какой-либо монополизации. В этом плане исключительные статусные группы также определяются материальной монополизацией, которая проявляется в обладании и потреблении определённых товаров.

На связь потребительских паттернов со стилем жизни также указывал американский экономист и социолог Торстейн Веблен. Его взгляд и понимание стиля жизни мы разберём далее.

Торстейн Веблен

Теория праздного класса Веблена, которая описана в его одноимённой работе [7], строится на принципе соревнования людей и постоянного самоутверждения друг перед другом. Веблен полагает, что это происходит за счёт денежного соревнования, мотивом которого является желание быть почитаемым и уважаемым со стороны других людей. Веблен объясняет, что различие между рабочим и праздным классами берёт своё начало из разделения работы на благородную и неблагородную. То есть благородные профессии порождают почёт и уважение со стороны общества, а неблагородные профессии – тяжёлый, грязный труд – вызывают отвращение. С течением времени идея о получении почёта и уважения за счёт своего труда и профессии сменяется на идею о том, что в принципе любой труд и работа (в смысле производительности) ниже достоинства праздного класса, поэтому теперь само благосостояние человека является основанием для получения почёта и уважения. При этом человеку недостаточно быть просто богатым, ему надо заслужить свою репутацию и тем самым уважение других, подтвердив и доказав наличие денег и статуса через демонстрацию соответствующего стиля жизни. Так возникают демонстративная праздность и демонстративное потребление.

Демонстративную праздность в данном случае надо трактовать в положительном смысле, как досуговое времяпрепровождение, т.е. это свободное от работы время. Досуг, который подразумевает занятие саморазвитием,

в большинстве случаев является дорогостоящим удовольствием, например благородные виды спорта, изучение мёртвых языков, занятие музыкой. Такую демонстративную праздность люди низших классов не могли себе позволить не только из-за её дороговизмы, но и за отсутствия свободного времени, поэтому для них была доступна только праздность в негативном смысле ничегонеделания. Таким образом, демонстративная праздность сама по себе является показателем наличия большого состояния, потому что, во-первых, человек может позволить себе тратить на досуг большое количество времени, во-вторых, он может себе это позволить не работая.

Также праздный стиль жизни демонстрируется через поведение – хорошие манеры, воспитание, правильно поставленная речь и т.д. – они являются важными показателями принадлежности к высшему/праздному классу. Некоторых богатых людей без манер и должного воспитания нельзя называть праздным классом, например нуворишей: они не обладают манерами праздного класса, которые закладываются с детства. Веблен указывает на то, что «старые деньги» более предпочтительны именно потому, что они указывают на богатую родословную, среду воспитания и наследственное состояние, чем, в свою очередь, нувориши не обладают.

Поведение праздного класса также проявляется в демонстративном потреблении, которое заключается в правильном потреблении определённых товаров – качественная еда, дорогой алкоголь. Человек праздного класса должен знать не только, какие товары потреблять, но и как, т.е. важна манера потребления. Демонстративное потребление – это покупка класса и статуса. Люди покупают дорогую одежду, украшения, машины, дома скорее не из-за их качества, а в первую очередь по причине их стоимости – это демонстрация стоимости.

Таким образом, Вебер и Веблен вводят понятие «стиль жизни» в социологические и экономические исследования, хотя они пользуются им скорее как вспомогательным понятием, нежели центральным, но так или иначе они задают некий исследовательский тон и направление в употреблении «стиля жизни». К разговору о стиле жизни социально-гуманитарные науки вернуться не скоро, только примерно спустя 50 лет французский философ и социолог Пьер Бурдьё вновь употребит понятие «стиль жизни» в своих исследованиях.

Пьер Бурдьё

Бурдьё использует понятие «стиль жизни» в своей концепции габитуса. Он, как Вебер и Веблен, связывает стиль жизни с разделением общества на классы, говоря, что особый стиль жизни – это «систематическое выражение того или иного класса условий существования» [4, с. 29]. Но если Вебер в своей теории социальной стратификации помимо классов выделяет статусные группы и партии, то Бурдьё такого шага не делает. Для него класс

и статус тесно связаны друг с другом, а последнее скорее является частью класса. То есть человек принадлежит к конкретному классу и в нём же имеет определённый статус. Поэтому у Бурдьё статус является классовым аспектом.

В общем, стилем жизни, в понимании Бурдьё, можно назвать совокупность отличительных признаков и предпочтений, в основе которых лежит вкус и которые проявляются в повседневных практиках человека. Бурдьё останавливается и достаточно подробно рассматривает, как стиль жизни проявляется в повседневности человека через его предпочтения в еде, свободном времяпрепровождении и даже каков внешний облик человека, в особенности его тело. Достаточно важный акцент Бурдьё делает на том, что, даже если у человека меняется его социальное положение, вкус всегда будет показывать его изначальное положение, в котором был сформирован его габитус [4, с. 30]. Наши, на первый взгляд, незначительные привычки и повадки, такие как предпочтения в еде, алкоголе, манеры поведения за столом, всегда будут выдавать наше изначальное социальное положение. По сути, этим свойством вкуса Бурдьё почти исключает попытки имитации стиля жизни другого класса. Хотя в современном мире эта ситуация обстоит немного иначе, об этом будет подробнее сказано в следующих разделах.

Энтони Гидденс

Ещё один социальный философ, который внёс большой вклад в разработку понятия «стиль жизни», – это Энтони Гидденс. Если предыдущие философы рассматривали стиль жизни относительно общества XIX в. – середины XX в. и применительно к человеку той эпохи, когда ещё термин «буржуазия» был адекватен в использовании относительно предпринимательства и социального строя, то Гидденс переносит нас в исследование стилей жизни в современности. Для Гидденса современность характеризуется уходом от традиционного порядка общества и вступлением в посттрадиционное общество. Он не хочет называть наше время постмодерном, считая, что мы ещё находимся в модерне, а точнее, в позднем модерне [8]. В традиционном обществе человек не сталкивался с таким множественным выбором, его жизнь в какой-то степени была предопределена, но в условиях детрадиционализации и быстро глобализирующегося мира, которые усилены культурой потребления, современный человек оказывается потерянным. Он не только не поспевает за постоянно сменяющейся картиной мира, но и не понимает, кто он в этом мире и как ему действовать.

Гидденс объясняет, что человек нуждается в чувстве онтологической безопасности, т.е. в том, чтобы «...располагать на уровне непосредственного практического сознания “ответами” на основные экзистенциальные вопросы, неизбежно встающие перед каждым человеческим существом: о конечности человеческой жизни, о сосуществовании с другими, об обеспечении непрерывности личностной идентичности и др.» [12, р. 47–55].

Один из способов достижения чувства онтологической безопасности – это обретение стабильности, которая обеспечивается рутинизацией повседневной жизни: «...рутина, которая заключена в привычках одежды, еды, образе действий и предпочитаемой обстановке для встреч с другими; но выполняемая рутина рефлексивно открыта для изменений в свете подвижной природы самоидентичности» [12, с. 82]. Связь рутины повседневной жизни и самоидентичности происходит за счёт стиля жизни (или жизненного стиля) индивида, который понимается «...как более или менее интегративный набор практик, которые принимает индивид не только потому, что такие практики удовлетворяют утилитарные потребности, но и потому, что они придают материальную форму определённому нарративу самоидентичности» [12, с. 81]. То есть стиль жизни как некий набор практик, которые формируются относительно идентичности человека, проявляется как рутина в повседневной жизни. Поэтому Гидденс называет повседневность человека «развёртыванием самоидентичности» [12, с. 14]. В таком случае можно заключить, что стиль жизни является важным фактором в обретении чувства онтологической безопасности, но для этого человеку необходимо ответить на вопросы относительно своего «Я». А учитывая тот факт, что в позднем модерне, современности, помимо традиционных авторитетов, таких как наука, появляются другие влиятельные источники, которые приобретают некий уровень экспертности, такие как средства массовой информации, которые транслируют множества альтернативных стилей жизни, у человека появляется широкий выбор в конструировании идентичности, в отличие от «...традиционной культуры, где она [идентичность] обычно определялась такими не зависящими от него социальными факторами, как раса, возраст, пол, классовая, сословная или этническая принадлежность и т.д.» [9, с. 57].

2. Реклама – мощнейший инструмент продажи стиля жизни

Технологический прогресс подарил человечеству радио, телевидение, интернет и т.д., без них невозможно представить жизнь современного человека. Телерадиовещание несёт в себе не только развлекательный и новостной характер, но и рекламный. Реклама – это один из мощнейших инструментов маркетинга. С её помощью можно склонить людей к покупке совершенно ненужных им товаров, потому что реклама тоже обладает своего рода экспертностью. Если раньше человек сталкивался с рекламой только через телерадиовещание и газеты, то в современном мире человек живёт в мире рекламы, она повсюду.

Человеку постоянно хотят что-то продать, потому что он всегда будет покупать. Больше не работает система – спрос порождает предложение, теперь это бесчисленное количество предложений, на которые надо породить

спрос. На что может купиться человек? На красивую картинку, на стиль жизни. Реклама создаёт привлекательный образ так, чтобы человек смог себя в нём представить. Для этого необходима визуализация, но радиореклама справится с этой задачей хуже, чем телереклама, хотя современная молодёжь почти не смотрит телепередачи и наиболее иронично настроено, потому что там много рекламы, но также потому, что передачи, которые транслируются, редко отвечают интересам современной молодёжи. Поэтому социальные медиа становятся основным источником рекламы для современного человека.

В контексте стиля жизни социальные медиа имеют две главные функции – проявление/отображение и потребление. На первый взгляд, с материальной точки зрения стиль жизни заключается в определённом наборе вещей и товаров, которые, гармонично сочетаясь друг с другом, создают образ того или иного стиля жизни. В таком случае, чтобы обладать особым стилем жизни, человеку необходимо приобрести этот набор вещей, из которых складывается образ этого стиля жизни.

Именно этим и занимается реклама в социальных медиа. Компании продают свои товары с помощью создания образа желаемого (популярного) стиля жизни. Некоторым компаниям даже не приходится вкладываться в рекламу, потому что люди, которые делятся своим стилем жизни в социальных сетях, показывают продукты, которыми пользуются, а другие пользователи социальных сетей, «потребители», желая создать для себя такой же стиль жизни, приобретают эти товары. Этот механизм продажи стиля жизни раскрывает истинный смысл общества потребления.

3. Социальные медиа – новое жизненное пространство человека

Став новым жизненным пространством человека, социальные медиа предполагают виртуальное социальное взаимодействие людей, как и при личном взаимодействии, люди вербально и невербально передают информацию о себе другим, далее происходит восприятие, обработка полученной информации, которая после этого складывается в виде оценочного умозаключения. И, как оказывается, виртуальное и личное виды общения дают совершенно разную информацию о человеке. Личное, живое взаимодействие всегда даёт более полное представление о человеке, нежели виртуальное, более того, человек не всегда может контролировать поток передаваемой информации при личном взаимодействии. В то время как виртуальное или взаимодействие с помощью социальных сетей даёт почти полный контроль над информацией, которую человек передаёт другому, а другой вряд ли сможет верифицировать подаваемую ему информацию. Следовательно, социальные медиа дают новое окно возможностей для человека быть кем угодно.

Таким образом, социальные медиа, во-первых, предлагают человеку множественный выбор стилей жизни, которые будут соотноситься с его идентичностью, во-вторых, они становятся неким виртуальным проектом человека по созданию своего «аватара». Теперь вне зависимости от реального социального положения и статуса человека для других он может быть богатым, успешным, красивым, самореализующимся и т.д. Так пространство социальных медиа наполняется красивыми и желаемыми образами, это эстетизированная, улучшенная версия реального мира. Говоря словами Ж. Бодрийяра, социальные медиа приобретают статус псевдореальности, которая наполнена симулятивными образами, а человек, находясь в ней, испытывает «эстетическую» галлюцинацию реальности [2; 3].

При попадании в псевдореальность человека перестаёт интересовать действительный мир, он не такой красочный, позитивный, а сам человек в нём не идеален, он не соответствует своему желаемому образу. Это провал, провал человека в псевдореальность, из которой он не хочет выбираться. Теперь человек живёт в новом мире – «...это мир Абсолютной, Идеальной подделки, в котором имитации не просто репродуцируют реальность, но пытаются даже улучшить её. Это мир, который, подобно Диснейленду, покидаешь с чувством сожаления, ибо реальность не так привлекательна и безукоризненна. Это мир, где технология может сделать реальность лучше, чем постарались природа и история. Это мир, где репродукции репродукций должны быть безупречны. Однако мегаметафора Диснейленда – это не только пространство абсолютного иконизма, это ещё и аллегория всего общества потребления, место тотальной пассивности, ибо посетители должны вести себя подобно роботам, населяющим этот парк. Это “выродившаяся утопия”, осуществлённый миф» [11, с. 43].

Заключение

Социальные медиа как современное отображение стиля жизни, но какого стиля жизни? Гидденс достаточно чётко видел проблему современного человека, перед которым стояла задача конструирования своей идентичности и формирования стиля жизни относительно неё. Технологизация дала человеку новые возможности для выполнения этой задачи. Справился ли человек с ней? В полной мере нет, но он попытался.

Социальные медиа предлагают человеку множество альтернативных стилей жизни, но в их «руках» стиль жизни превратился в инструмент продаж, показав истинное лицо общества потребления. Социальные медиа отличаются от других источников экспертного мнения своей красочностью, они предлагают человеку то, что он хочет видеть – образ идеальной жизни. В социальных сетях человек может быть кем угодно, он может выбрать себе любой стиль жизни, который будет отображать на просторах интернета. И это действительно новая возможность для человека, но она

губительна. Ведь реальный мир больше не нужен человеку, когда есть красивая псевдореальность.

Перед современным человеком всё ещё стоит задача поиска своей идентичности и формирования своего стиля жизни, но уже с другими условиями. Иначе либо человек полностью погрузится в псевдореальность, либо он сможет вырваться из неё и искать себя в подлинном мире.

Список литературы

1. *Бодрийяр Ж.* Общество потребления. Его мифы и структуры. М.: Культурная революция: Республика, 2006. 269 с.
2. *Бодрийяр Ж.* Символический обмен и смерть. М.: Добросвет: КДУ, 2006. 387 с.
3. *Бодрийяр Ж.* Симулякры и симуляция / Пер. с фр. А. Качалова. М.: Изд. дом «Постум», 2015. 240 с.
4. *Бурдьё П.* Различение: социальная критика суждения // Экономическая социология. 2005. Т. 6. № 3. С. 25–48. URL: https://ecsoc.hse.ru/data/2011/12/08/1208204931/ecsoc_t6_n3.pdf (дата обращения: 02.11.2023).
5. *Вебер М.* Класс, статус и партия // Социальная стратификация. Вып. 1 / Отв. ред. С.А. Белановский. М.: ИНП РАН, 1992. С. 19–38.
6. *Вебер М.* Основные понятия стратификации / Пер. с англ. А.И. Кравченко // Социологические исследования. 1994. № 5. С. 169–183.
7. *Веблен Т.* Теория праздного класса. М.: Прогресс, 1984. 367 с.
8. *Гидденс Э.* Последствия современности / Пер. с англ. Г.К. Ольховикова, Д.А. Кибальчича; вступ. ст. Т.А. Дмитриева. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. 352 с.
9. *Дмитриев Т.А.* Сокрушительная современность Энтони Гидденса // *Гидденс Э.* Последствия современности / Пер. с англ. Г.К. Ольховикова, Д.А. Кибальчича; вступ. ст. Т.А. Дмитриева. М.: Издательская и консалтинговая группа «Праксис», 2011. С. 7–107.
10. *Фурс В.Н.* Критическая теория позднего модерна Э. Гидденса // Социологический журнал. 2001. № 1. С. 44–73.
11. *Eco U.* Travels in Hyperreality. London: Picador, 1987. 308 p.
12. *Giddens A.* Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age. Cambridge: Polity Press, 1991. 264 p.

ECHOES OF THE EVENTS

Yana Samoylova

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: y.v.samoylova13@gmail.com

SOCIAL MEDIA AS A MODERN DISPLAY OF LIFE STYLE

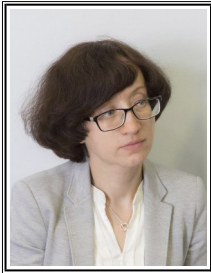
The topic of life style has always been present in social philosophy and economics in one way or another. Max Weber and Thorstein Veblen were among the first to introduce the concept of “life style” into the field of science. Weber used life style in the context of social stratification to describe status groups. Veblen introduced the term in his concept of the “leisure class”, showing that the consumer life-style/conspicuous consumption is an assertion of one’s power, symbolic power. That is, goods are purchased not out of need, but as a demonstration of their class and money. Thus Weber and Veblen set the tone for subsequent life style studies. Pierre Bourdieu also believes that different life styles indicate belonging to one class or another. He integrates the term into his concept of habitus and shows how a person’s life style manifests itself in his everyday life. Anthony Giddens moves the conversation about life style from the class structure of society to the world of modernity, where a person is faced with the task of constructing his own identity, and lifestyle is revealed in existential discourse. In search of own “Self” and trying to answer the question “how should I live?”, the modern man appeals to all kinds of sources of expert opinion, one of which becomes social media. But instead of looking for answers to his questions, a person is immersed in a world of beautiful images, which is filled with “avatars” demonstrating an ideal life. Thus, a person falls into a hyperreality created by social media, from which he cannot escape or, perhaps, no longer wants to. After all, this new reality is better, brighter and more beautiful, and most importantly, a person can create an ideal self and display this through his pseudo-life style. Half a century ago, Baudrillard already described a person immersed in this “aesthetic” hallucination of reality. And now modern man faces a new task – to break out of the destructive hyperreality and return to the search for his “Self”.

Keywords: social media, social networks, life style, consumer society, demonstrative consumption, everyday life, identity, hyperreality, “aesthetic” hallucination of reality, simulated images

References

1. Baudrillard, J. *Obshchestvo potrebleniya. Ego mify i struktury* [Consumer Society. Its Myths and Structures]. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., Respublika Publ., 2006. 269 pp. (In Russian)
2. Baudrillard, J. *Simulyakry i simulyatsiya* [Simulacra and Simulation], trans. A. Kachalov. Moscow: Postum Publ., 2015. 240 pp. (In Russian)
3. Baudrillard, J. *Simvolicheskiy obmen i smert'* [Symbolic Exchange and Death]. Moscow: Dobrosvet Publ., 2006. 387 pp. (In Russian)
4. Bourdieu, P. "Razlichenie: sotsial'naya kritika suzhdeniya" [Distinction: A Social Critique of Judgment], *Ehkonomicheskaya sotsiologiya*, 2005, T. 6, No. 3, pp. 25–48. [https://ecsoc.hse.ru/data/2011/12/08/1208204931/ecsoc_t6_n3.pdf, accessed on 02.11.2023]. (In Russian)
5. Dmitriev, T.A. "Sokrushitel'naya sovremennost' Ehntoni Giddensa" [The Crushing Modernity of Anthony Giddens], in: A. Giddens, *Posledstviya sovremennosti* [The Consequences of Modernity], trans. G.K. Ol'khovikov, D.A. Kibal'chich. Moscow: Praksis Publ., 2011, pp. 7–107. (In Russian)
6. Eco, U. *Travels in Hyperreality*. London: Picador, 1987. 308 pp.
7. Furs, V.N. "Kriticheskaya teoriya pozdnego moderna A. Giddensa" [The Critical Theory of Late Modernism by E. Giddens], *Sotsiologicheskii zhurnal*, 2001, No. 1, pp. 44–73. (In Russian)
8. Giddens, A. *Modernity and Self-identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991. 264 pp.
9. Giddens, A. *Posledstviya sovremennosti* [The Consequences of Modernity], trans. G.K. Ol'khovikov, D.A. Kibal'chich. Moscow: Praksis Publ., 2011. 352 pp. (In Russian)
10. Veblen, T. *Teoriya prazdnogo klassa* [The Theory of the Leisure Class]. Moscow: Progress Publ., 1984. 367 pp. (In Russian)
11. Weber, M. "Klass, status i partiya" [Class, Status and Party], *Sotsial'naya stratifikatsiya*, Vol. 1, ed. S.A. Belanovsky. Moscow: INP RAS Publ., 1992, pp. 19–38. (In Russian)
12. Weber, M. "Osnovnye ponyatiya stratifikatsii" [Basic Concepts of Stratification], trans. A.I. Kravchenko, *Sotsiologicheskie issledovaniya*, 1994, No. 5, pp. 169–183. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Светлана МЕСЯЦ

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

МЕТАФИЗИКА АРИСТОТЕЛЯ

В статье предлагается новая реконструкция метафизики Аристотеля. Показано, какое место занимает первая философия в системе научного знания, в чём состоит её предмет и какие разделы она содержит. Детально изложены: аристотелевское учение о категориях; теория сущности; учение о сущем в возможности и в действительности; теория четырёх причин и учение о божественном Уме как перводвигателе мира, в котором метафизика смыкается с теологией. При изложении аристотелевского учения о сущности оспаривается устоявшееся в науке представление о том, что теория сущности в «Категориях», где сущностями признаются единичные чувственно воспринимаемые вещи, отличается от теории сущности в VII книге «Метафизики», где сущность отождествляется с формой. Показано, что в обоих трактатах сущность совпадает с единичной вещью, но лишь постольку, поскольку та берётся без своих акцидентальных свойств и сводится исключительно к субстанциальным, которые делают вещь ею самой. В результате общее оказывается реально существующим в единичном – как форма, реализуемая в конкретной материи. Таким образом, главной чертой аристотелевского понимания бытия оказывается становление вещи самой собой, что, в свою очередь, приводит философа к необходимости различать два модуса сущего – сущее в возможности и сущее в действительности.

Ключевые слова: Аристотель, метафизика, теоретическая наука, сущность, категории, возможность и действительность, энтелехия, причина, теология, перво-двигатель

История термина

Термин «метафизика» происходит от выражения τὰ μετὰ τὰ φυσικά – «книги, следующие за книгами по физике». Под таким названием Андроник Родосский, издавший в I в. до н.э. корпус аристотелевских сочинений, объединил разрозненную группу текстов, посвящённых «первой философии» или мудрости как таковой.

Издание Андроника, послужившее основой всех последующих изданий аристотелевского корпуса, было организовано по тематическому принципу. Трактаты распределялись в нём в соответствии с тремя основными разделами знания, на которые в тот период было принято делить философию – логикой, физикой и этикой. К логике были отнесены трактаты о категориях, способах ведения рассуждения, методе научного познания, диалектике и т.п. В поздней античности логика считалась своего рода инструментом философского исследования, поэтому вся совокупность логических произведений Аристотеля со временем получила название «Органо́на» (от греч. ὄργανον – инструмент, орудие). В физический раздел вошли лекции о природе, движении, небесных явлениях, группа трактатов о душе и сочинения о животных. Этический раздел составили произведения, разрабатывающие практическую философию, в которых рассматривались вопросы, относящиеся к человеческой деятельности: этике и политике. Оставшуюся группу текстов, которые никак не вписывались в трёхчастную схему деления философии, но в которых, по словам самого Аристотеля, речь шла о «первой философии» или мудрости как таковой, Андроник объединил в одно сочинение, назвав его не по содержанию, но по месту расположения в издании «книгами, следующими за книгами по физике». «Следующее за», «после» по-гречески выражается предлогом μετὰ. Так эти тексты получили название τὰ μετὰ τὰ φυσικά – «следующее за физикой», или «мета-физика». Этот технический термин долгое время не имел содержательного наполнения, пока однажды, вероятно, у неоплатонических комментаторов Аристотеля, выражение τὰ μετὰ τὰ φυσικά не слилось в единый термин μεταφυσικά, став собственным названием первой философии [Simplicius, In De Caelo commentaria 503, 34]. Значение приставки μετὰ- (после, за) при этом изменилось: если раньше она означала переход от одного произведения к другому, то теперь под ней стали понимать переход от физического сущего к его началам и причинам, понятым как надфизические и сверхъестественные.

Трактат «Метафизика», каким мы его знаем сейчас, состоит из 14 книг, по традиции обозначаемых заглавными буквами греческого алфавита. Все

эти тексты написаны в разное время и не всегда самим Аристотелем. Так, автором 2-й (α) и 11-й (Κ) книг, вероятнее всего, был кто-то из учеников философа. Книга 5 (Δ) представляет собой словарь философских терминов; книги 7, 8 и 9 (Ζ, Η, Θ) – самостоятельный трактат о сущности; книга 12 (Λ) – отдельное сочинение о божественном Уме; а книги 13 и 14 (Μ, Ν) – критику платонизма.

Первая философия в системе наук

Если бы античные издатели произведений Аристотеля руководствовались делением наук, принятым у него самого, то вопроса, к какой области знания следует отнести первую философию, не возникло бы. В отличие от философов I в. до н.э., привыкших делить философию на логику, физику и этику, сам Аристотель придерживался иного взгляда на систематизацию наук. Он подразделял их на три вида: теоретические (от θεωρία – умозрение, созерцание), практические (от πράξις – действие, поступок) и творческие («пойетические», от ποιήσις – создание, творение). Первые имеют целью знание ради самого знания, т.е. поиск истины без вопроса о том, какую пользу она могла бы принести. Практические науки, наоборот, ориентированы на достижение определённой пользы, например на совершение тех или иных поступков. Творческие – на создание чего-либо. Трём видам наук соответствуют три вида познавательных способностей: способностью заниматься теоретическими исследованиями обладает ум (νοῦς); умением принимать правильные решения наделён практический разум, или «здравый смысл» (φρόνησις); в творческой сфере главную роль играет опыт (ἐμπειρία). Поскольку практические и творческие науки нацелены на получение выгоды, предметом их изучения являются вещи и события, зависящие от нашей воли и потому существующие только в возможности. Таким образом любое практическое знание содержит в себе долю вероятности: оно истинно не всегда, но лишь по большей части. Наоборот, науки теоретические, нацеленные на приобретение знания ради самого знания, имеют своим предметом необходимое бытие, поэтому их утверждения всегда истинны. Практическое знание охватывает собой этику, экономику и политику. Творческое – риторику, поэтику, а также все прикладные науки и ремесла. Наконец, к сфере теоретического знания относятся: первая философия, или метафизика, физика и математика.

Что же такое «первая философия» или мудрость (σοφία) как таковая? На этот вопрос Аристотель отвечает в первой книге «Метафизики», которая начинается со знаменитого утверждения «все люди от природы стремятся к знанию»: πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει:

Доказательство тому – влечение (ἀγάπησις – привязанность, любовь) к чувственным восприятиям: ведь независимо от того, есть

от них польза или нет, их ценят (ἀγαπῶνται) ради них самих, и больше всех – зрительные восприятия, ибо видение, можно сказать, мы предпочитаем всем остальным восприятиям, не только ради того, чтобы действовать, но и тогда, когда мы не собираемся что-либо делать. И причина этого в том, что зрение больше всех других чувств содействует нашему познанию, обнаруживая много различий в вещах [Мет. I 1, 980a 21–26]¹.

Чувственные восприятия, о которых говорит Аристотель, – это информация, которую мы получаем об окружающем мире с помощью зрения, слуха, осязания, обоняния и т.д. Философ утверждает, что мы ценим эту информацию – т.е. любим слышать, видеть, вдыхать запахи, прикасаться к вещам, пробовать их на вкус – не ради какой-то практической пользы, не потому, что все эти ощущения помогают нам выжить или достичь определённой цели, а ради них самих, т.е. просто потому, что знать для нас лучше, чем не знать. Действительно, человек, лишённый хотя бы одного из ощущений, пусть даже находящийся в полной безопасности, сытый, одетый и обутый, всё же кажется нам ущербным и внушающим сожаление. Но это означает, что сообщаемая чувствами информация нужна нам не столько для поддержания и сохранения существования, сколько для того, чтобы это существование было хорошим, т.е. не столько для бытия, сколько для благобытия. Иными словами, чувства нужны нам для того, чтобы быть и ощущать себя полноценными. Итак, если человек ценит чувственные восприятия ради них самих, то это значит, что он ценит и любит само доставляемое ими знание.

Впрочем, доставляемые нам чувствами сведения – т.н. «чувственные восприятия» – это лишь самый первый и несовершенный вид доступного человеку знания. Память (μνήμη), суммируя увиденное и услышанное, превращает несколько однородных чувственных восприятий в опыт (ἐμπειρία) – например, когда мы знаем, что Каллию, Сократу и ещё нескольким людям при такой-то болезни помогло лекарство. Иными словами, опыт даёт нам знание уже не одного, как чувство, а нескольких единичных случаев, откуда недалеко и до обобщения. Когда же на основе опыта мы вырабатываем общий взгляд на целый ряд схожих друг с другом предметов и начинаем делать выводы о том, что свойственно им всем сообща, то такого рода знание Аристотель называет уже «искусством» (τέχνη). Искусство, таким образом, есть знание общего. Продолжая пример с лечением болезни, искусство – это когда мы говорим, что при такой-то болезни такое-то лекарство помогло не просто Сократу и Каллию, а «всем таким-то и таким людям одного такого-то склада» [Мет. I 1, 981a 10–11]. Что же из этих двух видов знания ближе к мудрости, спрашивает Аристотель: опыт или искусство? Если судить в отношении деятельности и пользы, то выигрывает, пожалуй, опыт.

¹ Здесь и далее цитаты из сочинений Аристотеля приводятся по изданию: [4–7].

Мы видим, что имеющие опыт преуспевают больше, нежели те, кто обладает отвлечённым знанием, но не имеет опыта. Причина этого в том, что опыт есть знание единичного, а искусство – знание общего, всякое же действие (πράξις) и всякое изготовление (ποίησις) относится к единичному, ведь врач лечит не человека вообще, а Каллия и или Сократа... [Мет. I, 1, 981a 16–18].

Тем не менее мудрость – это не умение действовать и достигать практического результата. Мудрость, по Аристотелю, больше зависит от знания, а знание и польза, как мы выяснили, не обязательно связаны. Но если более мудрым является тот, кто обладает большим знанием, то, безусловно, «владеющий каким-то искусством» будет считаться мудрее тех, кто имеет опыт. Почему? Потому что первый знает причину единичных явлений – не только «что», но ещё и «почему», некое общее правило, под которое подпадают многие единичные вещи, тогда как имеющий опыт не знает причины и потому обладает меньшим знанием.

Аристотель предлагает здесь совершенно новое для своего времени понимание мудрости. В самом деле, ещё во времена софистов мудростью считалось знание того, что даёт человеку силу среди людей и в государстве, что делает его успешным, позволяет добиваться своих целей и т.д. Но для Аристотеля знание, служащее достижению каких-то внешних по отношению к нему самому целей, не есть то знание, ради которого живёт и к которому стремится человек. Такое знание не составляет благобытие человека, а значит, не делает его счастливым. Мудростью (σοφία) же может быть признано только знание, претендующее на статус конечной, т.е. высшей, цели человеческой жизни, а таковым может быть только знание бесцельное, приобретаемое ради него самого и не заинтересованное ни в чем ином помимо самого себя. Итак, несмотря на то, что искусство проигрывает опыту в умении действовать, оно всё же оказывается ближе к мудрости, поскольку обладает гораздо большим знанием по сравнению с опытом, добавляя к знанию единичных вещей также знание общего и его причин. Ещё одним доказательством большей близости искусства к мудрости Аристотель считает способность людей, обладающих искусством, научить ему других.

Наставников в каждом деле мы почитаем больше, полагая, что они больше знают, чем ремесленники, и мудрее их, так как они знают причины того, что создаётся... Таким образом, наставники более мудры не благодаря умению действовать, а потому что они обладают отвлечённым знанием и знают причины. Вообще признак знатока – способность научить, а потому мы считаем, что искусство – в большей мере знание, нежели опыт, ибо владеющие искусством способны научить, а имеющие опыт не способны [Мет. I, 1, 981b 5–8].

Впрочем, искусство бывает разным. Из всего разнообразия искусств можно выделить те, которые служат для удовлетворения потребностей,

и те, что предназначаются для свободного времяпрепровождения. Как легко догадаться, изобретателей последних Аристотель почитает более мудрыми, нежели изобретателей первых, поскольку их открытия были «обращены не на получение выгоды», а на приобретение знания ради самого знания. Искусства, нацеленные на получение нового знания, существенно отличаются от искусств, нацеленных на изготовление предметов или совершение поступков. В самом деле, любой возникающий предмет, так же, как и любой совершаемый нами поступок, могут как существовать, так и не существовать, а значит, связанное с ними знание относится к области возможного и зависящего от нас, а не необходимого и существующего самостоятельно. Такое знание истинно не всегда, но «по большей части». Наоборот, искусства, нацеленные на приобретение знания ради самого знания и не связанные напрямую с практикой, изучают предмет таким, каков он есть сам по себе, в своём собственном бытии, а не по отношению к нам и нашим интересам. Например, можно заниматься измерением земли и, чтобы лучше справляться с поставленной задачей, подмечать различные свойства треугольных и прямоугольных земельных наделов. А можно исследовать формы участков ради них самих и устанавливать соотношения, связывающие между собой треугольники и прямоугольники, из чистого удовольствия и любопытства. В первом случае мы будем иметь дело с одним из практических искусств – землемерием, а во втором получим нечто новое – науку геометрию.

В отличие от практического искусства, искусство созерцательное, или «теоретическое», называемое также наукой (ἐπιστήμη), исследует не то, что *может быть* нами произведено, а то, что *есть*, т.е. существует помимо нас, всегда и с необходимостью. По сравнению с искусством, наука всегда немного отстранена от своего предмета, поскольку не рассматривает его через призму практической заинтересованности. Однако считать её безразличной и равнодушной к нему было бы грубой ошибкой. Наоборот, можно сказать, что только она и любит свой предмет по-настоящему, поскольку готова рассматривать его ради него самого. Ею движет чистое удовольствие и любопытство или, как говорит сам Аристотель, «удивление» (θαυμάζειν).

Ибо и теперь, и прежде удивление побуждает людей стремиться к мудрости (φιλοσοφείν)... Но недоумевающий и удивляющийся считает себя незнающим... Если таким образом начали философствовать, чтобы избавиться от незнания, то очевидно, к знанию стали стремиться ради понимания, а не ради какой-нибудь пользы [Мет. I, 1, 982b 12–23].

Подобно искусству, теоретическая наука тоже исследует причины, но не того, что может быть, а того, что есть, поэтому её утверждения истинны всегда и с необходимостью. Итак, Аристотель выделяет несколько ступеней познания, на каждой из которых человек достигает всё большей и большей мудрости:

1) чувственное восприятие (αἴσθησις), соответствующее знанию единичного;

2) опыт (ἐμπειρία), представляющий собой знание нескольких единичных вещей;

3) искусство (τέχνη), переходящее от знания единичного к знанию общего;

4) науку (ἐπιστήμη), добавляющую к знанию общего знание его причин.

Наука в свою очередь подразделяется на науку практическую (знание зависящего от нас общего и его причин) и теоретическую (знание не зависящего от нас общего и его причин). Только теоретическая наука может быть признана знанием в собственном смысле слова, а значит, именно она и есть та мудрость (σοφία), которую мы любим и к которой стремимся ради неё самой. И поскольку любая теоретическая наука направлена на познание причин и начал той или иной области сущего, то окончательным определением мудрости (σοφία) будет «наука об определённых причинах и началах» [Мет. I, 1, 982а 4]².

Чтобы установить, какие причины и начала ищет мудрость и какая из теоретических наук могла бы быть признана мудростью в собственном смысле слова, Аристотель использует тот же принцип, который помог ему установить ступени познания, а именно – увеличение количества знания. Понятно, что большим знанием обладает тот, кто знает больше. Но больше всех знает тот, кто знает всё:

Мудрый, насколько это возможно, знает всё, хотя и не имеет знания о каждом предмете в отдельности [Мет. I, 2, 982а 10].

Но разве возможно знать всё? Простой пример позволяет убедиться, что да, можно. Если я знаю, что такое стол вообще, то, даже встретив за свою жизнь ограниченное количество столов, я в определённом смысле могу сказать, что знаю их все. Иными словами, если я знаю общее, то я знаю всё, что подпадает под это общее. Следовательно, если высшей из теоретических наук следует считать науку обо всём, то это будет наука о наиболее общем, о том, что присуще всем вещам без исключения, независимо от того, чем они отличаются друг от друга. Но что сообщая присущее всему, что есть? Существование, бытие, поскольку в первую очередь вещи являются чем-то существующим и только потом – обладающими теми или иными свойствами. Поэтому высшая из теоретических наук, заслуживающая названия мудрости в собственном смысле слова, или «первой философии», будет наукой о сущем как таковом, или «о сущем, поскольку оно сущее» (ὄν ἢ ὄν). Как и всякая наука, она будет исследовать причины и начала сущего, спрашивая о том, что наделяет каждую вещь бытием, делая её чем-то существующим. И поскольку причины такого рода суть

² Как пишет Аристотель в другом месте: «...мы говорим, что тогда знаем ту или иную вещь, когда знаем её начала и причины» (см.: [Мет. I, 983а 23–25]).

самые первые и главные причины бытия, то мудрость как таковая будет также наукой о *первых* причинах и началах.

Исходя из такого определения первой философии, Аристотель признаёт её самой строгой, отвлечённой, совершенной и ценной из всех теоретических наук. Самой строгой она является потому, что исходит из наименьшего числа начал, ибо первых начал меньше всего по количеству. Наиболее отвлечённой и умозрительной – поскольку исследует наиболее общее, а общие характеристики вещей дальше всего отстоят от чувственного восприятия и созерцаются исключительно умом. Самой совершенной она является как наука о наиболее достойном предмете познания, поскольку первые начала и причины, на основании которых и через которые познаётся всё остальное, достойны познания в наибольшей степени [Мет. I, 2, 982b 2–4]. Самой же ценной из наук она является по двум причинам – и как знание, которое больше подходит Богу, нежели человеку, и как наука о божественном существе, поскольку первые причины и начала, наделяющие всё сущее бытием, представляются чем-то божественным. Но наука о божественном, изучающая вечную, неизменную и бестелесную сущность, есть теология (θεολογία) [Мет. VI 1, 1026a 10]. Поэтому первая философия одновременно оказывается у Аристотеля теологией, а вопрос о существе как таковом в конечном итоге сводится к вопросу о самом высшем и божественном существе.

Предмет первой философии

Аристотель определяет первую философию как науку, исследующую сущее, поскольку оно сущее (ὄν ἢ ὄν), а также то, что присуще ему самому по себе:

Есть некоторая наука, исследующая сущее как таковое, а также то, что ему присуще само по себе (τὸ ὄν ἢ ὄν). Эта наука не тождественная ни одной из так называемых частных наук, ибо ни одна из других наук не исследует сущее как таковое в целом, а все они, отделяя себе какую-то его часть, исследуют то, что свойственно этой части, как, например, науки математические. А так как мы ищем начала и высшие причины, то ясно, что они должны быть началами и причинами некоей природы, которая существует сама по себе. Если же те, кто искал элементы вещей, искали и эти начала, то и искомые ими элементы должны быть элементами не сущего как чего-то привходящего, а сущего как такового. А потому и нам необходимо постичь первые причины сущего как такового [Мет. IV 1, 1003a 21–31].

Что это значит – рассмотреть сущее, поскольку оно сущее? Любая вещь помимо того, что является существующей, является также той или

иной, например треугольником, кошкой, столом, звуком, человеком, справедливостью и т.д. Как треугольник или кошка она имеет множество характеристик, например углы или шерсть, наличие медианы или когтей... Поскольку треугольник обладает сторонами, углами, медианой и т.п., он становится предметом изучения геометрии – науки, исследующей не какие угодно вещи и не всё сущее в целом, а только определённую его часть – геометрические фигуры. И точно так же кошку с её особенными свойствами и поведением изучает особая наука, биология, занятая исследованием жизни и живых существ. Но геометрия и биология суть частные науки: отделяя себе какую-то область сущего, они занимаются только ею. Аристотеля же интересует наука, занятая всей совокупностью существующих вещей, поскольку именно такая наука является мудростью, более всего достойной внимания и изучения. Так что же является общим для всех вещей? То, что они существуют. Следовательно, первая философия должна изучать вещи не поскольку они являются треугольниками, столами или чем-то ещё, а поскольку они сущие.

Так чем же является сущее благодаря тому, что оно существует? Если бы мы спросили о столе: что значит для стола быть столом? Что можно сказать о нём, поскольку он стол, а не поскольку находится там-то и там-то, принадлежит тому-то и тому-то, имеет коричневый цвет и ещё великое множество свойств, не имеющих прямого отношения к тому, что он – стол? Как найти такие свойства стола, которые делают его именно столом, а не чем-то ещё? Понятно, что те свойства стола, которые являются для него «столообразующими», не могут быть отделены от него без того, чтобы не исчезла сама вещь, называемая нами столом. Следовательно, свойства, о которых идёт речь, и сам стол должны быть взаимозаменяемы. Относится ли к числу таких свойств коричневый цвет? Нет, потому что, лишившись коричневого цвета, стол продолжает оставаться столом. А просто цвет? Ведь стола без цвета не бывает... Да, но «иметь цвет» – свойство, присущее многим вещам, а не только столам. Благодаря ему вещи становятся видимыми, мы же спрашиваем о том, что делает их именно столами. С другой стороны, свойства горизонтальности, плоскости, устойчивости, пожалуй, невозможно отделить от стола, не уничтожив его, поскольку, перестав быть горизонтальной плоскостью, он попросту исчезнет. Следовательно, сказать: «горизонтальная плоскость, достаточно устойчивая для того, чтобы на неё можно было опираться», и сказать: «стол» – это, по сути, одно и то же. Но речь, которая является взаимозаменяемой с именем вещи, есть не что иное, как её определение. Следовательно, отыскивая свойства, делающие стол столом, мы ищем не что иное, как определение стола.

Вот и первая философия, рассматривая «сущее как сущее» (ὄν ᾗ ὄν), ищет его определение, т.е. тот набор предикатов, характеристик и свойств, которым сущее обладает не благодаря случайному стечению обстоятельств, не в том или ином контексте, а поскольку оно есть именно сущее. Говоря словами Платона, первая философия ищет сущее «само по себе»

(καθ' αὐτό), т.е. без каких-либо дополнительных, не совпадающих с ним самим, добавлений и уточнений; ведь взять вещь так, как она есть, «саму по себе», означает взять её в её собственном бытии, в том, что принадлежит только ей, отделив, освободив её ото всех предикатов, которые ею не являются.

Какие же свойства характеризуют сущее само по себе (τὰ τοῦτο ὑλάρχοντα καθ' αὐτό), а какие являются для него несобственными, привходящими? Чтобы ответить на этот вопрос, необходимо выяснить, какие бывают сущие, что у них общего и чем они отличаются друг от друга. Окидывая взглядом всё многообразие вещей, Аристотель обнаруживает, что слово «сущее» употребляется в разных смыслах. В начале VII книги «Метафизики» он пишет:

О сущем говорится в различных смыслах (τὸ ὄν λέγεται πολλὰ ἄλλως), как мы это установили раньше в разделе о многозначности [каждого выражения]: оно означает, с одной стороны, что есть вещь и определённое нечто (τί ἐστὶ καὶ τόδε τι), а с другой стороны – качество или количество или любое другое из подобных родов сказываемого (κατηγορουμένων) [Мет. VII, 1, 1028a 10–20].

Каждый смысл слова «сущее» есть определённый способ высказываться о вещи в ответ на тот или иной вопрос. Например, если мы спросим о вещи «что она такое?», то услышим в ответ её определение. Если спросим «какова она?», то узнаем о её качествах; если – «какой она величины?», то ответом будет количество; если – «где она находится?», то местоположение. Всего Аристотель выделяет десять смыслов слова «сущее» или десять способов высказываться о нём, называемых также «категориями» (от греч. κατηγορέω – сказываться о чём-либо): сущность, качество, количество, отношение, действие, претерпевание, место, время, принадлежность, состояние [Мет. V, 7, 1017a 7–1017b].

Есть ли что-то общее у всех этих смыслов, раз все они говорят о сущем? Если бы такой смысл существовал, то мы могли бы назвать его сущим в собственном смысле слова и уже относительно него задавались бы вопросом, какие свойства присущи сущему самому по себе. Если бы такой смысл существовал, то категории относились бы к нему как виды – к роду. Однако, по убеждению Аристотеля, сущее – не род [Мет. III 3, 998b 22]. Почему? Во-первых, потому что род обладает большей общностью, чем вид, а значит, в высказываниях выступает как сказуемое вида. Будь сущее родом, оно оказалось бы предикатом сущности, качества, количества и других категорий. Но это невозможно, так как в выражениях «сущность есть сущее» или «качество есть сущее» существование уже присутствует в связке «есть». Во-вторых, вид выделяется в роде благодаря видообразующему различию: например, млекопитающие животные отличаются от яйцекладущих тем, что выкармливают своё потомство молоком, в результате чего этот признак позволяет различить два вида животных, относящихся

к одному и тому же роду. Но какие видообразующие признаки могли бы быть у разных категорий? Чем сущность могла бы отличаться от качества? И даже если бы такой признак существовал, его нельзя было бы приписать той или иной категории в качестве предиката, поскольку тогда он должен был бы сказываться о своём подлежащем одним из десяти способов – либо как качество, либо как количество, либо как состояние, а это значит, что он сам подпадал бы под одну из категорий, т.е. входил бы в один из видов рода, а не выходил за его пределы, как то подобает видообразующему признаку [Мет. III 3, 998b 24–27].

Несмотря на то, что сущее – не род, всё равно за множеством его значений можно разглядеть некоторую общность. Дело в том, что все упомянутые значения сущего (все категории) так или иначе относятся к чему-то одному.

О сущем говорится, правда, в различных значениях, но всегда по отношению к чему-то одному, к одному естеству, и не из-за одинакового имени (омонимично), а так, как всё здоровое, например, относится к здоровью – или потому, что сохраняет его, или потому, что содействует ему, или потому, что оно признак его, или же потому, что способно воспринять его... [Мет. IV, 2, 1003a 32–35].

Общность, которая объединяет несколько вещей, поскольку все они относятся к чему-то одному, называют общностью или единством *по аналогии*. Сущее является общим именно в этом смысле. Но что же это за единое «естество» или «начало», к которому относится всё многообразие значений сущего? Как можно заключить из начала VII книги «Метафизики», это не что иное, как сущность, т.е. сущее в самом первом и основном своём значении.

Хотя о сущем говорится в стольких значениях, ясно, что первое из них – это сущее в значении того, *что* такое вещь, которое называется сущностью... а всё остальное называется сущим, поскольку в одних случаях это относящееся к сущему в первом значении количество, качество, состояние и тому подобное [Мет. VII, 1, 1028a 12–15].

Сущность является первым и основным значением сущего, поскольку единственная указывает на вещь, способную существовать самостоятельно, в то время как остальные категории обозначают случайные, или «приходящие», свойства вещи, существующие благодаря ей и сказывающиеся о ней. В самом деле, если нет сущности, то не будет ни одной из остальных категорий, поскольку все они существуют только благодаря ей, и ни качество, ни количество, ни состояние не могут отделиться от предмета, который ими обладает. Сущность есть первое во всех смыслах – и по времени, и по определению, и по познанию. Она первая по времени, потому что остальные категории становятся сущими только благодаря ей.

Она первая по определению, так как в определении чего бы то ни было обязательно должна содержаться сущность. И она первая по познанию, поскольку мы лучше знаем вещь тогда, когда знаем, что она такое, нежели когда нам известны её качества, размеры или положение в пространстве. Поскольку сущность таким образом обозначает первый и главный род сущего, а любая наука исследует главным образом первое, то наука о сущем как таковом оказывается у Аристотеля наукой о сущности:

И вопрос, который издревле ставился, и ныне, и постоянно ставится и доставляет затруднения, – вопрос о том, что такое сущее, – это вопрос о том, что такое сущность [Мет. VII, 1, 1028b 2–4].

Поиски сущности

В «Категориях» Аристотель говорит, что та или иная вещь может считаться сущностью, если она удовлетворяет двум условиям: не сказывается ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем:

Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь [Кат. 5, 2a 11–15].

Как видим, даваемое Аристотелем определение сущности предполагает деление вещей на подлежащие ($\acute{\upsilon}\lambda\omicron\kappa\epsilon\acute{\iota}\mu\epsilon\nu\alpha$) и сказуемые ($\lambda\epsilon\gamma\acute{o}\mu\epsilon\nu\alpha$), или, говоря иначе, на сами вещи и то, что в них привходит ($\sigma\upsilon\mu\beta\epsilon\tau\eta\kappa\acute{o}\tau\alpha$), их свойства. Почему он вводит это деление? Почему начинает смотреть на вещи таким образом? Потому что, как мы уже сказали выше, его задача – найти вещь как она есть, увидеть её саму по себе ($\alpha\upsilon\tau\acute{o}$ καθ' αὐτό), так же как Платон искал саму по себе красоту, саму по себе справедливость и т.д. Но найти вещь саму по себе – значит отделить её от всего того, чем она не является, что привходит в неё как бы извне и не составляет её собственное бытие. Чтобы найти красоту саму по себе, Платон требует отделить её от лица, рук и всех прочих вещей, которые мы называем красивыми, потому что для самой красоты все эти вещи являются привходящими, сопутствующими, добавляющимися к ней. Точно так же и Аристотель, желая найти вещь саму по себе, первым делом отделяет её от всего внешнего, вводя таким образом деление на подлежащее и сказуемое или на саму вещь и её свойства, присущие вещи либо самой по себе, либо по совпадению, т.е. сопутствующим или случайным образом³.

Но каковы отличительные признаки того и другого? Как установить, где заканчивается вещь и начинается то, что ею не является? Для этого

³ «О сущем говорится, с одной стороны, как о существующем по совпадению (κατὰ σὺμβετῆκόσ), а с другой – как о самом по себе (καθ' αὐτό)» [Мет. V 7, 1017a 7–8].

нужно выяснить, когда вещь утрачивает единство с самой собой. Это происходит тогда, когда она вступает в связь и «переплетение» (συμπλοκή) с другими вещами, будь то в речи или бытии. Когда мы говорим «бегущий человек» или «красивый дом», т.е. приписываем человеку и дому какие-то предикаты, то имеем дело уже не просто с человеком и домом самими по себе, но в соединении и соотношении с тем, чем они не являются. Выходит, вещь перестаёт быть самотождественной, когда о ней что-то высказывается. И подобно тому, как в речи «что-то говорится в связи, а что-то без связи» [Кат. 1, 1а 16–19], так и в бытии вещи могут существовать либо в связи, либо без связи друг с другом. Вещи находятся «в связи», когда одна из них существует за счёт другой, как, например, каштановый цвет существует за счёт волос, а умение читать и писать – за счёт человека. Таким образом, вещь перестаёт быть самотождественной, когда за её счёт, или «в ней», как говорит Аристотель, существует какая-то другая вещь, не совпадающая с ней самой и не являющаяся её частью. Поэтому, чтобы отыскать вещь саму по себе (per se), необходимо освободить её ото всего, что сказывается о ней привходящим (per accidens) образом и существует в ней, не будучи частью её самой. Так Аристотель приходит к различению сущего на то, что лежит в основе, и то, что может быть отделено от этой основы в качестве привходящего сказуемого или свойства. Понятно, что сама по себе вещь всегда – и в высказываниях, и в реальности – выступает в роли подлежащего, а всё, что о ней сказывается и в ней находится, относится к сопутствующим свойствам.

Чтобы выяснить, какие свойства образуют вещь саму по себе, а какие сказываются о ней и существуют в ней привходящим образом, Аристотель рассматривает все возможные комбинации между «находиться» и «не находиться» в подлежащем, а также «сказываться» и «не сказываться» о нём [Кат. 1а 20 – б9]. В результате он получает четыре рода сущего:

- (1) находящееся в подлежащем и сказывающееся о подлежащем;
- (2) находящееся в подлежащем, но не сказывающееся о нём;
- (3) сказывающееся о подлежащем, но не находящееся в нём;
- (4) не находящееся и не сказывающееся о подлежащем.

К сущим первого рода относятся свойства вещей, имеющие общий характер, но при этом не являющиеся частью самого подлежащего, т.е. не принадлежащие вещи, поскольку она есть она сама. Применительно к человеку это могут быть такие качества, как цвет волос, рост, образованность, красота, добродетель и т.п., общий характер которых как раз и позволяет им быть сказуемыми. К сущим второго рода относятся уникальные свойства вещей, которые настолько индивидуальны и неповторимы, что не могут выступать сказуемыми по отношению к своим подлежащим. Как поясняет Аристотель, речь идёт, например, об определённом умении читать и писать, которое хотя и находится в конкретной душе, однако не сказывается о ней. Третий род сущего составляют такие общие понятия, которые входят в определение самой вещи, т.е. высказываются о ней в ответ

на вопрос «что это?». Например, что такое Сократ? Сократ есть человек. Или: Сократ есть живое существо. Понятия живого существа и человека хотя и высказываются о конкретной личности, однако не «находятся» в ней, поскольку «находиться» – значит существовать за счёт вещи, а указанные понятия не существуют за счёт вещи, но составляют её саму, т.е. являются неотъемлемой частью подлежащего, о котором сказываются. Наконец, четвёртый род сущего составляют единичные вещи – «вот этот человек» или «вот эта лошадь». В силу своей единичности они не могут быть названы (на них можно только указать пальцем – «вот это вот», τὸδε τι), а потому не могут и сказываться о чём-либо. В то же самое время они существуют самостоятельно, а не благодаря чему-то другому. Вот почему именно их Аристотель признаёт сущностями «в самом основном, первичном и безусловном смысле», или «первыми сущностями». Что же касается общих понятий, к которым как к видам и родам принадлежат единичные вещи и которые составляют определение последних, то их Аристотель называет «вторыми сущностями», поскольку всё, что сказывается о вещи в ответ на вопрос «что это?», относится к категории сущности.

Получившиеся четыре рода субстанциального и акцидентального бытия можно изобразить в виде квадрата существования-сказывания, впервые встречающегося у неоплатонических комментаторов Аристотеля, в частности у Аммония Александрийского [*Ammonius. In Aristotelis categorias commentarius* 25, 5–12]:

	сказываются	не сказываются
находятся	Общие свойства (καθόλου συμβεβηκότα)	Единичные свойства (μερικὰ συμβεβηκότα)
не находятся	Вторые, или общие, сущности (καθόλου οὐσίαι)	Первые, или единичные, сущности (μερικὰὶ οὐσίαι)

Сущность как форма и τὸ τί ἦν εἶναι

Несмотря на то, что в «Категориях» Аристотель признаёт сущностями единичные вещи, поскольку те существуют самостоятельно и никогда не выступают сказуемыми какого-либо подлежащего, в «Метафизике» он отказывается от этого воззрения, замечая, что единичные вещи состоят

из формы и материи, а всё состоящее из каких-либо частей или элементов является вторичным по отношению к ним и не может претендовать на роль начала. Задача же первой философии – отыскать причины и начала бытия. Поэтому, отбрасывая единичные вещи как вторичные и очевидные для нас, Аристотель обращается к входящим в их состав форме и материи, спрашивая, не является ли сущностью одна из них.

Материя (ύλη) может показаться наиболее подходящим претендентом на роль сущности, поскольку именно она представляет собой то «последнее подлежащее», относительно которого сказываются все категории, включая первую, в то время как сама материя не сказывается ни о чём [Мет. VII 3, 1029a 1–23; Мет. VIII 2, 1042b 10]. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что материя никак не может быть сущностью. Выступая в качестве подлежащего для всех родов бытия, она сама по себе не является ни качеством, ни количеством, ни какой-либо другой из категорий, какими определено сущее.

Под материей я разумею то, о чём самом по себе не говорится ни как о сущности, ни как о количестве, ни как о любой другой из категорий, которыми определено сущее. Ведь должно существовать нечто, о чём сказывается каждая из этих категорий, и чьё бытие отличается от бытия каждой из них (ибо все остальные категории сказываются о сущности, а сущность – о материи). Поэтому последнее подлежащее само по себе не есть ни сущность, ни количество, ни какая-либо другая из категорий, и даже не их отрицания, поскольку они будут присущи ему приводящим образом [Мет. VII 3, 1029a 20–27].

Иначе говоря, материя представляет собой нечто неопределённое и несущее, относительно которого нельзя сказать, что оно такое. Отсюда следует, что она не может сущностью и что сущность должна быть, скорее, формой (εἶδος, μορφή), тем более что форма тоже может выступать подлежащим как в речи, так и в бытии. Поэтому, отклонив материю вместе с единичной вещью как возможных претендентов на роль сущности (одну – из-за её неопределённости, вторую – как нечто вторичное и очевидное), Аристотель приступает к рассмотрению формы, признавая, что та «доставляет больше всего затруднений» [Мет. VII 3, 1029a 35]. Действительно, форма, или определение вещи, является видом некоего рода, т.е. чем-то общим (τὸ καθόλου). Но ничто общее, поскольку оно сказывается о некоем подлежащем, не может существовать самостоятельно. Поэтому если бы форма и могла удовлетворять определению сущности, то только такая, которая была бы не общей, а единичной и самостоятельно существующей, потому что только в этом случае она не сказывалась бы ни о каком подлежащем и не находилась ни в каком подлежащем [16, S. 48–55].

Для обозначения такой формы Аристотель использует специальное выражение τὸ τί ἦν εἶναι («то ти эн эйнай»), представляющее собой сокращён-

ную форму субстантивированного вопроса $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \tau\acute{\iota}\nu\iota \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ «что значит быть чем-то?». Подразумевается, что отвечающий на него должен назвать то, что делает вещь ею самой, т.е. дать ей определение. Например, $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \acute{\alpha}\nu\theta\rho\acute{\omega}\pi\omicron\varsigma \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ – «что значит быть человеком»? Это значит быть разумным и смертным живым существом. Или $\tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \omicron\tilde{\iota}\kappa\omega\varsigma \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ – «что значит быть домом»? Это значит быть укрытием от непогоды и т.д. Как говорит сам Аристотель: «Для каждой единичной вещи *что значит быть тем-то* ($\tau\acute{\omicron} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$) есть то, что эта вещь есть сама по себе» [Мет. VII 4, 1029b 11–15].

На русский язык это аристотелевское выражение передают обычно как «суть бытия» [1], «чтойность» [40], «то, что делает вещь тем, что она есть» [2], «бытие тем самым», «бытие тем что было» [34]. В переводах на западноевропейские языки – essence [29], Wesenswas [14], Sosein [17], Was es heißt dies zu sein [16; 18].

Так как вначале мы разобрали, сколькими способами определяем сущность, а одним из таких способов было выражение «что значит быть тем-то и тем-то» ($\tau\acute{\omicron} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$), то нужно исследовать его. И прежде всего скажем о нём формально-логически (λογικῶς) – что для каждой единичной вещи выражение «что значит быть тем-то и тем-то» есть то, что эта вещь есть сама по себе [Мет. VII 4, 1029b 11–15].

Как видим, определение вещи ещё не есть искомая форма. Оно представляет собой выражение этой формы в слове [Топика I 5, 101b 38], которое раскрывает только формально-логический аспект того, «что значит быть тем-то и тем-то» ($\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma \tau\omicron\upsilon\tilde{\tau} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$), как бы делая акцент на слове «что» ($\tau\acute{\iota}$). Ключом же к пониманию онтологического значения $\tau\acute{\omicron} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ служит слово «быть» ($\epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$). Задаваясь вопросом «что значит *быть* тем-то и тем-то», Аристотель спрашивает не столько об определении вещи, сколько об акте бытия, совершающемся в соответствии с этим определением. В таком переключении внимания с общего понятия на совершаемое в соответствии с ним действие состоит важнейшее отличие аристотелевской онтологии от платоновской. Быть той или иной вещью означает для Аристотеля *становиться* ей, приобретать свойства, составляющие её определение, и действовать в соответствии с ними. Спрашивая «что значит *быть* тем-то и тем-то?», философ выясняет, что нужно *делать*, чтобы иметь такую-то или такую-то форму. Поэтому выражение $\tau\acute{\omicron} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$, служит у него обозначением не столько неподвижного бытия, сколько бытия, понятного как становление и действие ($\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$, actus).

Но всякое действие предполагает того, кто его совершает. Действие, направленное на обретение себя и своей природы, очевидно, может совершать только сама вещь, которая ещё не вполне стала собой и не обрела до конца соответствующую своей природе определённости. Но все лишённое определённости и при этом обладающее способностью её приобрести, есть материя. Поэтому форма, понятая как сущность, или $\tau\acute{\omicron} \tau\acute{\iota} \tilde{\eta}\nu \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$,

обязательно предполагает материю в качестве того, *что* действует, и что, ещё не вполне будучи собой, становится собой в процессе совершения этого действия. Взятая же как родовидовое понятие и определение, форма является тем, *чем* становится действующее, к чему оно стремится как к своей конечной цели и что придаёт акту его бытия определённую как именно такому, а не иному. Этот анализ показывает, чем именно форма, понятая как сущность и действие, отличается от формы как общего понятия и определения. Последнее – только одна из составляющих сущности. Помимо него в сущность входит ещё и то, что приобретает определённую, будучи само по себе бесформенным и неопределённым. Иными словами, помимо формы как общего понятия в сущность входит также конкретная материя, реализующая в себе эту форму. Вот почему в глазах Аристотеля платоновские идеи, т.е. обособленные от материи «чистые» формы, не являются сущностями и не могут быть признаны самостоятельно существующими.

Но если сущность, понятая как τὸ τί ἦν εἶναι, обязательно предполагает материю, то не будет ли она тем самым тождественна единичной вещи, которая тоже состоит из материи и формы? У Аристотеля этот вопрос сформулирован следующим образом: «Одно ли и то же *что значит быть тем-то* (τὸ τί ἦν εἶναι) и отдельная вещь, или они разные?» [Мет. VII 6, 1031a 15–16]⁴. Если признать их тождественными, то сущностью окажется сама единичная вещь, что невозможно, поскольку единичные чувственно воспринимаемые вещи вторичны и очевидны для нас. С другой стороны, допустив, что единичная вещь и её τὸ τί ἦν εἶναι не тождественны друг другу, трудно будет понять, чем они отличаются. Предлагаемое Аристотелем решение выглядит следующим образом. Если взять единичную вещь во всей совокупности её привходящих свойств – например, конкретного человека вместе с его образованностью, ростом, возрастом, полом, характером и т.д., – то такая вещь не будет тождественна своему τὸ τί ἦν εἶναι. Но если взять в вещи только то, что делает её ею самой, что присуще ей благодаря самой себе, а не чему-то иному – в случае конкретного человека

⁴ Аристотель формулирует этот вопрос следующим образом: быть человеком и сам человек – это одно то же? Или быть животным и – само животное? Быть благом – и само благо? «Не должно ли быть одним и тем же... само по себе благо и бытие благом (αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ ἀγαθὸν εἶναι), животное и бытие животным, сущее и бытие сущим?» [Мет. VII 6, 1031a 32 – b1]. Слова «животное», «благо», «сущее» указывают здесь на единичную вещь, а выражения «бытие человеком», «бытие благом», «бытие сущим» – на соответствующие им τὸ τί ἦν εἶναι. Аристотель критикует позицию платоников, говоря, что если сущности вещей, т.е. идеи, обладают самостоятельным существованием, то тогда у них будет собственная сущность и собственное τὸ τί ἦν εἶναι, относительно которого можно будет снова спросить: тождественно ли оно самой идее? И не то же ли самое идея блага и бытие идеей блага; или – идея человека и бытие идеей человека? Если они и на этот раз окажутся разными, то тогда одним идеями будут предшествовать другие идеи, тем – третьи и т.д. до бесконечности. Чтобы этого избежать, необходимо признать, что единичная вещь и её сущность совпадают и что τὸ τί ἦν εἶναι описывает тот самый акт бытия, который реализует своим существованием вот эта конкретная чувственно-воспринимаемая вещь.

это будет то, что делает его человеком, – то такая единичная вещь будет совпадать со своим τὸ τί ἦν εἶναι [85]. Таким образом, в философии Аристотеля сущность, или форма, оказывается совпадающей с единичной чувственно воспринимаемой вещью постольку, поскольку та берётся без своих привходящих свойств и сводится исключительно к тому, что делает её ею самой, и без чего она перестала бы быть самой собой. В результате общее оказывается реально существующим в единичном – как форма, реализуемая в конкретной материи, или как то, чем стремится стать вот это конкретное, пока ещё неопределённое нечто. Иными словами, главной чертой аристотелевского понимания бытия оказывается понимание его как становления вещи самой собой. Вот почему в философии и онтологии Аристотеля центральное место занимает понятие движения и изменения (κίνησις).

Возможность и действительность

Понимание бытия как становления приводит Аристотеля к необходимости различать два модуса сущего: сущее в возможности (τὸ ὄν δυνατόν) и сущее в действительности (τὸ ὄν ἐν ἐνέργειᾳ). В самом деле, когда мы говорим, что в акте бытия вещь становится самой собой, мы подразумеваем, что до того, как стать собой, она собой не является. Но чем же тогда является вещь? Собственной материей, или возможностью самой себя, которая, становясь собой, приходит к осуществлению. Таким образом, вещь существует сразу в двух модусах – как своя собственная возможность и как осуществлённость, или действительность [63, S. 223]. Так Аристотель приходит к мысли, что у сущего помимо десяти основных значений, называемых категориями, имеется ещё два – возможность (δύναμις) и действительность (ἐνέργεια). Философ посвящает этим важнейшим понятиям IX книгу «Метафизики», где определяет «возможность», или «способность» (лат. *potentia*), как «начало изменения, вызываемого вещью в ином или в себе самой, поскольку она иное», или как «начало испытываемого вещью претерпевания, вызываемого в ней иным или ею самой, поскольку она иное» [Met. IX 1, 1046a 11–14]. В зависимости от того, какого рода сущее обладает способностью вызывать или испытывать изменение, способности делятся на неразумные и сообразующиеся с разумом. К первым относятся начала таких естественных процессов, как нагревание и охлаждение, сжатие и расширение, ко вторым – всевозможные искусства, ремёсла и вообще любое умение творить. При этом если неразумные способности служат началом только одного-единственного изменения, то способности, сообразующиеся с разумом, могут производить изменения противоположные, поскольку знание любого предмета подразумевает также знание его противоположности. Например, врачебное искусство способно как вылечить, так и убить пациента, тогда как огонь может только нагревать, а лёд –

только охлаждать. В другом смысле сущим в возможности (δυνάμει) Аристотель называет присутствующую в материи форму, например изображение Гермеса в дереве, или дом в кирпичах и брёвнах, или взрослого человека в ребёнке и т.п.

От определения же «действительности» (ἐνέργεια, лат. actus) Аристотель отказывается, утверждая, что далеко не всё поддаётся определению, некоторые вещи становятся понятны только путём «наведения» – когда несколько схожих примеров наводят нас на мысль о том общем, что их объединяет. И поскольку к такого рода вещам относится и действительность, Аристотель поясняет её при помощи наводящих примеров. Как строящее относится к способному строить, как бодрствующее – к спящему, или как медная статуя – к меди, из которой она изготовлена, так действительное относится к возможному [Мет. IX 6, 1048b 1–5]. Из этих примеров видно, что действительность понимается как осуществление возможности и что это осуществление бывает двух видов – либо таким как сущность по отношению к материи, либо таким как изменение по отношению к способности его произвести или испытать [Мет. IX 6, 1048b 8–9]. Эти два вида действительности Аристотель называет соответственно первой и второй «осуществлённостью», или первой и второй «энтелехией», пользуясь им же самым изобретённым термином ἐντελέχεια, означающим состояние, в котором вещь достигает своей естественной цели, становясь завершённой и законченной (согласно комментаторам Аристотеля, ἐντελέχεια происходит либо от ἐντελῶς ἔχειν – находиться в состоянии полноты, завершённости, либо от τέλος ἐν ἑαυτῷ ἔχειν – содержать в себе свою цель и завершение). В трактате «О душе» различие между первой и второй энтелехиями иллюстрируется следующим примером:

Осуществленность (ἐντελέχεια) имеет двоякий смысл: или такой как знание, или такой как деятельность созерцания [О душе II 1, 412a 23–25].

По мысли Аристотеля, человек, обладающий неким знанием, по сравнению с человеком, который ничего не знает, но ещё только может узнать, пребывает в состоянии осуществлённости, или «первой энтелехии». Тем не менее, пока знающий не использует свои познания, он, несмотря на достигнутую осуществлённость, всё ещё остаётся знающим в возможности, а окончательного осуществления, или состояния «второй энтелехии», достигает только тогда, когда начинает применять полученное знание в «деятельности созерцания», реализуя таким образом приобретённую способность к теоретическому исследованию. Этот пример показывает, что под первой энтелехией Аристотель понимает осуществление способности вещи приобрести определённую форму, а под второй – деятельность уже оформленной вещи в соответствии с усвоенной формой [О душе II 5, 417a 21–27].

Учитывая, что оформленная вещь может осуществлять разного рода деятельность, достигнутая ей вторая энтелехия тоже может оказаться разной.

Если вещь совершает некую деятельность не ради самой этой деятельности, а ради того, чтобы чего-то достичь, – скажем, если архитектор затевает строительство не ради строительства как такового, а для того, чтобы построить дом, – то такая незавершённая в самой себе деятельность называется «движением», или «изменением» (κίνησις). В «Физике» Аристотель определяет изменение как «энтелехию (ἐντελέχεια) сущего в возможности, поскольку оно возможно» [Физ. III, 1 201a 11–12]. Из этого определения следует, что в представлении Стагирита изменение тоже является некоей действительностью и осуществлённостью, хотя и не той, которую сущее в возможности стремится приобрести в результате изменения, а той, в которой оно пребывает непосредственно в ходе изменения, когда реализует свою способность быть чем-то иным, нежели то, чем оно является сейчас [Kosman 1969, 54]. Так, осуществлённость способного быть построенным в качестве способного быть построенным означает не здание как конечный результат строительства, но сам процесс строительства, в ходе которого кирпичи и камни осуществляют и проявляют себя как способные быть построенными, т.е. в качестве стройматериала. Ученик, ещё не осуществившийся в процессе обучения как знающий, уже осуществился как ученик, т.е. как способный к обучению, и т.д. [Мет. IX 8, 1050a 17–19]. Иными словами, в глазах Аристотеля изменение есть такая осуществлённость возможного, при которой присущая тому возможность не исчезает, переходя в соответствующую действительность, но сохраняется и раскрывается именно как возможность. Отсюда следует, что, хотя изменение и является энтелехией, его нельзя признать окончательной осуществлённостью вещи, поскольку достигаемая в нём осуществлённость сама является возможностью некоего нового осуществления: «изменение кажется некой действительностью, хотя и незавершённой (ἀτελής ἐνέργεια), потому что не завершено то возможное, действительностью которого оно является» [Физ. III 2, 201b 31–35].

Полной и окончательной осуществлённости, или энтелехии в собственном смысле слова, вещь достигает только в такого рода деятельности, которая совершается ради неё самой и потому уже с самого начала является завершённой и законченной. Такая деятельность не нуждается во времени, чтобы достичь своей цели, поэтому в определённом смысле она протекает вне времени и не имеет конца. Так, если ощущающий ощущает не для того, чтобы увидеть или услышать что-то определённое, а исключительно с целью использовать имеющуюся у него способность ощущения, то тогда, начав ощущать, он сразу же достигает желаемой цели. Как говорит Аристотель, «человек видит и тем самым уже увидел, проявляет здравомыслие – и уже его проявил, мыслит – и уже помыслил... живёт – и уже жил» [Мет. IX 6, 1048b 22–28]. Ощущение, добродетель, мысль, жизнь – всё это примеры деятельностей, совершаемых не ради достижения некоего результата, а просто ради использования заранее имеющейся у вещи способности (первой энтелехии). Такого рода деятельности,

составляющие свою собственную цель, являются статичными состояниями полной и окончательной осуществлённости.

Таким образом акт бытия, понятый Аристотелем как «осуществление» (ἐντελέχεια) вещи, представляет собой либо некое «изменение» (κίνησις), в котором вещь осуществляется как способная быть тем, чем не является сейчас, либо некую «деятельность» (ἐνέργεια), в которой вещь осуществляется как способная действовать в качестве того, что она есть сейчас.

Четыре причины

Вопрос о причинах сущего как такового сводится в аристотелевской метафизике к вопросу о том, почему (διὰ τί) осуществляется акт бытия, в результате которого вещь становится сама собой, переходя из сущей в возможности в сущую в действительности. Вещь осуществляет акт бытия, во-первых, потому что является возможностью себя самой, или своей собственной материей. Во-вторых, благодаря той форме, которую собирается приобрести в результате осуществления этой возможности. В-третьих, благодаря чему-то действующему, что обладает способностью перевести её из сущей в возможности в сущую в действительности, вызвав в ней соответствующее изменение. И в-четвёртых, благодаря той цели или благу, ради которого способное перевести вещь из возможности в действительность производит в ней соответствующее изменение. Говоря словами самого Аристотеля, «всё что возникает, становится чем-нибудь из чего-то и под действием чего-то» [Мет. IX 8, 1049b 28–29]. В результате причинами сущего оказываются: материя (ὑλη), форма (εἶδος), действующее, или «то, откуда начало изменения» (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως), и цель (τέλος).

Но если в акте бытия вещь переходит из сущей в возможности в сущую в действительности, то означает или это, что бытие в возможности предшествует бытию в действительности и является его причиной во всех четырёх указанных смыслах? Этот вопрос – что раньше: сущее в возможности или сущее в действительности – специально обсуждается Аристотелем в «Метафизике» IX 8. Установив, что о предшествующем говорится в трёх смыслах – по определению, по времени и по сущности, – он берётся доказать, что действительное раньше возможного во всех трёх отношениях.

(1) По определению сущее в действительности раньше сущего в возможности потому, что возможность всегда получает определение через действительность. Чтобы понять, что такое способность строить, мы должны знать, что такое строительство, чтобы дать определение способности видеть, необходимо знать, что такое зрение, и т.д. В результате «определение и познание сущего в действительности предшествует познанию сущего в возможности» [Мет. IX 8, 1049b 17].

(2) По времени действительность предшествует возможности потому, что переход из сущего в возможности в сущее в действительности всегда осуществляется под действием чего-то уже сущего в действительности, что тождественно сущему в возможности по виду, но не числу [Мет. IX 8, 1049b 18–25]. Так, ребёнок, который является взрослым человеком в возможности, хотя и предшествует по времени себе как взрослому в действительности, однако и сам возникает от другого взрослого человека, предшествующего ему по времени. И вообще, любая действующая причина, благодаря которой сущее в возможности переходит в сущее в действительности и которая тем самым предшествует ему по времени, представляет собой нечто действительное: «Всё что претерпевает что-то и приводится в движение чем-то, делает это под воздействием действующего и сущего в действительности» [О душе II, 5, 417a 16–17].

(3) По сущности же действительное предшествует возможному, во-первых, потому что уже обладает той формой, которую возможное только собирается приобрести; во-вторых, поскольку выступает по отношению к возможному как цель, ради которой то существует, «ведь не для того видят живые существа, чтобы обладать зрением, а, наоборот, они обладают зрением, чтобы видеть» [Мет. IX 8, 1050a 9–10]; и в-третьих, поскольку вечное по сущности раньше преходящего, а вечным может быть только сущее в действительности. Называя последнее основание самым важным, Аристотель доказывает его следующим образом. Если всякая возможность чего-то есть одновременно и возможность его противоположности, то способное быть обладает также способностью не быть, но способное не быть может уничтожиться, а то, что может уничтожиться, преходяще либо в отношении сущности, либо в отношении какой-нибудь другой категории – качества, количества, движения и т.д. Но ничто преходящее не может быть вечным, следовательно, только действительное может существовать всегда [Мет. IX 8, 1050b 6–15]. Отсюда, в частности, следует, что вечно находится в покое может только то, что не обладает способностью двигаться, и точно так же вечное движение может быть свойственно только тому, что не имеет возможности остановиться. Поэтому, если Солнце, светила и всё небо находятся в вечном движении, то

...нечего опасаться, что они когда-нибудь остановятся... Светила и не устают, совершая это движение, ибо возможность противоречащего не касается их, так чтобы непрерывность их движения была сопряжена с трудностью [Мет. IX 8, 1050b 23–28].

Показав, что сущее в действительности предшествует сущему в возможности в трёх смыслах, Аристотель тем самым доказывает, что именно действительное служит причиной осуществления возможного и как форма (или сущность), и как цель, и как то, откуда начало изменения.

Божественный Ум как перводвижитель мира

Присутствие в мире вечных сущностей является для Аристотеля далеко не очевидным. Ведь если вечным может быть только сущее в действительности, не содержащее в себе ничего возможного, а одним из значений возможного является материя, то отсюда следует, что вечным может быть только нематериальное. Однако ничто нематериальное, поскольку оно – чистая форма, не может быть сущностью и обладать реальным существованием. Чистая форма не может становиться собой в акте бытия, поскольку уже целиком и полностью осуществилась. Допустить существование вечных сущностей можно было бы только в том случае, если бы акт бытия представлял собой не переход из сущего в возможности в сущее в действительности, а чистую действительность, которая тем не менее продолжала бы оставаться неким изменением, несмотря на свою завершённость и законченность. Таким образом, вопрос о существовании вечных сущностей упирается для Аристотеля в вопрос о существовании вечного изменения, ответ на который философ даёт в XII книге «Метафизики» и VIII книге «Физики».

Отталкиваясь от определения изменения (κίνησις) как «осуществлённости возможного, поскольку оно возможно», Аристотель приходит к выводу, что всякое изменение существует благодаря вещам, обладающим способностью меняться. Так, качественное превращение существует благодаря вещам, которые могут изменить своё качество, перемещение – благодаря телам, способным переходить из одного места в другое, и т.д. Если предположить, что изменение некогда началось, то тогда до его начала должны были появиться вещи, обладающие способностью к изменению. Однако такого рода вещи сами могли бы возникнуть только в результате некоего изменения. Следовательно, прежде рассматриваемого изменения должно было существовать другое изменение, в результате которого появлялось бы способное меняться. Однако это невозможно, и, следовательно, изменение существовало всегда [Физ. VIII 1, 251a 10–20; Мет. XII 6, 1071b 8]. Ещё одним доказательством вечности изменения служит вечность времени, которое есть «или то же самое, что изменение, или некоторое свойство изменения» [Мет., XII 6, 1071b 11]. Поэтому если вечно время, то вечно и изменение. Но время существует всегда, поскольку в противном случае оно имело бы начало и конец, а значит, существовало бы время, когда-то времени не было, и время, когда его не станет. И тогда помимо основного времени имело бы место некое другое время, в котором существовало бы первое. Поскольку это также невозможно, то время вечно, а значит, вечно и изменение.

Из всех возможных видов изменения вечным может быть только изменение местоположения, или перемещение, а из перемещений – движение по кругу, поскольку только оно может продолжаться до бесконечности, и только у него конец совпадает с началом, так что круговое движение

в любой момент оказывается законченным. Что же касается движения по прямой, то оно не может быть вечным из-за конечности мира и наличия в нём так называемых «естественных» мест, достигнув которых прямолинейно движущиеся тела по необходимости останавливаются. Поскольку круговое движение является простым, то простым должно быть и тело, которое совершает его естественным образом, т.е. в силу своей природы. Но простыми телами являются элементы – огонь, воздух, вода и земля, ни один из которых, очевидно, не может двигаться по кругу, поскольку от природы совершает прямолинейное движение. Отсюда Аристотель делает вывод, что помимо традиционных четырёх элементов должен существовать ещё один элемент, «эфир» (αἰθήρ), который составляет субстанцию неба и звёзд и «которому свойственно перемещаться по кругу в соответствии с его собственной природой» [О небе I, 2, 269 а 7].

Если в трактатах «О небе» и «Метеорологика» Аристотель называет причиной кругового движения эфира его особую природу (φύσις), то в «Метафизике» он исходит из того, что всякое тело, в том числе и содержащее в себе начало собственного изменения, всегда приводится в движение неким двигателем [Физ. VIII 4, 255b 31–256a 3; Мет. XII 7, 1072a 22–23]. Отсюда следует, что у круговращения эфира тоже будет двигатель, который будет не только вечным, как и само вызываемое им круговращение, но и единым по числу. Единство мирового двигателя Аристотель обосновывает тем, что движение неба не только вечно, но и непрерывно, поскольку непрерывно время, числом которого оно является.

Но каким образом вечный двигатель будет приводить в движение эфир? По словам Аристотеля, он может делать это двумя способами – либо сам находясь в движении, либо оставаясь неподвижным. Если вечный двигатель сам находится в движении, то либо потому, что его привело в движение что-то иное, либо потому, что он движет себя сам. Но если он приводится в движение чем-то иным, то тогда будет существовать ещё один вечный двигатель, который будет приводить в движение первый, а прежде него – ещё один и т.д. Чтобы исключить возможность ухода в бесконечность, необходимо допустить существование Первого вечного двигателя мира, от которого зависят все остальные. И поскольку такой Перводвигатель, в силу самого своего определения, не приводится в движение ничем иным, то может показаться, что он является чем-то самодвижным. Однако во всём самодвижном, говорит Аристотель, можно выделить ту часть, которая движется, и ту, которая движет. Если последняя тоже будет двигаться, то и в ней можно будет выделить те же самые части, и тогда, чтобы не уйти в бесконечность, нам придётся признать, что движущая часть самодвижного является неподвижной, а значит, Первым двигателем вечного мирового движения может быть только нечто неподвижное.

Обосновав таким образом существование неподвижного Перводвигателя мира, Аристотель приступает к выяснению того, что он собой представляет. Из всех родов бытия Перводвигатель может быть только сущностью,

потому что «сущности (οὐσίαι) суть первые среди сущего, и если все они преходящи, то и всё преходяще, что невозможно» [Мет. XII 6, 1071b 6–8]. Поскольку Перводвигатель вечен, он представляет собой чистую действительность (ἐνέργεια), потому что только сущее в действительности может быть вечным и потому что, обладай Перводвигатель всего лишь возможностью приводить небеса в движение, эта возможность могла бы и не осуществиться, в результате чего вечное круговращение неба прекратилось бы, что невозможно. Но если Перводвигатель не содержит в себе ничего сущего в возможности, то в нём нет и материи, а значит, он представляет собой чистую форму (εἶδος), т.е. вечную нематериальную сущность, существование которой Аристотель как раз и намеревался доказать.

Но как неподвижная нематериальная форма может приводить в движение небеса? На этот вопрос Аристотель отвечает следующим образом: «Она движет так, как предмет желания и предмет мысли, ведь они движут, не будучи сами приведены в движение» [Мет. XII 7, 1072a 26–27]. Но предмет желания и предмет мысли совпадают, поскольку все мы обычно желаем того, что кажется благим и прекрасным уму. Следовательно, если Перводвигатель движет как предмет желания и цель, то он есть такая действительность, которая представляется благой и прекрасной уму. Но такой действительностью может быть только мышление, а значит, Перводвигатель есть не что иное, как Ум, погружённый в деятельность созерцания. И поскольку наиболее совершенная мысль должна иметь наилучший предмет мышления, а самым совершенным предметом мышления является сам Ум, то мысль такого Ума должна быть направлена на познание не чего-то внешнего, но его самого:

Мышление, каково оно само по себе, обращено на само по себе лучшее, и высшее мышление – на высшее. А Ум через причастность предмету мышления мыслит сам себя: он становится предметом мысли, касаясь его и мысля его, так что ум и предмет его мышления – одно и то же [Мет. XII 7, 1072b 19–22].

Так Аристотель приходит к выводу, что Перводвигатель мира представляет собой вечную нематериальную деятельность Ума, познающего самого себя. И поскольку такая деятельность есть жизнь, причём жизнь наилучшая, то обладающую ей сущность правильно будет считать Богом, т.е. вечным и наилучшим живым существом, которому присущи жизнь и непрерывное вечное существование:

Так вот от какого начала зависят небеса и вся природа. И жизнь его самая лучшая, какая у нас бывает очень короткое время. <...> Если же Богу всегда так хорошо, как нам иногда, то это достойно удивления... И жизнь поистине присуща ему, ибо деятельность Ума – это жизнь, а Бог есть деятельность; и деятельность его, какова она сама по себе, есть самая лучшая и вечная жизнь [Мет. XII 7, 1072b 15–30].

Так, в поисках ответа на вопрос, что представляет собой сущее, поскольку оно сущее, первая философия Аристотеля приходит в конечном итоге к учению о божественном Уме как вечной, неизменной и нематериальной сущности, смыкаясь таким образом с теологией.

Список литературы

Источники:

1. *Аристотель. Метафизика* / Пер. и примеч. А.В. Кубицкого. М.; Л.: Соцэкгиз, 1934. 348 с.
2. *Аристотель. Метафизика* / Пер. П.Д. Первова и В.В. Розанова. М.: Институт теологии св. Фомы, 2006. 232 с.
3. *Аристотель. Метафизика // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1: Метафизика, О душе.* М.: Мысль, 1976. С. 63–368.
4. *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1: Метафизика, О душе.* М.: Мысль, 1976. 550 с.
5. *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2: Категории, Об истолковании, Первая и Вторая Аналитики, Топика, О софистических опровержениях.* М.: Мысль, 1978. 687 с.
6. *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3: Физика, О небе, О возникновении и уничтожении, Метеорологика.* М.: Мысль, 1981. 613 с.
7. *Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4: Никомахова этика, Большая этика, Политика, Поэтика.* М.: Мысль, 1983. 830 с.
8. *Alexander of Aphrodisias. Commentary on Aristotle, Metaphysics Books I–III / Critical Edition with Introduction and notes by P. Golitsis.* Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2022. 302 p.
9. *Alexandri Aphrodisiensis.* In *Aristotelis metaphysica commentaria* / Ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1891. 837 p.
10. *Ammonius.* In *Aristotelis categorias commentarius* / Ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1895. 106 p.
11. *Aristote. La Métaphysique. T. I–II / Trad. et comment Par J. Tricot.* Paris: J. Vrin, 1981.
12. *Aristote. Métaphysique. Livre Delta / Introd., trad. et comm. par R. Bodéüs et A. Stevens.* Paris: J. Vrin, 2014. 235 p.
13. *Aristotele. Metafisica / Introduzione, traduzione, note et apparati di G. Reale.* Milano: Rusconi, 1993. 824 p.
14. *Aristoteles. Metaphysik / Übers. von H. Bonitz; Herausg. von E. Wellman.* Berlin: Reimer Verlag, 1890. 328 S.
15. *Aristoteles. Metaphysik / Übers. von H. Bonitz (ed. Wellman); Herausg. von H. Carvallo und E. Grassi.* München: Rowohlt, 1966. 366 S.
16. *Aristoteles. Metaphysik Z / Text, Übersetzung und Kommentar von M. Frede und G. Patzig.* München: Verlag C.H. Beck, 1988. 466 S.
17. *Aristoteles. Metaphysik. Bd. I–II / Neubearbeitung der Übers. von H. Bonitz mit Einleitung und Kommentar von H. Seidl.* Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.
18. *Aristoteles. Metaphysik. Bücher VII und VIII / Kommentar von W. Detel.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. 779 S.
19. *Aristoteles. Werke in deutscher Übersetzung / Hrsg. H. Flashar and Ch. Rapp.* Berlin: Akademie Verlag, W. de Gruyter, 1965–2019.

20. Aristotelis. *Metaphysica* / Recognovit et enarravit H. Bonitz. Bonn: A.D. Marcus, 1848. 299 p.
21. Aristotelis. *Metaphysica* / Recognovit W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957. 336 p.
22. Aristotelis. *Opera* / Eds. I. Bekker et al. Berlin: Reimer, 1831–1870.
23. *Aristotle*. *Metaphysics*. Book Θ / Trans. with a commentary by S. Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006. 332 p.
24. *Aristotle*. *Metaphysics*. Books M and N / Trans. with a commentary by J. Annas. Oxford: Clarendon Press, 1988. 240 p.
25. *Aristotle*. *Metaphysics*. Books Z and H / Trans. with a commentary by D. Bostock. Oxford: Clarendon Press, 1994. 318 p.
26. *Aristotle*. *Metaphysics*. Books Γ , Δ and E / Trans. with notes by Ch. Kirwan. Oxford: Clarendon Press, 1993. 206 p.
27. *Aristotle*. *The Complete Works of Aristotle*. Vols. I and II / Ed. J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
28. *Aristotle's Metaphysics Lambda* / Annotated Critical Edition based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources by S. Alexandru. Leiden, Boston: Brill, 2014. 306 p.
29. *Aristotle's Metaphysics*. Vols. I–II / A revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1975.
30. *Ibn Rushd's Metaphysics* / Trans. with Introduction by Ch. Genequand. Leiden: Brill, 1986. 220 p.
31. *Simplicius*. In de Caelo commentaria / Ed. J.L. Heiberg, Berlin: Reimer, 1894. 731 p.
32. *Suárez Francisco*. A Commentary on Aristotle's *Metaphysics* or "A most Ample Index to the *Metaphysics* of Aristotle" / Trans. with Introduction and notes by J.P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 2004. 425 p.
33. *Syrianus*. In *Aristotelis metaphysica commentaria* / Ed. W. Kroll. Berlin: Reimer, 1902. 195 p.

Исследования:

1. *Бибихин В.В.* Слово и событие. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 280 с.
2. *Бородай Т.Ю.* Энтелехия // *Античная философия: энциклопедический словарь* / Отв. ред. М.А. Солопова. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 808–810.
3. *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: метафизика и разделение христианского мира. М.: ЯСК, 2012. 383 с.
4. *Доватур А.И.* Платон об Аристотеле // *Вопросы античной литературы и классической филологии* / Отв. ред. М.Е. Грабарь-Пассек. М.: Наука, 1966. С. 137–144.
5. *Зубов В.П.* Аристотель: человек, наука, судьба наследия. М.: Изд. Академии наук СССР, 1963. 366 с.
6. *Лосев А.Ф.* История античной эстетики: в 8 т. Т. 4: Аристотель и поздняя классика. М.: АСТ, 2000. 878 с.
7. *Лосев А.Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. М.: Мысль, 1993. 959 с.
8. *Лосев А.Ф., Тахо-Годи А.А.* Аристотель: В поисках смысла. М.: Молодая гвардия, 2014. 296 с.
9. *Орлов Е.В.* Аристотель о началах человеческого разума. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2013. 302 с.

10. Орлов Е.В. Философский язык Аристотеля. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2011. 316 с.
11. Рабинович Е.Г. Несколько замечаний о библиотеке Аристотеля // Восток и Запад в балканской картине мира. Памяти Владимира Николаевича Топорова / Ред. колл.: Т.Н. Свешникова, И.А. Седакова, Т.В. Цивьян. М.: Индрик, 2007. С. 153–158.
12. Ackrill J. Aristotle the Philosopher. Oxford: Oxford University Press, 1981. 160 p.
13. Amerini F., Galluzzo G. (eds.) A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics. Leiden, Boston: Brill, 2014. 695 p.
14. Arpe C. Das ti ēn einai by Aristoteles. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co, 1938. 59 S.
15. Bolton R. Science and the Science of Substance in Aristotle's Metaphysics Z // Pacific Philosophical Quarterly. 1995. No. 76. P. 419–469.
16. Bolton R., Lennox J.G. (eds.) Being, Nature and Life in Aristotle. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 289 p.
17. Bonitz H. Index Aristotelicus. Berlin: Reimer, 1870. 878 p.
18. Broadie S. Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 214 p.
19. Caujolle-Zaslavsky F. Aristote: Sur quelques traductions récentes de ti ēn einai // Revue de Théologie et de Philosophie. 1981. No. 113. P. 61–75.
20. Charles D. Aristotle on Meaning and Essence. Oxford: Carendon Press, 2000. 410 p.
21. Chroust A.-H. Aristotle. New light on his life and some of his lost works. Vol. 1. L.: Routledge, 1973. 466 p.
22. Chroust A.-H. Aristotle. New light on his life and some of his lost works. Vol. 2. L.: Routledge, 1973. 522 p.
23. Chroust A.-H. The Miraculous Disappearance and Recovery of the Corpus Aristotelicum // Classica et Mediaevalia. 1962. No. 23. P. 50–67.
24. Dorandi T. La Vita Hesychii d' Aristote // Studi classici e orientali. 2006. No. 52. P. 87–106.
25. Düring I. Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens. Heidelberg: Winter, 1966. 670 S.
26. Düring I. Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings // Symbolae Philologiae Gotoburgenses. 1955. No. 66. P. 37–71.
27. Ferejohn M.T. Formal causes. Definition, Explanation, and Primacy in Socratic and Aristotelian Thought. Oxford: Oxford University Press, 2013. 211 p.
28. Frede M., Charles D. (eds.) Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 2000. 366 p.
29. Goulet R. et al. Aristote de Stagire // Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet. T. I. Paris: CNRS, 1989. P. 413–590.
30. Graeser A. Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles // Geschichte der Philosophie. Bd. II. München: Beck, 1983. 389 S.
31. Grayeff F. The Problem of the Genesis of Aristotle's Text // Phronesis. 1956. No. 1. P. 105–122.
32. Heidegger M. Aristotle's Metaphysics Θ 1–3. On the Essence and Actuality of Force. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995. 203 p.
33. Hein Ch. Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie. Frankfurt-am-Mein, Bern, New York: Lang, 1985. 482 S.
34. Höffe O. (Hrsg.) Aristoteles-Lexikon. Stuttgart: Kröner, 2005. 640 S.

35. *Jaeger W.* Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923. 438 S.
36. *Kirby J.* Aristotle's Metaphysics: Form, Matter and Identity. London; New York: Continuum, 2008. 163 p.
37. *Kosman A.* Aristotle's Definition of Motion // *Phronesis*. 1969. T. XIV. P. 40–62.
38. *Lacks A., Grubellier M. (eds.)* Aristotle's Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 2009. 305 p.
39. *Lord C.* On the Early History of the Aristotelian Corpus // *The American Journal of Philology*. 1986. Vol. 107. No. 2. P. 137–161.
40. *Moraux P.* Das Schicksal der Bibliothek des Aristoteles // *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Berlin: W. de Gruyter, 1973. S. 3–94.
41. *Moraux P.* Les listes anciennes des ouvrages d' Aristote. Louvain: Éditions Universitaires, 1951. 391 p.
42. *Perl E.D.* Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition. Leiden; Boston: Brill, 2014. 216 p.
43. *Politis V.* Aristotle and the Metaphysics. London; New York: Routledge, 2004. 344 p.
44. *Rist J.M.* The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth. Toronto; Buffalo, London: University of Toronto Press, 1989. 384 p.
45. *Ross W.D.* Aristotle. London: Methuen and Co., 1923. 300 p.
46. *Shields C.* Aristotle. London: Routledge, 2014. 528 p.
47. *Sonderregger E.* Zur Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles // *Archiv für Geschichte der Philosophie*. 1983. No. 65. S. 18–39.
48. *Sorabji R. (ed.)* Aristotle Reinterpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators. London; Oxford; New York: Bloomsbury, 2020. 688 p.
49. *Sorabji R. (ed.)* Aristotle Transformed. Ancient Commentators and their Influence. Ithaca, New York: Cornell Univ. Pr.; First Edition, 1990. 545 p.
50. *Steel C., Primavesi O. (eds.)* Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum. Oxford: Oxford University Press, 2012. 552 p.
51. *Trendelenburg F.A.* Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles // *Rhein*. 1828. Mus. 2. S. 457–483.
52. *Trendelenburg A.* Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen. Berlin: Verlag von G. Bethge, 1846. 385 S.
53. *Wedin M.V.* Aristotle's theory of Substance. The Categories and Metaphysics Z. Oxford: Oxford University Press, 2000. 496 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Svetlana Mesyats

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

ARISTOTLE'S METAPHYSICS

The article offers a new reconstruction of Aristotle's metaphysics, showing what place metaphysics occupies in the Aristotelian system of scientific knowledge, what its subject matter is, and into what parts it naturally divides. The author discusses in detail the Aristotelian doctrine of categories; his theory of essence; the doctrine of potential and actual being; explanatory model of four causes and the doctrine of the divine Intellect, in which metaphysics meets theology. In expounding the Aristotelian doctrine of essence, the author challenges the traditional view that the theory of essence in the *Categories*, where concrete things are recognized as essences in the strict and proper sense of the word, is radically different from the theory of essence in *Metaphysics* VII (Z), where essence is identified with form. The author shows that in both treatises Aristotle regards essence as identical with the concrete thing, but only in so far as it is taken without its accidental properties and reduced solely to the substantive ones.

Keywords: Aristotle, metaphysics, theoretical science, substance, categories, potential and actual being, entelechy, causes, theology, the unmoved mover

References

Sources:

1. Alexander of Aphrodisias. *Commentary on Aristotle, Metaphysics Books I-III*, Critical Edition with Introduction and notes by P. Golitsis. Berlin, Boston: Walter de Gruyter, 2022. 302 pp.
2. Alexandri Aphrodisiensis. In *Aristotelis metaphysica commentaria*, ed. M. Hayduck. Berlin: Reimer, 1891. 837 pp.
3. Ammonius. In *Aristotelis categorias commentaries*, ed. A. Busse. Berlin: Reimer, 1895. 106 pp.
4. Aristote. *La Métaphysique*. T. I-II, trad. et comment Par J. Tricot. Paris: J. Vrin, 1981.
5. Aristote. *Métaphysique*. Livre Delta, introd., trad. et comm. par R. Bodéüs et A. Stevens. Paris: J. Vrin, 2014. 235 pp.

6. Aristotele. *Metafisica*, introduzione, traduzione, note et apparati di G. Reale. Milano: Rusconi, 1993. 824 pp.
7. Aristoteles. *Metaphysik Z*, Text, Übersetzung und Kommentar von M. Frede und G. Patzig. München: Verlag C.H. Beck, 1988. 466 S.
8. Aristoteles. *Metaphysik*, Übers. von H. Bonitz (ed. Wellman); Herausg. von H. Carvallo und E. Grassi. München: Rowohlt, 1966. 366 S.
9. Aristoteles. *Metaphysik*, Übers. von H. Bonitz; Herausg. von E. Wellman. Berlin: Reimer Verlag, 1890. 328 S.
10. Aristoteles. *Metaphysik*. Bd. I-II, Neubearbeitung der Übers. von H. Bonitz mit Einleitung und Kommentar von H. Seidl. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991.
11. Aristoteles. *Metaphysik*. Bücher VII und VIII, Kommentar von W. Detel. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009. 779 S.
12. Aristoteles. *Werke in deutscher Übersetzung*, Hrsg. H. Flashar and Ch. Rapp, Berlin: Akademie Verlag, W. de Gryuter, 1965–2019.
13. Aristotelis. *Metaphysica*, recognovit et enarravit H. Bonitz. Bonn: A.D. Marcus, 1848. 299 pp.
14. Aristotelis. *Metaphysica*, recognovit W. Jaeger. Oxford: Clarendon Press, 1957. 336 pp.
15. Aristotelis. *Opera*, eds. I. Bekker et al. Berlin: Reimer, 1831–1870.
16. Aristotle. *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976. 550 pp. (In Russian)
17. Aristotle. *Sochineniya* [Works], Vol. 2. Moscow: Mysl' Publ., Aristotle. 1978. 687 pp. (In Russian)
18. Aristotle. *Sochineniya* [Works], Vol. 3. Moscow: Mysl' Publ., 1981. 613 pp. (In Russian)
19. Aristotle. *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983. 830 pp. (In Russian)
20. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 1. Moscow: Mysl' Publ., 1976, pp. 63–368. (In Russian)
21. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. A.V. Kubitsky. Moscow, Leningrad: Sotsehgiz Publ., 1934. 348 pp. (In Russian)
22. Aristotle. *Metafizika* [Metaphysics], trans. P.D. Pervov, V.V. Rozanov. Moscow: St. Thomas Theological Institute Publ., 2006. 232 pp. (In Russian)
23. Aristotle. *Metaphysics. Book Θ*, trans. with a commentary by S. Makin. Oxford: Clarendon Press, 2006. 332 pp.
24. Aristotle. *Metaphysics. Books M and N*, trans. with a commentary by J. Annas. Oxford: Clarendon Press, 1988. 240 pp.
25. Aristotle. *Metaphysics. Books Z and H*, trans. with a commentary by D. Bostock. Oxford: Clarendon Press, 1994. 318 pp.
26. Aristotle. *Metaphysics. Books Γ, Δ and E*, trans. with notes by Ch. Kirwan. Oxford: Clarendon Press, 1993. 206 pp.
27. Aristotle. *The Complete Works of Aristotle*. Vols. I and II, ed. J. Barnes. Princeton: Princeton University Press, 1984.
28. *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Annotated Critical Edition based upon a Systematic Investigation of Greek, Latin, Arabic and Hebrew Sources by S. Alexandru. Leiden, Boston: Brill, 2014. 306 pp.
29. *Aristotle's Metaphysics*. Vols. I–II, a revised Text with Introduction and Commentary by W.D. Ross. Oxford: Clarendon Press, 1975.
30. *Ibn Rushd's Metaphysics*, trans. with Introduction by Ch. Genequand. Leiden: Brill, 1986. 220 pp.
31. Simplicius. *In de Caelo commentaria*, ed. J.L. Heiberg, Berlin: Reimer, 1894. 731 pp.

32. Suárez, Francisco. *A Commentary on Aristotle's Metaphysics or "A most Ample Index to the Metaphysics of Aristotle"*, trans. with Introduction and notes by J.P. Doyle. Milwaukee: Marquette University Press, 2004. 425 pp.

33. Syrianus. *In Aristotelis metaphysica commentaria*, ed. W. Kroll. Berlin: Reimer, 1902. 195 pp.

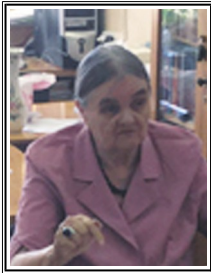
Researches:

1. Ackrill, J. *Aristotle the Philosopher*. Oxford: Oxford University Press, 1981. 160 pp.
2. Amerini, F., Galluzzo, G. (eds.) *A Companion to the Latin Medieval Commentaries on Aristotle's Metaphysics*. Leiden, Boston: Brill, 2014. 695 pp.
3. Arpe, C. *Das ti ēn einai by Aristoteles*. Hamburg: Friederichsen, de Gruyter & Co, 1938. 59 S.
4. Bibikhin, V.V. *Slovo i sobytie* [Word and Event]. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001. 280 pp. (In Russian)
5. Bolton, R. "Science and the Science of Substance in Aristotle's Metaphysics Z", *Pacific Philosophical Quarterly*, 1995, No. 76, pp. 419–469.
6. Bolton, R., Lennox, J.G. (eds.) *Being, Nature and Life in Aristotle*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. 289 pp.
7. Bonitz, H. *Index Aristotelicus*. Berlin: Reimer, 1870. 878 pp.
8. Borodai, T.Yu. "Ehntelekhiya" [Entelechy], *Antichnaya filosofiya: ehntsiklopedicheskii slovar'* [Ancient Philosophy: Encyclopedic Dictionary], ed. M.A. Solopova. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2008, pp. 808–810. (In Russian)
9. Bradshaw, G. *Aristotel' na Vostoke i na Zapade: metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle in East and West: Metaphysics and the Division of Christendom]. Moscow: YaSK Publ., 2012. 383 pp. (In Russian)
10. Broadie, S. *Aristotle and Beyond: Essays on Metaphysics and Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 214 pp.
11. Caujolle-Zaslavsky, F. "Aristote: Sur quelques traductions récentes de to ti hn einai", *Revue de Théologie et de Philosophie*, 1981, No. 113, pp. 61–75.
12. Charles, D. *Aristotle on Meaning and Essence*. Oxford: Carendon Press, 2000. 410 pp.
13. Chroust, A.-H. "The Miraculous Disappearance and Recovery of the Corpus Aristotelicum", *Classica et Mediaevalia*, 1962, No. 23, pp. 50–67.
14. Chroust, A.-H. *Aristotle. New light on his life and some of his lost works*. Vol. 1. L.: Routledge, 1973. 466 pp.
15. Chroust, A.-H. *Aristotle. New light on his life and some of his lost works*. Vol. 2. L.: Routledge, 1973. 522 pp.
16. Dorandi, T. "La Vita Hesychii d' Aristote", *Studi classici e orientali*, 2006, No. 52, pp. 87–106.
17. Dovatur, A.I. "Platon ob Aristotele" [Plato on Aristotle], *Voprosy antichnoi literatury i klassicheskoi filologii* [Issues in Ancient Literature and Classical Philology], ed. M.E. Grabar-Passek. Moscow: Nauka Publ., 1966, pp. 137–144. (In Russian)
18. Düring, I. "Notes on the History of the Transmission of Aristotle's Writings", *Symbolae Philologiae Gotoburgenses*, 1955, No. 66, pp. 37–71.
19. Düring, I. *Aristoteles: Darstellung und Interpretation seines Denkens*. Heidelberg: Winter, 1966. 670 S.

20. Ferejohn, M.T. *Formal causes. Definition, Explanation, and Primacy in Socratic and Aristotelian Thought*. Oxford: Oxford University Press, 2013. 211 pp.
21. Frede, M., Charles, D. (eds.) *Aristotle's Metaphysics Lambda: Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 366 pp.
22. Goulet, R. et al. "Aristote de Stagire", *Dictionnaire des philosophes antiques, publié sous la direction de Richard Goulet, T.I.* Paris: CNRS, 1989, pp. 413–590.
23. Graeser, A. *Die Philosophie der Antike 2: Sophistik und Sokratik, Plato und Aristoteles*. München: Beck, 1983. 389 S. (Geschichte der Philosophie. Bd. II)
24. Grayeff, F. "The Problem of the Genesis of Aristotle's Text", *Phronesis*, 1956, No. 1, pp. 105–122.
25. Heidegger, M. *Aristotle's Metaphysics Θ 1–3. On the Essence and Actuality of Force*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1995. 203 pp.
26. Hein, Ch. *Definition und Einteilung der Philosophie. Von der spätantiken Einleitungsliteratur zur arabischen Enzyklopädie*. Frankfurt am Main, Bern, New York: Lang, 1985. 482 S.
27. Höffe, O. (Hrsg.) *Aristoteles-Lexikon*. Stuttgart: Kröner, 2005. 640 S.
28. Jaeger, W. *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1923. 438 S.
29. Kirby, J. *Aristotle's Metaphysics: Form, Matter and Identity*. London, New York: Continuum, 2008. 163 pp.
30. Kosman, A. "Aristotle's Definition of Motion", *Phronesis*, 1969, XIV, pp. 40–62.
31. Lacks, A., Grubellier M. (eds.) *Aristotle's Metaphysics Beta. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2009. 305 pp.
32. Lord, C. "On the Early History of the Aristotelian Corpus", *The American Journal of Philology*, 1986, Vol. 107, No. 2, pp. 137–161.
33. Losev, A.F. *Istoriya antichnoi ehstetiki* [The History of Ancient Aesthetics], Vol. 4. Moscow: AST Publ., 2000. 878 pp. (In Russian)
34. Losev, A.F. *Ocherki antichnogo simvolizma i mifologii* [Essays in Ancient Symbolism and Mythology]. Moscow: Mysl' Publ., 1993. 959 pp. (In Russian)
35. Losev, A.F., Takho-Godi, A.A. *Aristotel': V poiskakh smysla* [Aristotle: In Search of Meaning]. Moscow: Molodaya gvardiya Publ., 2014. 296 pp. (In Russian)
36. Moraux, P. "Das Schicksal der Bibliothek des Aristoteles", *Der Aristotelismus bei den Griechen*. Berlin: W. de Gruyter, 1973, S. 3–94.
37. Moraux, P. *Les listes anciennes des ouvrages d' Aristote*. Louvain: Éditions Universitaires, 1951. 391 pp.
38. Orlov, E.V. *Aristotel' o nachalakh chelovecheskogo razumeniya* [Aristotle on the Origins of Human Reasoning]. Novosibirsk: SB RAS Publ., 2013. 302 pp. (In Russian)
39. Orlov, E.V. *Filosofskii yazyk Aristotelya* [Aristotle's Philosophical Language]. Novosibirsk: SB RAS Publ., 2011. 316 pp. (In Russian)
40. Perl, E.D. *Thinking Being. Introduction to Metaphysics in the Classical Tradition*. Leiden, Boston: Brill, 2014. 216 pp.
41. Politis, V. *Aristotle and the Metaphysics*. London, New York: Routledge, 2004. 344 pp.
42. Rabinovich, E.G. "Neskol'ko zamechaniy o biblioteke Aristotelya" [A Few Notes on Aristotle's Library], *Vostok i Zapad v balkanskoj kartine mira. Pamyati Vladimira Nikolae-vicha Toporova* [East and West in the Balkan World Picture. In Memory of Vladimir Nikolayevich Toporov], eds. T.N. Sveshnikova, I.A. Sedakova, T.V. Tsiv'yan. Moscow: Indrik Publ., 2007, pp. 153–158. (In Russian)
43. Rist, J.M. *The Mind of Aristotle: A Study in Philosophical Growth*. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press, 1989. 384 pp.

44. Ross, W.D. *Aristotle*. London: Methuen and Co., 1923. 300 pp.
45. Shields, C. *Aristotle*. London: Routledge, 2014. 528 pp.
46. Sonderegger, E. “Zur Bildung des Ausdrucks τὸ τί ἦν εἶναι durch Aristoteles”, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 1983, No. 65, S. 18–39.
47. Sorabji, R. (ed.) *Aristotle Reinterpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*. London, Oxford, New York: Bloomsbury, 2020. 688 pp.
48. Sorabji, R. (ed.) *Aristotle Transformed. Ancient Commentators and their Influence*. Ithaca, New York: Cornell Univ. Pr.; First Edition, 1990. 545 pp.
49. Steel, C., Primavesi, O. (eds.) *Aristotle's Metaphysics Alpha. Symposium Aristotelicum*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 552 pp.
50. Trendelenburg, F.A. “Das τὸ ἐνὶ εἶναι, τὸ ἀγαθὸν εἶναι etc. und das τὸ τί ἦν εἶναι bei Aristoteles”, *Rhein*, 1828, Mus. 2, S. 457–483.
51. Trendelenburg, A. *Geschichte der Kategorienlehre. Zwei Abhandlungen*. Berlin: Verlag von G. Bethge, 1846. 385 S.
52. Wedin, M.V. *Aristotle's theory of Substance. The Categories and Metaphysics Z*. Oxford: Oxford University Press, 2000. 496 pp.
53. Zubov, V.P. *Aristotel': chelovek, nauka, sud'ba naslediya* [Aristotle: Man, Science, and the Fate of the Legacy]. Moscow: The USSR Academy of Sciences Publ., 1963. 366 pp. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Ирена ВДОВИНА

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

МУНЬЕ ЭММАНЮЭЛЬ

Статья посвящена творчеству Эмманюэля Мунье (1905–1950), основоположника и ведущего теоретика философии французского персонализма. Цель своего учения философ видит в поиске выхода из глубокого цивилизационного кризиса, в котором, по его убеждению, к началу XX в. оказалось человеческое общество. Он стремится отыскать пути к постижению качественно новой цивилизации, основанной на действенном приоритете духовных ценностей. Центральной идеей в воззрениях мыслителя является трансцендирование как фундаментальное свойство человека-личности, преодолевающего механистические связи и обусловленности и устремлённого к «сверх-бытию». К основным характеристикам бытия человека он относил также чувство человеческой общности: общество изначально включалось им в определение личности. Особое значение в процессе становления человека личностью философ-персоналист придавал искусству. Идеи персонализма Э. Мунье и его соратников (Ж. Лакруа, М. Недонсея и др.) оказали заметное влияние на философские, социологические и эстетические учения XX в., ориентируя исследователей на изучение проблем духовного содержания человеческой деятельности, человеческого общения, человеческой общности. Они стали теоретической основой ряда направлений теологической мысли – теологии личности, теологии труда, теологии революции, теологии освобождения.

Ключевые слова: французский персонализм, Э. Мунье, духовный мир, личность, субъективность, интериорность, трансцендирование, сверхбытие, искусство, теология любви

Вехи жизненного и творческого пути. История создания журнала “Esprit”

Эмманюэль Мунье, основоположник и ведущий теоретик философии французского персонализма, родился 1 апреля 1905 г. в городе Гренобле в семье фармацевта. С детства он страдал частичной глухотой и ослабленным зрением; его старшая сестра Мадлен была для него помощницей и верной спутницей; впоследствии (с 1935 г.) таковой стала жена Полетт Мунье (в девичестве Полетт Леклерк).

В лицее Эмманюэль, мечтавший о карьере литератора, сосредоточился на изучении родного языка; в старших классах его заинтересовала философия. По окончании лицея (1924), вопреки советам отца заняться медициной, он поступает в Гренобльский университет на факультет словесности, где слушает лекции Жака Шевалье – католического философа, историка философии и психологии, разделявшего идеи А. Бергсона и выступавшего за создание спиритуалистической метафизики, основанной на духовном опыте человека. Э. Мунье признавал, что у Ж. Шевалье он перенял исследовательский импульс и метод, ориентировавшие его на противостояние всякого рода «искусственному и систематизированному» [43, р. 21].

22 июня 1927 г. Э. Мунье успешно защищает дипломную работу на тему «Конфликт антропоцентризма и теоцентризма в философии Декарта». Замышляя её, он отмечал, что его интересует «...философия человека вопреки всем высокомерным и пустым абстрактным премудростям» [10, р. 21]. В октябре того же года он едет в Париж, где поступает в Сорбонну. Интеллектуальная атмосфера, царившая в университете, разочаровывает его: «Я просто неспособен видеть собственную судьбу такой, какой видят её некоторые молодые люди, коих я наблюдаю рядом с собой; я не могу строить своё будущее, словно по чертежу. У меня есть совершенно чёткая идея смысла моей жизни» [43, р. 23].

В январе 1928 г. умирает друг Эмманюэля Мунье Жорж Бартеlemi, с которым он жил общими мечтами о будущем. Эта невосполнимая утрата случилась, когда начинающий философ знакомился с идеями «интуиции сердца» Блэза Паскаля, «длительности» Анри Бергсона, «первоначального факта внутреннего чувства» Мен де Бирана. Тогда же он читал работы Шарля Пегги (1873–1914) – поэта, публициста, философа-мистика, одержимого идеями добра, социальной справедливости, равенства людей, чьим идеалом (здесь он следовал Ш. Фурье – одному из основоположников французского утопического социализма) было гармоничное общество, где существовал бы истинный культ труда, когда все трудились бы радостно и в святости.

Историческое движение Ш. Пеги уподоблял воплощению художественного замысла, полагая, что историк в своём познании должен опираться на искусство: учёный и художник должны объединиться. Вместе с тем он был сторонником «внутренней революции» отдельного человека, понимаемой как его моральное, интеллектуальное и религиозное совершенствование, способствующее в конечном счёте коренному преобразованию человеческого общества в целом. Эти идеи станут основополагающими, когда Э. Мунье приступит к созданию философского учения о человеческой личности, что найдёт отражение уже в первой главе книги «Мысль Шарля Пеги», написанной им в соавторстве с сыном Шарля Пеги, Марселем, а также Жоржем Изаром, опубликованной в 1931 г. [8].

У Эмманюэля Мунье и его окружения вызревает мысль о создании журнала, примером чему были “Cahiers de la quinzaine” («Двухнедельные тетради») Шарля Пеги, издававшегося им в 1900–1914 гг. В декабре 1931 г. было определено название журнала – “Esprit”; 9 октября 1932 г. вышел его первый номер с подзаголовком «Международный журнал, французское издание». В нём была опубликована программная статья Э. Мунье «Возродить Возрождение» с эпиграфом: «Революция будет духовной или её не будет вовсе». Речь в ней шла прежде всего об отвержении индивидуализма и поисках смысла человеческого сообщества, о стремлении к воссоединению духа и материи, мышления и действия. Дух понимался философом как реальность, «...которая всецело завладевает нами, но и превосходит нас, которая пронизывает нас насквозь, но и выводит нас за наши собственные пределы» [2, с. 28]. Одновременно Мунье заговорил о личности, о её трёх измерениях – «призвании, воплощении, сопричастности», а также об «общностной революции» как достижении сущностного единства между личностью и сообществом, свершение которой он считал «глубочайшей духовной потребностью» [2, с. 170]. Слово «персонализм» Мунье тогда ещё не произносил. Впервые он употребит его в 1934 г., добавив к нему эпитет «общностный», и с этого времени будет неизменно говорить о «философии персоналистской и общностной».

Первая треть XX в. в Европе была отмечена такими событиями, как Первая мировая война, Октябрьская революция в России, революции в Германии и Венгрии, экономический кризис 1929–1933 гг. и наступление фашизма в Германии. В это время во Франции рождаются журналы “Reaction” («Противостояние»), “La Revue française” («Французский журнал»), “Jeune droite” («Молодая правая»), “La Revue du siècle” («Журнал века»), “Plans” («Планы»), “l’Ordre nouveau” («Новый порядок») и ряд других. Все они сходятся в том, что переживавшийся тогда всеевропейский кризис – это кризис цивилизационный; некоторые из них заявляли о себе как персоналистские.

В начале 1929 г. Э. Мунье отмечал, что в экономическом кризисе поколение двадцатипятилетних увидело прежде всего всеобщий кризис цивилизации, о чём будет писать в первых же статьях в “Esprit”. Он выделял

две позиции в понимании этого кризиса: одна – марксистская, трактовавшая кризис начала 30-х гг. как «классически экономический»: «займитесь экономикой, и кризис прекратится»; другая – моралистическая – видела в нём кризис человека, кризис нравственных ценностей: «измените человека, и общество исцелится» [3, с. 14]. Философ-персоналист был уверен, что кризис имеет одновременно и экономический, и духовный характер; он видел в термине «персонализм» некий «общезначимый пароль», «суммарное обозначение» элементарных физических и метафизических условий для возникновения новой цивилизации [2, с. 269]. Целью своего учения он признавал поиск средств эффективного воздействия на историю, чтобы устранить установившийся беспорядок и построить новое общество, основанное на действенном примате духовных ценностей [5]. Особое значение в преодолении кризиса при движении человечества вперёд Мунье отводил художественному видению и искусству, на которые возлагал наибольшие надежды в деле формирования нового человека и новой цивилизации. «Художник, – утверждал он, – играет важную роль в том, чтобы заставить формы современной жизни взорваться, подготовить их к новому прорастанию; именно ему дано привести к конкретному видению человека, к первому этапу его освобождения, что положит начало целой Вселенной...» [43, р. 155].

Э. Мунье и его соратники с самого начала своей деятельности заняли позицию «свидетелей», взывающих к духовным истокам отдельного человека и человечества в целом. Персоналистская деятельность сводилась ими главным образом к проповедничеству – разработке и последующему распространению идей «личностной» философии. Во многих городах Франции и за её пределами создаются «группы Esprit», которые, в частности, представляли: Ж. Лакруа (Дижон, Лион), П.-А. Симон (Лилль), М. Мерло-Понти (Шартр), А. Марру (Италия), Ж. Лефранк (Бельгия) и др. Корреспонденты “Esprit” работали также в Канаде, Египте, Великобритании, Голландии, Аргентине и других странах. К марту 1934 г. возникло около 80 персоналистских групп во Франции и 20 групп за её рубежами.

В августе 1941 г. “Esprit” был запрещён немецкими оккупационными властями, а Эмманюэль Мунье вскоре арестован; после изнурительной голодовки он был выпущен на свободу, но до окончания войны жил под вымышленным именем. Рядом с ним в это время стояли Поль Фресс, Жан Лакруа, Поль Фламан, Пьер Эмманюэль, обсуждавшие возможность послевоенного продолжения журнала “Esprit”. Издание “Esprit” возобновится в 1944 г.

22 марта 1950 г. Эмманюэль Мунье внезапно умирает от инфаркта миокарда. Буквально на следующий день было создано «Общество друзей Эмманюэля Мунье» (Association des Amis d’Emmanuel Mounier – ААЕМ), президентом которого был избран Поль Фресс – член руководящего комитета журнала “Esprit”, начиная с 1938 г. Главной задачей Общества стало распространение идей философа-персоналиста и, по словам П. Фресса,

«объединение всех, кто открыл для себя Мунье и персонализм» [39, р. 7]; проводятся конференции, коллоквиумы, семинары, вечера встреч, где обсуждаются актуальные проблемы современности, рассматриваемые сквозь призму «личностной» философии. Материалы заседаний Общества за 1952–2012 гг. публиковались в Бюллетене Общества (Bulletin de l'Association des Amis d'Emmanuel Mounier), выходившем два раза в год. С 2012 г. его печатной площадкой становится «Послание Общества друзей Эмманюэля Мунье» (Lettre de l'Association des Amis d'Emmanuel Mounier).

В ноябре 1982 г. в течение трёх дней в Дурдане (Dourdan) проходил коллоквиум Общества, посвящённый пятидесятилетию со дня выхода в свет первого номера журнала "Esprit". На нём присутствовали сотрудники журнала, авторы, пишущие и ранее публиковавшиеся в нём, представители персонализма из Франции, Великобритании, Бразилии, Италии, Канады, Ливана и других стран. Материалы коллоквиума опубликованы в 1985 г. под названием «Персонализм Эмманюэля Мунье вчера и сегодня. К пятидесятилетию» [39].

Подводя итоги работы коллоквиума, Поль Фресс сказал: «Персонализм... есть фундаментальная утопия, которая должна руководить нашим мышлением и нашими шагами... Персонализм никогда не выполнит своих требований. Его требование – это идеал, к которому то приближаются, то удаляются от него...» [39, р. 245, 247]. Эмманюэль Мунье в этой связи утверждал: «Мы понимаем персонализм как открытое приключение, следующее скорее будущему, нежели прошлому» [39, р. 222].

Персонализм как философское учение

Персонализм Эмманюэля Мунье с его главной проблемой личности складывался в ходе изучения французским мыслителем гуманистической традиции в истории философии, идущей от Платона, Аристотеля, Сократа, Августина. Близкие персонализму идеи Мунье находил у Декарта, Лейбница, Канта, Паскаля. Понятие личности, считал он, зародилось в Античности, но до начала христианской эры оно пребывало в «эмбриональном состоянии»: «Античный человек... подчинён слепой и безымянной судьбе, стоящей выше самих богов. Рабство не шокирует даже самые возвышенные умы того времени. Философы ценят лишь одно обезличенное мышление и его неизменный порядок, управляющий и природой, и идеями» [2, с. 463]. В этих условиях дельфийская максима «познай самого себя» была «первым революционным призывом персоналистского содержания. Но в тех условиях этот призыв мог получить лишь слабый отклик» [2, с. 463].

Христианство, согласно Мунье, с первых своих шагов решительно выдвигает на первый план понятие личности. Оно заговорило о смысле человеческого существования, которое состоит в том, чтобы «...принять

в свою душу Царство Божие и воплотить его на земле» [2, с. 464]. К такому поступку человек призван в свободе, которая является его основополагающим началом; Бог призвал человека, чтобы тот, руководствуясь свободой, сам взрастил свою человечность, чтобы его жизнь стала отражением жизни божественной.

Как призыв к возвеличению земного Мунье воспринял антропологизм св. Августина. Поставив в центр своих философских исканий проблему универсального развития человека-личности, философ-персоналист задался целью преодолеть жёсткое противостояние небесного и земного, отказаться от противопоставления града Божия и града земного. Вслед за Ш. Пеги, он переинтерпретировал отношение священного и мирского следующим образом: духовный порядок – это не метафизический принцип, отделяющий человека от его земного удела; он – динамическая сила, проявляющая себя в человеческом обществе. Град Божий и град земной навеки переплелись друг с другом и различаются только по своей направленности.

В философском плане Эмманюэль Мунье сосредоточил внимание на учении Рене Декарта, сообщив ему собственную интерпретацию. В отличие от господствующей оценки философии Декарта с его знаменитым *cogito ergo sum* как типичным выражением гносеологической позиции, Мунье, говоря о «содержательном богатстве» декартовского *cogito*, стремился перетолковать его в онтологическом плане. По мнению сторонника персонализма, философия Декарта несколько не умаляет сложности и богатства человеческого существования: «В качестве акта субъекта и интуиции ума *cogito* является утверждением бытия, останавливающего нескончаемое движение идеи и настоятельно полагающего себя в существовании» [2, с. 465].

Б. Паскаля Э. Мунье считал отцом диалектики современного экзистенциального сознания, отмечая его заслуги в развитии христианского понимания личности. Философ-персоналист отдавал должное Н. Мальбраншу, Ж.-Ж. Руссо и другим мыслителям Просвещения, подчёркивавшим значение воспитания в формировании личности. Большая заслуга в утверждении «личностной» философии, по мнению Э. Мунье, принадлежит также Мен де Бирану и С. Кьеркегору. Первого он считал непосредственным предтечей французского персонализма: «идеи Мен де Бирана замечательным образом высветили истоки личности и сферу её проявления» [2, с. 466]; для него личность не есть простая совокупность духовных проявлений человека, личность – это специфически человеческое усилие, посредством которого люди воздействуют на мир. Кьеркегор, выступавший против систематизации в философии, олицетворяемой Гегелем, является для Мунье глашатаем человеческой субъективности и неотвратимого возникновения свободы, который довёл её смысл до наивысшего значения, радикальным образом связав её с абсолютном [2].

Эмманюэля Мунье также заинтересовали мысли Мориса Blondela о диалектике духа и действия, о самоопределении и самопреодолении

человека, о проективности человеческого бытия и свойственного ему выбора, а также учение Габриэля Марселя о диалектике бытия и обладания, его концепция таинства и неисчерпаемости бытия. Мартин Бубер привлёк внимание Э. Мунье идеями интерсубъективности и диалогичности человеческого существования.

По свидетельству Мунье, на воззрения авторов, публиковавшихся в "Esprit" начиная с 1932 г., значительное влияние оказывали, с одной стороны, *экзистенциалистские*, с другой – *марксистские* разработки [2, с. 466]. Эти две позиции были для него «расходящимися линиями» в философии, и вместе с тем в одной из своих последних работ он утверждал: сегодня марксизм, экзистенциализм и персонализм выступают на Западе в качестве революционных философий, и было бы «предательством по отношению к человеку и его будущему направлять плодотворное соперничество между ними в русло борьбы за господство, чреватое взаимным уничтожением» [3, с. 12].

Марксизм, по мысли Э. Мунье, не так далеко отстоит от персоналистского реализма, если он верен духу ранних работ Маркса, который за господством вещного мира и социальных структур увидел отчуждённого человека и вместе с тем понял, какие условия могут привести человека к свободе и подлинно личностному существованию. Философу-персоналисту импонировали в марксизме признание объективной обусловленности человеческого бытия, учение о практике, борьба против отчуждения человека. Мунье приветствовал сам дух марксизма, связанный, по его убеждению, с революционным отвержением всего раз и навсегда установленного, устоявшегося. Примечательно, что для философа-персоналиста существовало «два марксизма»: один представлял собой плодотворный метод исследования проблем совокупного положения человека в мире, другой являлся тотализующей философией, трактующей деятельность человека всецело как отражение экономических обстоятельств и недооценивающей либо вообще отрицающей таинство человеческого бытия. Мунье считал, что персонализму следует взять у Маркса именно метод исследования.

Экзистенциализм постоянно оставался в центре внимания Э. Мунье. Его перу принадлежат две работы, специально посвящённые этому философскому учению: «Введение в экзистенциализмы» (1946) и «Надежда отчаявшихся» (1953). Философ-персоналист считал, что философия в принципе не может быть не-экзистенциальной: «...что делала бы философия, если бы не исследовала существование и существующих»? [1, с. 12]. Современное ему экзистенциалистское мышление Мунье характеризовал как «противостояние философии человека чрезмерностям философии идей и философии вещей» [1, с. 12]. К экзистенциалистской традиции в философии Мунье относил Сократа с его призывом «познай самого себя», стоиков, звавших людей господствовать над самими собой, Паскаля, критиковавшего всех тех, кто слишком углубляется в науку и едва заботится о человеке, его жизни и смерти.

Паскаля он вообще считал важнейшим предшественником экзистенциализма, наметившим все его пути, высветившим едва ли не каждую его тему.

Первейшей проблемой экзистенциализма, по убеждению Э. Мунье, является не существование вообще, а существование человека, он настаивает на обсуждении собственно персоналистских проблем: внутреннего мира личности, свободы, трансцендирования, коммуникации, смысла истории. Вместе с тем Мунье обнаруживал в экзистенциализме солипсистскую и пессимистическую тенденции, свидетельствующие о кардинальном отличии этой философии от персонализма.

Влияние марксизма и экзистенциализма на философские разработки Мунье прослеживается на протяжении всей его недолгой творческой жизни. Главные идеи персонализма обосновывались и разрабатывались им в ходе критического осмысления этих двух важнейших направлений философской мысли первой половины XX в. Если же говорить о непосредственных теоретических истоках персонализма Эмманюэля Мунье, то здесь прежде всего следует назвать идеи Шарля Пеги, Николая Бердяева и Жака Маритена.

Французский философ-мистик, поэт и публицист Шарль Пеги считал себя последователем Анри Бергсона. Он воспринял его учение о длительности и тезис о духовном начале мира, идеи о непосредственной интуиции, памяти и времени. Особое значение Ш. Пеги придавал понятию длительности, опираясь на которое обосновывал необходимость временного воплощения бесконечного духа, «человеческого присутствия Христа»; основную заслугу своего учителя он увидел в его критике универсального интеллектуализма как приверженности всему готовому, раз и навсегда данному, однородному, шаблонному. Принимая Бергсонову идею длительности, Пеги настаивал на переходе философии от фиксирования принципов науки и стереотипов общественно-политической деятельности к творческому восприятию сокровенного движения жизни и его поэтическому выражению.

Интерес Ш. Пеги направлен на временное существование, находящееся, по его мысли, между двумя полюсами: с одной стороны, свободное творчество, порыв, новизна; с другой – необратимость, деградация, старение. Он настаивает на «диалектике» временного и вечного, реального и сверхреального: духовное (вечное) бесконечно питается временным, которое, в свою очередь, постоянно озарено духовным. При этом Пеги, отмечал Мунье, «точно знал, что в естественном мире дух неотделим от материи», что «вечное не подчиняется законам временного, а духовное всегда первично» [11, Т. 1, р. 104, 111]. Историческое движение, согласно Пеги, сродни воплощению замысла художника, которого посетило внезапное озарение. Художник же у него – весь народ, его душа, устремлённая ввысь сверхъестественным зовом, тогда как жизнь – созидание неповторимых произведений. Историк в своём познании мира следует прежде всего опираться на искусство: «учёный и художник должны объединиться» [11, Т. 1, р. 24].

Конец XIX в. – начало XX в. Пеги характеризовал как упадок длительности, как время предательства человеком духа и духовного. Человек доверил свой творческий порыв материальному прогрессу, а сам подчинился «правилу привычки», побуждающему его механически выполнять заученные действия. Пеги говорил о необходимости революции, призванной освободить плоть и дух человека, сделать его способным на свободное, творческое созидание мира. При этом он был сторонником «внутренней революции», понимаемой как моральное, интеллектуальное и религиозное совершенствование каждого отдельного индивида, ведущее к коренному преобразованию человеческого общества в целом: истинная революция, писал Ш. Пеги, «...сводится главным образом к глубокому проникновению в неисчерпаемые запасы внутренней жизни... величайшие люди революционного действия – это люди, обладающие богатой внутренней жизнью, это мечтатели и созерцатели» (цит. по: [23, с. 17]). В создании журнала “*Cahiers de la quinzaine*” Ш. Пеги видел предпосылку и начало революции, нацеленной на «исцеление больного большинства» с помощью «святого меньшинства»; Э. Мунье стремился разработать философское учение, чтобы реализовать это завещание Пеги.

Эмманюэль Мунье был в дружбе с Николаем Бердяевым. Русский философ сразу почувствовал, что идеи “*Esprit*” созвучны его собственным, ощутил себя сторонником персонализма: «...это было течение среди молодёжи, которому я наиболее всего сочувствовал» [14, с. 278]. Вместе с тем Бердяев отмечал и воздействие собственных идей на сторонников “*Esprit*” в начале 30-х гг. XX в.: «...это течение среди французской философии многим было обьязано мне, что не раз заявляли его представители» [14, с. 278]. В свою очередь, Мунье писал о влиянии Бердяева на зарождающееся учение философов-персоналистов: «...тесное соединение мистики и политики, острое чувство духовной свободы, прямо связанное с мятежным духом, сопротивляющимся социальному отчуждению, “объективации” человека, деньгам и экономическому угнетению, – всё это мы искали у него» [6, р. 705].

Большое влияние на Э. Мунье и других философов-персоналистов оказало разрабатывавшееся Н. Бердяевым учение о человеке. Признав человеческое существование единственно достоверным и изначальным фактом бытия, рассматривая мир «из субъекта», с позиции изолированной личности, творящей мир, Бердяев в качестве кардинальной философской проблемы выделял вопрос о свободе и творчестве. Последние, с его точки зрения, трансцендентны для рационалистического сознания и могут быть познаны исключительно в отношении к миру духа, выводящего за пределы реального мира в надысторическую трансцендентальную историю, перед лицом которой отдельный человек только и может обрести личностное существование и стать субъектом истории. «Я, – писал Бердяев, – определяю свою философию как философию субъекта, философию духа, философию дуалистически-плюралистическую, философию творчески-

динамическую, философию персоналистическую и философию эсхатологическую» [13, с. 53]. Такое определение философии вполне соответствовало исканиям сторонников личностной философии во главе с Эмманюэлем Мунье.

Вместе с Н. Бердяевым в непосредственное окружение Э. Мунье входил и Жак Маритен – католический философ-неотомист, сторонник интерпретации учения Фомы Аквинского в духе антропологизма. Одним из отправных пунктов размышлений Жака Маритена, как и у Эмманюэля Мунье, был христианский утопизм Шарля Пегги. Мунье глубоко заинтересовали идеи Маритена об «интегральном гуманизме» – о человеческой личности и её свободе, о трансцендентных основаниях жизни и культуры, провозглашавшихся им в качестве программных для перестройки западного общества. Анализируя проблему человека и его существования, Маритен неизменно обращался к понятиям «индивидуальность», «человеческая природа», «личность». Личность для Ж. Маритена – это человек, находящийся в постоянном самопревосхождении, творящий культурно-исторический мир; историю он рассматривал в перспективе реализации в ней гуманистических ценностей. Однако философа-персоналиста Э. Мунье не устраивала конечная цель исканий Жака Маритена – возвращение к теоцентризму. Согласно Мунье, личность сама должна постоянно развивать себя, экспериментировать над собой, реализовывать себя.

Личность и построение новой цивилизации

Двадцатое столетие Эмманюэль Мунье считал переломным в ходе истории: всемирный кризис 30-х гг. со всей остротой обнажил враждебность истории отдельному человеку, явив вместе с тем возможности для коренного преобразования человеческой цивилизации: «...сегодня история тяжело больна, и нам предстоит врачевать её» [2, с. 91], – писал Э. Мунье в 1934 г. В начале своего пути он намеревался с помощью идей персонализма объединить устремления людей, направленные на преодоление кризиса, выдвигая свою философию в качестве «общезначимого пароля», «суммарного обозначения» для выражения самых различных учений, которые могли бы привести к согласию относительно элементарных условий построения новой цивилизации. В качестве ближайшей цели Мунье и философы-персоналисты выдвинули определение первичных принципов такого согласия людей относительно основания цивилизации, посвящающей себя человеческой личности. Э. Мунье изначально сопрягал понятие личности с понятием цивилизации. Он стремился понять цивилизацию во всём её объёме – как «сплав технических реалий, структур и идей, приводимых в действие людьми свободными и творческими» [2, с. 271]. Однако, считал философ, технические реалии и структуры обременены детерминизмом, омертвевшими остатками прошлого, угасшими силами, а идеи

загромождены идеологиями, абстракциями, лишёнными развития; всё это даже в совокупности с преуспеваниями объединившихся людей не составляет цивилизации.

Мыслитель выделяет три уровня становления новой цивилизации и целостной концепции гуманизма. Цивилизацией в узком смысле слова он называет приспособление человека как биологического и социального существа к собственному телу и окружающей среде. Далее следует культура как рост сознания человека, его умений, завоёвываемых напряжением духа, участием в делах человеческих. Венчает цивилизацию духовность как открытие глубинной жизни личности. Э. Мунье так подытоживает свои размышления о целостной концепции цивилизации и гуманизма: «Только труд, цели которого превышают затраченные усилия и производство; только наука, цели которой превышают утилитарность; только искусство, цели которого превышают наслаждение, и, в конечном итоге, только личностная жизнь каждого человека, верного духовной реальности и устремлённого в высшие сферы, способны поколебать груз мёртвого прошлого и привести к новому порядку» [2, с. 272]. Целью персонализма Мунье объявлял воспитание нового человека-личности, способного на построение столь же новой общечеловеческой цивилизации.

Говоря о воспитательной миссии своей философии, Мунье неизменно произносил слова: пробуждение человека. Задачу воспитания он видел в том, чтобы «...пробудить в человеке личность, чтобы человек стал способным вступать в жизнь и действовать как личность» [2, с. 322]. Мунье намеревался сформулировать такую концепцию человека, которая стала бы программной в деле воспитательного процесса в рамках цивилизации в целом. Современное ему воспитание он называл «совращением невинных»: не ведая, что такое личность, оно просто-напросто навязывает ребёнку поведение взрослого человека.

И ещё одно значение слова «цивилизация» имели в виду Э. Мунье и сторонники «личностной философии», когда размышляли о цивилизаторской миссии своего учения: одновременное обращение ко всем людям без исключения – верующим и неверующим, создание нового мировоззрения, общего для религиозных людей и атеистов. Философ-католик, создавая свой журнал, отстаивал плюрализм мнений, предполагая, что верующим и неверующим есть чему поучиться друг у друга. Здесь он следовал Шарлю Пеги, сплотившему вокруг журнала “Cahiers de la quinzaine” многоконфессиональную команду. Философ-персоналист надеялся на то, что “Esprit” будет способствовать формированию нового поколения людей, готовых занять ответственную позицию в мире, осуществлять личный выбор и общественно значимую деятельность независимо от их профессиональной принадлежности.

Практика, труд, вовлечение

В поисках сущности человека и его призвания Э. Мунье прежде всего обратился к практической стороне жизнедеятельности человека: «...теория деятельности является не приложением к персонализму, а занимает в нём центральное место» [2, с. 516]. Философа-персоналиста привлекала здесь позиция К. Маркса, писавшего в «Тезисах о Фейербахе», что философы лишь различным образом *объясняли* мир, тогда как дело заключается в том, чтобы *изменить* его. При этом он видел в учении Маркса о ценности практической деятельности своего рода обмирщённую христианскую концепцию труда.

Эмманюэль Мунье и его единомышленники намеревались подвергать критике капиталистическое общество от имени отдельной человеческой личности, изуродованной эксплуатацией, утратившей в погоне за материальными благами подлинно человеческие свойства. Они порицали капиталистическое производство, превращающее человека в своего бессознательно действующего агента и лишаящее его саморазвития и способности к самоусовершенствованию, которое становится всё более безудержным стремлением к комфорту; обнажали антигуманную сущность капиталистического потребления, препятствующего духовному развитию личности и превращающего человека в носителя стандартов буржуазного общества.

В работе «Персоналистская и общностная революция» (1935) Э. Мунье выдвигает на первый план триединые понятия: труд, деятельность, творчество, которые будет разрабатывать на протяжении всего исследовательского пути. В 30-е гг. кризис человека мыслился им как кризис деятельностных способностей индивида, обусловленный его участием в капиталистическом производстве, и вместе с тем как упадок духовности, явившийся следствием буржуазного образа жизни. За персоналистскими построениями этого периода со всей очевидностью прочитывается стремление мыслителей из журнала “Esprit” постичь и найти решение проблемы противоречия между развитым капиталистическим производством и тем способом, каким отдельный человек мог бы приобщаться к материальной и духовной культуре общества.

Вместе с тем Э. Мунье и его единомышленники были озабочены упадком религиозности в современном им мире и слитностью христианства с «буржуазным беспорядком». В одном из первых номеров “Esprit” (март 1933) Мунье (к нему присоединился и Маритен) объявил о намерении сторонников «личностной философии» отделить христианство от буржуазного мира – «вырвать Евангелие из рук буржуазии». Мунье и его соратники считали своей задачей разработку новой концепции христианства, которая могла бы служить духовной опорой в деле преобразования буржуазной цивилизации на гуманистических началах. Отмеченные проблемы Мунье и философы-персоналисты стремились решать, исходя

из анализа деятельностного характера человека и одновременного признания человека бытием духовным.

В первой половине XX в. в западной философии преобладали два подхода к рассмотрению проблем человеческой деятельности. Один из них – сциентистский, сопряжённый с научно-познавательным и промышленно-техническим прогрессом, согласно которому человек ориентирован на внешне-предметную деятельность, смысл которой состоит в овладении внешним миром, в его сугубо материальном преобразовании, рациональном упорядочении, контроле, подчинении и т.п.; наука и рациональное познание в этом случае рассматриваются как наиболее адекватные средства для утверждения человеческой автономии и исключительности, а техника и производство – как практическая реализация и торжество человеческой сознательно-созидательной субъективности. Антропологизм (антисциентизм), напротив, ориентируется преимущественно на социально-гуманитарное знание, он говорит о возможности и даже необходимости иной формы деятельности человека, где безусловная значимость признаётся за такими принципами и способами человеческого самоосуществления, которые основаны на нравственных, эстетических и религиозных ценностях. Здесь исключительное значение придаётся феномену свободы, благодаря которому человеческое бытие выступает как уникальное явление, качественно преобразующее окружающий мир. Сторонники антисциентизма ставят задачей найти некую культурно-мировоззренческую антитезу способу мышления, связанному преимущественно с наукой и техникой.

Принимая в целом философско-антропологическое решение проблемы человеческой активности, Мунье и его единомышленники в то же время стремились сохранить достижения классического рационализма, какие он, по их мнению, имеет в объяснении человеческой деятельности и человеческого феномена как такового. Одну из заслуг рационализма сторонники “Esprit” видели в том, что ему удалось обосновать единство природного и человеческого, доказать обусловленность человека всем предшествующим развитием природы и социального мира. Своей теорией практики классический рационализм, полагал Э. Мунье, вплотную приблизил философский анализ к постижению таинства личностного существования, которое в персонализме объявлялось главнейшим предметом собственно философского исследования.

Уже в начальную пору своих изысканий Э. Мунье приходит к убеждению, что «...необходимо отличать *труд* от *деятельности* вообще и особенно от *творчества*, которое, собственно, является наивысшей духовной формой деятельности» [2, с. 146]. В работе «Персонализм» (1949) он пишет о том, что теория деятельности «...является не приложением к персонализму, а занимает в нём центральное место» [2, с. 516]. Вопреки тем концепциям, где смысл деятельности ограничивается жизненным импульсом, полезностью или производством (что, считает Мунье, свойственно труду), он намерен рассматривать деятельность в «предельно широком»

смысле: «Если говорить о человеке, деятельность будет означать совокупный духовный опыт; если же говорить о бытии, она будет означать его внутреннюю переполненность» [2, с. 516].

Конкретизируя такое понимание деятельности и отмечая предъявляемые к ней требования, философ-персоналист пишет о четырёх её измерениях.

Во-первых, это экономическая деятельность, имеющая целью овладение внешней материей и её организацию; такова область промышленности в широком смысле слова, чья цель и собственная мера – в эффективности [2, с. 518]. Человека такая деятельность удовлетворить не может, коль скоро он не обретает в ней чувства собственного достоинства, а с теми, с кем вместе трудится, – чувства братства по общему делу.

Во-вторых, область этического действия, которое «...ставит своей целью не создание продукта, а формирование агента действия, его навыков, добродетелей, личностного единства» [2, с. 518]; личность и личностные отношения не могут установиться в сугубо технико-экономическом мире.

В-третьих, это та сторона деятельности, где «...исследуются и усваиваются ценности, чьё господство распространяется на всё человечество» [2, с. 519]. Речь идёт не только об умственной деятельности, но о деятельности человека в его целостности, в устремлённости к царству ценностей, наполняющих и развивающих человеческую деятельность как таковую, целью которой является совершенство и универсальность [2, с. 520].

В-четвёртых, речь идёт о коллективном характере человеческой деятельности, об общности труда, судьбы, или духовной общности, необходимой для полной гуманизации деятельности [2, с. 521].

Таким образом, собственно человеческой активностью в персонализме Мунье признаётся «деятельность как «фундаментальнейшая основа цивилизации», деятельность, одухотворяющая окружающий мир, совершаемая от имени целостного человека, утопии человеческой полноты и своеобразия. Достижение такого рода деятельности возможно лишь при свершении революции. Мунье отмечал правоту марксизма, настаивавшего на определяющей роли экономического начала в ходе человеческой истории, и в то же время утверждал, что приоритет экономического свидетельствует о «непорядке» в истории, из которого необходимо выйти. Философ-персоналист был уверен в том, что коренное преобразование жизни людей невозможно без их совместных усилий, направленных на духовное возрождение всего человечества, на духовную революцию; марксизм, будучи материализмом, искажает облик человека и компрометирует революцию – любые экономические и социальные перемены, идущие сверху, не в состоянии привести к слову изжившую себя систему; они завершатся лишь перераспределением богатства.

Роль персонализма Э. Мунье видел в том, чтобы свидетельствовать о необходимости революции, причём свидетельствование понималось философ-персоналистом не как сообщение о чём-то реальном, не как анализ

чего-то уже существующего, а как исследование того, что должно осуществиться. Свершение революции он понимал как глубочайшую духовную потребность; именно в этом ключе он характеризовал работу журнала “Esprit” – как свидетельство, как подготовительную, предваряющую деятельность, результаты которой скажутся в будущем: «Мы отправляемся в неизведанные дали... Мы намечаем план движения» [2, с. 204]. «И революция эта нескончаема...» [2, с. 211].

Духовный мир личности. Трансцендирование

Существеннейшим качеством и состоянием человека-личности Э. Мунье считал его внутреннюю жизнь (субъективность, интериорность). Философ-персоналист противопоставлял жизнь человека-личности вещному существованию с его закономерностями; жизнь человека как вещи он считал «сдачей позиции». Таковы, по его мнению, «развлечение» у Блэза Паскаля, «эстетическая стадия» у Сёрена Кьеркегора, «неподлинная жизнь» у Мартина Хайдеггера, «отчуждение» у Карла Маркса, «недобросовестность» у Жана-Поля Сартра. Личностная жизнь начинается тогда, когда человек обретает способность овладеть собой – собраться, сосредоточиться. Сосредоточенность человека есть результат его активной деятельности. Здесь речь идёт отнюдь не о движении вспять, не об отступлении, а о концентрации усилий; существенной чертой личности является протестный дух. Собственно человеческая реальность, согласно Э. Мунье, создается человеком, достигшим личностного существования. Преобразование действительности из нечеловеческой в человеческую происходит во внутреннем мире личности, в его субъективности; здесь значение сознательного выбора несомненно высоко, однако он – лишь одна из граней целостного «я» человека, а наилучшими из его действий оказываются те, в собственном авторстве которых он менее всего уверен: творчество как преодоление данности совершается за пределами сознания и деятельности. Особое возражение у философа-персоналиста вызывает предпринятое в психологии объективистско-аналитическое изучение внутреннего мира личности, когда в мозаике психического стремятся отыскать простые первичные элементы, которые позволили бы вскрыть механизм психической жизни; здесь человеческий дух уподобляется машине, отвергается субъективная область человеческого «я». Наиболее рискованным в этом плане является обращение к типологии, претендующей на фиксирование в своих моделях описания живой личности и её возможностей.

Исследуя внутренний мир личности, Мунье придаёт большое значение проблеме бессознательного: человек открыт некоей реальности, более обширной, чем мир, в котором протекает его сознательная жизнь, реальности, с одной стороны, предшествующей ему, с другой – превосходящей его. Бессознательное позволяет человеку общаться с ней; через бессознательное он соединяется с той частью самого себя, которая превосходит его

сознание, – это его внутренний мир, где действительность получает своё подлинное развитие. Заслугу Фрейда он видел в том, что тот своей концепцией бессознательного переориентировал познание человека: Фрейд сделал попытку выявить феномен собственно человеческого и через него объяснить весь человеческий мир. Особое внимание Мунье уделяет фрейддовскому учению о трёх ступенях человеческой реальности: «оно» – «я» – «сверх-я», расширившему, по его мнению, границы внутреннего мира человека, включив в него феномены культуры, берущие начало в мире цивилизации.

Мунье считает важным проанализировать сферу «сверх-я» как наиболее высокий импульс человеческой психики. В «сверх-я» он видит прежде всего некое «над-я» как новое качество человека, его «трансцендирующую» деятельность, противостоящую всем механизмам и обусловленностям физиологического и культурного порядка, ведущую человека к личностной автономии и личностному единству. В психоаналитических построениях, утверждает философ, единство личности достигается случайно и произвольно, сам же он видит основу личности в её нацеленности на «сверх-бытие», являющееся «высшим принципом» и «финальным коррективом», в соответствии с которым конституируется личностное бытие. Если для Фрейда, считает Мунье, прошлое (не только отдельного человека, но и человечества в целом) имеет решающее значение в объяснении актуального содержания внутреннего мира человека, то сам философ-персоналист говорит о будущем как о самом «непосредственно данном сознанию», следствием и результатом которого является настоящее личностного бытия.

В этой связи он критикует понятие интенциональности Э. Гуссерля как направленности сознания вовне, которое принадлежит рационалистической традиции, и трактовку интенциональности-трансценденции представителями атеистического экзистенциализма (прежде всего Ж.-П. Сартром). Гуссерлевская интенциональность и экзистенциалистская интенциональность-трансценденция, писал Мунье, казалось бы, открывали перспективу рассмотрения человеческой жизнедеятельности как составной части исторического процесса и понимания её направленности. Однако феноменология и экзистенциализм обесценили понятие трансценденции до такой степени, что оно рисковало утратить всё своё значение – с его помощью описывается всего лишь движение бесцельного бытия. Гуссерлевская и сартровская трансценденции, убеждён Мунье, – это «псевдотрансценденции», всего лишь развёрнутое описание имманентности. Мунье разделяет здесь позицию Г. Марселя и К. Ясперса, в чьих учениях его привлекает не только стремление понять человека, исходя из него самого, но и связать его внутренний мир с надличным, абсолютным, т.е. с божественным бытием.

Для философа-персоналиста трансценденция есть движение к сверх-бытию, внутренне присущее озадаченному собственным бытием человека.

Мунье согласен с Марселем, утверждавшим, что личность рождается в тот момент, когда «я» обретает сознание того, что оно есть нечто большее, чем его собственная жизнь; понятие трансценденции характеризует духовный мир личности, а опыт духа есть сфера опыта личности; сфера духа априорна по отношению к предметно-конкретному самоосуществлению человека, она – «сверхсознательная и сверхвременная». Духу изначально свойственно трансцендировать; его специфической чертой является открытость высшему бытию.

Личность и общение

Э. Мунье одним из первых в философии XX в. выступил за понимание гуманизма как жизненного опыта общения людей и их взаимного соперничества. В его программной работе «Манифест персонализма» (1936) понятия «персонализм» и «общность» употреблялись как тождественные; автор ставил задачей обоснование нового типа жизнедеятельности людей, где каждая личность реализует себя во всей полноте собственного признания, а сопричастность целостности является жизненным результатом её особенного самоосуществления. Позднее, в книге «Персонализм» (1949) он определял коммуникацию как фундаментальнейшее свойство личности. Мунье оставался непримиримым противником индивидуализма, который он считал «злейшим врагом» персонализма, и сразу же противопоставлял личность индивиду; для него индивид – это растворение личности в материи, в то время как личность есть выбор, и ей надлежит неустанно освобождаться от индивида; персонализм подчёркивает включённость личности в коллектив и в космос.

Для Мунье существеннейшей идеей персонализма является мысль о *единстве человечества*, существующего в пространстве и времени. Чувство человеческой общности философ относил к фундаментальным характеристикам личности, её первейшему опыту: «ты», а в нём и «мы» предшествуют личности и сопровождают «я» на всём его жизненном пути. Современный ему мир Мунье считал миром «массового обезличивания», где отдельный человек, отвергая себя в пользу анонимного мира “on” и растворяясь в нём, не способен понять стоящие перед ним собственно человеческие задачи: мир, в котором мы живём, «...наводит на мысль о машине с приводными ремнями, колёса которой вращаются не в том направлении» [2, с. 482].

Мунье считал обращение к проблеме «другого» величайшим завоеванием экзистенциализма, хотя и признавал, что понимание им человеческого общения остаётся вне изначального человеческого опыта: в экзистенциализме речь идёт об исследовании не двух свободных субъектов («я» и «ты»), а двух собственников, которые «подстерегают друг друга, чтобы поработить, дабы самим избежать порабощения» [1, с. 87]. Подлинное общение, согласно философу-персоналисту, это непосредственная

коммуникация внутренних миров людей, их взаимопроникновение в обход исторически сложившихся социально-культурных форм человеческого общения. Язык такого общения отличен от языка общепринятого общения: личностные смыслы передаются при помощи символов, не имеющих фиксированного значения. Самое подлинное общение осуществляется через произведения искусства: являясь способом зашифрованного выражения божественной трансценденции, искусство напрямую обращено к духовному миру личности.

Обозначив собственное учение как персонализм, Мунье присоединил к нему термин «общностный», так что общество изначально включалось им в определение личности. Создавая своё учение, философ считал первейшей задачей личности построение совместно с другими людьми сообщества личностей. Личностное сообщество должно основываться на серии своеобразных деяний, которые не имеют аналогов в Универсуме: умение личности выйти за собственные пределы и открыться «другому»; понять «другого» и в поисках взаимного согласия стать на его точку зрения; способность взять на себя судьбу «другого», разделить с ним его тяготы и радость, быть великодушным, не рассчитывая на взаимность, хранить созидающую верность «другому» на протяжении всего жизненного пути. От своего имени и имени своих соратников Мунье утверждал: «...мы оставляем название *сообщество* только за одним имеющим для нас смысл сообществом, которое является *персоналистским* и которое можно было бы определить как *личность личностей*... Только любовь может образовывать его внутреннюю связь, но ни в коем случае не житейский или экономический интерес, ни навязываемый извне институт» [2, с. 82]. В создании подлинного человеческого сообщества, как и общения между людьми, существенное значение принадлежит искусству.

Личность и художественное творчество

Создавая журнал “Esprit”, Э. Мунье намеревался формулировать на его страницах принципы и идеи личностной философии и одновременно содействовать развитию литературы, поэзии и других видов искусства, которые, по его убеждению, содействуют самоуглублению и самопроявлению человека в сообществе с другими. Философские работы Мунье наполнены поэтическими образами, которые помогали ему более адекватно выражать теоретические положения, делать более наглядными философские рассуждения о пространстве и времени, жизни и смерти, теле и духе. Так, в его «Трактате о характере», этом фундаментальном исследовании «личностной» философии, мы находим более сотни имён писателей и поэтов, на творчество которых Мунье ссылался при анализе личностного бытия. Значение искусства философ-персоналист видел прежде всего в том, что только ему дано выражать невыразимую сущность божественной трансценденции – искусство всегда и непременно трансцендентно, оно судит

действительность от имени «целостной» реальности, открывающейся в её маргинальных проявлениях.

Мунье определял персонализм как экзистенциальную философию, центром которой является человеческое существование. В основе художественного творчества, как и любого человеческого деяния, считал он, находится живая активность человека; в этом отношении призвание художника не отличается коренным образом от других призваний человека. Этот вывод Мунье стремился подтвердить анализом различных аспектов человеческой деятельности – познавательного, преобразующего, коммуникативного. *Познавательный* характер человеческой активности предполагает определённое подчинение реальности, тогда как личностное существование и особенно художественное творчество требуют отказываться от подчинения объективности, преодолевать простую данность. *Преобразующее* деяние осуществляется не только в наиболее рациональных и целесообразных, но и в художественных формах; поэт является магом, зовущим человека к воображению, открывающему мир в его глубинной реальности. *Коммуникативный* аспект человеческой деятельности подкрепляется и одухотворяется художественным творчеством. Мунье резко критиковал буржуазное общество, которое, по его словам, вычёркивает художественное начало из деятельности человека и обрекает его на автоматическое действие, не дающее ему возможности ни для истинного самовыражения, ни для подлинных отношений с другими людьми. Революция, к которой призывал философ-персоналист, нацелена на переориентацию внутреннего мира человека, на его «жизнь в поэзии».

Идеи личностной философии Мунье получили широкий отклик в среде кинодеятелей, писателей, литературоведов и др. Один из корифеев западной кинокритики Андре Базен разделял идеи личностной философии, активно сотрудничая в журнале “Esprit”, на страницах которого он сформулировал основные положения своей концепции киноискусства; существеннейшее из них – призыв к человечности как изначальному отношению человека к действительности и человека к человеку, к взаимопониманию людей [12]. Выдающийся итальянский кинорежиссёр Федерико Феллини пытался, как он сам заявлял, с помощью кинематографических средств претворить в жизнь философские принципы персонализма Эмманюэля Мунье; один из них и наиболее существенный состоит в сближении и сосуществовании одного человека с другим [24]. Персоналистские мотивы прослеживаются в творчестве французских писателей Жоржа Бернаноса и Антуана де Сент-Экзюпери, шведского режиссёра театра и кино Ингмара Бергмана и других деятелей художественной культуры.

Идеи Э. Мунье в современном мире

Идеи персонализма Эмманюэля Мунье и его соратников получили широкое распространение в мире. Они оказали заметное влияние на философские, социологические и эстетические учения XX в., ориентируя исследователей на изучение проблем духовного мира человека, личностного содержания человеческой деятельности, человеческого общения, человеческой общности. Под влиянием французского персонализма сложились персоналистски ориентированные философские концепции в Италии, Швейцарии, в Скандинавии, странах Латинской Америки; идеи персонализма стали теоретической основой различных направлений социальной теологии: теологии революции, теологии труда, теологии личности, теологии любви, теологии освобождения. Персоналистская версия христианства способствовала определённой переориентации официальной доктрины католицизма, вынужденного изыскивать новые формы присутствия церкви в мире. Начиная с пасторской конституции 1965 г. «О церкви в современном мире», в которой речь шла о способах реализации диалога церкви с миром, персоналистские принципы в различных версиях появляются в документах Ватикана (учение о ценности земной жизни и активной вовлечённости человека в мирские дела, о необходимости участия всех людей в совершенствовании общественных отношений, о взаимоотношении божественного и человеческого и т.п.), а учение о человеке и его личностном содержании становится одной из центральных проблем официального католицизма.

После ухода из жизни Э. Мунье журнал “Esprit” постепенно менял свою ориентацию. Правда, его руководитель в 1950–1957 гг. Альбер Беген всё ещё остаётся верным основным идеям Мунье и ищет ответ о человеческом «я» и смысле его бытия главным образом в художественном творчестве, способствующем самоуглублению и самопроявлению человека в обществе с другими. В 60-е – начале 70-х гг. новый редактор “Esprit” Жан-Мари Доменак стремится к соединению персонализма с идеологией буржуазного реформизма. В конце 1957 г. он обнародовал новое кредо «личностной» философии, сторонники которой откровенно объявляют себя реформистами, высказав своё согласие с буржуазным обществом и признав его той основой, на которой возможно осуществление всех исканий в деле «персонализации» мира и человека. Как будто предвидя возможность «реформистского зигзага» в персонализме, Э. Мунье писал: отдельные реформы – это лишь частичные средства; они не дойдут до корней современного зла ни институтов, ни самого человека.

С 1977 г. журнал “Esprit” начинает «новую серию» исследований, в декларации которой речь идёт об отказе от какой бы то ни было критики современного общества и от приверженности любому социальному идеалу. Сторонники персонализма высказываются в пользу капитализма и просвещённых (главным образом благодаря интеллектуальным советам

философов-христиан, к которым они себя по-прежнему относят) правителей, способных организовать общественную жизнь таким образом, чтобы обеспечить человеку условия для индивидуального самосовершенствования. Сторонники “Esprit” выступают за тщательно организованную государственную власть и призывают католиков к активному участию в общественно-политической жизни страны на стороне правящего класса, к сотрудничеству с правительством, к работе в государственных учреждениях и институтах, имея в виду демократизацию последних и их переориентацию в духе персонализма.

В 1980-е и последующие годы во Франции наблюдается оживление интереса к идеям персонализма Э. Мунье. Наряду с традиционно существующим (с 1950 г.) «Обществом друзей Эмманюэля Мунье» создаются ассоциации и объединения «За Новую жизнь» (“Pour La vie nouvelle”), «Продолжение» (“Poursuivre”), «Актуальность персонализма» (“Actualité du personnalisme”), ставящие своей целью продолжить начатые Мунье исследования и развернуть широкую работу по внедрению идей персонализма во все сферы общественной и индивидуальной жизни людей. В 1982 г. «Общество друзей Эмманюэля Мунье» проводит посвящённый 50-летию со дня выхода первого номера журнала “Esprit” коллоквиум с таким названием: «Персонализм Эмманюэля Мунье: вчера и завтра». На нём присутствовали сторонники персонализма из Франции, Италии, Великобритании, Канады, Бельгии, Швеции, Испании, Ливана, Бразилии. Поль Фресс, создатель и президент «Общества», подводя итоги коллоквиума, сказал следующее: «Персонализм никогда не добьётся своего. Его требование – это идеал, к которому то приближаются, то удаляются, но он недостижим», – и тут же привёл слова Э. Мунье: «Нам следует полностью отдавать себя. Мы выбрали путь, с которого не сворачивают» [39, р. 247–248].

Дальнейшую разработку философских идей Эмманюэля Мунье о личности, личности и обществе, личности и цивилизации предпринял его соотечественник Поль Рикёр, опиравшийся на новейшие исследования в сфере теории деятельности, языка, повествования, этики, политической философии. Сам Э. Мунье считал, что П. Рикёр открыл перед персонализмом новые возможности. Рикёр особенно выделял цивилизаторскую направленность учения Мунье: термин «персонализм», подчёркивал он, соотносится с цивилизацией в целом, содержит в себе цивилизаторскую задачу. Последователь Эмманюэля Мунье сосредоточил внимание на проблеме цивилизационного назначения человека-личности, что, по его убеждению, составляет сердцевину земной цивилизации. По его убеждению, центральное понятие персонализма «личность» должно быть возведено на категориальный уровень – наряду с понятиями Космос, Природа, Общество, Право [39, р. 224].

Труды Эммануэля Мунье

Большинство трудов Эмманюэля Мунье опубликовано в 4 томах во французском издательстве Seuil.

Tome I (1969)

La pensée de Charles Péguy, 1931.
Révolution personaliste et communautaire, 1934.
De la propriété capitaliste à la propriété humaine, 1934.
Manifeste au service du personalisme, 1936.
Anarchie et personalisme, 1937.
Personalisme et christianisme, 1939.
Les chrétiens devant le problème de la paix, 1939.

Tome II (1947). Traité du caractère

I. Les approches du mystère personnel.
II. Les provocctions de l'ambiance. L'ambiance collective.
III. Les provocctions de l'ambiance. L'ambiance corporelle.
IV. Les provocctions de l'ambiance. L'ambiance corporelle (suite et fin).
V. Les puissances d'embranchement.
VI. L'accueil vital.
VII. La lute pour le reel.
VIII. La maitrise de l'action.
IX. Le moi parmi les autres.
X. L'affirmation du moi.
XI. L'intelligence à l'action.
XII. La vie spirituelle dans les limites du caractère.

Tome III (1962)

L'affrontement chrétien.
Introduction aux existentialismes.
Qu'est-ce que le personalisme?
L'eveil de l'Afrique noire.
La petite peur du XX-e siècle.
Le personalisme.
Feu la chrétienté.

Tome IV (1963)

Les certitudes difficiles.
L'espoir des désespérés.
Mounier et sa generation. Correspondance. Bibliographie.

Другие работы Э. Мунье представлены в номерах "Esprit" и "Бюллетеня Сообщества друзей Э. Мунье" (Bulletin de l'Association des amis d'E. Mounier. Paris, 1952–2012).

Список литературы

Источники:

1. Мунье Э. Введение в экзистенциализмы / Пер. с фр. И.С. Вдовина. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2023. 142 с.
2. Мунье Э. Манифест персонализма / Пер. с фр. И.С. Вдовиной и В.М. Володина. М.: Республика, 1999. 558 с.
3. Мунье Э. Что такое персонализм? / Пер. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманист. лит., 1994. 125 с.
4. Mounier E. Nicolas Berdiaeff // *Esprit*. 1948. No. 144 (4). P. 661–663.
5. Mounier E. Pourquoi “Esprit?” // *Esprit*. 1932. No. 1. Le tract special.
6. Mounier E. Tâches actuelles du personnalisme // *Esprit*. 1948. No. 150 (11). P. 679–708.
7. Mounier E. Tempête sur l’esthétique // *Esprit*. 1947. No. 129 (1). P. 175–178.
8. Mounier E., Péguy M., Izard G. La pensée de Charles Péguy. Paris, 1931. 424 p.
9. Mounier P. Les débuts de la revue “Esprit” // *Esprit*. 1990. No. 160 (3–4). P. 108–114.
10. Mounier P. Mounier et sa génération: lettres, carnets et inédits. Paris: Editions du Seuil, 1956. 424 p.
11. Mounier P. Œuvres en 4 vol. Paris: Éditions du Seuil, 1947–1969.

Исследования:

1. Базен А. Что такое кино? М.: Искусство, 1972. 383 с.
2. Бердяев Н.А. Опыт эсхатологической метафизики. Творчество и объективация. Париж: YMCA press, 1947. 219 с.
3. Бердяев Н.А. Самопознание: опыт философской автобиографии. М.: Книга, 1991. 446 с.
4. Блауберг И.И. Анри Бергсон. М.: Прогресс-Традиция, 2003. 670 с.
5. Вдовина И.С. Эмманюэль Мунье: личность и цивилизация. М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. 114 с.
6. Вдовина И.С. Эстетика французского персонализма. М.: Искусство, 1981. 190 с.
7. Визгин В.П. Философия Габриэля Марселя: темы и вариации. СПб.: Миръ, 2008. 709 с.
8. Лакруа Ж. Избранное: Персонализм / Пер. с фр.: И.И. Блауберг и др.; сост.: И.С. Вдовина, С.Я. Левит; науч. ред. И.И. Блауберг. М.: РОССПЭН, 2004. 606 с.
9. Радугин А.А. Персонализм и католическое обновление. Воронеж: Изд-во Воронеж. ун-та, 1982. 178 с.
10. Рикёр П. История и истина / Пер. с фр. И.С. Вдовина, А.И. Мачульская. СПб.: Алетейя, 2002. 399 с.
11. Рикёр П. Конфликт интерпретаций: очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический проект, 2008. 695 с.
12. Тайманова Т.С. Шарль Пеги // *Пеги Ш.* Наша юность. Мистерия о милосердии Жанны Д’Арк. СПб.: Наука, 2001. С. 5–62.
13. Федерико Феллини: Статьи. Интервью. Рецензии. Воспоминания / Пер. с итал. М.: Искусство, 1968. 288 с.

14. *Baudoin Ch.* L'âme et l'action. Prémisses d'une philosophie de la psychanalyse. Genève, 1944. 187 p.
15. *Borne E.* Emmanuel Mounier et combat pour l'homme. Paris, 1972. 189 p.
16. *Boyer R.* Actualité d'Emmanuel Mounier, la notion de la personne. Paris, 1981. 154 p.
17. *Campanini G.* La rivoluzione Cristiana. Il pensiero politico di Emmanuel Mounier. Brescia, 1968.
18. *Cantin E.* Mounier. A Personaliste View of History. New York, 1973. 176 p.
19. *Charpentreau J., Rocher L.* L'esthétique personaliste d'Emmanuel Mounier. Paris, 1966. 148 p.
20. *Conilh J.* Emmanuel Mounier. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris, 1966. 115 p.
21. *Delaporte J.* Péguy dans son temps et dans le nôtre. Paris, 1957. 508 p.
22. *Diaz C.* Personalismo obrero (Presencia viva de Mounier). Madrid, 1966. 111 p.
23. *Domenach J.-M.* Emmanuel Mounier. Paris, 1972. 192 p.
24. *Domenach J.-M.* Le retour du tragique. Paris, 1967. 296 p.
25. *Gobry Y.* La personne. Paris, 1961. 130 p.
26. *Guissard L.* Mounier. Paris, 1962. 123 p.
27. *Landsberg P.-L.* Problèmes du personalisme. Paris, 1952. 157 p.
28. Le personalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain. Pour un cinquantenaire. Paris, 1985. 249 p.
29. *Lestavel J.* Introduction aux personalisme. Paris, 1961. 55 p.
30. *Loubet del Bayle J.-L.* Les non-conformistes des années 30. Paris, 1969. 496 p.
31. *Lurol G.* Emmanuel Mounier. Le lieu de la personne. Paris, 2000. 303 p.
32. *Lurol G.* Mounier. I. Genèse de la personne. Paris, 1990. 254 p.
33. *Moix C.* La pensée d'Emmanuel Mounier. Paris, 1960. 342 p.
34. *Nedoncelle M.* La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne. Paris, 1963. 329 p.
35. *Petit J.-F.* Penser avec Mounier: une éthique pour la vie. Lyon, 2000. 175 p.
36. *Pluzanski T.* Mounier. Warszawa, 1967. 245 p.
37. *Renouvier C.* Le personalisme. Paris, 1903. 537 p.
38. *Ricoeur P.* Lectures 2. La contrée des philosophes. Paris, 1992. 497 p.
39. *Rougemon D.* Penser avec les mains. Paris, 1936. 254 p.
40. *Rougemon D.* Politique de la personne. Paris, 1936. 254 p.
41. *Rougemon D.* Politique de la personne. Problèmes, doctrines et tactique de la révolution personaliste. Paris, 1934. 254 p.
42. *Roy J.* Mounier aux prises avec son siècle. Paris, 1972. 283 p.
43. *Winock W.* "Esprit". Des intellectuels dans le cite. 1930–1950. Paris, 1996. 499 p.
44. *Winock W.* Histoire politique de la revue Esprit, 1930–1950. Paris, 1975. 448 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Irena Vdovina

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

EMMANUEL MOUNIER

The article is devoted to the work of Emmanuel Mounier (1905–1950), the founder and leading theorist of the philosophy of French personalism. The philosopher sees the purpose of his teaching in finding a way out of a deep civilizational crisis, in which, in his opinion, by the beginning of the twentieth century, human society found itself. He seeks to find ways to comprehend a qualitatively new civilization based on the effective priority of spiritual values. The central idea in the thinker's views is transcension as a fundamental property of a human personality, overcoming mechanistic connections and conditionalities and striving for "superbeing". He also referred to the feeling of human community as the main characteristics of human existence: society was initially included in his definition of personality. The personalist philosopher attached special importance to art in the process of becoming a person. The ideas of personalism by E. Mounier and his associates (J. Lacroix, M. Nedonsel et al.) had a noticeable influence on the philosophical, sociological and aesthetic teachings of the twentieth century, orienting researchers to study the problems of the spiritual content of human activity, human communication, and human community. They became the theoretical basis of a number of areas of theological thought – theology of personality, theology of labor, theology of revolution, theology of liberation.

Keywords: French personalism, E. Mounier, the spiritual world, personality, subjectivity, interiority, transcension, superbeing, art, theology of love

References

Sources:

1. Mounier, E. "Nicolas Berdiaeff", *Esprit*, 1948, No. 144 (4), pp. 661–663.
2. Mounier, E. "Pourquoi "Esprit?"", *Esprit*, 1932, No. 1, Le tract special.
3. Mounier, E. "Tâches actuelles du personnalisme", *Esprit*, 1948, No. 150 (11), pp. 679–708.
4. Mounier, E. "Tempête sur l'esthétique", *Esprit*, 1947, No. 129 (1), pp. 175–178.
5. Mounier, E., Péguy, M., Izard, G. *La pensée de Charles Péguy*. Paris, 1931. 424 pp.

6. Mounier, P. "Les débuts de la revue "Esprit"", *Esprit*, 1990, No. 160 (3-4), pp. 108-114.
7. Mounier, P. *Chto takoe personalizm?* [What is Personalism?], trans. I.S. Vdovina. Moscow: Humanitarian Literature Publ., 1994. 125 pp. (In Russian)
8. Mounier, P. *Manifest personalizma* [The Manifesto of Personalism], trans. I.S. Vdovina, V.M. Volodin. Moscow: Respublika, 1999. 558 pp. (In Russian)
9. Mounier, P. *Mounier et sa génération: lettres, carnets et inédits*. Paris: Editions du Seuil, 1956. 424 pp.
10. Mounier, P. *Œuvres en 4 vol.* Paris: Éditions du Seuil, 1947-1969.
11. Mounier, P. *Vvedenie v ehkzistentsializmy* [Introduction to Existentialisms], trans. I.S. Vdovina. Moscow, St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2023. 142 pp. (In Russian)

Researches:

1. Baudoin, Ch. *L'âme et l'action. Prémisses d'une philosophie de la psychanalyse*. Genève, 1944. 187 pp.
2. Bazin, A. *Chto takoe kino?* [What is Cinema?] Moscow: Iskusstvo Publ., 1972. 383 pp. (In Russian)
3. Berdyaev, N.A. *Opyt ehskhatologicheskoi metafiziki. Tvorchestvo i ob"ektivatsiya* [The Experience of Eschatological Metaphysics. Creativity and Objectification]. Paris: Ymca press Publ., 1947. 219 pp. (In Russian)
4. Berdyaev, N.A. *Samopoznanie: opyt filosofskoi avtobiograf* [Self-knowledge: the Experience of Philosophical Autobiography]. Moscow: Kniga Publ., 1991. 446 pp. (In Russian)
5. Blauberg, I.I. *Anri Bergson* [Henri Bergson]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2003. 670 pp. (In Russian)
6. Borne, E. *Emmanuel Mounier et combat pour l'homme*. Paris, 1972. 189 pp.
7. Boyer, R. *Actualité d'Emmanuel Mounier, la notion de la personne*. Paris, 1981. 154 pp.
8. Campanini, G. *La rivoluzione Cristiana. Il pensiero politico di Emmanuel Mounier*. Brescia, 1968.
9. Cantin, E. *Mounier. A personaliste view of history*. New York, 1973. 176 pp.
10. Charpentreau, J., Rocher, L. *L'esthétique personaliste d'Emmanuel Mounier*. Paris, 1966. 148 pp.
11. Conilh, J. *Emmanuel Mounier. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris, 1966. 115 pp.
12. Delaporte, J. *Péguy dans son temps et dans le nôtre*. Paris, 1957. 508 pp.
13. Diaz, C. *Personalismo obrero (Presencia viva de Mounier)*. Madrid, 1966. 111 pp.
14. Domenach, J.-M. *Emmanuel Mounier*. Paris, 1972. 192 pp.
15. Domenach, J.-M. *Le retour du tragique*. Paris, 1967. 296 pp.
16. *Federiko Fellini: Stat'i. Interv'yu. Retsenzii. Vospominaniya* [Federico Fellini: Articles. Interview. Reviews. Memories]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1968. 288 pp. (In Russian)
17. Gobry, Y. *La personne*. Paris, 1961. 130 pp.
18. Guissard, L. *Mounier*. Paris, 1962. 123 pp.
19. Lacroix, J. *Izbrannoe: Personalizm* [Selected Works: Personalism], trans. I.I. Blauberg, et al. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2004. 606 pp. (In Russian)
20. Landsberg, P.-L. *Problèmes du personalisme*. Paris, 1952. 157 pp.
21. *Le personalisme d'Emmanuel Mounier hier et demain. Pour un cinquantenaire*. Paris, 1985. 249 pp.

22. Lestavel, J. *Introduction aux personalisme*. Paris, 1961. 55 pp.
23. Loubet del Bayle, J.-L. *Les non-conformistes des années 30*. Paris, 1969. 496 pp.
24. Lurol, G. *Emmanuel Mounier. Le lieu de la personne*. Paris, 2000. 303 pp.
25. Lurol, G. *Mounier. I. Genèse de la personne*. Paris, 1990. 254 pp.
26. Moix, C. *La pensée d'Emmanuel Mounier*. Paris, 1960. 342 pp.
27. Nedoncelle, M. *La réciprocité des consciences. Essai sur la nature de la personne*. Paris, 1963. 329 pp.
28. Petit, J.-F. *Penser avec Mounier: une éthique pour la vie*. Lyon, 2000. 175 pp.
29. Pluzanski, T. *Mounier*. Warszawa, 1967. 245 pp.
30. Radugin, A.A. *Personalizm i katolicheskoe obnovenie* [Personalism and Catholic Renewal]. Voronezh: Voronezh State University Publ., 1982. 178 pp. (In Russian)
31. Renouvier, C. *Le personalisme*. Paris, 1903. 537 pp.
32. Ricœur, P. *Istoriya i istina* [History and Truth], trans. I.S. Vdovina, A.I. Machulskaya. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2002. 399 pp. (In Russian)
33. Ricœur, P. *Konflikt interpretatsii: ocherki o germenевtike* [Conflict of Interpretations: Essays on Hermeneutics], trans. I.S. Vdovina. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2008. 695 pp. (In Russian)
34. Ricoeur, P. *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris, 1992. 497 pp.
35. Rougemon, D. *Penser avec les mains*. Paris, 1936. 254 pp.
36. Rougemon, D. *Politique de la personne*. Paris, 1936. 254 pp.
37. Rougemon, D. *Politique de la personne. Problèmes, doctrines et tactique de la révolution personaliste*. Paris, 1934. 254 pp.
38. Roy, J. *Mounier aux prises avec son siècle*. Paris, 1972. 283 pp.
39. Taimanova, T.S. "Sharl' Pegi" [Charles Peguy], in: Ch. Peguy, *Nasha yunost'. Misteriya o miloserdii Zhanny D'Ark* [Our Youth. The Mystery of Joan of Arc's Mercy]. St. Petersburg: Nauka Publ., 2001, pp. 5–62. (In Russian)
40. Vdovina, I.S. *Ehmanyuehl' Mun'e: lichnost' i tsivilizatsiya* [Emmanuel Mounier: Personality and Civilization]. Moscow, St. Petersburg: Center for Humanitarian Initiatives Publ., 2022. 114 pp. (In Russian)
41. Vdovina, I.S. *Ehstetika frantsuzskogo personalizma* [The Aesthetics of French Personalism]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1981. 190 pp. (In Russian)
42. Vizgin, V.P. *Filosofiya Gabriehlya Marselya: temy i variatsii* [The Philosophy of Gabriel Marcel: Themes and Variations]. St. Petersburg: Mir Publ., 2008. 709 pp. (In Russian)
43. Winock, W. *"Esprit". Des intellectuels dans le cite. 1930–1950*. Paris, 1996. 499 pp.
44. Winock, W. *Histoire politique de la revue Esprit, 1930–1950*. Paris, 1975. 448 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Галина ВДОВИНА

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

СУАРЕС ФРАНСИСКО

Собран и проанализирован материал по философии и теологии Франсиско Суареса: представлен жизненный путь Суареса, подробно описаны его труды, включая хронологию их публикации и проблематику, суммарно обрисован вклад Суареса в догматическую теологию католицизма, философскую психологию, метафизику и философскую теологию как выделенную часть метафизики. Показано влияние мысли Суареса на крупнейших философов Нового времени.

Ключевые слова: Ф. Суарес, схоластика Нового времени, философская теология, доказательства существования Бога, божественные атрибуты, метафизика, модуль сущего, категории сущего, потенции души, познание единичных вещей

Франсиско Суарес (05.01.1548–25.09.1617) – выдающийся испанский теолог и философ, один из самых значительных представителей второго поколения интеллектуалов Общества Иисуса. Сочинения Суареса имели фундаментальное значение для католической теологии, а его философские труды, прежде всего в области метафизики, подвели итог нескольким столетиям предыдущего развития западной философии и оказали определённое влияние на позднейшую философию Нового времени.

Биография

Франсиско Суарес родился в 1548 г. в Гранаде, в богатой и влиятельной семье. В возрасте 10 лет начал обучаться латыни, готовясь, по решению родителей, к церковной карьере. В 13 лет приступил к изучению права в университете Саламанки. В 16 лет принял твёрдое решение вступить в Общество Иисуса и в 1564 г. был принят в качестве новicia. С этого времени его усилия сосредоточиваются на изучении философии и теологии. По окончании университета, в 1570–1574 гг., Суарес преподавал философию в Саламанке и Сеговии; затем, в 1575–1580 гг., – теологию в Авиле и Вальядолиде. В 1580 г. был приглашён читать лекции по теологии в Рим, в знаменитый Римский коллеgium, основанный Обществом Иисуса. Пять лет, проведённых в Риме, принесли Суаресу известность и создали ему репутацию блестящего преподавателя, но подорвали его и без того слабое здоровье. В 1585 г. он вернулся в Испанию, где продолжил чтение лекций, а в 1590 г. начал публиковать свои первые труды по теологии, написанные на основе лекционных курсов. Очень скоро Суарес становится одним из самых известных и авторитетных теологов католического мира. В 1597 г., по винуясь настоятельным просьбам, фактически приказу короля Филиппа II, Суарес возглавил кафедру теологии в университете г. Коимбра в Португалии (которая в то время входила в состав Испании). Здесь он провёл последние двадцать лет жизни, отойдя от преподавательской деятельности лишь за два года до смерти. Умер Суарес в Лиссабоне в 1617 г.

Помимо преподавания, Суарес принимал участие в теологических и политических спорах. Самый известный из них – спор «о вспоможествованиях» (*de auxiliis*), т.е. о вспомогательных средствах спасения, разгоревшийся во второй половине XVI в. между доминиканцами и иезуитами (см. ниже).

Сочинения Суареса: хронология и проблематика

Суарес начал публиковать свои труды довольно поздно, уже после сорокалетия. Их тематика и хронология их издания свидетельствуют об абсолютном доминировании теологических интересов Суареса над философскими, хотя в истории мысли он известен прежде всего как крупнейший философ-схоласт начала Нового времени. Во всяком случае, невозможно составить верное представление о Суаресе как философе, если не принимать во внимание глубочайшее теологическое основание его философии.

Первые публикации Суареса представляют собой комментарии к «Сумме теологии» Фомы Аквинского и написаны по материалам авторских учебных курсов. В 1590–1592 гг. вышли в свет два тома обширного сочинения «О Воплощении Слова» (*De Incarnatione Verbi*). Первый том

комментирует вопросы 1–26 части III «Суммы теологии» св. Фомы. Во втором томе, имеющем подзаголовок «О тайнах жизни Христа» (*De mysteriis vitae Christi*) и посвященном вопросам 27–59 той же части труда Аквината, Суарес опробовал метод «диспутиаций», т.е. свободных рассуждений по теме, отступив от общепринятой практики буквального следования за комментируемым текстом. Двадцать три диспутации из тридцати девяти, составляющие второй том, посвящены Пресвятой Деве, что побуждает некоторых исследователей считать Суареса основателем систематической мариологии. Отмечается, что именно Суарес собрал и упорядочил мнения теологов о Богородице, сложившиеся в течение веков. Сопоставив эти различные, подчас противоположные мнения со святоотеческой традицией и придав систематическую форму мариологическим истинам и утверждениям, он в итоге создал последовательный и гармоничный богословский труд, отвечающий всем критериям развитой теологической науки, как она мыслилась в католицизме той эпохи. В 1595 г. вышло в свет новое издание этого двухтомного трактата Суареса под заглавием «О Слове воплощённом» (*De Verbo Incarnato*).

В том же 1595 г. было опубликовано сочинение «О таинствах» (*De sacramentis*), соответствующее вопросам 60–83 части III «Суммы теологии» св. Фомы. Здесь рассматриваются таинства в общем виде и отдельно трактуются темы крещения, конфирмации и евхаристии. В 1597 г. был ознаменован публикацией «Метафизических рассуждений», о которых будет сказано ниже. В 1599 г. увидел свет сборник под названием «Шесть малых теологических трактатов» (*Opuscula theologica sex*), написанных в ответ на призыв папы Климента VIII к лучшим теологам Общества Иисуса высказаться по поводу богословского спора *de auxiliis* (о вспомоществованиях). Спор был вызван атаками доминиканцев на опубликованный в 1588 г. труд иезуита Луиса де Молины, известный под кратким названием “*Concordia*” и посвященный вопросам согласования тварной свободной воли с божественной благодатью, божественным предзнанием и предопределением. Суарес подробно разбирает важнейшие моменты спора, о чём свидетельствуют названия малых трактатов: «О содействии и эффективном вспомоществовании Бога» (*De concursu et efficaci auxilio Dei*, где рассматривается вопрос о божественной помощи человеческой свободе); «О знании Богом будущих контингентных событий» (*De scientia Dei futurum contingentium*); «О действительном вспомоществовании» (*De auxilio efficaci* – глубокое исследование действия божественной благодати); «О свободе божественной воли» (*De libertate divinae voluntatis*); «Об умерщвлении умных душ» (*De mentis mortificationis*, о том, как дела умерщвления и покаяния содействуют благодатной жизни); «О справедливости божественного воздаяния» (*De justitia qua Deus reddit praemia*, о справедливом воздаянии за заслуги и о наказании за грехи). Эти сочинения были подвергнуты решительному осуждению со стороны доминиканца Доминго Баньеса – главного оппонента Молины и его «Конкордии». Суарес ответил на критику в письме, адресованном папе Клименту VIII.

В 1602 г. вышли в свет богословские труды, дополняющие трактат о таинствах и комментирующие вопросы 84–90 части III «Суммы теологии», а именно «О покаянии» (*De penitentia*) и «О елеосвящении» (*De extrema unctione*); за ними в 1603 г. следуют трактаты «О порицаниях» (*De censuris*) и «Об отлучении» (*De excommunicatione*). В 1606 г. Суарес опубликовал важнейший не только для теологии, но и для философии трактат «О единотроичном Боге» (*De Deo Uno et Trino*) на тему первых сорока трёх вопросов части I «Суммы теологии» св. Фомы. В том же 1606 г., в связи с отпадением Венеции от святого престола, Суарес пишет и публикует сочинение «О церковном иммунитете, против венецианцев» (*De Immunitate ecclesiastica contra Venetos*). Оно заслужило ему от папы характеристику *Theologus eximius ac pius* (превосходного и благочестивого богослова), которая закрепилась за Суаресом в качестве почётного титула – *Doctor eximius ac pius* (Превосходный и Благочестивый Доктор), под которым он вошёл в историю.

В 1608–1609 гг. вышли в свет первые два тома, в 1624–1625 гг. (уже после смерти Суареса) вторые два тома трактата «О силе и статусе религии» (*De virtute et statu religionis*), или просто «О религии» (*De religione*). Это весьма обширный трактат, где, помимо заявленных в названии тем, подробно рассматриваются вопросы молитвы, набожности, литургических служб, обетов, религиозных обязательств. Здесь же приводится обзор многообразных религиозных орденов и религиозной жизни Общества Иисуса, в том числе комментируются «Духовные упражнения», составленные основателем ордена Игнатием Лойолой. В 1612 г. суду просвещённой публики был представлен трактат «О законах и Боге-законодателе» (*De legibus ac Deo legislatore*). Трактат состоит из десяти книг и представляет собой переработанный текст курсов, которые Суарес читал в университете Коимбры в 1601–1603 гг. Продолжая традицию философии права, заложенную Фомой Аквинским и развиваемую испанскими авторами XVI в. (Саламанкская школа), Суарес учит о трёх видах права, или закона: божественном, естественном и позитивном. Божественный закон есть источник и начало всех прочих законов, совершенный и неизменный, задающий парадигму любых правовых установлений иного типа.

В 1613 г. Суарес публикует написанный по заказу церковных властей трактат «Защита католической веры против заблуждений англиканской секты» (*Defensio fidei Catholicae adversus Anglicanae sectae errores*), известный под кратким названием «Защита веры» (*Defensio fidei*). Трактат состоит из шести книг. В первой книге рассматривается природа англиканства и причины, по которым «англиканская секта» более не может считаться католической. Во второй книге обсуждаются конкретные погрешности англиканства против католической веры. Книга третья систематически излагает вопрос о власти и авторитете римских пап, с учётом различия между духовной и земной папской властью. В четвёртой книге рассматривается иммунитет церкви по отношению к земной, или светской, юрисдикции;

здесь же опровергается англиканское притязание на то, что монарх является верховным главой Церкви. Книга пятая направлена против утверждения протестантов о том, что папа – это антихрист. Книга шестая критически рассматривает англиканское требование к английским католикам принести обет верности английскому монарху. С точки зрения Суареса, это требование противоречит католическому долгу верности римскому понтифику. Суарес также говорит о преследовании католиков в Англии и о множестве мучеников, принявших смерть из-за своей верности папе и католической вере. В этом сочинении Суарес не только отстаивает косвенную власть папства над земными правителями, но и право граждан на сопротивление впадшему в ересь монарху-тирану, вплоть до тираноубийства. Трактат Суареса, направленный против божественного права королей, был осуждён и предан публичному сожжению в 1613 г. в Лондоне и в 1614 г. в Париже.

Ввиду загруженности Суареса обязанностями преподавания он не успел лично подготовить к изданию труды, написанные им в последние годы жизни. Этим занялся его друг и секретарь Бальтазар Альварес (1561–1630), и он же организовал публикацию не изданных при жизни Суареса текстов. К ним принадлежат части I и III трактата «О благодати» (*De gratia*), вышедшие в свет в Коимбре в 1619 г.; часть II опубликована в Лионе в 1651 г. В 1620 г. последовала публикация трактата «Об ангелах» (*De angelis*). Этот богословский труд, в котором Суарес обращается к традиционной для схоластической мысли теме онтологии и гносеологии отделённых от материи умов, обладает мощным философским потенциалом; особенно значима в нём тема ангельской речи, которая рассматривается в рамках своеобразного «трактата в трактате» (главы XXVI–XXVIII книги II). Суарес исследует феномен речи ангелов как своего рода мысленный эксперимент: отвлечение от условий телесности, с которыми неразрывно связана человеческая речь, позволяет ему понять природу речи в чистом виде, выявить её сущностные черты в идеальных условиях. В 1621 г. увидело свет обширное сочинение «О шести днях творения и о душе» (*De opere sex dierum et de anima*); оно содержит комментарий к повествованию книги Бытия о сотворении мира Богом плюс философское рассмотрение природы души и её свойств. Формально этот последний текст представляет собой комментарий к сочинению Аристотеля «О душе», но фактически является самостоятельным произведением, суммарно излагающим философскую психологию поздней схоластики. В 1628 г. были опубликованы трактаты «О конечной цели человека» (*De ultimo fine hominis*) и «Пять трактатов на книгу I–IIae» (*Tractatus quinque in primam secundae*), т.е. сборник текстов, посвящённых темам первой книги из второй части «Суммы теологии» Фомы Аквинского. Здесь речь идёт о добровольных и вынужденных актах воли, о добрых и дурных делах и страстях. В 1655 г. вышел в свет труд Суареса «Об истинном понимании действительной благодати и её согласии со свободным решением» (*De vera intelligentia auxilii efficacis, ejusque Concordia cum libero arbitrio*). Наконец, спустя ещё двести

лет, в 1859 г., впервые была опубликована серия небольших трактатов Суареса под общим заглавием «Шесть неизданных малых сочинений» (*Opuscula sex inedita*). К ним относятся: комментарий к декрету папы Климента VIII об исповеди и о возможности для священника отпустить грехи кающемуся «в удалённом режиме», без личного присутствия; упомянутое выше письмо к Клименту VIII относительно спора *de auxiliis* и противостояния между Баньесом и Молиной; малый трактат о непорочном зачатии Девы Марии; малый трактат в трёх книгах о нарушении церковного иммунитета Венецианской Республикой; суждение Суареса об учреждении английских религиозных групп, именуемых иезуитскими; три письма об интердикте, наложенном на Лиссабон апостольским нунцием в 1617 г.

Издание полного собрания сочинений Суареса предпринималось дважды. 23 тома *Opera omnia* вышли в Венеции в 1740–1750 гг.; столетием позже в Париже было опубликовано издание *Vivès* (1856–1877), которое на сегодняшний день считается стандартным. Оно насчитывает 29 томов; из них 26 томов составляют сочинения Суареса, изданные при его жизни и до середины XVII в., тома 27–28 содержат указатели, а том 29 объединил в себе шесть малых сочинений, впервые увидевших свет в середине XIX в. При этом в обоих собраниях произведения Суареса следуют не в хронологическом порядке, а согласно схеме трёх частей «Суммы теологии» св. Фомы, которая, в свою очередь, воспроизводит в более развёрнутом и детализированном виде схему четырёх книг «Сентенций» Петра Ломбардского. Однако соответствие в данном случае весьма приблизительное. Трактаты Суареса, посвящённые тринитарной теологии или христологии, хорошо укладываются в структурную схему «Суммы», тогда как новая проблематика с трудом может быть в неё встроена. Действительно, Тридентский собор 1545–1563 гг. положил начало активному формированию ясно очерченных дисциплинарных областей богословской мысли: моральной теологии, экклезиологии, политической теологии, мистической теологии и т.д. При жизни Суареса стали появляться лишь первые систематические трактаты на эти темы. Хотя сам Суарес не оставил сочинений, полностью соответствующих этим формирующимся областям посттридентской теологии, в его трудах нетрудно различить и проследить те линии мысли, по которым он рассматривал эти темы в разнообразных контекстах⁵.

⁵ Полные латинские тексты Полного собрания сочинений Суареса в издании *Vivès*, а также отдельные трактаты и главы различных сочинений Суареса в старопечатных изданиях и в переводах на европейские языки см. в посвящённом Суаресу интернет-ресурсе Сиднея Пеннера. URL: <http://www.sydneypenner.ca/index.shtml>.

Догматическая теология Суареса

Суарес-теолог внёс существенный вклад в различные области догматической теологии католицизма, но главным образом в мариологию, христологию, учение о благодати и экклезиологию.

Общая структура мариологии Суареса представлена в трактате «О тайнах жизни Христа» – втором томе комментария к части третьей «Суммы теологии». В двадцати трёх диспутациях трактата рассматриваются следующие темы: Мария как Богородица и её начальное освящение, девственность Марии, последующее освящение Марии в событиях её жизни и роль Марии в событиях жизни Христа; благодатные дары, заслуги и окончательное освящение Марии в её славной смерти и вознесении; почитание Марии как заступницы и её содействие Христу в деле искупления. Суарес подробно разбирает библейские, святоотеческие и богословские основания веры католической церкви в тройную девственность Марии (до, во время и после рождения Христа), в непорочное зачатие и вознесение Марии и утверждает, что эти доктрины могут быть обоснованы догматически.

Вторая область, вклад в которую Суареса существен, – это христология. Ей посвящён трактат «О воплощении Слова». Суарес утверждает, что воплощение не зависело от грехопадения человека; он проводит различие между первичной мотивацией Бога к воплощению, которая опиралась на его желание соединиться с творением, и его вторичной мотивацией – искупить человечество из греха, прозреваемого Богом в его предзнании.

Третья область, в которую Суарес внёс заметный вклад, – теология благодати. В ответ на дискуссию *de auxiliis*, развернувшуюся при его жизни между доминиканцами и иезуитами, Суарес разработал систему *конгруизма*, развивавшую соответствующее учение Молины. В ней принималось во внимание не только божественное предзнание будущих случайных событий, но и божественное провидение: благодаря ему Бог стремится упорядочить события таким образом, чтобы они могли совмещаться (быть конгруэнтными) со свободным согласием человека принять божественную благодать.

Четвёртый значительный вклад Суареса в догматическую теологию отмечается в области экклезиологии. Суарес был убеждённым защитником папской власти, считая её необходимой для единства церкви и приводя в пользу этой позиции аргументы, заимствованные из Библии, у святых отцов и церковных соборов. Суарес полагал, что авторитет римского понтифика опирается на божественный закон и сам Бог гарантирует непогрешимость определений, высказываемых папой.

Что касается собственно философских сочинений Суареса, их всего три: «О законах и Боге-законодателе», «О душе» и «Метафизические рассуждения».

Философия права

Трактат Суареса «О законах и Боге-законодателе» – авторитетнейший текст Суареса, до сих пор активно изучаемый и комментируемый историками и теоретиками права. Для Суареса все законы происходят из вечного закона; он представляет собой «свободное веление божественной воли, утверждающей порядок, который должен соблюдаться как в целом, всеми частями универсума, в отношении к общему благу... так и особенно разумными творениями в их свободных действиях» («О законах» II, гл. 3). Акцентируя акт божественной воли в установлении вечного закона, Суарес полемизирует с Аквином, который отождествлял вечный закон с божественным разумом. От вечного закона непосредственно происходит естественный закон, или естественное право. Оно укоренено в высшей части человеческой души (интеллект плюс воля) и позволяет людям различать добро и зло. Согласно Суаресу («О законах» II, гл. 7), естественное право охватывает общие моральные принципы: «следует делать добро и избегать зла», «не делай другому того, чего бы ты не хотел, чтобы делали тебе», и т.д. За ними следуют принципы более частного характера, но столь же очевидные из самих терминов: «следует соблюдать справедливость», «надлежит почитать Бога», «нужно держать под контролем собственную жизнь» и т.д. Из этих принципов с большей или меньшей лёгкостью выводятся широко известные заключения, например: «прелюбодейание и воровство предосудительны». Наконец, к ним примыкают принципы, требующие больше умственных усилий, такие как «ростовщичество несправедливо», «ложь никогда не может быть оправдана» и т.д. Хотя принципы естественного права могут испытывать влияние изменчивых обстоятельств, ни один подлинный принцип естественного права не может быть ослаблен или отменён никаким человеческим законом и никакой человеческой властью («О законах» II, гл. 14, § 5). Более того, хотя естественный закон коренится в божественной воле, он не может быть отменён даже абсолютной властью Бога.

Третий вид права, выводимый из права естественного, – это позитивное право; его положения учреждаются волеизъявлением законодателей и могут изменяться или вовсе упраздняться с течением времени. В позитивном праве особое место занимает «право народов» (*jus gentium*), или международное право. Оно учреждается не отдельными государствами, а обычаями всех или почти всех народов как плод их взаимного согласия («О законах» II, гл. 9, § 7).

Философская психология

Суарес рассматривал философскую психологию как высшую часть физики, т.е. аристотелевской науки о природе. Его трактат «О душе» в основ-

ном вырос из прочитанного в молодости соответствующего философского курса, но был заново подготовлен к изданию: первые 12 глав – самим Суаресом, остальные, после его смерти, – Бальтазаром Альваресом. В этом тексте рассматривается природа души, её атрибуты, способности, операции, её статус как части составной субстанции человека. Будучи его единственной субстанциальной формой, разумная душа служит началом множества разноуровневых операций – вегетативных, чувственных и интеллектуальных. Они представляют собой результаты деятельности реально различных потенций единой души и реально отличаются не только друг от друга, но и от души в целом как от своего субстрата. Суарес различает пять традиционных внешних чувств и одно-единственное внутреннее чувство, в котором объединяются несколько операций: собственно чувствование, воображение, память и оценивание. На интеллектуальном уровне Суарес считает возможным прямое и непосредственное познание единичных вещей, которое у него, в противоположность известной концепции Фомы Аквинского, предшествует познанию абстрагированных общих природ. Бессмертие души Суарес обосновывает её нематериальностью, а также необходимостью наличия субъекта посмертного божественного воздаяния. В то же время он признавал, что душа сама по себе, вне соединения с телом, онтологически ущербна (является неполной субстанцией) и по природе стремится воссоединиться с телом. В этом Суарес усматривал весомый аргумент в пользу будущего воскресения мёртвых.

Метафизика

Философские интересы Суареса были почти столь же разнообразны, что и богословские. Тем не менее в наши дни выдающуюся роль Суареса в истории мысли связывают прежде всего с обширным трактатом «Метафизические рассуждения» (*Disputationes Metaphysicae*, далее – DM, 1597). Но и это философское (по основной проблематике и методу) сочинение эксплицитно вписано автором в более широкий теологический контекст и опирается в своём содержании на догматические истины христианства.

Первые наброски к DM относятся ещё к тем годам, когда юный иезуит, едва окончив университет, начал преподавать философию в Сеговии; но только спустя два с лишним десятилетия фундаментальный труд был закончен и опубликован в Саламанке. Его ожидал неслыханный успех. В первые же сорок лет сочинение Суареса выдержало семнадцать переизданий и в Испании, и за её пределами (для сравнения: «Размышления о первой философии» Декарта переиздавались на протяжении XVII в. лишь девять раз). Уже один этот факт свидетельствует о востребованности предложенного Суаресом метафизического синтеза. В начале XVII в. трактат испанского иезуита становится основным учебником метафизики в университетах протестантской Германии, вдохновляет ранних и наиболее

значительных представителей немецкой Schulmetaphysik – Кристофа Шайблера (стяжавшего титул «протестантского Суареса») и Клеменса Тимплера; оказывает несомненное влияние на Декарта, который, правда, почти не упоминал имени Суареса в своих сочинениях и письмах, но на протяжении многих лет вёл диалог именно с его учением, то полемизируя с ним, то разделяя его интуиции. Метафизику Суареса высоко ценил Лейбниц; известно также пристальное внимание Хайдеггера к «Метафизическим рассуждениям» Суареса, которые неоднократно упоминаются в лекциях по феноменологии. Сам Суарес объяснял создание своего труда нуждами теологии: он считал, что для полноценного изучения «священной науки» необходимо предварительное систематическое ознакомление с истинами о сущем, которые могут достигаться посредством естественного света разума, без помощи откровения. Познание этих истин, в том числе истин о Боге, есть дело метафизики.

Общая внешняя структура ДМ проста и отчётлива. Огромный – около двух тысяч страниц большого формата – двухтомный труд Суареса объединяет в себе 54 «Рассуждения», или диспутации; они исчерпывающе представляют историю и систему метафизики в том виде, в каком она сложилась к концу XVI в. Обширные исторические введения к каждому значимому вопросу, предпосланные систематическому рассмотрению, придают дополнительную ценность труду Суареса. В построении метафизической системы Суарес чётко следует методу *Quaestiones*, сложившемуся ещё в средневековой схоластике; он подразумевает формулировку вопроса и его возможного решения, доводы за и против, формулировку собственной позиции автора и ответы на доводы (возражения) оппонентов.

Трактат чётко делится на две части. Первый том составляют диспутации о сущности и предмете метафизики, о трансцендентальных атрибутах сущего как такового и о всех видах причинности. Диспутации тома I группируются следующим образом: о природе метафизики, её месте в системе знания, её предмете и методе (дисп. I); о сущностном смысле, или понятии, сущего (II); о трансцендентальных атрибутах сущего, включая тему индивидуального, формального и универсального единства (III–VI); о различных родах дистинкций (VII); об истинном и ложном (VIII–IX); о трансцендентальном благе и зле (X–XI); о причинах вообще и о каждом роде причинения подробно (XII–XXVII).

Основным предметом метафизики Суарес считает понятие сущего как такового, или сущее-вообще. Трактат начинается с заявления, что адекватным объектом метафизики является «сущее, поскольку оно есть реальное сущее». Оно объемлет собой всё, что есть, и всё, что может или могло бы быть. Чтобы разъяснить этот фундаментальный тезис, Суарес обращается к двум дистинкциям, которые в его время уже стали общим местом схоластики. Первая дистинкция пролегает между «формальным понятием», т.е. актом ума, и «объективным понятием», т.е. содержанием акта, его объектом, на который тот непосредственно нацелен. Объективное понятие

может быть индивидуальной вещью или общей природой, чем-то актуальным или возможным и даже в принципе невозможным. Вторая дистинкция проходит между «сущим как причастием» от глагола «быть», и тогда термином «сущее» обозначается то, что актуально существует, и «сущим как именем», обозначающим всё не только актуально существующее, но и способное существовать. За пределами такого сущего остаётся только то, что в принципе существовать не может, т.е. *ens rationis* («сущее только в разуме»). Отсюда уточнённая дефиниция адекватного предмета метафизики: он есть «общее объективное понятие сущего как имени».

Понятие сущего как такового характеризуется высшей степенью абстракции от существующих вещей и обладает тремя надкатегориальными (трансцендентальными) атрибутами – единым, истинным и благим. После их общего рассмотрения Суарес особо рассматривает во всех подробностях вопросы индивидуации, универсалий и различных видов дистинкций. Он отвергает учение Аристотеля и Фомы об индивидуации через количественно определённую материю, равно как и учение Дунса Скота об индивидуации через «этость», и принимает в качестве индивидуирующего начала саму существенность (*entitas*) каждой единичной вещи. Проблему универсалий Суарес решает в номиналистском духе: он не признаёт реальности общих природ, независимых от индивидов, и настаивает на том, что общие природы суть не более чем абстракции, производимые интеллектом с опорой на реальное сходство единичных вещей. Что касается дистинкций, Суарес признает три вида: дистинкцию реальную, чисто мысленную и модальную.

Огромный трактат о причинах, составляющий две трети объёма первого тома, даёт полное представление об истории понятия причинности в философии предшественников Суареса и излагает его собственную концепцию различия интенционального и реального причинения. Главное различие между ними состоит в том, что любое реальное причинение подразумевает дополнительное «вливание» (*influxus*) бытия в то сущее, на которое направлено действие причины; именно поэтому становится возможным перевести потенциально возможный эффект в актуальное состояние. Интенциональное причинение, напротив, не производит никакого прибавления в бытии, а лишь определённым образом организует действия, направленные на некоторый предмет как на свою целевую причину.

Второй том посвящён последовательному разделению сущего как такового на его главные модусы и категории. Первичными модусами сущего вообще Суарес полагает сущее тварное и нетварное и, таким образом, встраивает естественно-философское учение о Боге в более широкий контекст учения о сущем как таковом. В первых трёх диспутациях второго тома DM (дисп. XXVIII–XXX) содержится самое обширное и подробное систематическое изложение философской теологии, какое только существует в схоластической традиции (см. ниже). Остальные диспутации тома, кроме последней, рассматривают модус тварного сущего. Анализируя

сущность и бытие конечного сущего как такового (XXXI), Суарес отрицает реальность известного томистского различия между ними, полагая, что у Фомы оно понимается как различие между двумя вещами (*res*). Сам он усматривает между ними исключительно различие в разуме, хотя и не лишённое основания в реальности.

В диспутации XXXII тщательному разбору подвергается разделение тварного сущего на субстанцию и акциденцию, а также аналогия бытия между ними. Далее Суарес рассматривает виды тварных субстанций (XXXIII–XXXVI), акциденции в целом и отдельные виды акцидентов, включая континуальное и дискретное количество, длительность и вечность, интенсивность качеств, категориальные и трансцендентальные отношения и т.д. (XXXVII–LIII). Последняя диспутация LIV завершает систему метафизики анализом ментального сущего – отрицаний (в том числе невозможных объектов), лишённостей и чисто мысленных отношений. Они не входят в предмет метафизики, но тоже требуют рассмотрения и по контрасту оттеняют реальный характер сущего как такового.

Философская теология

С точки зрения общего представления Суареса о структуре наук естественная теология образует часть метафизического знания, а именно его наилучшую и превосходнейшую (*graciosa*) часть, а Бог является превосходнейшим (*graciosum*) предметом метафизической мысли. Но поскольку метафизика – дело естественного разума, в размышлении о Боге здесь принципиально не могут использоваться ресурсы теологии откровения, т.е. всё то, что нам известно о нём из повествований Ветхого и Нового Заветов. С другой стороны, под философской теологией подразумевается не просто поиск теней, следов и отображений Бога в творениях, не то предзнание о Нём, которое доступно как умудрённым богословам, так и простецам, равно способным прозревать «вечную силу Его и Божество... через рассматривание творений» (Рим. 1:20) и в этом усмотрении «как бы сквозь тусклое стекло, гадательно» (1Кор. 13:12) обретать о Нём первоначальное и частичное, отрывочное представление. У Суареса речь идёт о той теологии, которая доступна только опытному в философствовании, изошрённому разуму и которая сама принадлежит к сфере отточенного философского знания. Подступ к ней Суарес формулирует в трёх вопросах: каково понятие того Бога, существование которого мы будем доказывать, или: какое сущее мы назвали бы божественным? Можно ли доказать существование такого сущего? Если да, каковы эти возможные доказательства?

На первые два вопроса отвечает Рассуждение XXVIII. Ответ на первый вопрос гласит: божественное есть один из двух первичных модусов, на которые разделяется сущее как таковое. Со стороны самой реальности, говорит Суарес, оно разделяется на Бога и на сотворённый Богом мир. Но так

как метафизика имеет дело не с сырой реальностью, а с понятиями о реальности, причём с понятиями высочайшей степени абстракции, она должна проработать не просто это реальное различие, но и его выражение в нескольких парах понятий, где оно схватывается либо в предельно общем смысле, либо с той или иной степенью частичности, сосредоточенности на отдельных аспектах реальности «Бог» и реальности «творение». При этом понятия в любой из таких пар находятся в неравном положении. Те, которые относятся к творениям, имеют позитивный характер, потому что творения мы постигаем напрямую, весь наш когнитивный аппарат приспособлен именно к их познанию. О Боге же судить напрямую невозможно; мы не знаем и никогда не узнаем в земной жизни, каков он сам в себе; поэтому понятия, относимые к божественному полюсу, имеют негативный характер и образуются путём устранения из понятия твари её устойчивых, характерных и универсальных тварных признаков. И в этом смысле самая первая, наиболее широкая пара понятий – это понятия конечного и бесконечного: не в значении временной или пространственной протяжённости, а в значении ограниченной меры совершенства (конечное) либо совершенства, не знающего меры и предела (бесконечное). И хотя в порядке постижения такое членение сущего-вообще, быть может, не так очевидно для нас, как некоторые другие, в порядке «самого по себе» и в порядке метафизического знания оно будет самым первым.

За главной парой понятий следует разделение сущего как такового на сущее от себя и сущее от иного, на необходимое и контингентное, на сущее через собственную сущность и сущее через причастность. Это же разделение более явно выражается через оппозицию тварного и нетварного. Наконец, те же реальности могут быть представлены как сущее всецело актуальное (то, что называют чистым актом, в смысле чистой и полной осуществленности в бытии) и сущее, заключающее в себе потенциальность. Все эти разделения представляют собой не случайный набор парных понятий; они очень близки друг к другу и выводятся друг из друга. Действительно, потенциальное сущее стремится к самоосуществлению, к реализации своего бытия; для этого оно должно откуда-то принять ту порцию бытия, которой недостаёт ему самому (иначе оно уже было бы актуальным). Принимается это бытие от источника актуального бытия; значит, через причастность источнику; значит, от иного. Значит, потенциально сущее может быть и не быть и, следовательно, оно контингентно. Быть контингентным, зависеть от иного, испытывать нужду в актуализации – всё это признаки сущего, ограниченного в своём совершенстве и, следовательно, конечного. Та же восходящая последовательность суждений на божественном полюсе сущего приводит нас к исходному понятию бесконечного совершенства. Круг замыкается, движение мысли в парных понятиях вокруг единственного реального различия соединяет начало и конец.

Второй раздел Рассуждения XXVIII посвящён анализу достаточности первого разделения сущего, разбору и опровержению различных позиций.

Это чисто диспутационная часть текста. Наконец, раздел третий предлагает в очень компактном, концентрированном виде исторический обзор учения об аналогическом или унивокальном характере сущего вообще и собственную суаресовскую теорию аналогии сущего применительно к Творцу и к творениям, именуемой аналогией внутренней атрибуции бытия. Согласно Суаресу, единство понятия сущего, объемлющего нетварное и тварное, не исключает глубочайшего неравенства между ними. В приложении к тварному и нетварному общее имя и понятие сущего как такового подвергается стяжению (ограничению, доопределению, *contractio*) в силу того, что в понятии актуализируется формальная способность обозначать тот или иной модус бытия. Аналогия сущего у Суареса выстраивается на основании формальных характеристик, которые в неактуализированном виде заключены внутри единого понятия сущего как потенциальные *habitudines* (способности, букв. склонности) и которыми – при их актуализации – сущности конституируются в качестве сущих того или иного уровня. Поэтому аналогия внутренней атрибуции сущего у Суареса – это отношение не разных степеней бытийного совершенства (как, например, у Фомы Аквинского), а разных формальных признаков тварного и нетварного модусов сущего. Эти разделения, с точки зрения Суареса, являются адекватными понятию реального сущего как такового и представляют собой необходимое требование метафизического разума: если верно то понятие реального сущего, которое мы образуем путём множественной и многоступенчатой абстракции от воспринятых в опыте вещей, то это понятие не может не разделяться именно так, как оно было разделено у Суареса. Но в действительности эти четыре пары понятий представляют с разных сторон одно и то же, одну и ту же реальность: со стороны самой реальности быть сущим конечным, зависимым и тварным – одна и та же характеристика, только выраженная в разных понятиях, по-разному составляющих акценты. Точно так же одно и то же – сущее бесконечное, абсолютное, необходимое и нетварное. Таким образом, Суарес показал, что, следуя логике метафизического рассуждения, мы можем постулировать существование некоторого превосходнейшего сущего, которое описываем при помощи указанных четырёх понятий. А эти понятия с необходимостью влекут за собой и некоторые другие: например, бесконечность требует, чтобы такое сущее не заключало в себе материальности, а бытие от себя требует, чтобы оно было субстанцией, а не акциденцией какого-либо другого сущего. Если естественный разум и способен в чём-либо опознать Бога, то именно здесь, в этом первом модусе сущего. Следовательно, этим рассуждением Суарес ответил на два своих первых вопроса: он показал, что мы понимаем в философской теологии под понятием Бога, и показал, что обосновать Его существование возможно.

Диспутация XXIX посвящена доказательствам существования Бога. Суарес различает физические и метафизические доказательства. К физическим относятся доказательства непосредственно от наблюдаемых в опыте

явлений тварного мира; к метафизическим – доказательства от общих принципов, непосредственно в опыте недоступных. Эти два ряда доказательств могут комбинироваться по-разному. Подробный анализ привёл Суареса к заключению, что по-настоящему эффективны только метафизические доказательства, а физические лишь делают их более наглядными и приготавливают разум к признанию правоты метафизических аргументов. Метафизические доказательства основаны на принципе: «всё, что производится, производится иным». Логика метафизического доказательства состоит в том, чтобы продемонстрировать, во-первых, необходимое существование первого произведённого сущего и, во-вторых, показать, что такое сущее может быть только одним. Первый пункт доказывается через демонстрацию необходимого наличия абсолютно первой причины в каждом ряду причин, второй пункт – через демонстрацию невозможности одновременного сосуществования двух равно совершенных первопричин, обладающих равной причинной мощью.

Центральное место в изложении естественной теологии занимает диспутация ХХХ – самая обширная во всем трактате (ок. 20 авторских листов). В её 17 разделах Суарес подробно рассматривает те свойства и атрибуты божественного, которые могут быть известны естественному разуму без помощи откровения, а именно совершенство, бесконечность, простоту, неизменность, единственность, незримость, непостижимость и неизреченность, а также божественную жизнь, знание, волю, всемогущество и вездесущность. Ограниченное естественное знание о Боге достигается двумя различными путями: либо апостериорно, через выведение божественных атрибутов из результатов божественного действия, либо априорно, через последовательное выведение одного атрибута из другого. Оба способа Суарес по очереди применяет к каждому из божественных атрибутов. Из них главным, фундаментом все прочие, является атрибут совершенства, поэтому на его примере удобно продемонстрировать метод интеллектуальной работы Суареса в области философской теологии. Можно ли доказать посредством естественного разума, что Бог есть по своей сущности абсолютно совершенное сущее? Прежде всего, считает Суарес, мы должны различать два смысла термина «совершенство» (*perfectio*). В одном смысле, который Суарес называет привативным, совершенным будет то, в чём та или иная природа воплощается целостно и не отсутствует ничто из относящегося к природе; таким совершенным сущим будет любое безущербное, не имеющее увечий сущее. В другом смысле, который именуется негативным или абсолютным, совершенным является то, что совершенно не относительно стандартного набора признаков той или иной природы, а безотносительно к чему бы то ни было.

Суарес берётся доказать, что божественное сущее совершенно в обоих значениях термина «совершенное». В первом смысле несовершенство всегда причиняется чем-то внешним: природа стремится к самоосуществлению во всей её полноте, но нечто может воспрепятствовать осуществлению

какого-либо из её признаков или причинить увечье цельному существу. Но нет ничего, что могло бы в этом смысле стать причиной несовершенства Бога. Он неуязвим для внешних причин несовершенства. Это можно доказать априорно, через выведение такого совершенства из других божественных атрибутов – в частности, из его простоты. Будучи простым, Бог не состоит из частей, а не состоящее из частей не может умалиться частично: оно либо существует всецело, либо уничтожается целиком. А так как Бог прост и при этом существует, он является совершенным в смысле сущностной полноты.

К совершенству во втором, абсолютном смысле Суарес подступает через различение тварных и нетварных совершенств, выстраивая таким образом апостериорное доказательство абсолютного совершенства Бога. Если совершенное сущее нетварно, оно должно быть Богом; а если тварно, оно обязано своим существованием Богу. Тварное совершенство есть следствие причины, которая обладает силой вызывать такие следствия; но причина, согласно общепринятому учению схоластического аристотелизма, должна быть более совершенной, чем её следствие. Отсюда Суарес заключает, что сущность Бога некоторым образом заключает в себе совершенства всех тварных вещей, причём заключает более совершенным способом, нежели способ существования этих совершенств в тварных сущих. И это понятно: ведь причина каждой вещи уже содержит в себе то совершенство, которым она наделяет свои следствия; а коль скоро нетварное сущее является причиной всего тварного, оно должно уже содержать в себе совершенства всего тварного. Таково апостериорное, идущее от творений, доказательство абсолютного божественного совершенства.

Возможны также априорные доказательства. Первое: будучи первопричиной всего сущего и бытийствуя с необходимостью, Бог должен быть самым первым сущим с точки зрения абсолютного совершенства; сама идея совершенства заставляет нас полагать абсолютно совершенное сущее, которое служит образцом для других сущих, обладающих разными степенями совершенства. И этот образец есть Бог. Второе: (1) Бог есть самое совершенное не только из существующего, но также из всего возможного; (2) следовательно, Бог должен быть совершенным в более высоком смысле, нежели все прочие возможные вещи (более совершенным не только количественно, но и качественно); (3) этот более высокий смысл состоит в том, что Бог содержит в себе совершенства всех прочих возможных вещей. Доказательство тезиса (1): если имеется более совершенное сущее, чем Бог, оно есть либо необходимое сущее и потому актуально существует, либо ещё не существует и, чтобы существовать, нуждается в причинении со стороны чего-то иного. Если это иное, производящее, сущее уже существует, тогда нет никакого другого, возможного сущего, которое было бы совершеннее всего существующего (ведь оно, будучи следствием иной производящей причины, было бы ниже своей причины по определению). С другой стороны, это иное производящее сущее само не может не быть

актуально сущим: ведь если бы оно было лишь возможным, оно не смогло бы произвести сущее более совершенное, т.е. актуальное (так как быть актуально сущим всегда означает большее совершенство, нежели быть только возможным). Стало быть, это производящее сущее и будет самым первым, ибо нетварным; но это и есть Бог. Далее, тезис (3) выводится из первого. Если первое сущее не содержит в себе всех совершенств тварных вещей, оно не будет самым совершенным из всех возможных сущих: ведь если хоть одно из творений будет обладать совершенством, которое отсутствует в Боге, оно в отношении этого совершенства будет более или по меньшей мере равно совершенным, что и Бог. Следовательно, в Боге должны содержаться все совершенства всех тварных вещей.

Тезис (2) подтверждается третьим априорным доказательством. Мы сказали, что первое сущее должно быть совершеннее всех прочих не в каком-то частном аспекте, но абсолютно, т.е. во всех аспектах; а это предполагает, что оно должно заключать в себе все совершенства тварных вещей. Но это не означает, будто оно заключает их в себе тем же способом, каким они пребывают в творениях. Для пояснения этой мысли Суарес проводит различие между абсолютными и относительными совершенствами: относительные эминентно (по превосходению) приписываются Богу, исходя из творений; абсолютные формально свойственны именно Богу и приписываются творениям по аналогии. Относительные совершенства в тварных вещах предполагают некое соответствующее несовершенство, например, зрение в живых творениях, будучи относительным совершенством согласно природе, в то же время предполагает материальность такой твари и её когнитивного аппарата, а всё материальное подвержено умалению и гибели. Бог же зрит не при помощи материальных органов и не благодаря материальным воздействиям на орган; следовательно, о совершенстве божественного видения нельзя говорить в том же смысле, что и применительно к тварям. Этот иной способ бытия относительных совершенств в Боге и называется эминентным, т.е. превосходным, превосходящим. Напротив, абсолютные совершенства, такие как мудрость, жизнь и т.д., пребывают в Боге не эминентно, а формально, как неотъемлемые свойства Его сущности, а мыслящим творениям (человеку и ангелам) приписываются лишь по аналогии от божественной мудрости.

Влияние Суареса на позднейшую философию

В наши дни теолого-философское наследие Суареса вновь обретает актуальность в связи с постепенным отказом от резко негативной просвещенческой оценки поздней схоластики и поиском забытых оснований философии и теологии Нового времени.

Не подлежит сомнению глубокое влияние суаресовской метафизики на европейскую философию в целом. Его «Метафизические рассуждения»

в течение десятилетий служили стандартным учебником философии не только в католических, но и в лютеранских университетах. По мере роста ордена иезуитов и расширения географии их деятельности труд Суареса распространялся в странах Восточной Европы, в Азии и Латинской Америке. Метафизику Суареса изучал Декарт в коллегии Ла Флеш, а Лейбниц признавался, что читал ДМ как роман. С другой стороны, Хайдеггер считал Суареса основным источником, благодаря которому греческая онтология, пройдя через Средневековье, влилась в метафизику и трансцендентальную философию Нового времени.

Почти столь же влиятельным оказался и труд Суареса по философии права. Его непосредственное воздействие прослеживается в школах права Германии и Нидерландов; особенно явным оно было в области международного права. Достаточно сказать, что знаменитый правовед Гуго Гроций считал Суареса столь пронизательным философом и богословом, что вряд ли можно найти равного ему.

Список литературы

Источники:

1. *Суарес Франсиско*. Метафизические рассуждения / Пер. с лат. Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. 776 с.
2. *Суарес Франсиско*. Метафизические рассуждения, LIV. О ментальных сущих // ESSE: философские и теологические исследования. 2019. № 4 (2). С. 145–162.
3. *Суарес Франсиско*. Метафизические рассуждения, VI. О формальном и универсальном единстве // ESSE: философские и теологические исследования. 2016. № 1 (1). С. 192–268.
4. *Суарес Франсиско*. Метафизические рассуждения. Рассуждение XXVIII // Вопросы теологии. 2022. № 4 (1). С. 10–53.
5. *Суарес Франсиско*. О религии Общества Иисуса, книга IX, главы V–VII: В защиту «Духовных упражнений св. Игнатия // Символ: журнал христианской культуры. 2017. № 70. С. 37–152.
6. *Суарес Франсиско*. Об ангелах / Пер. с лат. Г.В. Вдовина // Франсиско Суарес о речи ангелов. Библиотека журнала «Символ». 2017. № 5. С. 6–121.
7. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis 'De anima' / Ed. S. Castellote Cubells*. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978–1991.
8. *Suarez F.* Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo. Version Española por J. Ramón Eguillor Muniozgueren. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1970–1971.
9. *Suarez F.* Disputaciones metafísicas, en 7 vols. / Trans. S. Romeo, S. Sánchez, and A. Zanon. Madrid: Biblioteca Hispanica de Filosofia, 1960–1966.
10. *Suarez F.* Tratado de las leyes y de Dios legislador, en 6 vols. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1967.
11. *Suarez Francisci R.P.* Opera Omnia hactenus edita, in 23 tomos, in fol. Venetiis: apud Sebastianum Coleti, 1740–1751.

12. *Suarez Francisci R.P. Opera omnia in 28 vols. / Eds. M. André and C. Berton. Paris: Ludovicus Vivès, 1856–1878.*

Исследования:

1. *Вдовина Г.В. Доказательства существования Бога в «Метафизических рассуждениях» Франсиско Суареса // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2017. Вып. 73. С. 69–82.*

2. *Вдовина Г.В. Об основоположении философской теологии Франсиско Суареса: Диспутация XXVIII «Метафизических рассуждений» // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 1. С. 6–9.*

3. *Вдовина Г.В. Понятие блага в «Метафизических рассуждениях» Франсиско Суареса // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 78. С. 93–106.*

4. *Иванов В.Л. Что знает Бог? Трактат о «божественном знании» в структуре натуральной теологии Франсиско Суареса // Вопросы теологии. 2022. Т. 4. № 3. С. 408–441.*

5. *Карпов К.В. Привационная теодицея и учение о трансценденталиях: Франсиско Суарес о благе и зле // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 78. С. 107–118.*

6. *Лупандин И.В. Франсиско Суарес о знании Богом будущих контингентных событий // Философия религии: аналитические исследования. 2021. Т. 5. № 1. С. 124–151.*

7. *Шмонин Д.В. «Украшение Испании» // Суарес Франсиско. Метафизические рассуждения / Пер. с лат. Г.В. Вдовиной. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. С. 18–71.*

8. *A Companion to Francisco Suárez / Eds. V. Salas & R. Fastiggi. Leiden: Brill, 1999. 384 p.*

9. *Aertsen J.A. The “Metaphysical Disputations” of Francisco Suárez: Between Scholasticism and Modernity // Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez. Leiden: Brill, 2012. P. 587–634.*

10. *Aho T. Suárez on Cognitive Intentions // Mind Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle’s “De anima” / Eds. P. J.J.M. Bakker and J. M.M.H. Thijssen. Aldershot: Ashgate, 2007. P. 180–202.*

11. *Assimakópulos A. The Power of the Keys: The Power of the Roman Pontiff in the Defensio fidei of Francisco Suárez // Espiritu. 2022. No. 71 (163). P. 79–98.*

12. *Baciero Ruiz F.T. El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes // Pensamiento. 2007. Vol. 63. Issue 236. P. 303–320.*

13. *Bexley E. Quasi-absolute time in Francisco Suárez’s Metaphysical Disputations // Intellectual History Review. 2012. Vol. 22. Issue 1. P. 5–22.*

14. *Boss S.J. Francisco Suárez and Modern Mariology // Mary: The Complete Resource. London: Continuum, 2007. P. 256–278.*

15. *Burlando G. Suarez on Intrinsic Representationalism // Intellect et imagination dans la philosophie médiévale, III. Turnhout: Brepols, 2006. P. 1941–1957.*

16. *Carpintero F. Francisco Suárez: the Emerge of Modern Times // Anales de La Catedra Francisco Suarez. 2020. No. 54. P. 283–302.*

17. *Cuadrado J.Á.G. Towards a Philosophical definition of attention in Francisco Suárez // Argumenta Philosophica. 2021. No. 2. P. 63–77.*

18. *Del Portal E.I.R.* Francisco Suárez and human rights // *Pensamiento*. 2018. Vol. 74. Issue 279. P. 221–235.
19. *Doyle J.P.* Collected Studies on Francisco Suárez S.J. (1548–1617). Leuven: Leuven University Press, 2010. 416 p.
20. *Esposito C.* L'impensé de l'existence: Kant et la scolastique // *Quaestio*. 2017. No. 17. P. 259–276.
21. *Fastiggi R.* Francisco Suárez as dogmatic theologian // *Brill's Companions to the Christian Tradition*. 2015. Vol. 53. P. 248–163.
22. *Felipe Mendoza J.M.* Division, object and abstraction of speculative sciences according to Francisco Suárez // *Patristica et Mediaevalia*. 2019. No. 40 (2). P. 45–63.
23. *Fichter Joseph H.* Man of Spain. A Biography of Francis Suárez. New York: Macmillan, 1940. 349 p.
24. *Forlivesi M.* Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suarez's Texts // *Quaestio*. 2005. No. 5. P. 559–586.
25. *Fradejas F.H.* Derecho de propiedad privada y fiscalidad en Francisco Suárez // *Anuario Filosófico*. 2017. Vol. 50. Issue 2. P. 269–296.
26. *Freddoso A.J.* Introduction // Suárez Francisco. On Creation, Conservation & Concurrency / Trans. and ed. Alfred J. Freddoso. South Bend, IN: St Augustine Press, 2002. P. xix–xx.
27. *Ginocchio D.G.* Law, knowledge and action in Suárez // *Scientia et Fides*. 2017. Vol. 5. Issue 1. P. 205–222.
28. *Gracia Jorge J.E.* Francisco Suárez. The Man in History // *American Catholic Philosophical Quarterly*. 1991. No. 65 (3). P. 259–266.
29. *Heider D.* Is Suárez's concept of being analogical or univocal? // *American Catholic Philosophical Quarterly*. 2007. No. 81 (1). P. 21–42.
30. *Heider D.* Aristotelian Subjectivism. Francisco Suárez's Philosophy of Perception. Cham: Springer, 2021. 315 p.
31. *Hill B. & Lagerlund H.* The Philosophy of Francisco Suárez. Oxford; New York: Oxford University Press, 2012. 306 p.
32. *Larrainzar Carlos.* Una introduccion a Francisco Suárez. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1977.
33. *Monserrat J.* Proyección histórica de Francisco Suárez: Xavier Zubiri // *Pensamiento*. Revista de Investigación e Información Filosófica. 2018. No. 74 (279). P. 31–61.
34. *Novotný D.D. & Novák L.* Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics. London: Routledge, 2014. 352 p.
35. *Olsthoorn J.* Francisco Suárez and Hugo Grotius on distributive justice and imperfect rights // *History of Political Thought*. 2020. No. 41 (1). P. 96–119.
36. *Pasnau R., Suarez F., Freddoso A.J.* On Efficient Causality: Metaphysical Disputations 17, 18, and 19 // *The Philosophical Review*. 1996. No. 105 (4). P. 533–535.
37. *Pereda R.* Suárez and Leibniz on principles // *Pensamiento*. 2022. No. 78 (300). P. 1363–1379.
38. *Pérez Espigares P.* En torno a la originalidad ontológica de la metafísica de Francisco Suárez // *Pensamiento*. Revista de Investigación e Información Filosófica. 2022. No. 78 (300). P. 1341–1362.
39. *Prieto López L.J.* El derecho de resistencia en Francisco Suárez // *Daímon*. 2020. No. 80. P. 201–208.
40. *Pulido M.L.* The reception of exemplary causality in the Baroque. Suárez in context // *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*. 2019. No. 46. P. 213–236.

41. *Salas V.M.* The Theological Orientation of Francisco Suárez's Metaphysics // *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*. 2018. No. 74 (279). P. 7-29.
42. *Sánchez-Seco F.C.* The language of human law in the thought of Francisco Suárez // *Pensamiento*. 2018. Vol. 74. Issue 279. P. 123-145.
43. *Santacruz V.S., Zorroza M.I.* Francisco Suárez (1548-1617): Escolástica y mundo moderno // *Anuario Filosófico*. 2017. Vol. 50. Issue 2. P. 259-266.
44. *Schmaltz T.M.* Causation and causal axioms // *Descartes' Meditations: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010. P. 82-100.
45. *Schwartz D.* Francisco Suárez on consent and political obligation // *Vivarium*. 2008. No. 46 (1). P. 59-81.
46. *Schwember Augier F., Loewe Henny D.* The whole is greater than the sum of its parts: Suarez's political theory and the social contract tradition // *Bajo Palabra*. 2021. Issue 26. P. 3-20.
47. *Scorraille Raoul de.* François Suárez de la Compagnie de Jesus, 2 vol. Paris: Lethiel-leux, 1912-1913.
48. *Senent-De Frutos J.A.* Francisco Suárez and the complexities of modernity // *Journal of Jesuit Studies*. 2019. No. 6 (4). P. 559-576.
49. *Shields C.* The reality of substantial form: Suárez, metaphysical disputations XV // *Interpreting Suárez: Critical Essays*. New York: Cambridge University Press, 2011. P. 39-61.
50. *Stevenson I.* Omnipotence and order. A reevaluation of voluntarism in Francisco Suárez // *Espiritu*. 2022. No. 71 (163). P. 41-61.
51. *Talanga J.* Francisco Suárez's influence on protestant scholasticism // *Obnovljeni Zivot*. 2018. Vol. 73. Issue 2. P. 197-212.
52. *Valatka V., Asakavičiūtė V.* The philosophy of international law of Modern Scholasticism: the theory of just war // *Juridical Tribune*. 2022. No. 12 (3). P. 317-328.
53. *Vdovina G.* After Suárez: Physical and intentional causality in the 17th-18th centuries scholasticism // *Scientia et Fides*. 2017. Vol. 5. Issue 1. P. 241-265.
54. *Widow Lira F.* Derecho subjetivo entre la escolástica y la modernidad. La posición de Francisco Suárez // *Bajo Palabra*. 2021. No. 26. P. 201-220.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Galina Vdovina

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

SUAREZ FRANCISCO

The material on the philosophy and theology of Francisco Suarez is collected and analyzed: Suarez's life path is presented, his works are described in detail, including the chronology of their publication and problems, Suarez's contribution to the dogmatic theology of Catholicism, philosophical psychology, metaphysics and philosophical theology as a separate part of metaphysics is summarized. The influence of Suarez's thought on the major philosophers of Modern times is shown.

Keywords: F. Suarez, Modern scholasticism, philosophical theology, proofs of the existence of God, divine attributes, metaphysics, modes of existence, categories of existence, potencies of the soul, cognition of individual things

References

Sources:

1. *Commentaria una cum quaestionibus in libros Aristotelis 'De anima'*, ed. Salvador Castellote Cubells. Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1978–1991.
2. Suarez, F. "Metafizicheskie rassuzhdeniya, LIV. O mental'nykh sushchikh" [Metaphysical Reasoning, LIV. About Mental Entities], *ESSE: filosofskie i teologicheskie issledovaniya*, 2019, No. 4 (2), pp. 145–162. (In Russian)
3. Suarez, F. "Metafizicheskie rassuzhdeniya, VI. O formal'nom i universal'nom edinstve" [Metaphysical Reasoning, VI. On Formal and Universal Unity], *ESSE: filosofskie i teologicheskie issledovaniya*, 2016, No. 1 (1), pp. 192–268. (In Russian)
4. Suarez, F. "Metafizicheskie rassuzhdeniya. Rassuzhdenie XXVIII" [Metaphysical Reasoning. Reasoning XXVIII], *Voprosy teologii*, 2022, No. 4 (1), pp. 10–53. (In Russian)
5. Suarez, F. "O religii Obshchestva Iisusa, kniga IX, glavy V–VII: V zashchitu "Dukhovnykh uprazhnenii sv. Ignatiya" [On the Religion of the Society of Jesus, Book IX, Chapters V–VII: In Defense of the "Spiritual Exercises of St. Ignatius"], *Simvol: zhurnal khristianskoi kul'tury*, 2017, No. 70, pp. 37–152. (In Russian)
6. Suarez, F. "Ob angelakh" [About Angels], trans. G.V. Vdovina, *Fransisko Suares o rechi angelov. Biblioteka zhurnala "Simvol"*, 2017, No. 5, pp. 6–121. (In Russian)

7. Suarez, F. *Defensa de la fe católica y apostólica contra los errores del anglicanismo. Version Española por Jose Ramón Eguillor Muniozgueren*. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1970–1971.
8. Suarez, F. *Disputaciones metafísicas*, en 7 vols., trans. S. Romeo, S. Sánchez, and A. Zanon. Madrid: Biblioteca Hispanica de Filosofia, 1960–1966.
1. Suarez, F. *Metafizicheskie rassuzhdeniya* [Metaphysical Reasoning], trans. G.V. Vdovina. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2007. 776 pp. (In Russian)
9. Suarez, F. *Tratado de las leyes y de Dios legislador*, en 6 vols. Madrid: Instituto de estudios políticos, 1967.
10. Suarez, Francisci R.P. *Opera Omnia hactenus edita*, in 23 tomos, in fol. Venetiis: apud Sebastianum Coleti, 1740–1751.
11. Suarez, Francisci R.P. *Opera omnia* in 28 vols., eds. M. André and C. Berton. Paris: Ludovicus Vivès, 1856–1878.

Researches:

1. *A Companion to Francisco Suárez*, eds. V. Salas & R. Fastiggi. Leiden: Brill, 1999. 384 pp.
2. Aertsen, J.A. “The “Metaphysical Disputations” of Francisco Suárez: Between Scholasticism and Modernity”, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought: From Philip the Chancellor (ca. 1225) to Francisco Suárez*. Leiden: Brill, 2012, pp. 587–634.
3. Aho, T. “Suárez on Cognitive Intentions”, *Mind Cognition and Representation: The Tradition of Commentaries on Aristotle’s “De anima”*, eds. P.J.J.M. Bakker and J.M.M.H. Thijssen. Aldershot: Ashgate, 2007, pp. 180–202.
4. Assimakópoulos, A. “The Power of the Keys: The Power of the Roman Pontiff in the Defensio fidei of Francisco Suárez”, *Espiritu*, 2022, No. 71 (163), pp. 79–98.
5. Baciero, Ruiz F.T. “El genio maligno de Suárez: Suárez y Descartes”, *Pensamiento*, 2007, Vol. 63, Issue 236, pp. 303–320.
6. Bexley, E. “Quasi-absolute time in Francisco Suárez’s Metaphysical Disputations”, *Intellectual History Review*, 2012, Vol. 22, Issue 1, pp. 5–22.
7. Boss, S.J. “Francisco Suárez and Modern Mariology”, *Mary: The Complete Resource*. London: Continuum, 2007, pp. 256–278.
8. Burlando, G. “Suarez on Intrinsic Representationalism”, *Intellect et imagination dans la philosophie médiévale, III*. Turnhout: Brepols, 2006, pp. 1941–1957.
9. Carpintero, F. “Francisco Suárez: the Emerge of Modern Times”, *Anales de La Catedra Francisco Suarez*, 2020, No. 54, pp. 283–302.
10. Cuadrado, J.Á.G. “Towards a Philosophical definition of attention in Francisco Suárez”, *Argumenta Philosophica*, 2021, No. 2, pp. 63–77.
11. Del Portal, E.I.R. “Francisco Suárez and human rights”, *Pensamiento*, 2018, Vol. 74, Issue 279, pp. 221–235.
12. Doyle, J.P. *Collected Studies on Francisco Suárez S.J. (1548–1617)*. Leuven: Leuven University Press, 2010. 416 pp.
13. Esposito, C. “L’impensé de l’existence: Kant et la scolastique”, *Quaestio*, 2017, No. 17, pp. 259–276.
14. Fastiggi, R. “Francisco Suárez as dogmatic theologian”, *Brill’s Companions to the Christian Tradition*, 2015, Vol. 53, pp. 248–163.

15. Felipe Mendoza, J.M. "Division, object and abstraction of speculative sciences according to Francisco Suárez", *Patristica et Mediaevalia*, 2019, No. 40 (2), pp. 45–63.
16. Fichter, Joseph H. *Man of Spain. A Biography of Francis Suárez*. New York: Macmillan, 1940. 349 pp.
17. Forlivesi, M. "Impure Ontology. The Nature of Metaphysics and Its Object in Francisco Suarez's Texts", *Quaestio*, 2005, No. 5, pp. 559–586.
18. Fradejas, F.H. "Derecho de propiedad privada y fiscalidad en Francisco Suárez", *Anuario Filosófico*, 2017, Vol. 50, Issue 2, pp. 269–296.
19. Freddoso, A.J. "Introduction", in: Francisco Suárez, *On Creation, Conservation & Concurrency*, trans. and ed. Alfred J. Freddoso. South Bend, IN: St Augustine Press, 2002, pp. xix–xx.
20. Ginocchio, D.G. "Law, knowledge and action in Suárez", *Scientia et Fides*, 2017, Vol. 5, Issue 1, pp. 205–222.
21. Gracia, Jorge J.E. "Francisco Suárez. The Man in History", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 1991, No. 65 (3), pp. 259–266.
22. Heider, D. "Is Suárez's concept of being analogical or univocal?", *American Catholic Philosophical Quarterly*, 2007, No. 81 (1), pp. 21–42.
23. Heider, D. *Aristotelian Subjectivism. Francisco Suárez's Philosophy of Perception*. Cham: Springer, 2021. 315 pp.
24. Hill, B. & Lagerlund, H. *The Philosophy of Francisco Suárez*. Oxford, New York: Oxford University Press, 2012. 306 pp.
25. Ivanov, V.L. "Chto znaet Bog? Traktat o "bozhestvennom znanii" v strukture natural'noi teologii Fransisko Suaresa" [What does God Know? A Treatise on "Divine Knowledge" in the Structure of Natural Theology by Francisco Suarez], *Voprosy teologii*, 2022, Vol. 4, No. 3, pp. 408–441. (In Russian)
26. Karpov, K.V. "Privatsionnaya teoditseyia i uchenie o transtsendentaliyakh: Frantsisko Suares o blage i zle" [The Privational Theodicy and the Doctrine of Transcendentality: Francisco Suarez on Good and Evil], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2018, Vol. 78, pp. 107–118. (In Russian)
27. Larrainzar, Carlos. *Una introduccion a Francisco Suárez*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1977.
28. Lupandin, I.V. "Fransisko Suares o znanii Bogom budushchikh kontingentnykh sobytii" [Francisco Suarez on God's Knowledge of Future Contingent Events], *Filosofiya religii: analiticheskie issledovaniya*, 2021, T. 5, No. 1, pp. 124–151. (In Russian)
29. Monserrat, J. "Proyección histórica de Francisco Suárez: Xavier Zubiri", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 2018, No. 74 (279), pp. 31–61.
30. Novotný, D.D. & Novák L. *Neo-Aristotelian Perspectives in Metaphysics*. London: Routledge, 2014. 352 pp.
31. Olsthoorn, J. "Francisco Suárez and Hugo Grotius on distributive justice and imperfect rights", *History of Political Thought*, 2020, No. 41 (1), pp. 96–119.
32. Pasnau, R., Suarez, F., Freddoso, A.J. "On Efficient Causality: Metaphysical Disputations 17, 18, and 19", *The Philosophical Review*, 1996, No. 105 (4), pp. 533–535.
33. Pereda, R. "Suárez and Leibniz on principles", *Pensamiento*, 2022, No. 78 (300), pp. 1363–1379.
34. Pérez Espigares, P. "En torno a la originalidad ontológica de la metafísica de Francisco Suárez", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 2022, No. 78 (300), pp. 1341–1362.
35. Prieto López, L.J. "El derecho de resistencia en Francisco Suárez", *Daímon*, 2020, No. 80, pp. 201–208.

36. Pulido, M.L. "The reception of exemplary causality in the Baroque. Suárez in context", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, 2019, No. 46, pp. 213–236.
37. Salas, V.M. "The Theological Orientation of Francisco Suárez's Metaphysics", *Pensamiento. Revista de Investigación e Información Filosófica*, 2018, No. 74 (279), pp. 7–29.
38. Sánchez-Seco, F.C. "The language of human law in the thought of Francisco Suárez", *Pensamiento*, 2018, Vol. 74, Issue 279, pp. 123–145.
39. Santacruz, V.S., Zorroza M.I. "Francisco Suárez (1548–1617): Escolástica y mundo modern", *Anuario Filosófico*, 2017, Vol. 50, Issue 2, pp. 259–266.
40. Schmaltz, T.M. "Causation and causal axioms", *Descartes' Meditations: A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, pp. 82–100.
41. Schwartz, D. "Francisco Suárez on consent and political obligation", *Vivarium*, 2008, No. 46 (1), pp. 59–81.
42. Schwember, Augier F., Loewe, Henny D. "The whole is greater than the sum of its parts: Suarez's political theory and the social contract tradition", *Bajo Palabra*, 2021, Issue 26, pp. 3–20.
43. Scorraille, Raoul de. *François Suárez de la Compagnie de Jesus*, 2 vol. Paris: Lethiel-leux, 1912–1913.
44. Senent-De Frutos, J.A. "Francisco Suárez and the complexities of modernity", *Journal of Jesuit Studies*, 2019, No. 6 (4), pp. 559–576.
45. Shields, C. "The reality of substantial form: Suárez, metaphysical disputations XV", *Interpreting Suárez: Critical Essays*. New York: Cambridge University Press, 2011, pp. 39–61.
46. Shmonin, D.V. "Ukrashenie Ispanii" ["Jewel of Spain"], in: F. Suarez, *Metafizicheskie rassuzhdeniya* [Metaphysical Reasoning], trans. G.V. Vdovina. Moscow: St. Thomas Institute of Philosophy, Theology and History Publ., 2007, pp. 18–71. (In Russian)
47. Stevenson, I. "Omnipotence and order. A reevaluation of voluntarism in Francisco Suárez", *Espiritu*, 2022, No. 71 (163), pp. 41–61.
48. Talanga, J. "Francisco Suárez's influence on protestant scholasticism", *Obnovljeni Zivot*, 2018, Vol. 73, Issue 2, pp. 197–212.
49. Valatka, V., Asakavičiūtė, V. "The philosophy of international law of Modern Scholasticism: the theory of just war", *Juridical Tribune*, 2022, No. 12 (3), pp. 317–328.
50. Vdovina, G. "After Suárez: Physical and intentional causality in the 17th-18th centuries scholasticism", *Scientia et Fides*, 2017, Vol. 5, Issue 1, pp. 241–265.
51. Vdovina, G.V. "Dokazatel'stva sushchestvovaniya Boga v "Metafizicheskikh rassuzhdeniyakh" Fransisko Suaresa" [Proofs of the Existence of God in the "Metaphysical Reasoning" by Francisco Suarez], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2017, Vol. 73, pp. 69–82. (In Russian)
52. Vdovina, G.V. "Ob osnovopolozhenii filosofskoi teologii Fransisko Suaresa: Disputatsiya XXVIII "Metafizicheskikh rassuzhdenii"" [On the Foundation of the Philosophical Theology of Francisco Suarez: A Discussion XXVIII of the "Metaphysical Reasoning"], *Voprosy teologii*, 2022, T. 4, No. 1, pp. 6–9. (In Russian)
53. Vdovina, G.V. "Ponyatie blaga v "Metafizicheskikh rassuzhdeniyakh" Fransisko Suaresa" [The Concept of Good in the "Metaphysical Reasoning" by Francisco Suarez], *Vestnik PSTGU. Seriya I: Bogoslovie. Filosofiya. Religiovedenie*, 2018, Vol. 78, pp. 93–106. (In Russian)
54. Widow, Lira F. "Derecho subjetivo entre la escolástica y la modernidad. La posición de Francisco Suárez", *Bajo Palabra*, 2021, No. 26, pp. 201–220.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Сергей МЕЛЬНИКОВ

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

ЭТИКА АРИСТОТЕЛЯ

В этике и политике Аристотель – классический представитель эвдемонизма. Высшим благом для человека является счастье (*eudaimonía*), которое заключается в деятельности души по осуществлению своей добродетели (*areté*). Добродетели, осуществляемые в разумной деятельности, делятся на этические и дианоэтические (интеллектуальные). Высший нравственный идеал, по Аристотелю, заключается в том, чтобы жить созерцательной жизнью (*bíos theōrētikós*; *vita contemplativa*), т.к. счастье является разновидностью созерцания. Блаженная жизнь состоит в наслаждении умозрением, т.е. в занятиях философией. Философия, предметом которой являются высшие принципы бытия, – наиболее умозрительная из наук. Следовательно, жизнь, посвящённая философии, – наиболее совершенная.

Ключевые слова: Аристотель, Сократ, этика, счастье (*eudaimonía*), добродетель (*areté*), дружба (*philia*), справедливость, полис, метриопатия (*metriopátheia*), жизнь созерцательная (*bíos theōrētikós*; *vita contemplativa*)

С античных времён до нашего времени под именем Аристотеля сохранились четыре произведения, чьё содержание непосредственным образом связано с этической философской проблематикой:

- (1) «Никомахова этика» (лат. *Ethica Nicomachea*: в 10 кн.);
- (2) «Большая этика» (лат. *Magna Moralia*: в 2 кн.);
- (3) «Эвдемова этика» (лат. *Ethica Eudemia*: в 8 кн.);
- (4) небольшое сочинение, часто ошибочно приписываемое Аристотелю: «О добродетелях и пороках» (лат. *De virtutibus et vitiis libellus*).

Отдельные вопросы из области этики специально рассматриваются Аристотелем также в следующих трактатах:

- (5) «Политика» (лат. *Politica*: в 8 кн.);
- (6) «Риторика» (лат. *Ars rhetorica*: в 3 кн.);
- (7) «Поэтика» (лат. *Ars poëtica*).

В этике и политике – двух частях философии, относящихся к разряду наук практических (др.-греч. *práxis*), т.е. таких, областью применения которых является сфера человеческого поступка, Аристотель – классический представитель *эвдемонизма*. Высшим благом для человека является счастье (др.-греч. *eudaimonía* – «счастье»). Древнегреческое слово *eudaimonía* состоит из двух корней: 1) *eu-* приблизительно соответствует нашим словам, начинающимся с «благо-», «добро-» («благо-детель», «благо-честие» и др.); 2) *daímōn*, букв. «демон», «божество», нечто «божественное». Последнее слово связано с тем же праиндоевропейским корнем, что и глагол древнегреческого языка *daíomai*, означающий «распределять», «наделять кого-либо соответствующей долей, частью», какой-либо «участью». Согласно этому, традиционному, пониманию слова *eudaimonía* счастливым и удачливым может быть назван тот, кого при жизни сопровождает, кому постоянно сопутствует «благое божество». Аристотель не изобретал слова *eudaimonía*; он взял его уже из сложившейся до него традиции.

Что означает данное слово в своём максимально философском значении? Счастье – это деятельность разума, «энергия» ума (др.-греч. *nous*) по осуществлению своих добродетелей. Слово «добродетель», по-древнегречески *areté*, – в латинском языке ему семантически приблизительно соответствует термин *virtus* – означает первоначально не столько определённую добродетель в строго нравственном смысле, сколько «доблесть», «добротность» и «настоящность» какой-либо вещи, «субстанции». По-древнегречески формулировка «добродетельный стол» вполне осмысленна и оправданна. «Добродетельная субстанция» – это вещь, которая с отчётливой полнотой соответствует своему предназначению быть чем-то понятным и удобным в использовании в качестве самой себя. Подобно тому, как та или иная субстанция может обладать характеристикой «настоящести» и «добротности», таковой же характеристикой может обладать и отдельный человек. Добродетельный человек – это настоящий человек. Во времена Сократа, Платона и Аристотеля «подлинным человеком» являлся и традиционно считался в первую очередь удачливый гражданин своего родного полиса. Этика Аристотеля теснейшим образом связана с его политикой. В соответствии с принципами классификации всех наук, предложенной Аристотелем в «Метафизике», этика является частью политики, которая

тем самым оказывается чем-то более общим, чем-то более универсальным, по отношению к этике, в дисциплинарном значении.

Счастье, по Аристотелю, – это деятельность разума по реализации тех или иных добродетелей, т.е. той или иной совокупности характерных и важных для разума положительных качественных состояний. Деятельность разума двояка: следует различать, когда разум действует в отношении чего-то другого, что им не является, и когда он действует сам по себе и ради самого себя. Душа состоит из двух частей: разумной и неразумной. Разум действует как бы в двух направлениях: с одной стороны, он осуществляет контроль за неразумной частью души («умеряет страсти»), с другой – «правильно действует сам по себе». «Правильность» действия разума определяется правильной нормой, обусловленной исторически и социально и по этой причине не претендующей на общезначимую универсальность. Объектом внешнего воздействия разума является неразумная часть души, т.е. та её часть, которая связана в первую очередь с теми или иными страстями. Страсть, по-древнегречески *ráthos*, букв. «страдание», «претерпевание». В «Поэтике», сочинении, повествующем о специфике эпоса и трагедии, Аристотель утверждает, что цель трагического представления – спровоцировать у впечатлительных зрителей то, что он называет словом *kátharsis*, «катарсис», букв. «очищение». Данный термин, как было давно установлено (Я. Бернайс), происходит из медицинского лексикона, известного Аристотелю, и означает некое «освобождение», «очищение» заболевшего организма от вредных веществ при помощи тех или иных лекарственных препаратов и процедур. Зритель, по Аристотелю, наблюдая страдания трагических персонажей на сцене, волей-неволей сопереживает им. Он подражательным образом претерпевает почти то же самое, что и страдающие герои, и, наполняясь с избытком страданиями, словно бы «выворачиваясь наизнанку», освобождается и очищается от подобных страстей. Среди наиболее жестоких страстей и страданий Аристотель особенно выделяет две «патологии», максимально разнящиеся с разумной человеческой деятельностью: *éleos te kai rhóbos*, «жалость» и «ужас». Речь здесь идёт о самых сильных и «неразумных страстях», и задача трагедии как поэзии и как яркого зрелища – спровоцировать зрителя на «очищение» от подобных нечеловеческих претерпеваний.

Добродетели, осуществляемые в разумной деятельности, делятся на этические и дианоэтические (интеллектуальные). «Дианоэтическая добродетель возникает и развивается по преимуществу через обучение, почему и нуждается в опыте и во времени, этическая же слагается через привычки» [Никомахова этика, II, 1, 1103a]. Результатами деятельности разума, направленной «вовне», оказываются нравственные, т.е. этические, добродетели, тогда как в том случае, если разум действует «сам по себе» и является целью собственного существования, результатами его деятельности оказываются дианоэтические (др.-греч. *diánoia*) добродетели или, иначе, интеллектуальные. Слово *diánoia* означает «рассуждение», «размышление».

Важной деталью является то обстоятельство, что, по Аристотелю, человек по природе не является добродетельным: никто не рождается ни добродетельным, ни счастливым. Добродетели и счастье реализуются в жизненной практике конкретного человека, при тех или иных обстоятельствах. Для достижения счастья и реализации добродетелей имеют значение и здоровье, и житейский достаток, и семья, и возможность досуга для занятия философскими размышлениями. Никто не является добродетельным и счастливым в одинаковой степени: многое в мире и способствует, и препятствует осуществлению цели и смысла человеческого существования в их окончательном воплощении.

Строгое различие этических и интеллектуальных добродетелей является краеугольным камнем этики Аристотеля. В этом смысле, в сфере этической философии, его оппонентом оказывается Сократ. В немногих словах, этическая позиция Сократа может быть сведена к двум положениям. Одно из них звучит следующим образом: ни один человек не может сознательно, отдавая себе в этом отчёт, творить зла. Второе определение гласит: знание есть высшая добродетель, и все прочие добродетели – политические, гражданские, этические – являются производными от неё. Благодетельность, справедливость, мужество и прочие добродетели, согласно Сократу, не могут быть реализованы случайно, т.е. «не ведая как». Для того чтобы быть добродетельным, т.е. подлинным гражданином и человеком, нужно прежде всего научиться всякий раз отчётливо понимать, что содержит в себе соответствующее поступку нравственное понятие: что такое есть «мужество», «благодетельность», «справедливость» и т.д. Здесь Сократ и Аристотель радикально расходятся: согласно Сократу, жизнь нравственная и разумная совпадают; по мнению Аристотеля, эти вещи следует различать: одни добродетели являются строго нравственными, другие – интеллектуальными. Этическая добродетель, вопреки Сократу, не есть результат познания, она приобретает через воспитание и привычку. Нравственная добродетель определяется Аристотелем как «середина между двумя пороками», в соответствии с принципом метриопатии (др.-греч. *metriopátheia*, букв. «умереннострастие», «умеренность в страстях»). По Аристотелю, позитивное и безусловно надёжное определение ни одной нравственной добродетели дать невозможно, т.е. невозможно сказать, чем является та или иная нравственная добродетель в окончательном смысле слова. Вместе с тем, говорит Аристотель, определённое представление о добродетели выработать всё-таки можно, т.е. можно сказать, чем добродетель с надёжностью не является: нравственная добродетель – это всегда середина (др.-греч. *he mesótēs, to méson*) между двумя порочными крайностями. Впоследствии римский поэт Гораций сформулировал фразу, ставшую знаменитой: «золотая середина» (лат. *aurea mediocritas* [Horatius, Carmina, II, 10]). Смелость – это среднее между драчливостью и трусостью; щедрость – между мотовством и скупостью; справедливая гордость – между чванством и уничижением; остроумие – между шутством

и грубостью; скромность – между застенчивостью и бесстыдством и т.д. По Аристотелю, для стабильности полисного устройства важнейшими нравственными добродетелями являются справедливость и дружба. Дружба, др.-греч. *philia* – от *philos*, т.е. букв. «свой, собственный», – это нравственная добродетель, благодаря которой полисный гражданин способен всякий раз отличать «своих» от «чужих». Данная добродетель, реализованная «вовне», способствует установлению гражданского самосознания по отношению к гражданам прочих полисных образований; будучи реализованной в отношении собственного государства, данная добродетель способствует утверждению чёткости разграничения лично свободных сограждан и персонально зависимых, т.е. рабов. Степень надёжности всех указанных разграничений является важным условием для сохранения государственного порядка. Справедливость – это среднее между бесправием и беззаконием, поэтому, с точки зрения Аристотеля, «...понятие справедливости означает одновременно как законное, так и равномерное, а несправедливое – противозаконное и неравное» [Никомахова этика, V, 2, 1129a–b]. Сопоставление справедливости с законом и равенством приводит к её разделению на «уравнительную» и «распределительную». Цель первой – способствовать воздаянию равным за равное; цель второй – распределение благ согласно достоинству граждан.

Государство (полис), по Аристотелю, есть «общение подобных друг другу людей в целях возможно лучшего существования» [Политика, VII, 7, 1328a]. Конечная цель государства (полиса), как и каждого человека, состоит в «счастливой и прекрасной жизни», поэтому главной его задачей является воспитание граждан в нравственной (т.е. этической) добродетели, которое заключается в том, чтобы всячески с юных лет способствовать усвоению добрых привычек, в частности, с помощью указания на исторические примеры из легендарного прошлого. Отсюда проистекает учение Аристотеля о формах государственного устройства. Все они делятся им по двум основаниям: по количеству правящих лиц и по цели правления. С точки зрения цели все государства являются либо «правильными», либо «неправильными»: в первых власть имущие имеют в виду общую пользу всех сограждан, во вторых – исключительно собственную. Если делить государства по количеству правящих лиц, то в одних государствах будет один правитель (либо «монарх», либо «тиран»), в других – богатое меньшинство (либо «лучшие» – букв. «аристократы», либо «немногие» – букв. «олигархи»), в-третьих – бедное большинство (либо «политы» – сограждане, либо «демос» – простонародье). В результате, по Аристотелю, образуются три «правильные» формы государственного правления – «монархия», «аристократия» и «полития» – и три «неправильные» – «тирания», «олигархия» и «демократия». «Желательным» государственным строем является для Аристотеля «аристократия» – «правление лучших» [Политика, IV, 5, 1293b]. «Аристократия» для античного человека – это, прежде всего, власть немногих родовитых фамилий, которые с древних времён

проживают на своей земле и по этой причине обладают правом на власть по природе, опираясь при этом на честь и достоинство собственных предков. Вместе с тем наиболее образцовой и приемлемой формой правления Аристотель, с оглядкой на реальные, исторические и бытовые условия существования большинства современных ему государств, считал «полицию» (др.-греч. *politeia*) – результат своеобразного и неровного сочетания «олигархии» и «демократии».

В отличие от этических добродетелей, основанных на воспитании и привычках, другой класс добродетелей – дианоэтических – строится на обучении и рассуждении. Этические добродетели деятельны или практичны: люди становятся справедливыми, совершая справедливые поступки, скромными – поступая скромно, мужественными – действуя мужественно. Дианоэтические добродетели теоретичны и созерцательны. Они также разделяются на две подгруппы, поскольку разум, действуя ради самого себя, действует при этом двояко: либо он осуществляет себя строго научно и философски, либо он действует, что-то планируя, проектируя, рассчитывая и соображая. Тем самым разумная часть души расчленяется на научную и расчётливую (проектирующую и планирующую) способности. Цель первой из них – отыскание истины ради неё самой, цель второй – установление норм поведения и творческой практики. К числу добродетелей первой подгруппы принадлежат научное знание (др.-греч. *epistēmē*) и разум (др.-греч. *nous*) как совокупность приобретённых понятий, единством которых является мудрость (др.-греч. *sophía*). К числу второй подгруппы добродетелей относятся «искусство», или же «технология», в самом широком значении этого слова (др.-греч. *téchnē*) и «рассудительность» (др.-греч. *phrónēsis*), «здравый смысл», своеобразный аналог нравственного сознания.

По Аристотелю, для человека, проживающего в тех или иных обстоятельствах, возможно тройное понимание того, что есть счастье. Аристотель говорит о трёх доступных для человека именно человеческих способах существования (др.-греч. *bíos*). Наиболее часто желанным способом жизни является жизнь, подчинённая благоразумным удовольствиям. Выше этой гедонистической (от др.-греч. *hēdoné*, «удовольствие», «наслаждение») жизни находится *bíos theōrētikós* (лат. *vita activa*), т.е. деятельная и практическая жизнь, цель которой – завоевание чести и славы. Это прежде всего жизнь политическая и гражданская, проживаемая в интересах полисного государства. Высший нравственный идеал, по Аристотелю, заключается в том, чтобы жить «созерцательной жизнью» (др.-греч. *bíos theōrētikós*, лат. *vita contemplativa*), т.к. счастье является разновидностью созерцания. Это – самая труднодоступная жизнь, жизнь – по-настоящему философская и человеческая. «Теория» (др.-греч. *theōría*, «умозрение», «созерцание»), с точки зрения Аристотеля, располагается выше практики, а природный человеческий разум – это начало, которое правит людьми и ведёт их к прекрасному и божественному, «будучи то ли само́

божественным, то ли самой божественной частью нас» [Никомахова этика, X, 7, 1177a].

По Аристотелю, разум является сущностью человеческой природы, а философия есть достойнейшее и наиболее подобающее человеку занятие. Настоящая цель человеческой жизни – не наслаждения, а блаженство. «Из других же живых существ ни одно не бывает счастливо, поскольку они никак не причастны созерцанию» [Никомахова этика, X, 8, 1178b]. Блаженная жизнь состоит в наслаждении умозрением, т.е. в занятиях философией. Философия, предметом которой являются высшие принципы бытия, – наиболее умозрительная из наук. Следовательно, жизнь, посвящённая философии, есть жизнь наиболее совершенная и счастливая.

**Наиболее значимые издания
оригинальных текстов Аристотеля:**

1. Aristotelis Opera. Ex recensione Immanuelis Bekkeri edidit Academia Regia Borussica. Editio altera, quam curavit O. Gigon. Vol. II. Berolini: Apud W. de Gruyter et Socios, 1970: *Ethica Nicomachea* (p. 1094a 1 – 1181b 23); *Magna Moralia* (p. 1181a 24 – 1213b 30); *Ethica Eudemia* (p. 1214a 1 – 1249b 25); *De virtutibus et vitiis* (p. 1249a 26 – 1251b 37); *Politica* (p. 1252a 1 – 1342b 34); *De arte rhetorica* (p. 1354a 1 – 1420b 4); *De arte poetica* (p. 1447a 8 – 1462b 18).
2. Aristotelis. *Ars rhetorica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1959. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis / Oxford Classical Texts)
3. Aristotelis. *Ars rhetorica*. Hrsg. von R. Kassel. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1976.
4. [Aristotelis. *Ethica Eudemia*] Eudemii Rhodii *Ethica*, adiecto De virtutibus et vitiis libello. Recensuit Fr. Susemihl. Lipsiae: B.G. Teubner, 1884.
5. Aristotelis. *Ethica Eudemia*. Recensuerunt brevique adnotatione critica instruxerunt R.R. Walzer & J.M. Mingay. Praefatione auxit J.M. Mingay. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano. 1991. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis / Oxford Classical Texts)
6. Aristotelis. *Ethica Eudemia*. Quae recognovit brevique adnotatione critica instruxit Chr. Rowe. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 2023. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis / Oxford Classical Texts)
7. Aristotelis. *Ethica Nicomachea*. Ed. by I. Bywater (1890). Cambridge: Cambridge University Press, 2010. (Cambridge Library Collection)
8. Aristotelis. *Politica*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1957. (Scriptorum Classicorum Bibliotheca Oxoniensis / Oxford Classical Texts)
9. Aristotelis. *Poetics*. Editio Maior of the Greek Text with Historical Introductions and Philological Commentaries. by L. Tarán (Greek and Latin, edition of the Greek Text) & D. Gutas (Arabic and Syriac). Leiden; Boston: Brill, 2012. (Mnemosyne; Supplements; vol. 338)
10. Aristotelis Quae feruntur. *Magna Moralia*. Recognovit Fr. Susemihl. Lipsiae: B.G. Teubner, 1883.

Переводы:

На английский язык

1. Aristotle. *Eudemian Ethics*. Translated and edited by B. Inwood & R. Woolf. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. (Cambridge Texts in the History of Philosophy)

2. Aristotle. *Eudemian Ethics*. Translated with Introduction and Notes by C.D.C. Reeve. Indianapolis; Cambridge: Hackett Publishing Company, 2021.
3. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translation (with historical introduction) by Chr. Rowe. Philosophical Introduction and Commentary by S. Broadie. Oxford: Oxford University Press, 2002.
4. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated and Edited by R. Crisp. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. (Cambridge Texts in the History of Philosophy)
5. Aristotle. *Nicomachean Ethics*, Books II–IV. Translated with an Introduction and Commentary by C.C.W. Taylor. Oxford: Clarendon Press, 2006. (Clarendon Aristotle Series)
6. Aristotle. *Poetics*. Translated with an Introduction and Notes by A. Kenny. Oxford: Oxford University Press, 2013. (Oxford World's Classics)
7. Aristotle. *Politics*. Translated by E. Barker. Revised with an Introduction and Notes by R.F. Stalley. Oxford: Oxford University Press, 1995. (Oxford World's Classics)
8. Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Translated with Commentaries and Glossary by H.G. Apostle. Dordrecht; Boston; London: D. Reidel Publishing Company, 1980. (Synthese Historical Library; vol. 13)
9. Aristotle. *The Nicomachean Ethics*. Translated by D. Ross. Revised with an Introduction and Notes by L. Brown. Oxford: Oxford University Press, 2009. (Oxford World's Classics)
10. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Ed. by O. Höffe. Translated by D. Fernbach. Leiden; Boston: Brill, 2010.
11. Aristotle. *Nicomachean Ethics*. Translated with an Interpretive Essay, Notes, and Glossary by R.C. Bartlett & S.D. Collins. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2011.
12. Aristotle. *Politics*. Translated and with an Introduction, Notes, and Glossary by C. Lord. Second Edition. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2013.
13. The *Eudemian Ethics* of Aristotle. Translated with Explanatory Comments by P.L. Ph. Simpson. New Brunswick (New Jersey); London: Transaction Publishers, 2013.
14. The *Great Ethics* of Aristotle. Translated with Explanatory Comments by P.L. Ph. Simpson. London; New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2014.
15. The *Politics* of Aristotle. Translated, with Introduction, Analysis, and Notes by P.L. Ph. Simpson. Chapel Hill; London: The University of North Carolina Press, 1997.

На немецкий язык

1. Aristoteles. *Die Nikomachische Ethik*: Griechisch-deutsch. Übersetzt von O. Gigon, neu hrsg. von R. Nickel. 2. Auflage. Düsseldorf: Artemis & Winkler, 2007. (Sammlung Tusculum)
2. Aristoteles. *Eudemische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. Vierte, gegenüber der dritten, durchgesehenen, unveränderte Auflage, 1985. (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung; Bd. 7)
3. Aristoteles. *Magna Moralia*. Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. Fünfte, gegenüber der dritten, durchgesehenen, unveränderte Auflage. Berlin: Akademie-Verlag, 1983. (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung; Bd. 8)
4. Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Auf der Grundlage der Übersetzung von E. Rolfs hrsg. von G. Bien. Vierte, durchgesehene Auflage, erweitert um einem Nachtrag zu den Literaturhinweisen. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1985. (Philosophische Bibliothek; Bd. 5)
5. Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. Zehnte, gegenüber der sechsten, durchgesehenen, unveränderte Auflage. Berlin: Akademie-Verlag, 1999. (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung; Bd. 6)
6. Aristoteles. *Nikomachische Ethik*. Übersetzt, eingeleitet und kommentiert von D. Frede. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2020. (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung; Bd. 6)

7. Aristoteles. *Poetik*. Übersetzt und kommentiert von A. Schmitt. Berlin: Akademie-Verlag, 2008. (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung; Bd. 5)
8. Aristoteles. *Politik*. Teil I: Buch I: Über die Hausverwaltung und die Herrschaft des Herrn über Sklaven. Übersetzt und erläutert von E. Schütrumpf. Berlin: Akademie-Verlag, 1991; Teil II: Buch II: Über Verfassungen, die in einigen Staaten in Kraft sind, und andere Verfassungen, die von gewissen Männern entworfen wurden und als vorbildlich gelten; Buch III: Über die Verfassung. Übersetzt und erläutert von E. Schütrumpf. Berlin: Akademie-Verlag, 1991; Teil III: Buch IV–VI. Übersetzt und eingeleitet von E. Schütrumpf. Erläutert von E. Schütrumpf & H.-J. Gehrke. Berlin: Akademie-Verlag, 1996; Teil IV: Buch VII/VIII: Über die beste Verfassung. Übersetzt und erläutert von E. Schütrumpf. Berlin: Akademie-Verlag, 2005. (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung; Bd. 9, 1–4)
9. Aristoteles. *Opuscula*. Teil I: *Über die Tugend*. Übersetzt und erläutert von E.A. Schmidt. Dritte, gegenüber der zweiten, durchgesehenen, Auflage. Berlin: Akademie-Verlag, 1986. (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung; Bd. 18, 1)
10. Aristoteles. *Politik*. Übersetzt und mit einer Einleitung sowie Anmerkungen hrsg. von E. Schütrumpf. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2012. (Philosophische Bibliothek; Bd. 616)
11. Aristoteles. *Politik*. Nach der Übersetzung von Fr. Susemihl mit Einleitung, Bibliographie und zusätzlichen Anmerkungen von W. Kullmann. 4. Auflage. Hamburg: Rowolts Enzyklopädie, 2014. (Rowolts Klassiker der Literatur und der Wissenschaft; Griechische Philosophie; Bd. 8)
12. Aristoteles. *Rhetorik*. Hlbde. 1–2. Übersetzt und erläutert von Chr. Rapp. Berlin: Akademie-Verlag, 1983. (Aristoteles: Werke in deutscher Übersetzung; Bd. 4)

На французский язык

1. Aristote. *L'Éthique à Nicomaque*. Introduction, traduction et commentaire par R.A. Gauthier et J.Y. Jolif. Deuxième édition avec une introduction nouvelle. T. I: Première partie: Introduction par R.A. Gauthier; T. I: Deuxième partie: Traduction; T. II: Commentaire. Première partie: Livres I–V; T. II: Commentaire. Deuxième partie: Livres VI–X. Louvain: Publications Universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970. (Aristote: Traductions et Études; Collection publiée par l'Institut supérieur de philosophie de l'Université de Louvain)
2. Aristote. *La Politique*. Nouvelle traduction avec introduction, notes et index par J. Tricot. Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1989. (Bibliothèque des textes philosophiques)
3. Aristote. *Poétique*. Texte établi et traduit par J. Hardy. Septième tirage. Paris: Les Belles Lettres, 1977. (Collection des Universités de France)
4. Aristote. *Politique*. T. I: Livres I et II. Texte établi et traduit par J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1960; T. II: Première partie: Livres III–IV. Texte établi et traduit par J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1971; T. II: Deuxième partie: Livres V–VI. Texte établi et traduit par J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1973; T. III. Première partie: Livre VII. Texte établi et traduit par J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1986; T. III. Deuxième partie: Livre VIII. Texte établi et traduit par J. Aubonnet. Paris: Les Belles Lettres, 1989. (Collection des Universités de France)
5. Aristote. *Rhétorique*. T. I: Livre. Texte établi et traduit par M. Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 1932; T. II: Livre II. Texte établi et traduit par M. Dufour. Paris: Les Belles Lettres, 1938; T. III: Livre III. Texte établi et traduit par M. Dufour et A. Wartelle. Annoté par Wartelle. Paris: Les Belles Lettres, 1973. (Collection des Universités de France)

На русский язык

1. *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. с др.-греч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. (Философское наследие; т. 90) С. 53–293; примеч.: С. 687–752. См. также: *Этика Аристотеля* / Пер. с др.-греч. Э.Л. Радлова; с приложением «Очерка истории греческой этики до Аристотеля». СПб.: Типография т-ва «Общественная палата», 1908.
2. *Аристотель*. Эвдемова этика / Пер. с др.-греч. Т.А. Миллер (кн. I, II и VIII), Т.В. Васильевой (кн. III и VII) и М.А. Солоповой (кн. IV, V и VI) // *Аристотель*. Евдемова этика: в 8 кн. / Пер. с др.-греч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой; изд. подгот. М.А. Солопова. М., 2005. (Философская классика: впервые на русском) С. 6–311; коммент.: С. 312–361. См. также: *Аристотель*. Никомахова этика. Кн. V, VI и VII / Пер. с др.-греч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. (Философское наследие; т. 90) С. 145–218.
3. *Аристотель*. Большая этика / Пер. с др.-греч. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. (Философское наследие; т. 90) С. 295–374; примеч.: С. 752–759.
4. [*Аристотель*]: О добродетелях и пороках / Пер. с др.-греч. Т.А. Миллер // *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 527–531.
5. *Аристотель*. Политика / Пер. с др.-греч. С.А. Жебелёва (1911) // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. (Философское наследие; т. 90) С. 375–644; примеч.: С. 759–779.
6. *Аристотель*. Риторика / Пер. с др.-греч. Н.Н. Платоновой (1894) // *Античные риторики* / Собрание текстов, статьи, коммент. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во МГУ, 1978. (Университетская библиотека) С. 15–164; коммент.: С. 287–318. См. также: *Аристотель*. Риторика / Пер. с др.-греч. и примеч. О.П. Цыбенко; под ред. О.А. Сычёва и И.В. Пешкова // *Аристотель*. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. (Классическая библиотека) С. 5–148; примеч.: С. 181–189; *Аристотель*. Риторика: кн. III / Пер. с др.-греч. С.С. Аверинцева // *Аристотель и античная литература* / Отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1978. С. 164–229.
7. *Аристотель*. Поэтика / Пер. с др.-греч. М.Л. Гаспарова (1978) // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. (Философское наследие; т. 90) С. 645–680; примеч.: С. 779–788. См. также: *Поэтика Аристотеля* / Пер. с др.-греч. В.И. Захарова. Варшава: В типографии М. Земкевича, 1885; *Аристотель*. Поэтика / Пер. с др.-греч., введение и примеч. Н.И. Новосадского. Л.: Academia, 1927; *Аристотель*. Об искусстве поэзии / Пер. с др.-греч. В.Г. Аппельрота (1893); ред. пер. и коммент. Ф.А. Петровского; статьи А.С. Ахманова и Ф.А. Петровского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957.

Список литературы**Источники:**

1. *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. с др.-греч. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 53–293; примеч.: с. 687–752.
2. *Аристотель*. Этика Аристотеля / Пер. с др.-греч. С прил. «Очерка истории греческой этики до Аристотеля» Э.Л. Радлова. СПб.: Филос. о-во при Имп. С.-Петербур. ун-те, 1908. LXIV, 207 с.
3. *Аристотель*. Евдемова этика: в 8 кн. / Пер. с др.-греч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005. 445 с.
4. *Аристотель*. Большая этика / Пер. с др.-греч. Т.А. Миллер // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 295–374; примеч.: с. 752–759.

5. [Аристотель]. О добродетелях и пороках / Пер. с др.-греч. Т.А. Миллер // Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 527–531.
6. Аристотель. Политика / Пер. с др.-греч. С.А. Жебелёва // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 375–644; примеч.: с. 759–779.
7. Аристотель. Риторика / Пер. с др.-греч. Н.Н. Платоновой // Античные риторика / Собрание текстов, статьи, коммент. и общ. ред. А.А. Тахо-Годи. М.: Изд-во МГУ, 1978. С. 15–164; коммент.: с. 287–318.
8. Аристотель. Риторика / Пер. с др.-греч. и примеч. О.П. Цыбенко; под ред. О.А. Сычёва и И.В. Пешкова // Аристотель. Риторика. Поэтика. М.: Лабиринт, 2000. С. 5–148; примеч.: с. 181–189.
9. Аристотель. Риторика. Кн. III / Пер. с др.-греч. С.С. Аверинцева // Аристотель и античная литература / Отв. ред. М.Л. Гаспаров. М.: Наука, 1978. С. 164–229.
10. Аристотель. Поэтика / Пер. с др.-греч. М.Л. Гаспарова // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1984. С. 645–680; примеч.: с. 779–788.
11. Поэтика Аристотеля / Пер. с др.-греч. В.И. Захарова. Варшава: Тип. М. Земкевича, 1885. 157 с.
12. Аристотель. Поэтика / Пер. с др.-греч., введ. и примеч. Н.И. Новосадского. Л.: Academia, 1927. 120 с.
13. Аристотель. Поэтика. Об искусстве поэзии / Пер. с др.-греч. В.Г. Аппельрота; ред., пер. и коммент. Ф.А. Петровского. М.: Государственное издательство художественной литературы, 1957. 184 с.

Исследования:

1. Бронзов А.А. Аристотель и Фома Аквинат в отношении к их учению о нравственности. СПб.: Тип. О. Елеонского и К^о, 1884. 591 с.
2. Гусейнов А.А. Этика Аристотеля. М.: Знание, 1984. 64 с.
3. Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Аристотель // Гусейнов А.А., Иррилиц Г. Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 112–148.
4. Доватур А.И. Политика и Политии Аристотеля. М.; Л.: Наука, 1965. 390 с.
5. Канто-Спербер М. Аристотель // Греческая философия. Т. 1 / Под ред. М. Канто-Спербер. М.: Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина, 2006. С. 332–476.
6. A Companion to Aristotle's Politics / Eds. D. Keyt, F.D. Miller, Jr. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1991. 407 p.
7. Action and Contemplation: Studies in the Moral and Practical Thought of Aristotle / Eds. R.C. Bartlett, S.D. Collins. Albany: State University of New York Press, 1999. 350 p.
8. Aristotle's "Rhetoric": Philosophical Essays. Proceedings of the Twelfth Symposium Aristotelicum / Eds. D.J. Furley, A. Nehamas. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. 338 p.
9. Aristotle's Politics: A Critical Guide / Eds. Th. Lockwood, Th. Samaras. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 272 p.
10. Aristotle's Practical Philosophy: On Relationship between His Ethics and Politics / Eds. E. Cohen de Lara, R. Brouwer. Springer International Publishing, 2019. 194 p.
11. Bodéüs R. The Political Dimensions of Aristotle's Ethics / Trans. J.E. Garrett. Albany: State University of New York Press, 1993. 250 p.
12. Buddensick Fr. Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 287 p.

13. *Burger R.* Aristotle's Dialogue with Socrates: On the *Nicomachean Ethics*. Chicago; London: The University of Chicago Press, 2008. 320 p.
14. *Curzer H.J.* Aristotle and the Virtues. Oxford: Oxford University Press, 2012. 464 p.
15. *Echeñique J.* Aristotle's Ethics and Moral Responsibility. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 218 p.
16. *Else G.F.* Aristotle's Poetics: The Argument. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1957. 670 p.
17. *Essays in Ancient Greek Philosophy. Vol. IV: Aristotle' Ethics / Eds. J.P. Anton & A. Preus.* Albany: State University of New York, 1991. 284 p.
18. *Essays on Aristotle's Ethics / Ed. A.O. Rorty.* Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1980. 438 p. (Major Thinkers Series)
19. *Ethik und Politik des Aristoteles / Hrsg. von F.-P. Hager.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. 442 S. (Wege der Forschung; Bd. 208)
20. *Fortenbaugh W.W.* Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics. London: Duckworth, 1975. 128 p.
21. *Hardie W.F.R.* Aristotle's Ethical Theory. Oxford: At the Clarendon Press, 1968. 370 p.
22. *Investigating the Relationship between Aristotle's Eudemean and Nicomachean Ethics / Ed. G. Di Basilio.* London; New York: Routledge: Taylor & Francis, 2022. 210 p. (Issues in Ancient Philosophy)
23. *Kenny A.* The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle. Second Edition. Oxford: Clarendon Press, 2016. 338 p.
24. *Kraut R.* Aristotle on the Human Good. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989. 392 p.
25. *Kraut R.* The Quality of Life: Aristotle Revised. Oxford: Oxford University Press, 2018. 260 p.
26. *La "Politique" d'Aristote. Sept exposes et discussions. Vandoeuvres; Genève: Fondation Hardt, 1965.* (Entretiens sur l'Antiquité classique; t. XI)
27. *Lear G.R.* Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics. Princeton; Oxford: Princeton University Press, 2004. 238 p.
28. *Lintott A.* Aristotle's Political Philosophy in its Historical Context: A new Translation and Commentary on Politics Books 5 and 6. London; New York: Routledge; Taylor & Francis Group, 2018. 232 p.
29. *Nichols M.P.* Aristotle's Discovery of the Human: Piety and Politics in the Nicomachean Ethics. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2023. 356 p.
30. *Pakaluk M.* Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 360 p.
31. *Q. Horatius Flaccus. Opera / Ed. D.R. Shackleton Bailey.* Berolini et Novi Eboraci: W. de Gruyter, 2008. X+372 p. (Bibliotheca Scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana; Vol. 1234)
32. *Reeve C.D.C.* Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle. Cambridge, Mass.; London: Harvard University Press, 2012. 320 p.
33. *Rowe Chr.* Aristotelica: Studies on the Text of Aristotle's Eudemean Ethics. Oxford: Oxford University Press, 2023. 224 p.
34. *Schneider W.* OYSIA und EYDAIMONIA: Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles. Berlin; New York: Walter de Gruyter, 2001. 338 p. (Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 50)
35. *Seeck G.A.* Einführender Kommentar zu Aristoteles' Politik. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019. (Philosophische Bibliothek; Bd. 728)

36. *Stewart J.A.* Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle. Vols. I–II. Oxford: At the Clarendon Press, 1892. 475 p.
37. *Swanson J.A.* The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy. Ithaca; London: Cornell University Press, 1992. 244 p.
38. *Szaif J.* Gut des Menschen. Untersuchungen zur Problematik und Entwicklung der Glücksethik bei Aristoteles und in der Tradition des Peripatos. Berlin; Boston: W. de Gruyter, 2012. 333 p. (Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 83)
39. *Tessitore A.* Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy. Albany: State University of New York Press, 1996. 176 p.
40. The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics / Ed. R. Kraut. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. 400 p. (Blackwell Guides to Great Works)
41. The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics / Ed. R. Polansky. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 488 p.
42. The Eudemian Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck. The Sixth S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy / Ed. F. Leigh. Leiden; Boston: Brill, 2012. 197 p. (Philosophia antiqua; Vol. 132)
43. The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics / Ed. G.J. Hughes. London; New York: Routledge; Taylor & Frances Group, 2013. 288 p. (The Routledge Guides to the Great Books)
44. Untersuchungen zur Eudemischen Ethik: Akten des 5. Symposium Aristotelicum. (Oostenbeek, Niederlande, 21–29 August 1969) / Hrsg. von P. Moraux & D. Harlfinger. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. 327 S. (Peripatoi; Bd. 1)
45. *Walsh J.J.* Aristotle's Conception of Moral Weakness. New York; London: Columbia University Press, 1963. 224 p.
46. *Weil R.* Aristote et l'Histoire: Essai sur la "Politique". Paris: Librairie C. Klincksieck, 1960. 466 p. (Études et Commentaires; t. 36)
47. *Wolf U.* Aristoteles' "Nikomachische Ethik". 3. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. 281 S. (Werkinterpretationen)

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Sergey Melnikov

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

ARISTOTLE'S ETHICS

In ethics and politics, Aristotle is a classic representative of eudaimonism. The summum bonum for human being is happiness (eudaimonía), which consists in the activity of the soul to realize its virtue (areté). Virtues carried out in rational activity are divided into ethical and dianoetic (sc. intellectual). The highest moral ideal, according to Aristotle, is to live a contemplative life (bíos theōrētikós; vita contemplativa), because happiness is a kind of contemplation. The blessed life consists of enjoying contemplation, i.e. in the study of philosophy. Philosophy, the subject of which is the highest principles of existence, is the most speculative of the sciences. Therefore, a life devoted to philosophy is the most perfect.

Keywords: Aristotle, Socrates, ethics, happiness (eudaimonía), virtue (areté), fellowship (philia), justice, polis, metriopátheia, bíos theōrētikós (vita contemplativa)

References

Sources:

1. Aristotel'. "O dobrodetelyakh i porokakh" [About Virtues and Vices], trans. T.A. Miller, in: A.A. Guseinov, G. Irrlitts, *Kratkaya istoriya ehtiki* [A Brief History of Ethics]. Moscow: Mysl' Publ., 1987, pp. 527–531. (In Russian)
2. Aristotel'. "Ritorika. Kn. III" [Rhetoric. Book III], trans. S.S. Averintsev, *Aristotel' i antichnaya literatura* [Aristotle and Ancient Literature], ed. M.L. Gasparov. Moscow: Nauka Publ., 1978, pp. 164–229. (In Russian)
3. Aristotel'. "Bol'shaya ehtika" [Great Ethics], trans. T.A. Miller, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 295–374, notes: pp. 752–759. (In Russian)
4. Aristotel'. "Nikomakhova ehtika" [Nicomachean Ethics], trans. N.V. Braginskaya, in: Aristotel', *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 53–293, notes: pp. 687–752. (In Russian)
5. Aristotel'. "Poehtika" [Poetics], trans. M.L. Gasparov, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 645–680, notes: pp. 779–788. (In Russian)
6. Aristotel'. "Politika" [Politics], trans. S.A. Zhebelev, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1984, pp. 75–644, notes: pp. 759–779. (In Russian)

7. Aristotel'. "Ritorika" [Rethoric], trans. O.P. Tsybenko, ed. O.A. Sychev, I.V. Peshkov, in: Aristotle, *Ritorika. Poehtika* [Rethoric. Poetics]. Moscow: Labirint Publ., 2000, pp. 5-148; notes: pp. 181-189. (In Russian)
8. Aristotel'. "Ritorika" [Rhetoric], trans. N.N. Platonova, *Antichnye ritoriki* [Ancient rhetorics], ed. A.A. Takho-Godi. Moscow: Moscow State University Publishing House, 1978, pp. 15-164, comments: pp. 287-318. (In Russian)
9. Aristotel'. *Ehtika Aristotelya* [The Ethics of Aristotle], trans. E.L. Radlov. St. Petersburg: Philos. Society at the Imperial St. Petersburg University Publ., 1908. LXIV, 207 pp. (In Russian)
10. Aristotel'. *Evdemova ehtika: v 8 kn.* [Eudemian Ethics: in 8 books], trans. T.V. Vasilyeva, T.A. Miller, M.A. Solopova. Moscow: IF RAN Publ., 2005. 445 pp. (In Russian)
11. Aristotel'. *Poehtika* [Poetics], trans. N.I. Novosadsky. Leningrad: Academia Publ., 1927. 120 pp. (In Russian)
12. Aristotel'. *Poehtika. Ob iskusstve poezii* [Poetics. About the Art of Poetry], trans. V.G. Appelrot, ed. F.A. Petrovsky. Moscow: State Publishing House of Fiction, 1957. 184 pp. (In Russian)
13. *Poehtika Aristotelya* [The Poetics of Aristotle], trans. V.I. Zakharov. Varshava: Printing house of M. Zenkevich, 1885. 157 pp. (In Russian)

Researches:

1. *A Companion to Aristotle's Politics*, eds. D. Keyt, F.D. Miller, Jr. Oxford, Cambridge: Blackwell, 1991. 407 pp.
2. *Action and Contemplation: Studies in the Moral and Practical Thought of Aristotle*, eds. R.C. Bartlett, S.D. Collins. Albany: State University of New York Press, 1999. 350 pp.
3. *Aristotle's "Rhetoric": Philosophical Essays. Proceedings of the Twelfth Symposium Aristotelicum*, eds. D.J. Furley, A. Nehamas. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. 338 pp.
4. *Aristotle's Politics: A Critical Guide*, eds. Th. Lockwood, Th. Samaras. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 272 pp.
5. *Aristotle's Practical Philosophy: On Relationship between His Ethics and Politics*, eds. E. Cohen de Lara, R. Brouwer. Springer International Publishing, 2019. 194 pp.
6. Bodéüs, R. *The Political Dimensions of Aristotle's Ethics*, trans. J.E. Garrett. Albany: State University of New York Press, 1993. 250 pp.
7. Bronzov, A.A. *Aristotel' i Foma Akvinat v otnoshenii k ikh ucheniyu o npravstvennosti* [Aristotle and Thomas Aquinas in Relation to their Doctrine of Morality]. St. Petersburg: The Printing House of O. Eleonsky and Co., 1884. 591 pp. (In Russian)
8. Buddensick, Fr. *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 287 pp.
9. Burger, R. *Aristotle's Dialogue with Socrates: On the Nicomachean Ethics*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 2008. 320 pp.
10. Curzer, H.J. *Aristotle and the Virtues*. Oxford: Oxford University Press, 2012. 464 pp.
11. Dovatur, A.I. *Politika i Politii Aristotelya* [Politics and Polity of Aristotle]. Moscow, Leningrad: Nauka Publ., 1965. 390 pp. (In Russian)
12. Echeñique, J. *Aristotle's Ethics and Moral Responsibility*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012. 218 pp.
13. Else, G.F. *Aristotle's Poetics: The Argument*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1957. 670 pp.

14. *Essays in Ancient Greek Philosophy*, Vol. IV, Aristotle' Ethics, eds. J.P. Anton & A. Preus. Albany: State University of New York, 1991. 284 pp.
15. *Essays on Aristotle's Ethics*, ed. A.O. Rorty. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1980. 438 pp. (Major Thinkers Series)
16. *Ethik und Politik des Aristoteles*, Hrsg. von F.-P. Hager. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972. 442 S. (Wege der Forschung; Bd. 208)
17. Fortenbaugh, W.W. *Aristotle on Emotion: A Contribution to Philosophical Psychology, Rhetoric, Poetics, Politics and Ethics*. London: Duckworth, 1975. 128 pp.
18. Guseinov, A.A. *Ehtika Aristotelya* [The Ethics of Aristotle]. Moscow: Znanie Publ., 1984. 64 pp. (In Russian)
19. Guseinov, A.A., Irrlitts, G. "Aristotel'" [Aristotle], in: A.A. Guseinov, G. Irrlitts, *Kratkaya istoriya ehtiki* [A Brief History of Ethics]. Moscow: Mysl' Publ., 1987, pp. 112–148. (In Russian)
20. Hardie, W.F.R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: At the Clarendon Press, 1968. 370 pp.
21. *Investigating the Relationship between Aristotle's Eudemean and Nicomachean Ethics*, ed. G. Di Basilio. London, New York: Routledge: Taylor & Francis, 2022. 210 pp. (Issues in Ancient Philosophy)
22. Kanto-Sperber, M. "Aristotel'" [Aristotle], *Grecheskaya filosofiya* [Greek Philosophy], Vol. 1, ed. M. Kanto-Sperber. Moscow: The Greek-Latin Study of Yu.A. Shichalin Publ., 2006, pp. 332–476. (In Russian)
23. Kenny, A. *The Aristotelian Ethics: A Study of the Relationship between the Eudemean and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Second Edition. Oxford: Clarendon Press, 2016. 338 pp.
24. Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1989. 392 pp.
25. Kraut, R. *The Quality of Life: Aristotle Revised*. Oxford: Oxford University Press, 2018. 260 pp.
26. *La "Politique" d'Aristote. Sept exposes et discussions*. Vandoeuvres, Genève: Fondation Hardt, 1965. (Entretiens sur l'Antiquité classique; t. XI)
27. Lear, G.R. *Happy Lives and the Highest Good: An Essay on Aristotle's Nicomachean Ethics*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2004. 238 pp.
28. Lintott, A. *Aristotle's Political Philosophy in its Historical Context: A new Translation and Commentary on Politics Books 5 and 6*. London, New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2018. 232 pp.
29. Nichols, M.P. *Aristotle's Discovery of the Human: Piety and Politics in the Nicomachean Ethics*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 2023. 356 pp.
30. Pakaluk, M. *Aristotle's Nicomachean Ethics: An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005. 360 pp.
31. Q. Horatius, *Flaccus. Opera*, ed. D.R. Shackleton Bailey. Berolini et Novi Eboraci: W. de Gruyter, 2008. X+372 pp. (Bibliotheca Scriptorium Graecorum et Romanorum Teubneriana; Vol. 1234)
32. Reeve, C.D.C. *Action, Contemplation, and Happiness: An Essay on Aristotle*. Cambridge, Mass., London: Harvard University Press, 2012. 320 pp.
33. Rowe, Chr. *Aristotelica: Studies on the Text of Aristotle's Eudemean Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 2023. 224 pp.
34. Schneider, W. *OYSIA und EYDAIMONIA: Die Verflechtung von Metaphysik und Ethik bei Aristoteles*. Berlin, New York: Walter de Gruyter, 2001. 338 pp. (Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 50)

35. Seeck, G.A. *Einführender Kommentar zu Aristoteles' Politik*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2019. (Philosophische Bibliothek; Bd. 728)
36. Stewart, J.A. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*, Vols. I–II. Oxford: At the Clarendon Press, 1892. 475 pp.
37. Swanson, J.A. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1992. 244 pp.
38. Szaif, J. *Gut des Menschen. Untersuchungen zur Problematik und Entwicklung der Glücksethik bei Aristoteles und in der Tradition des Peripatos*. Berlin, Boston: W. de Gruyter, 2012. 333 pp. (Quellen und Studien zur Philosophie; Bd. 83)
39. Tessitore, A. *Reading Aristotle's Ethics: Virtue, Rhetoric, and Political Philosophy*. Albany: State University of New York Press, 1996. 176 pp.
40. *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Kraut. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. 400 pp. (Blackwell Guides to Great Works)
41. *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Polansky. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 488 pp.
42. *The Eudemean Ethics on the Voluntary, Friendship, and Luck. The Sixth S.V. Keeling Colloquium in Ancient Philosophy*, ed. F. Leigh. Leiden, Boston: Brill, 2012. 197 pp. (Philosophia antiqua; Vol. 132)
43. *The Routledge Guidebook to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. G.J. Hughes. London, New York: Routledge, Taylor & Frances Group, 2013. 288 pp. (The Routledge Guides to the Great Books)
44. *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik: Akten des 5. Symposium Aristotelicum. (Oostenbeek, Niederlande, 21.–29. August 1969)*, Hrsg. von P. Moraux & D. Harlfinger. Berlin: Walter de Gruyter, 1971. 327 S. (Peripatoi; Bd. 1)
45. Walsh, J.J. *Aristotle's Conception of Moral Weakness*. New York, London: Columbia University Press, 1963. 224 pp.
46. Weil, R. *Aristote et l'Histoire: Essai sur la "Politique"*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1960. 466 pp. (Études et Commentaires; t. 36)
47. Wolf, U. *Aristoteles' "Nikomachische Ethik"*. 3. Auflage. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2007. 281 S. (Werkinterpretationen)