

ISSN 2414-3715 (Online)

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ

**ЭЛЕКТРОННЫЙ НАУЧНЫЙ ЖУРНАЛ
2024. Том 10. № 1**

**PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY
SCIENTIFIC WEB JOURNAL
2024. Vol. 10. No. 1**

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. Ментальность как характеристика культуры.....6

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ

Майкл Мардер. Растения философов: Интеллектуальный гербарий
(Безымянное «Гигантское дерево» Плотина (глава 3), Яблоня Хайдеггера (глава 10))
(перевод с англ. *Валентины Кулагиной-Ярцевой и Наталии Кротовской*).....19

ГЕРМЕНЕВТИКА

Варвара Олейник. Переописывая мир: метафора на пути к бытию человека.....59

ЧЕЛОВЕК ПОЗНАЮЩИЙ

Елена Косилова. Об экзистенциально-феноменологическом интеллекте.....70

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ИСКУССТВА

Мика Суоянен. Эстетический опыт красивых и некрасивых людей: критика
(перевод с англ. *Анатолия Липова*).....86

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК

Ирена Вдовина. Мерло-Понти Морис.....106

Мария Солопова. Практическая философия Аристотеля.....127

Владимир Шалак. Смирнов Владимир Александрович.....167

CONTENTS

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel Gurevich. Mentality as a Characteristic of Culture.....6

PHENOMENOLOGY

Michael Marder. The Philosopher's Plant: An Intellectual Herbarium
(Plotinus' Anonymous "Great Plant" (chapter 3), Heidegger's Apple Tree (chapter 10))....19

HERMENEUTICS

Varvara Oleinik. Re-describing the World: a Metaphor on the Way to Being Human.....59

HOMO COGNOSCENS

Elena Kosilova. On existential-phenomenological Intelligence.....70

MAN IN THE WORLD OF ART

Mika Suojanen. The Aesthetic Experiences of Beautiful and Ugly People: a Critique.....86

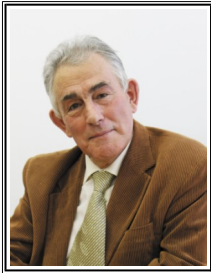
ENCYCLOPEDIC SEARCH

Irena Vdovina. Merleau-Ponty Maurice.....106

Maria Solopova. The Practical Philosophy of Aristotle.....127

Vladimir Shalack. Smirnov Vladimir Alexandrovich.....167

СЛОВО ГЛАВНОГО РЕДАКТОРА



Павел ГУРЕВИЧ

Доктор философских наук, доктор филологических наук, профессор.

МЕНТАЛЬНОСТЬ КАК ХАРАКТЕРИСТИКА КУЛЬТУРЫ*

Размышляя о современных представлениях о многообразии разумности, автор статьи обращается к феномену ментальности как относительно целостной совокупности мыслей, верований, навыков духа, которая создаёт картину мира и скрепляет единство культурной традиции или какого-нибудь сообщества. Ментальность рассматривается как устойчивая настроенность внутреннего мира людей, которая сплачивает их в социальные и исторические общности, а в социально-психологическом и гносеологическом смысле представляет собой совокупность установок и предрасположенностей индивида к определённому типу мышления и действия. В статье проводится различие между ментальностью и общественными настроениями, ментальностью и ценностными ориентациями, ментальностью и идеологией. Показано, что ментальность восходит к бессознательным глубинам психики, и в этом смысле она далеко не всегда артикулируется её носителями.

* 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.

Ментальность реконструируется автором статьи исследовательским путём через сопоставление с другой ментальностью.

Ключевые слова: культура, разум, ментальность, типы мышления, ценностные ориентации, идеология, культурный шифр, мифологическое сознание, первобытная ментальность, история ментальностей

Человеческий разум – неоспоримое достояние человечества – подвергается в наши дни суровой феноменологической проверке. Многие исследователи продолжают размышлять об удивительной человеческой способности постигать сущность вещей, улавливать смыслы, создавать рациональную картину мира. До сих пор разум считался достоянием только человека. Но за последние годы всё чаще стали говорить о многообразии самой разумности. В частности, историки, изучая конкретные эпохи и культуры, пришли сначала к выводу о разных ментальных навыках, присущих народам. Однако при этом никто не оспаривал непреложность и единство разума как уникального достояния людей. Теперь же толкуют о том, что европейцу вообще трудно понять разумность, скажем, японцев. Это не просто другой менталитет, но даже источник умственных операций иной, не тот, что вызвал к жизни европейскую цивилизацию. К.Г. Юнг в своё время отмечал, что туземцы считают американцев глупыми, поскольку те говорят, будто мыслят головой. На самом деле аборигены утверждали, что мысль рождается в сердце. В те годы это считалось этнографической подробностью, не более. Но, может быть, действительно пора вникнуть в суть этой проблемы.

Когда говорят об особом мышлении людей, имеют в виду определённые антропологические или культурные штрихи. Например, учёный Э. Канетти отмечает, что бушмены издали чувствуют приближение человека, которого не могут ни слышать, ни видеть. Они чувствуют также приближение животного и могут показать на своём теле знаки, благодаря которым об этом узнают. Иллюстраций такого специфического восприятия мира множество. Э. Канетти приводит следующий пример. Один бушмен сказал своим детям, чтобы они ждали дедушку. «Смотрите внимательно, мне кажется, он близко. Ибо чувствую место старой раны на его теле». Дети стали смотреть по сторонам и увидели вдали человека. «Это ваш дедушка. Я знал, что он придёт. Я почувствовал его приход тем местом, где у него старая рана. Я хотел, чтобы вы сами это увидели, и вот он здесь. Вы не верили моему предчувствию. А оно говорит про истину» [2, с. 483–484].

Можно спросить: причём здесь образ мыслей? Это скорее этнографические особенности бушменов. Однако европейцу показался бы странным и этот, и следующий эпизод. Жена покинула дом. Ребёнка она несла с собой на ремнях за плечами. Муж, оставшийся дома, знает, что жена ушла по делам, надолго. «Он почувствовал ремни на своём теле». Это выглядело так, будто он сам несёт ребёнка. Ощутив ремни, он понял: жена с ребёнком возвращается.

Э. Каннети отмечает: из высказываний бушменов видно, как важны для них эти предчувствия или предвосхищения. Наступление определённых событий они чувствуют собственным телом. Нечто вроде постукивания в нём оказывается сообщением. Его буквы – в их собственном теле. Эти буквы говорят, движутся и побуждают их самих к движению. Ощутив постукивание в собственном теле, бушмен велит другому молчать и сам затихает. Предчувствие возвещает истину. Тот, кто глуп, не понимает урока и попадает в беду [2, с. 485]. Обратим внимание: глуп не тот, кто не умеет мыслить, а совсем иной... Тот, кто не слышит собственного тела.

Зато понимающему постукивание поведает, какой дорогой нельзя идти, какой стрелой нельзя стрелять. Оно предупредит о повозке с людьми, едущей к дому. Если бушмен кого-то ищет, эти знаки подскажут, куда идти, чтобы найти этого человека. Каннети строит догадки: может быть, бушмены развили и используют в повседневной жизни способности, которых мы лишились? Может быть, у них есть основания верить в предчувствия, даже если они иногда обманывают? Во всяком случае, рассказы о том, как возникают предчувствия, – это бесценные свидетельства о сущности ментальности. Здесь мы узнаём, что чувствует бушмен в своей реальной жизни, когда думает о страусе или антилопе, находящихся вдали, что при этом с ним происходит, что это вообще значит для примитивного человека – думать о существе, которое не есть ты сам.

Поставим вопрос ещё раз: идёт ли речь о культурном укладе или способности мыслить? Судя по всему, мы имеем здесь дело с феноменом, который и называется специфической ментальностью. Э. Каннети воссоздаёт особую ментальность, в которой огромную роль играют подражание и притворство. Он касается также обратных превращений и табу на этот процесс.

Ментальность характеризует специфические уровни индивидуального и коллективного сознания. В этом смысле она представляет собой особый тип мышления. Однако не подлежит сомнению тот факт, что социальное поведение человека вовсе не складывается из непрерывной аналитической деятельности. На оценку конкретным индивидом того или иного явления влияют его прежний социальный опыт, здравый смысл, интересы, эмоциональная впечатлительность. Восприятие мира формируется в глубинах подсознания. Следовательно, ментальность – это общее, что рождается из природных данных и социально обусловленных компонентов и раскрывает представление человека о жизненном мире. Навыки осознания окружающего, мыслительные схемы, образные комплексы находят в ментальности своё культурное обнаружение.

«Какие чувства мы вызываем у чёрного человека?» – спрашивал К.Г. Юнг. У меня есть друг, отмечал он, американский индеец, вождь племени пуэбло. Во время конфиденциального разговора о белом человеке он сказал мне: «Мы не понимаем белых. Они всегда хотят чего-то, всегда беспокоятся. Мы не можем их понять. У них такие острые носы, такие

тонкие, жёсткие губы, такие линии у них на лицах. Мы думаем, что все они сумасшедшие» [8, с. 37].

И опять-таки: про что идёт речь – об образах человека в разных культурах или всё-таки о специфической настроенности ума? Антрополог Франц Боас отрицал, что примитивное мышление качественно отличается от мышления современного человека. Поль Раден подтверждает, что так называемый примитивный человек обладал теми же самыми данными интеллекта, что и современный человек. В группах людей, считающихся «примитивными», были личности, которых с полным правом можно назвать философами, так как у них были высокоразвитые умственные способности. Языки аборигенов доказывают, что они мыслили абстрактно.

Однако само мышление, как показали исследования, может складываться по-разному. Рациональное мышление пришло в наш мир и закрепилось как линейное (располагающее вещи на одной линии) мышление. Весьма знаменательно, отмечал швейцарский философ и историк культуры Г. Буркхардт, что и диалектический метод мышления сформировался также в линейный метод мышления. За тезисом и антитезисом здесь должен следовать такой синтез, к которому «неудержимо» идёт человечество. Этот «оптический» обман можно, пожалуй, сравнить с линией горизонта, на самом деле недостижимой.

Между тем, свидетельствуют специалисты, возможно иное мышление – круговое. Оно коренилось в язычестве. В европейской традиции рождались неоднократные попытки прорвать линейное мышление. К этому стремились, например, философы жизни – представители своеобразного философского направления XIX–XX вв. Г. Буркхардт указывает, что последовательно разработанное и испытанное на практике линейное мышление благодаря своей высокой эффективности обладало в глазах человечества когда-то огромной притягательной, чуть ли не волшебной силой, каковую оно сохраняет и до сих пор по отношению к «слаборазвитым» народам [1, с. 152].

Характерная для линейного мышления широта замысла имеет своим источником религиозную жизнь. Во всемирную историю его ввели иудеи. Мысль о приходе мессии нашла своё логическое продолжение в представлениях о том, что человечество идёт к некой цели. В то же время у языческих народов миф о «золотом веке» относится к неопределённому прошлому, в Ветхом же Завете этот миф был спроецирован в будущее.

Различны типы мышления в европейской и африканской культурах. По мнению отечественного учёного В.А. Бейлиса, одним из главных понятий африканской культуры оказывается понятие гармонии, кооперации. Об этом свидетельствуют символы кооперации, которые существуют в различных африканских языках и этнических группах. В частности, у народа акан символом кооперации является изображение двух крокодилов, у которых головы обращены в разные стороны, но которые имеют общий желудок. Символ народа эве – изображение пяти маленьких разных голов

на каждом из пяти пальцев руки и одной большой головы на ладони. Культурологи-африканисты делают вывод о существовании уникальной социальной философии, которую называют «Мыизм» (от слова «мы»).

Африканский мир управляется «мы-законом» и «мы-логикой». Такой мир можно назвать гомонимным (др.-греч. «мы» и «закон»). Для африканца непонятно картезианское «мыслю – значит существую». Согласно мистической логике, следовало бы сказать: «Я существую, потому что существуем мы, а поскольку мы существуем, существую и я». И это относится не только к узкой общине, но и к более широкой общности, в которой ради обогащения жизни взаимодействуют боги, души, природа, предки, старейшины, молодёжь.

Ментальность как самостоятельный феномен следует отличать от общественных настроений, ценностных ориентаций и идеологии. Она выражает привычки, пристрастия, коллективные эмоциональные шаблоны. Общественные настроения переменчивы, зыбки, ментальность же отличается более устойчивым характером. Она включает в себя ценностные ориентации, но не исчерпывается ими, поскольку характеризует собой глубокий уровень коллективного и индивидуального сознания. Ценности осознаваемы, они выражают жизненные установки, самостоятельный выбор святынь. Ментальность же восходит к бессознательным глубинам психики. В этом смысле она далеко не всегда артикулируется её носителями. Чаще всего ментальность реконструируется исследовательским путём сопоставления с другой ментальностью.

Можно провести также различие между ментальностью и идеологией. Ментальность, как и идеология, мотивирует образ Действий, однако далеко не всегда предлагает отчётливые, отрефлектированные схемы поведения. Идеология как совокупность форм мышления и ценностных представлений более аналитична, нежели ментальность, которая в большей степени опирается на стихийные, полуосознанные схемы поведения. На характер ментальности оказывают воздействие традиция, культура, социальные структуры, бессознательное, вся среда обитания.

Ментальность как понятие позволяет соединить аналитическое мышление, развитые формы сознания с полуосознанными культурными шифрами. В этом смысле внутри ментальности находят себя различные оппозиции – природное и культурное, эмоциональное и рассудочное, иррациональное и рациональное, индивидуальное и общественное. Особенно продуктивно это слово используется для анализа архаических структур, мифологического сознания. Однако понятие приобрело сегодня расширительный смысл.

С его помощью толкуют сегодня не только отдельные культурные трафареты, но и образ мыслей, душевный склад различных типов общностей. В частности, проводится различие между европейской и американской культурами, между западной и африканской. Характеризуются этапы развития собственно европейской культуры (античная, средневековая

ментальность, ментальность Нового времени). Говорят также о тоталитарной и бюрократической ментальности, о национальном и детском ментальном сознании.

Термин «ментальность» можно встретить у американского философа Р. Эмерсона, который вводит его, рассматривая основное метафизическое значение души как первоисточника ценностей и истин. Понятие используется неокантианцами, феноменологами, психоаналитиками. Однако с предельной плодотворностью оно разрабатывается французской гуманитаристикой XX столетия. Марсель Пруст, обнаружив этот неологизм, сознательно вводит его в свой словарь. Французская школа уделила значительное внимание истории ментальностей.

Эволюционизм и анимистическая школа в этнологии, а затем социологический рационализм Дюркгейма выделили элементы примитивной ментальности, которые они отнесли к архаическому типу общества. В контексте этих первых исследований, которым не удалось дать точное определение понятия «примитивная ментальность», вычитывается явное или скрытое противопоставление первобытных народов развитым народам, как и иерархическое распределение форм мысли.

Сразу же после Первой мировой войны французский исследователь Марсель Мосс в очерке об отраслях социологии подчеркнул, что изучение ментальности входит в моду. Решающий вклад в оформление понятия «примитивной ментальности» внёс Люсьен Леви-Брюль. Он сделал поразительное открытие: оказывается, первобытный человек мыслит совсем не так, как современный. Дело вовсе не в том, что мышление было неразвитым. Оно оказалось принципиально другим.

Леви-Брюль написал важные для развития психологии масс работы о мышлении первобытных народов [3; 4], которое он назвал «дологическим» и считал магически связанным с предметами внешнего мира. Леви-Брюль оказал огромное влияние на направленность антропологических и этнологических исследований, подчёркивая трудности, которые возникают при попытке постичь коллективную жизнь бесписьменных народов, исходя из наших современных представлений.

Французский исследователь сопоставил первобытную ментальность и современную и таким образом поставил вопрос о том, существует ли, вообще говоря, универсальная логика. Это навлекло на него многочисленные упреки. В результате произошла определённая корректировка изначальной позиции. Леви-Брюль изучал разнообразные нравы примитивных народов и в итоге засомневался в том, существует ли единство человеческой природы. Он обратил внимание на колоссальное непонимание между умами, которые сформированы разными культурами.

Теоретическая догадка Леви-Брюля состояла в том, что умственные функции зависят от форм общественной жизни. Этот теоретический ход, как нетрудно догадаться, близок к марксистской позиции. В то время исследователь видел, что можно обстоятельно проанализировать психологию

людей, если максимально отдалиться от исследования современных форм мысли. Он стал изучать мышление тех народов, которых тогда называли дикими или примитивными. В первобытной ментальности прежде всего бросалась в глаза огромная роль аффективности, которая затмевала собой рациональный аспект поведения. Так Леви-Брюль описал разницу между примитивной ментальностью и логическим мышлением.

Чтобы отличить первобытную ментальность от нашей, Леви-Брюль характеризует её как мистическую (т.е. основанную на вере в сверхъестественные силы). Другое определение такого навыка мысли – дологическое мышление. Речь у Леви-Брюля шла вовсе не о том, что оно предшествует или противоречит логике. Утверждалось, что оно подчиняется не исключительно законам нашей логики, особенно принципу тождества. Суть дела заключалась в том, что первобытная мысль, сформированная коллективными представлениями, которые не являются чисто интеллектуальными, как бы не замечала противоречий в самом ходе рассуждения.

Иначе говоря, дологическая ментальность подчинялась принципу, который не входит в логику нашей рациональной науки, а именно принципу сопричастности (патриципации). Это означало, что одно и то же существо может быть собою и чем-то иным. Уже цитированный нами Э. Канетти утверждал, что знаки, по которым бушмен узнаёт приближение животного или человека, – это знаки на его собственном теле. Такие предчувствия представляют собой зачатки превращений. Канетти предупреждал: чтобы знаки сохранили свою ценность для исследования превращений, не нужно вносить ничего постороннего в мир бушменов.

Получается, будто тело одного и того же бушмена становится телом его отца, его жены, страуса и антилопы. Способность его быть в разное время то одним, то другим и потом снова самим собой – факт огромного значения. Последовательность превращений определяется внешними поводами. Это чистые превращения: каждое существо, ощущаемое бушменом, остаётся тем, что оно есть. Превращения отделены друг от друга, иначе они не имели бы смысла. Отец с его раной – не жена с её ремнями. Страус – не антилопа. Собственная самотождественность, от которой бушмен может отказаться, сохраняется в превращениях. Он может быть тем или другим, но то и другое отделено друг от друга, поэтому между ними он всегда остаётся самим собой.

Леви-Брюль разъясняет, что первобытный человек чувствует себя не только человеком, но и животным, поскольку он причастен к роду своего тотема. Он может одновременно находиться там, где он спит, и там, где разворачивается действие его сновидения. Из этих характеристик ментальности первобытного человека вытекает, что он мало способен к абстракции и обобщению. Он более восприимчив к качественным, чем к количественным отношениям. Его восприятие природы и всех существ сглаживает различия между натурой и её созданиями.

Первобытный человек верит в действенность тайных сил, что приводит его к мистическому мировосприятию. Такой человек способен к техни-

ческой деятельности лишь постольку, поскольку этот вид активности основывается на законах физики, но не требует их ясного осознания. В известной мере человек, говоря метафорически, может вести паровоз, не зная его устройства. Он не воспринимает себя в качестве отдельного субъекта, скорее, склонен рассматривать все существа как носителей смутных безличных сил. Точно так же индивид не мыслит себя вне своей группы. Он причастен к тому, что его окружает, и не выделяет себя из своей среды.

Указав на существенные демаркации между первобытной и цивилизованной ментальностью, Леви-Брюль отметил, что между ними возможны оттенки и переходы. Например, у австралийцев сопричастность (патриципация) переживается непосредственно во всеобщей однородности, в то время как у американских индейцев, менее примитивных, священное отделено от профанного, и сопричастность только представляется, изображается. Если излагать теорию таким образом, то в ней есть эволюционный аспект. Впрочем, Леви-Брюль уточнил, что человеческий дух не может полностью обойтись ни без логики, ни без сопричастности. В такой трактовке получается, что первобытная ментальность является одной из постоянных структур человеческой природы.

Три последние книги Леви-Брюля ещё более смягчают противопоставления и не оставляют места для чисто исторического подхода, т.е. для возможности перехода интеллекта из дологического состояния в состояние исключительно рационалистическое и позитивистское. Действительно, для объяснения мышления посредством сопричастности привлекается аффективность. Наиболее важным в первобытной ментальности оказывается не столько принцип мыслительных связей, сколько особый характер её контакта с реальностью, а именно мистический опыт, в котором господствует «аффективная категория сверхъестественного».

Этим выражением, созданным, чтобы показать, что речь идёт об элементе, столь же важном для мысли, как интеллектуальные категории Аристотеля, Леви-Брюль обозначает особый тип опыта, в котором примитивный человек ощущает контакт со сверхъестественным. Вмешательство сверхъестественных сил открывается посредством неожиданного. Эти силы могут быть благими или злыми, приносить удачу или неудачу. Но это не означает, что первобытный человек озабочен исключительно такого рода феноменами. Магия, сны, видения, игра, присутствие мёртвых дают первобытному человеку мистический опыт, в котором он черпает сведения об этом мире.

Изучая более детально верования австралийцев и папуасов, Леви-Брюль показывает, что мифология примитивных народов не организована, но исходит из типа довольно однородного опыта, который объясняется аффективной категорией сверхъестественного. Мифический мир текуч. Категории в нём не выделены, мифы имеют трансцендентную и животворящую силу. Они укрепляют чувство сопричастности. Что касается символов, то они преображают откровение в конкретный опыт, позволяя охватить

невидимое. Символизм, впрочем, располагается на этапе менее примитивном, нежели прямое ощущение единства реального и сверхъестественного.

В результате этого анализа характеристиками примитивной реальности становятся уже не её безразличие к логике и отсутствие абстрагирования, а, скорее, тип опыта, который разрабатывается затем в мифах и символах, чтобы сформировать ту пережитую целостность, которая остаётся беспорядочным мышлением, невзирая на единство тональности. В «Записных книжках» (1949), опубликованных через десять лет после его смерти, Леви-Брюль вновь противопоставил два вида ментальности.

Теперь это противопоставление смягчается ещё более. Изучение архаических народов лишь позволяет нам осознать важность определённого аспекта человеческого мышления. Этот аспект в скрытом виде присутствует и при интеллектуальных операциях. «Логическая структура человеческого духа, – пишет автор в одной из своих последних заметок, – повсюду одинакова», – утверждение, которое разрушило бы гипотезы его первых книг, если бы в его творчестве не сохранилось бы, по крайней мере, новое освещение роли сопричастности и аффективности в нашем постижении мира. Всё же современную ментальность Леви-Брюль характеризует как логическую, организованную и рациональную.

К изучению первобытной ментальности обращался не только Леви-Брюль, но и видный неокантианец Эрнст Кассирер. По его мнению, примитивная ментальность отличается от нашей не какой-то особой логикой, а прежде всего своим восприятием природы, которое не является ни теоретическим, ни прагматическим, но симпатическим, т.е. позволяющим слиться с натурой. Примитивный человек способен делать эмпирические различия между вещами, но гораздо сильнее у него чувство единства с природой, от которой он себя не отделяет.

Человек первобытного общества ещё не приписывает себе особого, уникального положения в природе. В тотемизме он не просто рассматривает себя потомком какого-либо вида животного. Эта связь проходит через всё его физическое и социальное существование. Во многих случаях это отождествление: члены некоторых тотемических кланов в прямом смысле слова объявляют себя птицами или какими-либо другими животными. Следовательно, мы видим, что глубокое чувство единства живого сильнее эмпирических различий, которых первобытные люди не могут не замечать, но с религиозной точки зрения эти различия оказываются для них второстепенными.

Поколения людей также образуют единую непрерывную цепь, которая поддерживается через перевоплощение предков. И это чувство непоколебимого единства жизни настолько сильно, что оно приводит даже к отрицанию смерти. В примитивных обществах она никогда не рассматривается как естественное явление. Мысль о том, что человек смертен, по своей природе глубоко чужда первобытной религиозной жизни. Здесь можно отметить резкое различие между мифологической верой в бессмертие

и позднейшими философскими попытками доказать это бессмертие, например в «Федоне» Платона.

Если что и нуждается в объяснении для первобытного человека, подчёркивает Э. Кассирер, то это не факт бессмертия, а факт смерти. По его словам, «первобытная религия есть, быть может, самое сильное и энергичное утверждение жизни, какое мы находим в человеческой культуре» [9, р. 89].

Историческая психология получила развитие во Франции, где классические установки социальной, культурной и экономической истории полностью завладели инициативой учёных. Предмет истории ментальностей – реконструкция способов поведения, выражения и умолчания, которые передают общественное миропонимание и мирочувствование, представления и образы, мифы и ценности, признаваемые отдельными группами или обществом в целом. Они поставляют материал коллективной психологии и образуют основные элементы этого исследования.

Проблемы коллективной ментальности ставились в работах Ж. Лефевра. Другой историк, основатель школы «Анналов» (наряду с М. Блоком), Люсьен Февр усматривал в коллективной ментальности не только биологическое, но и социальное основание. М. Блок посвятил одну из своих работ истолкованию сверхъестественного характера, который обретает королевская власть во Франции и в Англии с позднего средневековья до нашего времени.

А. Дюпрон изучал неустойчивость священных образов крестовых походов и тропизмов странствия со времён прекращения походов в Святую Землю с XIII в. до XIX в.

Историческая психология до сих пор развивалась медленно. Первые шедевры, открывшие дорогу в этой области, были опубликованы несколько десятилетий назад: «Короли-чудотворцы» Марка Блока, «Проблема неверия» Люсьена Февра, программные статьи Февра 1938–1941 гг. Представители нового поколения школы «Анналов» (Ж. ле Гофф, Р. Мандру, Ж. Дюби и другие историки, а также культурологи – Й. Хёйзинга, Ж.-П. Вернан, П. Франкастель, Э. Панофски) пытались воссоздать ментальность разных культурных эпох.

Структуралисты критически оценили концепцию примитивной ментальности, которую разрабатывал Леви-Брюль. Они дали собственное истолкование примитивного мышления (см.: [5]). Вместе с тем они обогатили арсенал исследований новыми методами. В постструктуралистском варианте выдвинуто понятие «эпистема», которое сближено с идеей ментальности.

Проблема ментальности разрабатывается также в психоанализе. З. Фрейд в работах «Человек по имени Моисей и монотеистическая религия» [7] и «Психология масс и анализ человеческого “Я”» [6] разрабатывал методы, которые позволили бы перекинуть мост через «бездну», разделяющую индивидуальную и коллективную психологию. Отыскивая пути перехода к изучению коллективной психологии, Фрейд сначала обращался

к «архаическому» наследию, влияющему на формирование личности, в том числе к совокупности проблем, которые ставит перед индивидом социологическое, интеллектуальное или духовное образование в самом широком смысле слова.

Историю ментальностей следует поместить в более обширный план всеобщей истории, в которой разработка понятий, формирующих жизнь людей в обществе, составляет культурный аспект, столь же важный, как и экономический. Это означает, с одной стороны, что нет и речи о том, чтобы признавать за социальной историей коллективной ментальности привилегированное место или что-то вроде превосходства, исходя из её более или менее духовного происхождения и ориентации. С другой стороны, это законно признаваемое за ней место влечёт отказ от упрощений, от упущения из виду явлений исторической психологии, слишком часто получающих статус «идеологий» без исторического значения.

Список литературы

1. Буркхардт Г. Непонятная чувственность // Это человек. Антология / Сост., вступ. ст. П.С. Гуревича. М.: Высшая школа, 1995. С. 124–155.
2. Канетти Э. Превращение // Проблема человека в западной философии: Переводы / Сост. и послесл. П.С. Гуревича; общ. ред. Ю.Н. Попова. М.: Прогресс, 1988. С. 483–503.
3. Леви-Брюль Л. Первобытное мышление / Пер. с фр. Б.И. Шаревской. М.: Академический проект, 2015. 429 с.
4. Леви-Брюль Л. Сверхъестественное в первобытном мышлении / Пер. с фр. Б.И. Шаревской. М.: Академический проект, 2022. 428 с.
5. Леви-Стросс К. Первобытное мышление / Пер., вступ. ст., примеч. А. Островского. М.: Терра – Кн. клуб: Республика, 1999. 382 с.
6. Фрейд З. Психология масс и анализ человеческого «Я» / Пер. с нем. Я.М. Когана. СПб.: Азбука, 2014. 190 с.
7. Фрейд З. Человек по имени Моисей и монотеистическая религия / Пер. с нем. Р. Додельцева. СПб.: Азбука, 2012. 188 с.
8. Юнг К.Г. Проблема души современного человека // Это человек. Антология / Сост., вступ. ст. П.С. Гуревича. М.: Высшая школа, 1995. С. 24–41.
9. Cassirer E. An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture. New Haven: Yale University Press; London: Milford, 1944. 237 p.

FROM THE EDITOR-IN-CHIEF

Pavel GUREVICH

DSc in Philosophy, DSc in Philology, Professor.

MENTALITY AS A CHARACTERISTIC OF CULTURE

Reflecting on modern ideas about the diversity of intelligence, the author of the article refers to the phenomenon of mentality as a relatively holistic set of thoughts, beliefs, and spiritual skills that creates a picture of the world and holds together the unity of a cultural tradition or some community. Mentality is considered as a stable attitude of the inner world of people, which unites them into social and historical communities, and in the socio-psychological and epistemological sense is a set of attitudes and predispositions of an individual to a certain type of thinking and action. The article distinguishes between mentality and public attitudes, mentality and value orientations, mentality and ideology. It is shown that mentality goes back to the unconscious depths of the psyche, and in this sense it is not always articulated by its bearers. Mentality is reconstructed by the author of the article in a research way through comparison with another mentality.

Keywords: culture, reason, mentality, types of thinking, value orientations, ideology, cultural cipher, mythological consciousness, primitive mentality, history of mentalities

References

1. Burckhardt, H. "Neponyatnaya chuvstvennost'" [An Incomprehensible Sensuality], *Ehto chelovek. Antologiya* [It's a Man. The Anthology], compl. P.S. Gurevich. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1995, pp. 124–155. (In Russian)
2. Canetti, E. "Prevrashchenie" [Transformation], *Problema cheloveka v zapadnoi filosofii: Perevody* [The Human Problem in Western Philosophy: Translations], compl. P.S. Gurevich, ed. Yu.N. Popov. Moscow: Progress Publ., 1988, pp. 483–503. (In Russian)
3. Cassirer, E. *An Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. New Haven: Yale University Press, London: Milford, 1944. 237 pp.
4. Freud, S. *Chelovek po imeni Moisei i monoteisticheskaya religiya* [A Man Named Moses and the Monotheistic Religion], transl. R. Dodeltsev. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2012. 188 pp. (In Russian)
5. Freud, S. *Psikhologiya mass i analiz chelovecheskogo "Ya"* [The Psychology of the Masses and the Analysis of the Human Self], transl. Ya.M. Kogan. St. Petersburg: Azbuka Publ., 2014. 190 pp. (In Russian)

6. Jung, C.G. “Problema dushi sovremennogo cheloveka” [The Problem of the Soul of Modern Man], *Ehto chelovek. Antologiya* [It’s a Man. The Anthology], compl. P.S. Gurevich. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1995, pp. 24–41. (In Russian)

7. Levi-Strauss, C. *Pervobytnoe myshlenie* [The Savage Mind], transl. A. Ostrovsky. Moscow: Respublika Publ., 1999. 382 pp. (In Russian)

8. Levy-Bruhl, L. *Pervobytnoe myshlenie* [The Savage Mind], transl. B.I. Sharevskaya. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2015. 429 pp. (In Russian)

9. Levy-Bruhl, L. *Sverkh”estestvennoe v pervobytnom myshlenii* [The Supernatural in Savage Mind], transl. B.I. Sharevskaya. Moscow: Akademicheskii proekt Publ., 2022. 428 pp. (In Russian)

ФЕНОМЕНОЛОГИЯ



Майкл МАРДЕР

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



Валентина КУЛАГИНА-ЯРЦЕВА
(перевод)

Научный сотрудник.
Институт философии РАН.
109240, Российская Федерация, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1;
e-mail: 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 ГЕРБАРИЙ* (БЕЗЫМЯННОЕ «ГИГАНТСКОЕ ДРЕВО» ПЛОТИНА (ГЛАВА 3)**, ЯБЛОНЯ ХАЙДЕГГЕРА (ГЛАВА 10)***)

Журнал продолжает публикацию переводов отдельных глав книги известного феноменолога Майкла Мардера «Растения философов (Интеллектуальный гербарий)». Из двенадцати историй выбраны третья «Безымянное “Гигантское дерево” Плотина» и десятая «Яблоня Хайдеггера».

Третья глава посвящена Плотину. В шести книгах «Эннеад» Плотин сумел объединить учение досократика Парменида с учениями Платона и Аристотеля. Наилучшее представление о философии Плотина можно составить, проанализировав его аллегорию мира как гигантского дерева, единого растения, отростками, ветвями и листьями которого является всё сущее. На том этапе развития философской мысли представление о целостной душе, безусловно, не было чем-то новым. Например, в «Тимее» Платона вселенная представлена в виде огромного живого существа. Новаторский аспект платиновского образа – растительная форма, приданная им вселенской душе. Что стоит за этой сменой перспективы? Глубокий подтекст растительного изображения мира, пронизанного Всеобщей Душой, заключается в том, что во вселенной не существует ничего вне души, которая, заботясь об одушевленном теле, способствует благополучию мира, спасая его от погружения в материальность. Для философии XXI в. особенно актуальна в трудах Плотина релятивизация разума: в мире существует столько же разновидностей разума, сколько и форм жизни, и каждая форма жизни является материальным воплощением соответствующей формы мышления. Растения, по мнению Плотина, также обладают разумом и имеют свою долю в счастье и благополучии, которых желает всё живое. Этим смелым утверждением автор «Эннеад» решительно порывает с учениями Платона и Аристотеля. Разум у Плотина пронизывает всю Вселенную и более не ограничивается рациональной частью человеческой души или вечным бытием богов. Система взглядов Плотина представляется автору более близкой к современным научным взглядам, чем явная неизменность, характерная для биологии Аристотеля. Исходя из них, но стараясь быть более «платинианцем», чем сам древнегреческий философ, он перефразирует предсмертные слова Плотина в лозунг: «Попытайтесь слить то, что есть растительного в нас, с тем, что есть растительного во Вселенной!».

В десятой главе речь идёт о Мартине Хайдеггере. Если философствование Платона происходило в тени платана, высоту которого превосходит несоизмеримо далёкий мир Идей, то М. Хайдеггер открывает нам ещё одну первичную сцену философии: мыслитель, стоящий лицом к лицу с деревом. Полноценное отношение

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

** Перевод Н.Г. Кротовской.

*** Перевод В.С. Кулагиной-Ярцевой.

к яблоне возможно, так как мы разделяем с ней бытие, хотя у человека и дерева совершенно разные виды существования. В свете хайдеггеровской онтологической концепции *phusis* как одного из древних слов, обозначающих «бытие», растение должно обозначать сущее, наиболее близкое к активности бытия как такового. В таком понимании природа – это общая «основа сущего», то же относится и к растению, чей принцип жизненной силы делает возможным существование всех остальных живых существ. Согласно классификации Хайдеггера, камень безмирен, животное скудомирно, а человек мирообразующ, и отсутствие растений в этой иерархии свидетельствует об их отторжении, крайней бедности миром, граничащей с безмирностью камня. Впоследствии Хайдеггер выносит более суровый вердикт: у них нет ничего. Мир создаётся из окружающей среды с помощью языка, которого нет у растений и животных. Безмирность камня – следствие его безмолвия, приниженность растений – результат их кажущегося молчания. Хайдеггер предпочитает противопоставлять человека растению, которое имеет с человеком то общее, что оно живое. Но растение в своём живом бытии замкнуто в себе, тускло, безотносительно к чему-либо ещё, что мы называем «явленным». Хайдеггер уточняет, что мы применяем слово «жизнь» только по отношению к существам растительного или животного происхождения, тем самым отличая человеческое существо от этих других видов. Тончайшее различие между простой жизнью и подлинным существованием – это смерть. Хайдеггер считает отличительной чертой человека *logos*, который выделяет человека из поля жизни, общего с растениями и животными. В хайдеггеровской мысли *logos* занимает структурное место смерти. Если растение, принося плоды, исполняет свои обещания, то приход человека к концу – это всегда разочарование и неосуществление, поскольку в час смерти бесчисленные экзистенциальные возможности остаются нереализованными. Всё это время, по мысли Хайдеггера, мир Идей был не над нами, а прямо перед нашими глазами; он становится очевидным каждый раз, когда мы оказываемся лицом к лицу с существами, потому что *eidos* – это их облик или лицо. Цветущее дерево, лишённое всякого сходства с человеческим лицом, обладает эйдетическим, очертания которого проступают, когда мы стоим рядом с ним. Философская встреча с деревом, на земле, где оно укоренено, требует феноменологического внимания к тому, как оно выглядит. Но, прежде всего, это свидание символизирует конец эпохи, известной как «метафизическая».

Ключевые слова: Эннеады, Всеобщая Душа, вселенское дерево, релятивизация разума, растительная этика, *Dasein*, логос, безмирность, кольцо окружения, *eidos*

Безымянное «Гигантское дерево» Плотина (глава 3)

Плотин не просто философствовал, он жил как философ. Если верить его наиболее известному ученику Порфирию, жизнь его была предельно скромной. Плотин не отмечал свой день рождения, но приносил жертвы в дни рождения давно умерших Сократа и Платона. Он не позволил писать с себя портрет, поскольку полагал, что тело – жалкий образ души, а художественно созданное подобие тела – образ образа.

Он также «казалось, стыдился своего телесного облика» [Порфирий. Жизнь Плотина, 1, 2], восхваляя лишь достоинства души. Мыслитель абсолютно-го единства Единого, Плотин в шести книгах своего великого труда «Эннеады», изданного и составленного всё тем же верным учеником Порфирием, как ни один другой философ, сумел объединить учение досократика Парменида с учениями Платона и Аристотеля.

Нет лучшего входа в философию Плотина, чем аллегория мира, пронизанного «Всеобщей Душой» и представленного в образе единого растения, одного гигантского дерева, отростками, ветвями, сучьями и листьями которого мы являемся, наряду со всеми остальными существами (и даже неорганическими сущностями вроде камней). На том этапе развития философской мысли представление о целостной душе, безусловно, не было чем-то новым: например, в «Тимее» Платона вселенная представлена в виде огромного живого существа. Новаторский аспект платиновского образа – растительная форма, приданная им вселенской душе. Что стоит за этой сменой перспективы? Объясняется ли она тем, что в растении Единое и его раздробленность на множество частей сосуществуют без явного противоречия? Или тем, что подобный вымысел позволяет Плотину рассуждать о Едином, не прибегая к органицистской модели и зооцентричным способам движения и жизни? Или же здесь имеет место нечто иное? Хотя образ мира как растения наиболее ярко представлен в четвёртой книге «Эннеад», его детали разбросаны по всему трактату, подкрепляя основные положения философской аргументации Плотина. Вопреки всем имеющимся классификациям, вселенское дерево не принадлежит ни к одному из известных нам родов или видов растений. Оно единственное в своём роде именно потому, что представляет собой изображение Единого. Его анонимность соответствует его уникальности, уникальности не поддающегося классификации происхождения и системы классификации, существовавшей его разветвлению. Если бы существовал такой род, как «вселенское растение», в него входил бы единственный экземпляр, совпадающий с общей категорией, давшей ему название. (Здесь я, разумеется, не принимаю во внимание выводы теории струн в современной физике, с её гипотезой о множестве параллельных вселенных. Если предположить бесконечное число возможных миров, род «вселенское растение» должен был бы включать в себя бесчисленные примеры растительных Целых.)

Само по себе вселенское растение – полезная теоретическая фикция. В ней «Всеобщая Душа», как её представляет себе Плотин (т.е. её низшая часть), уподобляется душе гигантского растения, которая им управляет. «Самая низшая душа во Всеобщей Душе должна соответствовать более высоким душам, которые тихо и спокойно управляются с целым; нашу собственную низшую душу можно сравнить с насекомыми, поселившимися на загнившем участке растения (таково соотношение одушевлённого тела со Вселенной), в то время как другую нашу душу, природа которой тождественна природе высших частей Всеобщей Души, можно представить

в образе садовника, озабоченного проникновением насекомых в дерево и отчаянно старающегося выправить положение» [Эннеады. IV. 3. 4, 25–35].

Всеобщая Душа хотя и охватывает всё сущее, сама по себе не является однородной. Плотин толкует платоновское разделение на «высшее» и «низшее» как разделение на «гигантское дерево», одушевлённое тело вселенной, и садовника, который ухаживает за ним и представляет душу в её чистом состоянии, не смешанную с тленным, телесным аспектом существования. Итак, если одушевлённое тело соответствует загнившей части растения, мы начинаем понимать причины стыда Плотина за свой телесный облик: воспринимая смерть как момент освобождения, он жаждал возвращения к блаженному состоянию садовника, душа которого очищена от материального воплощения. Если многие христианские авторы, включая св. Августина, чьё грушевое дерево украшает собой наш гербарий, увидели в этом указание на врождённую греховность телесности и неизбежное падение души, заключённой в тело, то Фридрих Ницше отмахнулся от метафизических мечтаний Плотина как нигилистических. Глубокий подтекст растительного изображения мира у Плотина заключается в том, что в нём нет ничего вне души, которая, по большому счёту, заботится о себе сама. Сократовское изречение о том, что «всякая душа ведаёт всем неодушевлённым»⁴, более не применимо там, где чистая, ибо не подвергшаяся смешению, душа воспитывает своего испорченного двойника, запертого в пещере тела. Даже такие неодушевлённые предметы, как камни, не бесформенны, поскольку их грубый материальный облик есть бледное отражение собственной способности души к формированию. Так же обстоит дело и с садовником, который не формирует исходный материал, но заботится об уже сформированном растении, рост которого, спонтанный, тихий и не требующий усилий, он должен по возможности защитить и оградить от смертоносной активности насекомых, символизирующих самозабвение души в теле. Что же касается Плотина, то у него всякая чистая душа заботится о воплощённой душе, чтобы уменьшить её зависимость от телесности и, следовательно, защитить от зла (при условии, что «телесная природа настолько зла, насколько она причастна материи», хотя сама душа «не зла» [Эннеады. I. 8. 4, 1–2]). Любопытно, что своеобразный образ мира как растения не раз встречается в тексте Плотина. Этическая суть бережного отношения души к телу проявляется в ещё одном варианте этой памятной аллегории. Во второй книге «Эннеад» садовник превращается в крестьянина, которого беспокоит внешний ущерб, наносимый урожаю враждебными природными стихиями. Душа начинает действовать в теле, приводя его в движение, «...подобно крестьянину, который сначала засеивает зерно, потом заботится о всходах и постоянно борется с последствиями ливней, морозов и бурь» [Эннеады. II. 3. 16, 30–35]. Плотинианская душа не похожа на деистического Бога, который редко (если вообще когда-нибудь) вмешивается в ход Своего творения. Начальный момент одушевления

⁴ Платон. Федр. 246с. – Примеч. пер.

рождает постоянную заботу земледельца о том, что он выращивает. Крестьянин без усталости «исправляет» самопроизвольный рост сельскохозяйственных культур, которым угрожают бури. Необходимость в постоянной корректировке позволяет нам понять античную идею справедливости в широком, содержательном смысле слова, как возвращение существа в наилучшее из возможных состояний. Душа, заботясь об одушевленном теле, способствует благополучию мира, спасая его от погружения в материальность. Но можно ли вообще говорить о благополучии деревьев? Как мы увидим, Плотин решительно утверждает, что растения также имеют свою долю в счастье и благополучии, которых желает всё живое.

Третье изображение мира как растения мы видим, знакомясь с описанием природы Единого. Для большей убедительности Плотин представляет Единое как «...жизнь некоего гигантского дерева, растущего сверху вниз и обнимающего собою всё, в то время как его принцип, начало, пребывает целостно и неизменно в его корне, обеспечивая дереву богатейшую и разнообразную жизнь, оставаясь при этом простым и единым» [Эннеады. III. 8. 10, 5–15]. Жизнь, определённо, множественна и рассеянна; она проживается всегда и везде, во множественном числе – как многие жизни. Однако, по мнению Плотина, сосредоточившись на живых существах, мы видим только верхние части вселенского растения с запутанными разветвлениями на концах. Мы буквально не видим леса за деревьями. Более радикальный взгляд направлен на зародышевый корешок, источник, корень жизни, который всегда один и тот же и не подвержен рассеянию живых существ. Являясь растительным развитием аристотелевского «неподвижного движателя», вечно живой корень Единого не распадается на множества, одушевляя все конечные жизни и оставаясь нисколько не затронутым их изменчивостью или, более того, конечностью. Этот исключительный корень не растёт и, оставаясь тождественным себе, сохраняет незыблемость истока. Иными словами, «...само растительное начало души не возрастает, когда производит рост, не увеличивается, когда увеличивает, вообще, не движется, когда движет, тем движением, которым движет, но либо вовсе не движется, либо имеет другой способ движения или действия» [Эннеады. III. 6. 4, 30–40].

В философии Плотина корень вселенского растения становится мерилом ценности множественностей, составляющих этот мир. Чем ближе ветвь к корню, тем крепче её связь с бытием, которое она опосредованно впитывает из корня роста. Что касается кончиков ветвей, листьев и даже плодов, то многие из них настолько удалились от корня, что пренебрегают образом той высшей реальности, которую несут в себе, и, «истекая в раздельную множественность», желают сами по себе «стать маленьким деревом» [Эннеады. III. 3. 7, 10–25]. Так разгораются раздоры и конфликты там, где, по сути, должны торжествовать единство и мир. Единое начинает войну с самим собой тогда, когда его наиболее удалённые части забывают о своём происхождении от единого корня и, прельстившись иллюзией

независимости, самоутверждаются за счёт других сучьев, ветвей и побегов. Чем больше эти части отождествляют себя с материей, которая до бесконечности делима, тем сильнее они нарушают абсолютную целостность Единого. Распадаясь на конечные жизни, управляемые безжалостными циклами роста и распада, Единое перестаёт быть (просто) единым, даже если его неизменный корень призван служить хранителем единства. Всё это – всего один фрагмент четвёртого описания вселенского растения, которое сопротивляется усилиям садовника по обрезке и культивированию. В своём чрезмерном разрастании вселенское дерево не допускает никаких пустот между своими ветвями, заполняя их целиком. «Промежуток между скелетными ветвями заполняют другие ветви, они растут из того же корня, но иным способом» [Эннеады. III. 3. 7, 22]. Какой иной способ, *allon tropon*, имеет в виду Плотин? Путь зла, где материя господствует над формирующим принципом, который есть не что иное, как естественный ландшафтный дизайн растения, разработанный садовником. Те части мирового дерева, которые, подобно сорнякам, растут не так, как надо, свидетельствуют о росте зла. Мы можем получить некоторое представление о нем, «...сопоставляя безмерность с мерой, беспредельность с пределом, безвидное с видообразующим, вечно нуждающееся с самодовлеющим; оно – всегда неопределённое, совершенно неустойчивое, всевосприимлющее, ненасытное, полная нужда» [Эннеады. I. 8. 2, 10–20]. Несмотря на буйный рост мирового дерева, настолько экстенсивный, что между его ветвями не остаётся пустот, его неухоженные, невозделанные отростки являются признаком бедности, неопределённости и отсутствия формы. Единое, общий корень, из которого они произрастают, прежде чем подчиниться формирующему стремлению вселенской души или восстать против него, находится за пределами добра и зла. Рост вселенского растения не тождествен заранее запрограммированному развитию Единого, направленному на непреклонное исполнение чего-то вроде предназначения. Об этом молчаливо свидетельствует пятое описание гигантского вселенского дерева. «Если растение имеет своё начало в корне, и из корня распространяется управление на все части растения и их взаимосплетения, действия и претерпевания, то должны ли мы называть это единое управление, так сказать, судьбой растения?» [Эннеады. III. 1. 4, 1–10]. В столкновении отдалённых веточек и цветов, перестающих подчиняться принципу единства, заложенному в корне, с которым они более не соприкасаются, нет ничего предопределённого. Растущее многообразие мира не движется в одном направлении, обусловленном его единым происхождением; оно распространяется сразу несколькими путями, вырастая из бессмертного источника жизни (и удаляясь от него). Хаотичный характер роста должен был бы раздражать Плотина, но нет! Несмотря на свою приверженность идеалу единства, он был ярким противником детерминизма, неустанно ратуя за сохранение открытого пространства свободы человеческого разума, который сам по себе делает нас теми, кто мы есть [Эннеады. III. 1. 4, 15–25]. Однако

свобода человека не отдельный феномен: её предыстория включает свободное развитие вселенского растения, отклонившегося от своего неизменного корня. Если так, то реальные растения должны обладать той же свободой, что и растительный образ Всеобщей Души. Чем объяснить эту значимость растительной жизни? В каком смысле растение, согласно теории Плотина, является желающим, разумным (даже созерцательным!) и свободным существом, стремящимся к добру? Вот вопросы, которые мы рассмотрим далее.

Преодоление уровней растительного разума

Философия Плотина, создавшего уникальную смесь учений Платона и Аристотеля, развивает всеобъемлющую теорию души, которой он обязан обоим патриархам древнегреческой мысли. Плотин не замечает каких-либо несоответствий между низшими уровнями души у Платона и Аристотеля. В живой материи вожделеющая и питающая части взаимосвязаны и составляют наиболее воплощённый аспект души. «Конечно же, – утверждает Плотин, – вожделеющая часть души – в материи, как и питающая, и растящая и производящая части, которые суть корень и начало желаемого и претерпеваемого эйдоса» [Эннеады. III. 6. 4, 30–40]. Иными словами, питание есть «корень и начало» вожделения, ибо последнее возрастает, когда пищевые и другие физиологические потребности организма не удовлетворены, и уменьшается, когда живые существа временно насытились. Но следует ли из этого, что растения, которые усовершенствовали способность к питанию и превратили её в рост, должны быть причислены к вожделеющим созданиям?

Плотин действительно придерживается этого мнения, однако с оговоркой, что растительное вожделение носит особый характер, поскольку, в отличие от желаний у животных и людей, лишено страсти. Растения, лишённые духовной части души (*thumos*), жаждут пропитания совершенно бесстрастно, что представляется невероятным у теплокровных животных вроде нас, временами обретающих надежду, а временами впадающих в отчаяние. В соответствии со взглядами Платона, эмпирическим доказательством вожделения растений служит то, что те вянут без воды и распускаются, получив достаточно питательных веществ; а признаком бесстрастности их психической жизни – то, что у них «нет движения крови или желчи» [Эннеады. IV. 4. 28, 60–65]. «Инаковость» растительного желания кроется в его чистоте, т.е. в обособленности от других эмотивных способностей души, с которыми оно обычно связано у других живых существ.

Однако у нас не должно сложиться впечатление, что Плотин просто-напросто повторяет мысль Платона о чувственной природе растений. В отличие от своего великого предшественника, Плотин приводит, так сказать, «положительное доказательство» растительных желаний. Принцип роста и воспроизводства (т.е. растительный принцип), целиком пронизывающий

тело растения, животного или человека, также должен иметь свою мотивацию к действию: «Конечно же, то, что даёт рождение, питание и рост, должно страстно желать возможности выполнения этих функций» [Эннеады. IV. 3. 23, 40–45]. Помимо эмпирического голода и жажды, Плотин указывает на определённое метафизическое стремление к воспроизводству и питанию, которые сами по себе являются более благородными объектами желания! Памятуя о конечной причине Аристотеля, он имплицитно ставит конечный вопрос: «Зачем?». Зачем, например, деревьям проходить через циклический процесс роста, цветения и плодоношения? Для чего это нужно? Какая в этом польза?

Ставя эти вопросы, мы исследуем таинственную территорию растительного блага, впервые обозначенную Платином. Четвёртый раздел первой Эннеады «О счастье» (*Peri Eudaimonia*) начинается со страстной защиты счастья растений. Конечно же, эвдемония – это явно аристотелевское понятие, буквально означающее «благие духи» и, согласно Аристотелю, относящееся исключительно к людям, которые действуют в соответствии с разумом и оттачивают свою способность к созерцанию, *теории*. Плотин утверждает, что, хотя растения лишены ощущений, они способны действовать в соответствии с собственным разумом, стремясь к «свершению собственного дела». Плодоношение растений – признак их благополучия, роста в гармонии с разумом, лежащим в основе растительной жизни: ведь жизнь может быть «...как благой, так и противоположной. Так, и у растений возможно блаженство и его отсутствие, и плоды они либо приносят, либо не приносят» [Эннеады. 1. 4. 1, 15–30]. Несмотря на противоречие букве аристотелевского текста, неэмоциональное блаженство растений как достижение своего предназначения или конечной цели не противоречит аристотелевской логике. Ещё интереснее то, что в той мере, в какой растительное благополучие очищено от эмоций, оно превосходит счастье созерцательной жизни, благодаря которой люди постепенно приближаются к недвижной, замкнутой и бесстрастной жизни богов.

В современных дискуссиях о растительной этике неотъемлемое благо растений нередко становится камнем преткновения. Мои дебаты с профессором Гари Франсионе, защитником прав животных из Ратгерского университета, проходившие в 2012 г., хорошо иллюстрируют этот тезис. На протяжении всей дискуссии Франсионе твердил, что, поскольку растения не обладают разумом, у них не может быть никаких интересов, о которых можно было бы говорить. «То есть, – пояснил он, – они не могут желать, хотеть или предпочитать что-либо. Просто нет оснований полагать, что растения обладают каким-либо уровнем перцептивного сознания или каким-либо видом разума, который предпочитает, хочет или желает чего-либо». Вы также не можете «...действовать с позиций видовой дискриминации по отношению к существу, у которого нет никаких интересов, например, по отношению к растению» [23].

Нам не нужна философская призма Плотина, чтобы понять, что противники растительной этики, рассуждая о ценности и возможностях любого вида жизни на основе произвольного стандарта перцептивного сознания, смешивают совершенно разные вещи. Объективный вред, причиняемый живому существу, не исчезает в зависимости от того, осознаёт ли это существо опасность или нет. На самом деле, наука о растениях проводит исследование за исследованием, описывая, каким образом механическое повреждение всего лишь одного листа растения запускает цепочку биохимических реакций, коммуникаций и интенсивных электрических сигналов от места повреждения к отдалённым (дистальным) листьям и частям растения (см.: [28]). Те, кто убеждён, что у растений нет никаких интересов, не удосужились узнать, что повреждённое растение, например томат, вырабатывает ингибиторы протеиназы, выполняющие роль защитных механизмов как в повреждённых, так и в неповреждённых частях растения. Сквозь тысячелетия Плотин, *avant la lettre*⁵, предостерегает Франсионе: «...те, кто не допускает счастья у растений по причине отсутствия у них ощущения, подвергаются опасности не допускать его и у всех остальных живых существ» [Эннеады. 1. 4. 2, 1–5].

Особенно актуальной у Плотина для философского климата XXI в. является релятивизация разума и его связь с феноменами жизни. Почему? Короче говоря, существует столько же разновидностей разума, сколько и форм жизни, так что каждая форма жизни – растительная, животная, человеческая и другие – является практическим и материальным воплощением соответствующей формы мышления. На этом фоне ещё одна серьёзная ошибка Франсионе – полагать, будто основой разума является перцептивное сознание, что автоматически исключает из категории разумных существ растения, а также некоторые другие живые организмы, например бактерии. Несомненно, способность к ощущению как «базовый уровень» предлагает нам более широкую основу для этического отношения, чем это допускает человеческая исключительность, основанная на рациональном мышлении. Однако этот базовый уровень всё ещё недостаточно инклюзивен, поскольку допускает в моральное сообщество лишь те организмы, которые похожи на нас. Сравнительное преимущество плотинианского представления о мышлении состоит в том, что оно выходит за рамки перцептивного сознания, одновременно дегуманизируя и деанимализируя разум.

Разум, присущий жизни и рассеянный в её различных формах в виде растительного, чувственного и абстрактного мышления, есть не что иное, как Единое, которое, по сути, мыслит само себя. «Почему же, однако, – спрашивает Плотин, – мы приписываем мышление и этим жизням, пусть даже это будет своего рода растительное [*phutikē noesis*], чувственное или психическое мышления? Да потому, что они суть логосы [*logoi*], оформляющие смыслы. А значит любая жизнь – мышление, только одно более

⁵ Задолго до этих дебатов (фр.). – Примеч. пер.

замутнённое и тёмное, другое же – более чистое и просветлённое» [Эннеады. III. 8. 8, 10–20]. «Растительным мышлением» названо мышление растений, где “*futon*” означает одновременно и «растение», и «рост». Моя книга по растительной философии «Растительное мышление» написана под глубоким влиянием этой концепции Плотина.

Итак, в жизни растений, животных и людей Единое мыслит само себя, хотя и с разной степенью ясности: мышление тем сильнее замутнено, чем более оно увязло в телесном существовании. Согласно этой градации, жизненное мышление растений наиболее замутнено, поскольку пронизывает всё живое тело, которое растёт и в каждой своей части нуждается в питании. Всё это делает Плотина важнейшим предшественником другого мыслителя о едином (субстанции) – Баруха Спинозы, который аналогичным образом утверждал, что между рациональными мыслями и их замутнёнными проявлениями, эмоциями, нет качественного различия.

Взгляните ещё раз на отрывок, где Плотин излагает свою теорию разума, свойственного жизни. Независимо от принимаемой им жизненной формы, мышление всё равно остаётся разумным принципом, *логосом*. Этим смелым утверждением автор «Эннеад» решительно порывает с учениями Платона и Аристотеля. Разум пронизывает всю Вселенную, более не ограничиваясь рациональной частью человеческой души или вечным бытием богов. Растительному мышлению также присущ свой разум, различимый уже в «неподвижном зародыше», который, вырастая, захватывает «в своём движении всё более и более далёкие сферы» [Эннеады. III. 7. 11, 20–25], поскольку разворачивается под руководством своего формирующего принципа [*логоса*].

В корпусе трудов Плотина жизнь, душа, формирующий принцип, разум и ум взаимозаменяемы. Рост – это мысль, обретающая протяжённость и физически увеличивающая эту протяжённость по мере того, как она актуализирует (по сути, мыслит) себя.

Описание зародыша как тихого и недвижимого служит напоминанием о том, каким образом Плотин представлял себе вселенское растение, «тихо и спокойно» управляемое Всеобщей Душой. Прорастающее семя само по себе является одновременно и моделью, и фрагментом всеобъемлющего логоса, одушевляющего физическую вселенную. Для чего же называть способ действия разумного принципа бесшумным? Более тонкая аргументация связана с многозначностью греческого слова *logos*. Помимо «разума», «логики» и множества других значений, это слово обозначает «голос» или «речь». Мы до сих пор нередко используем выражение «голос разума», как бы соглашаясь с тем, что человеческое мышление практически немислимо без дискурсивности⁶ или, по крайней мере, без возможности вокализации.

Плотин тем не менее раздвигает границы разума, демонстрируя, что наш «шумный» логос – всего лишь малая часть того, что несёт в себе

⁶ О критериях недискурсивного мышления у Плотина см.: [16, р. 176–213].

рациональный принцип, разлитый по всей Вселенной. Вещи, которые гораздо меньше нас, например горчичные зерна, или бесконечно больше, как весь мир, подчиняются безмолвному логосу не менее (если не более) эффективно, чем люди с их дискурсивной рациональностью. Произнесённый логос, возможно, представляет собой необычную мутацию стандартного рационального принципа, ибо «ум, сохраняя своё невозмутимое единство, создаёт, как бы проливая избыток своих энергий на материю, наш космос» [Эннеады. III. 2. 2, 15–20]. Наша речь нарушает безмолвие, наполненное смыслом и жизнью. Стремясь выразить её более достоверно, мы нарушаем тишину, присущую логосу, и забываем о существовании разума, который не является чисто человеческим.

Приведённый Плотинем пример безмолвного формирующего принципа у растений связан со сроком их цветения. Понимая душу как «отправителя», призывающего тело, он ссылается на упорядоченное развитие всего живого, включая деревья, где каждая стадия происходит «в назначенное время» [Эннеады. IV. 3. 13, 5–20]. Этот бесшумный призыв на самом деле подтверждается ботаническими исследованиями. То, что Плотин понимал как душу или разум, есть сочетание расчёта и памяти, заложенное в каждом листе дерева. Улавливая дальний красный свет заходящего солнца и сохраняя эту информацию на клеточном уровне, растения способны определять, увеличивается или уменьшается продолжительность дня и когда им лучше расцвести (см.: [13; 14; 15]). Этот жизненный расчёт, с его гибкостью и приспособленностью к условиям окружающей среды, дополняет относительную жёсткость инструкций по развитию организма, хранящихся в ДНК. Он конкретизирует плотинианский принцип роста как способа мышления, вплетённого в само тело растений и других живых организмов.

В процессе нашей интерпретации «Эннеад» мы лучше поняли многослойную природу растительной души. Субъекты желания, искатели счастья, безмолвные выразители разумного принципа роста – растения у Плотина абсолютно не соответствуют карикатурному представлению о них как о простых, практически неживых бесстрастных существах, развитие которых полностью предопределено. Далее Плотин признаёт, что принцип роста (или растительное мышление) – это мысль множественная и рассеянная, повсюду переплетающаяся с телесностью, которую он одушевляет. Из этого правила есть два исключения: семя и корень. В своём единстве семя содержит все абстрактные возможности для роста, ещё не выходя за пределы самого себя и не помышляя о своём увеличении. В этом оно созвучно Всеобщей Душе ещё до того, как та создала чувственный мир. Однако после прорастания семя буквально впадает в экстаз⁷; оно выходит за пределы самого себя, подобно Всеобщей Душе, обретающей материальную протяжённость. Плотин сетует на неумолимую дисперсию души и сменяет в процессе роста: подобно зародышу, который вместо того, чтобы

⁷ От др.-греч. *ἔκστασις* – «смещение, перемещение»; в древнегреческой философии – выход человека за пределы вещественно-психической данности. – *Примеч. пер.*

сохранять единство в себе, растрчивает себя вовне, приходя «к более обширной, хотя внутренне ослабленной сфере», «душа, создавая этот мир... сначала сама сделалась временем» [Эннеады. III. 7. 11, 20–30].

Учение Плотина будет проникнуто острой ностальгией по утраченному единству семени, равно как и разума. Философ будет стремиться восстановить изначальное единство и души, и корня, которые переживут смерть тела и увядание растения. Стремиться так отчаянно, что превратит возвращение жизненной силы в корни многолетних растений после «смерти» других его частей в доказательство бессмертия души. В одном из разделов четвёртой «Эннеады», посвящённом именно этой теме, мы читаем: «...если начало многих растений – их корень, и при усыхании ветвей оно сосредоточивается именно там, то, следовательно, оно не присутствует во всём как необособляемая энтелехия. А так как при росте оно переходит в большее, а при усыхании – в меньшее, то что мешает ему обособиться целиком?» [Эннеады. IV. 7. 8, 25–35].

Ещё до рождения и после смерти тела, в зародыше и в корне, душа действительно является тем, чем она является по сути, т.е. простым единством, которое не растрчивает себя вовне, не расходует себя на ненадёжные конечные тела.

Последний и высший уровень растительной души у Плотина – её теоретическая деятельность. Как будто недостаточно того, что границы аристотелевского счастья расширились настолько, чтобы радушно принять благополучие растений, контуры *теории* также пришлось раздвинуть, чтобы вместить их созерцательный разум. Нам делается интригующее предложение: «...рассмотрим землю и деревья, да и вообще всё произрастающее на земле, и спросим себя: в чём заключается их созерцание и как оно вообще в них возможно, каким образом природа, которую мы считаем неразумной, лишённая каких бы то ни было видимых проявлений сознания, может быть причастной созерцанию или же быть продуктом созерцания, коль скоро она его лишена?» [Эннеады. III. 8. 1, 15–25]. Ответ Плотина на этот вопрос поучителен. Поскольку в жизни растений нет деления на субъект и объект и, более того, на практическую и теоретическую деятельность, созерцание растений тождественно тому, чем они являются и что делают в соответствии со своей разновидностью одушевляющего разума. Произрастая, они, по сути, созерцают жизнь!

Излишне говорить, что растение не склонно к абстрактным размышлениям, которые у нас обычно ассоциируются с теорией [Эннеады. III. 8. 3, 10–20]. Тем не менее под маской принципа роста оно есть воплощение логоса; разрастаясь, достигая зрелости, оно мыслит себя, сочетая разум с телесным бытием. «Самое творчество [природы] – её собственность и форма её бытия», и ещё: «...творческий акт природы – это её созерцание, которое порождает всё сотворённое именно потому, что оно – созерцание» [Эннеады. III. 8. 3, 15–25]. Означает ли это, что природа растений отчасти сродни божественной природе? Сущность растений, подобно

Божественной сущности, совпадает с их существованием (ростом); подобно Ему, они наделены силой мысли, которая немедленно превращается в творчество, порождая объект, о котором они мыслят. Богу достаточно помыслить о мире, чтобы его сотворить; семени достаточно помыслить о себе в протяжённости, чтобы вырасти в зрелое дерево. Растение не только выражает истину, но и творит её – вырастая, являясь или становясь тем, что оно мыслит.

Плотин обнаруживает в растениях столь великолепные качества, что трудно поверить его призыву искоренить в себе растение и бежать от него, т.е. от всего, что у нас есть общего с растительным разумом. Что кроется за этим внезапным изменением позиции у мыслителя, который, вполне возможно, проявляет наибольшую доброту к растениям в истории западной философии?

Искоренить в себе растение!

В «Эннеадах», несмотря на положительную, в основном, оценку растительной жизни, появляется всё больше указаний на относительную неполноценность последней сравнительно с другими видами жизни и мышления. Мы уже сталкивались с тем, что Плотин определяет растительное мышление как смутное по сравнению с чувственным восприятием и абстрактным мышлением. Мы также ознакомились с его критикой дисперсии (как всемирного растения, так и реальной растительности), смягчённой обнадёживающими заявлениями относительно единства и простоты семени и корня. Всё становится ещё сложнее, когда речь заходит не о растении как таковом, а о живом напоминании о растительной душе в человеке, или, проще говоря, о растении в нас. Над этим растительным наследием не стоит насмехаться, поскольку оно запечатлено в нашей телесности и в бессознательной жизни разума.

Прежде всего, Плотин предостерегает читателя не путать сущность человека, в котором присутствует частица растительной души, с растительной энергией роста, которая оказывается чуждой силой, действующей в нас. «Когда действует растительная энергия, её восприятие не достигает всего остального человека в его органах чувств; и если бы мы сами были растительным началом в нас, то пребывали бы в действии. На самом же деле мы являемся не им, а энергией мыслящего начала; так что если бы оно действовало, то действовали бы и мы сами [даже не сознавая этого]» [Эннеады. I. 4. 9, 25–30].

В человеке есть нечто, что не определяет человека, а именно наши растущие, питающиеся, воделеющие и производящие потомство тела. Мы не способны ощутить энергию этого роста, не говоря уже о том, чтобы его понять; следовательно, было бы ошибкой определять, кем или чем мы являемся, обратившись к тому, чего мы даже не замечаем. В идеале следует по возможности отделить себя от этой внутренней чуждости,

«...добиться освобождения от этой сферы, разрубив все сковывающие нас пути; полный человек должен быть чем-то лучшим, чем просто одушевлённым телом» [Эннеады. II. 3. 9, 20–25]. Иными словами, нам следует искоренить растение внутри себя и, наблюдая за его увяданием, радоваться простому единству оставшейся мыслящей души.

Плотин достаточно прагматичен, чтобы понимать, что многие существа, которые кажутся людьми, не прислушаются к его предостережениям и, следовательно, опустятся до статуса растений. Прежде чем подробно описать, как происходит такое нисхождение, отважимся предложить пример платиновского прочтения того же процесса у Аристотеля. Вы, вероятно, помните, что в «Метафизике» человек, нарушающий закон непротиворечия, оказывается ничем не лучше растения, которое одновременно мыслит и не мыслит. Подобная постановка вопроса сопряжена с заметным противоречием, и вот выясняется, что только Плотин может спасти аристотелевскую интуицию от тяжкого обвинения в нарушении формальной логики. Заявление о том, что нелогичные люди одновременно мыслят и не мыслят, требует оговорки: они больше не мыслят, следуя предписаниям мыслящей души, а, напротив, мыслят, подобно растениям, растительная деятельность которых выражает воплощённый в них разум. В этом смысле люди, противоречащие сами себе, оказываются приверженцами логоса иного рода, не относящегося к людям как таковым.

Согласно Плотину, давая волю вождедеющей или питательной душе, живущей в нас, мы способствуем своей дегуманизации. Это падение, которое в конце концов превращает нас в растения, происходит постепенно. Во-первых, мы уподобляемся животным, когда не находим в себе сил «...выйти из-под влияния и ощущающей способности нашей души, приковывающей нас к чувственным образам» [Эннеады. III. 4. 2, 5–10]. Гонимые за чувственными удовольствиями с их соблазном развлечений, мы предаём исключительно человеческий формирующий принцип, который наиболее близок к универсальному Единому. Наше ментальное рассеяние и отвлечение, в частности, нарушает единство мыслящего ума. Во-вторых, те, «...чьи интересы не простирались даже на область чувственного, кто просто как бы вяло произрастал, – те станут членами мира растений, ибо главенствующей в них была растительная способность души» [Эннеады. III. 4. 2, 20–25]. По крайней мере, острота ощущений, благодаря интенсивной стимуляции, придавала нам видимость энергии, не присущей человеческому разуму, но свойственной физическому одушевлению. Именно её недостаёт желанию, которое при притуплённом восприятии оказывается сродни оцепенению растительного существования. У людей, руководствующихся исключительно принципом роста, «забота не простирается далее процессов пищеварения и размножения» [Эннеады. III. 4. 2, 15–20]. То, что раньше было благороднейшей теоретической деятельностью растительной души, стало самым низменным, самым прискорбным бесстрастием человека-растения.

Пока мы живём в материальном мире, в нас неизбежно переплетены растительное, животное и человеческое. Но лишь от нас зависит, какому из способов мышления мы отдадим предпочтение, поняв, как в теории, так и на практике, что является существенным для нас, а что можно отвергнуть без чувства невозполнимой потери. Взяв за основу сократовское изречение о том, что с человеком хорошим не бывает ничего дурного ни при жизни, ни после смерти, Плотин утверждает, что идеальный человек не зависит от капризов телесной реальности. «О том же, что человек, и тем более идеальный человек, есть несоставное [из души и тела], свидетельствуют и отделение от тела, и пренебрежение так называемыми благами тела» [Эннеады. I. 4. 14, 1–5]. Слово «несоставное» в этом утверждении является скорее нормативным, чем описательным, и означает, что человека, который доминирует над животными и растительными компонентами своего существования, *не следует* рассматривать как культурно-биологическую или душевно-телесную единицу. Путь к подобной самоактуализации лежит через аскетизм; вступив на него, мы должны отказаться от ложных телесных благ или, по словам Плотина, «поскольку же происходит уравнивание к лучшему, словно к иному, оно приуменьшает и делает худшим тело, для того чтобы показал себя тот самый человек, являющийся иным, нежели внешнее» [Эннеады. I. 4. 14, 10–15].

Таким образом, преуменьшение тела служит противовесом растительному принципу роста, или количественному увеличению. Независимость души от тела означает лёгкость того, что больше не приковано к земле, идёт ли речь об обычной диете или о христианской практике «умерщвления плоти». Преуменьшение тела искореняет в нас растительное наследие, одновременно возвращая нас к самим себе, т.е. к человеческой реальности, восстающей против своих «внешних частей», подобных органам животного или растения. Чтобы обнаружить настоящего «себя», Плотин, по видимому, предлагает перестать смотреться в зеркало, а, напротив, заглянуть внутрь.

Бегство души из темницы плоти – лейтмотив мысли Плотина. Фактически это избавление противоположно биологической смерти, когда тело теряет власть над душой. «И там душа ожидает тело, чтобы уже полностью порвать с ним» [Эннеады. I. 9, 5–10]. Тело «отступает» из-за слабости; душа бежит прочь, благодаря решимости и духовной силе. Более того, и тело, и душа черпают силу из Единого. В телесной раздробленности Единое наиболее удалено от самого себя, и феномены смерти и разложения просто-напросто доводят присущую телу фрагментарность (и, следовательно, слабость) до логического завершения. Растительная душа сливается с телесной протяжённостью в том смысле, что она «разделена в телах» [Эннеады. III. 4. 6, 35–45], «...повсеместно присутствует в Целом; на всём его пространстве она существует во всём, что живёт хотя бы растительной жизнью» [Эннеады. IV. 3. 23, 35–40]. Наполняет тело без остатка. Вот почему отступить от тела – значит деятельно бороться

с разлагающим влиянием растительного начала, препятствуя разделению Единого. Значит восстановить «неизмеримость» души, более не ограниченную материальной формой, стать «...не измеряемым величиной, не описываемым, в умаление себе, какой-либо фигурой, не возрастающим в величине в силу своей беспредельности, но совершенно неизмеримым, как бы превыше всякой меры и превосходящее всякого количества» [Эннеады. I. 6. 9, 15–25]. Таким образом, умаление нашей материальности, препятствуя росту тела, не подчиняясь растительному предписанию о количественном возрастании, запускает восхождение души к развоплощению.

В «Исповеди» Блаженного Августина собирание души после её мирского рассеяния и отвлечения выражает платиновское устремление к Единому, соответственно переименованное в «Бога». Для Августина консолидация души становится возможной благодаря выходу не только из материального пространства, но прежде всего из временного порядка, ответственного за несовпадение человека с самим собой. Вечно дрящущее Божественное настоящее кладет конец быстротечности земного времени и предлагает душе длительную передышку, освобождая от череды прошлых, настоящих и будущих мгновений. Метафизическая направленность философий Плотина и Августина подавляет беспокойство растительного начала ценой самого живого дышащего тела, соответствующего той частью души, которая отвечает за питание и рост. Но позволяет ли бегство от простой растительной «тени» или «эха» души [Эннеады. IV. 4. 18, 5–10; см. также IV. 4. 22, 1–5] к реальности Единого (или к Богу, если уж на то пошло) обойтись без растительных образов?

Месть растения

Мысль Плотина принадлежит к почтенной традиции имманентных философий, т.е. тех, что отрицают существование чего-либо вне целостности мира, Единого, Бога, жизни и т.д. Только что пройденный нами путь – от измеримой и делимой сформированной материи к неизмеримой и простой форме «чистой» души – вовсе не ведёт к трансцендентности, он следует зигзагами между различными гранями Единого. Даже желанная свобода от растения в нас уже предвосхищена и нейтрализована логикой растительной жизни, с её периодичным цветением и увяданием, разрастанием до огромной секвойи и сжатием до крошечного семени. Экстремальный сценарий полной гибели мирового растения (именно так Плотин представлял себе конец света) по-прежнему включает условия для выживания его идеального корня как убежища Всеобщей Души. Умаление, сокращение и убыль тела не порывают с растительным принципом; в худшем случае они являются его негативным проявлением, а в лучшем – способствуют возрождению души в единстве семени и корня перед возобновлением роста. После суровой зимы наступает сулящая возрождение весна.

Единство и множественность также примиряются на условиях растительной души, которая одновременно обеспечивает делимость тела в процессе роста и способствует восстановлению простого единства в семени. Вся умопостигаемая область подобна единому моменту воспроизводства растения: «Обращаясь к качественным признакам умопостигаемого мира, должны ли мы считать их существенными различиями в мире сущности или в мире бытия? <...> Мир сущности нельзя сравнивать с семенем животного, где все части взрослого организма существуют нераздельно, сливаясь друг с другом» [Эннеады. II. 6. 1, 5–15]. Плотин хочет бежать от Единого, разделённого в себе, к Единому, снова собранному в одно целое. Однако это бегство так или иначе происходит внутри Единого. Чередующиеся периоды роста и размножения растений служат полюсами, между которыми колеблется диалектика Единого и множественного.

Месть вегетации неотвратима: едва нам покажется, что растение вырвано с корнем, оно прорастает с ещё большим упорством, чем прежде, там, где мысль отвергает сам принцип роста. И как может быть иначе, если учесть его родство с природой в целом? Вслед за Платоном и Аристотелем Плотин исследует связи между природой (*phusis*) и растением (*phuton*), размышляя о единстве природы, из которой, подобно ветвям на дереве, произрастают особые свойства разных существ. «Ибо все существующие во Вселенной Виды подчиняются одному Виду, за которым они следуют, под который они подстраиваются, из которого они развиваются, из которого они вырастают, точно так же, как Вид, проявившийся в одной ветви, подчинён Виду, проявившемуся в дереве, как в целом» [Эннеады. IV. 4. 11, 5–15]. Образ мира как гигантского растения соответствует представлению о внутреннем устройстве (т.е. природе) Вселенной как дерева с ветвями, расходящимися от общего ствола, направление которых в конечном счёте можно проследить. Энтони Преус в своём исследовании «Эннеад» придаёт этой схеме научный характер, обнаруживая в ней зарождающуюся биологическую систему, «...более близкую к современным взглядам, чем явная неизменность, характерная для аристотелевской биологии» [25, р. 53]. Однако в менее очевидных политических терминах единая природа *de facto* является монархом, который правит всеми остальными, господствуя над ветвями, питающимися из общего источника. В том же ключе, через несколько столетий после Плотина, Гегель объяснит сущность Троицы, прибегнув к метафоре дерева с тремя основными ветвями, каждая из которых является и частью Единого древа, и самостоятельным деревом [18, р. 261]. Другой немецкий мыслитель, поэт и философ Новалис, переработает этот образ в легендарном афоризме: *„Über die Natur als einen geschlossenen Körper – als einen Baum – woran wir die Blütenknospen sind“*⁸ [24, р. 80].

⁸ О природе как о замкнутом теле – как о дереве, на котором мы – бутоны (нем.). – Примеч. пер.

Что ускользает от внимания Плотина, Гегеля и Новалиса, так это неорганическая жизнь растений, которая не вписывается в единство Единого. Там правит не монархия, а растительная анархия, где часть и целое взаимозаменяемы. На территории всемирного растения и политическая, и онтологическая иерархии неустойчивы. Несмотря на близость частей (по выражению Плотина, «всего сущего») в простом единстве семени, нам следует скептически воспринимать любые строгие противопоставления собственно человеческой деятельности, с одной стороны, «чуждым» растительным и животным силам внутри нас, с другой. Имманентная философия исключает что-то подобное абсолютной инородности. Если всё есть Единое и Единое есть всё, тогда мы должны уметь признать и принять растение в себе и себя в растении, садовника в саду и сад в садовнике. Внутреннее и внешнее – это два измерения единого целого, рассматриваемые соответственно через призмы познаваемого и видимого. Отбросить за ненадобностью любую из частей Единого – например, его растительный аспект – значит отказаться от единства, ставшего возможным благодаря этой части. Приуменьшение тела и искоренение растения буквально обедняют Единое; не «растрачивая себя», не выходя за свои пределы, не распространяясь и не разрастаясь до телесности, оно становится анемичным и неполным.

В отместку растение отрастает вновь. Если из этой упрямой регенерации и можно извлечь какой-либо урок, он в том, что имманентным философиям не остаётся никакого выбора, кроме утвердительного, поскольку основной объект их утверждения – сама жизнь. Они не могут убедительно сказать растению «нет», сохраняя при этом последовательность своего философского мировоззрения. Нам приходится думать вместе с Платином и против Плотина, стремясь стать в бóльшими платинианцами, чем сам древнегреческий мыслитель, который не только жил, но и умер как философ. Для начала нам придётся перефразировать его последние слова, записанные Порфирием⁹. Повторим же их, заменив слово «божественный» на слово «растительный». Результат окажется впечатляющим: «Попытайтесь слить то, что есть растительного в нас, с тем, что есть растительного во Вселенной!».

⁹ «Умиравший... сказал, что сейчас попытается слить то, что было божественного в нём, с тем, что есть божественного во Вселенной» [Порфирий. Жизнь Плотина. 2. 20–30]. – *Примеч. пер.*

Яблоня Хайдеггера (глава 10)

Лицом к лицу с цветущим деревом

О пикантных подробностях жизни Хайдеггера сказано и написано так много, что любые дальнейшие упоминания о его позорном «нацистском периоде» или романе с его талантливой ученицей Ханной Арендт, скорее всего, лишь отвлекут от содержания его философии. Лучшая стратегия, которую можно принять, – это прислушаться к совету, который дал сам Хайдеггер в лекции об Аристотеле. Идеальное фактическое изложение биографии мыслителя, по его мнению, выглядит следующим образом: «Он родился, работал и умер» [26, р. 1]. В этом «голом» изложении первый и третий глаголы несколько не отличают философа от других людей, животных и даже растений, хотя вопрос о смерти внечеловеческих организмов заслуживает отдельной дискуссии¹⁰. Средний глагол, «работал», прикрытый с флангов началом и концом жизни, воплощает всю разницу настолько, что становится представителем всего, что происходит между этими двумя крайними точками, вбирая в себя всё значимое биографическое содержание. Но что, спросите вы, подразумевается под философской «работой» Хайдеггера? Ни долгие часы, проведённые в архивах, ни вклад в развитие технических и в конечном счёте неактуальных дискуссий. Подлинная работа заключается в преданности делу и призыве к мышлению, которое стремится мыслить «то, что есть», ориентируясь на бытие в целом.

Если философствование Платона происходило в тени платана, высоту которого превосходит несоизмеримо далёкий мир Идей, то Хайдеггер открывает нам ещё одну первичную сцену философии: мыслитель, стоящий лицом к лицу с деревом. Так: «Мы стоим вне науки. Мы стоим вместо этого, например, перед цветущим деревом – дерево стоит перед нами. Оно ставит себя пред нами, представляет себя нам. Дерево и мы представлены друг другу тем, что дерево там стоит, а мы стоим против него. В этом отношении друг к другу – друг перед другом поставленности *есть* дерево и мы. В этом представлении нет речи о “представлениях”, которые вертятся в нашей голове» [12, с. 54].

В повествовании о радикальном трансчеловеческом эгалитаризме есть ощущение общего опыта встречи с цветущим деревом, которое, как нам говорят позже в книге, является «красиво растущей» яблоней [12, с. 162]. Это встреча в самом сильном смысле этого слова, встреча, которая оказывается взаимной, когда мы стоим перед растением, а растение стоит перед нами, мы стоим перед ним, а оно стоит перед нами, мы *есть* и оно *есть*. Что делает полноценное отношение к яблоне возможным, так это то, что мы разделяем с ней бытие (и, в некоторой степени, состояние бытия живым),

¹⁰ См. четвертую часть этой главы. – Примеч. автора.

хотя у человека и дерева совершенно разные виды существования. Одновременная общность и неповторимость бытия, объединяющая нас с деревом и отделяющая от него, станет наболевшей проблемой хайдеггеровской философии.

Чтобы принять участие в «первичной сцене» встречи с деревом, мы должны отказаться от многих наших предубеждений относительно химического состава, биологической структуры, культурной символики или неприметности растительности. Но как обманчива лёгкость, с которой мы стоим перед растущим существом без всякого рода проекций и представлений, которые делают из него то, чем оно не является! Такая позиция должна быть заслужена теми, кто достаточно терпелив, чтобы проделать огромную работу феноменологической редукции, отмечая свои ожидания относительно дерева. (Отсюда и уточнение, что эта встреча – не одно из тех «представлений, которые вертятся в нашей голове».) Из пыльного саркофага библиотеки хайдеггеровская мысль выходит в поле или, по крайней мере, заглядывает в садик за домом, чтобы встретиться с деревом в его собственном бытии. В понимании Хайдеггера это движение вовсе не линейно: это не поступательное движение, терпеливо опирающееся на труд мыслителей до него. Напротив, это скачок «прочь из привычного круга науки и даже, как окажется, философии» – скачок «на вполне определённую почву, на которой мы живём и умираем, если мы не обманываемся» [12, с. 54]. Эта почва – материальная опора, которую мы разделяем с деревом.

Как ни странно, при всём своём пренебрежении к философским прецедентам Хайдеггер не первый философ, который рекомендует нам прыгнуть. До него Кьеркегор превосходно написал о своём собственном «прыжке веры», а Ницше одобрял мышление, которое прыгает и танцует. Правда, хайдеггерианский прыжок не завершается в бездне веры, а тем более в дионисийской оргии «весёлой науки». Трезвый до конца, он остаётся под влиянием третьего философа, Эдмунда Гуссерля, который призывал вернуться «к самим вещам». Является ли яблоня одной из таких вещей? Если мы поспешим необоснованно назвать дерево реальным, а подход Хайдеггера – реализмом, то впадём в серьёзное заблуждение. «Реальность», происходящая от латинского слова, обозначающего вещь (*res*), – это уловка, скрывающая приверженность реализма к метафизическому мышлению и происхождение от него. Но в чём именно проблема с метафизической традицией? Почему она не оправдывает нашего стояния на почве, на которой мы живём и умираем и в которой укоренилась яблоня?

Хайдеггеровская версия истории метафизики – это история неудачных попыток назвать (интерпретировать, понять) бытие. Мы можем увидеть это совершенно отчётливо, если пролистаем наш интеллектуальный гербарий, фиксируя, как каждый мыслитель разочаровывался в этих скромнейших ожиданиях и, как следствие, лишался возможности встретиться с деревом как деревом.

После того как Платон назвал бытие *eidos* (идеей), он поместил истину в идею дерева, а не в само дерево и отдал приоритет другим идеям, таким как идея красоты, над идеей дерева. Аристотель считал бытие «неподвижным движителем» и, сосредоточившись на проблемах одушевленности и энтелехии, свёл растения к бедным носителям растительных душ. Плотин использовал растение в качестве растительного измерения Всеобщей Души, как он именует парменидовское бытие.

Августин ещё меньше интересовался существующей растительностью, предпочитая рассматривать её как символ духовной реальности. Для него, как и для всех средневековых философов, совершенное и самодостаточное существо – не кто иной, как Бог, а растения – наименее независимое из всех созданий. Авиценна включил растения в сложную иерархию душ и свёл их к их инструментальной ценности (например, для диеты или медицины), в то время как Маймонид превратил их в незадачливые квазисущества, несущие на себе всю тяжесть Закона.

Лейбниц называл форму бытия словом «субстанция», тем же самым, что и Спиноза и Декарт, для него растения были самым явным материальным выражением единой субстанции. Кант рассматривал бытие как «вещь в себе», выходящую за пределы нашего практического и концептуального понимания. В этих пределах растения сводились к научно познаваемому материалу, готовому для воспроизводства, к полезным ресурсам и в лучшем случае к шаблонам универсальной красоты. Гегель называл бытие «Духом» и подразумевал, что реальные растения должны лишаться своей непосредственной биологической жизни – например, сохраняться засушенными как памятка или перебродить в хлеб или вино – чтобы возродиться в прекрасном мире Духа.

На каждой странице этого интеллектуального гербария растения как таковые оставлены без внимания: они должны указывать на реальность за пределами себя, на реальность, простирающуюся от Идей до Духа. Забвение растущих деревьев, травы или цветов соответствует и вытекает из забвения бытия в разгаре попыток его назвать. Наши этические провалы – будь то по отношению к другим людям, животным или растениям – являются прямым следствием этого забвения, которое последовательно выводит нас из этого мира и отрывает от материальной основы нашей жизни, ввергает нас «высшей» реальности и обесценивает всё, что или кто нас окружает. Онтология Хайдеггера, локализирующая бытие в самих существах, является, следовательно, фундаментальной и в этом важном смысле: она является основанием для этики уважения существ *в их собственном бытии*.

Этика онтологического уважения лежит вне пределов «привычного круга науки», которая слепа к яблоку как к яблоку, к существу в его бытии. Отрицательное отношение к науке даёт ключ к разгадке того, почему Хайдеггер выбрал в качестве примера именно это дерево и его плоды. Яблоко Ньютона могло бы ударить учёного по голове, но, вместо того чтобы

отнестись к нему в его сингулярности, сэр Исаак растворил плод в математически выверенном законе физики. В «Цолликоновских семинарах», своих последних, Хайдеггер сам рассказывает о Галилее, который проводил эксперименты с одновременным падением яблока и дыни с одной и той же высоты. У Галилея, когда он наблюдает за падением яблока, по его словам, «...отсутствуют и дерево, и яблоко, и земля. Он видит всего лишь точечную массу, которая закономерно падает из одного места пространства в другое» [11, с. 64]. И действительно, «...это заставило его отказаться от всего другого, а именно от качеств, от того, что яблоко – это яблоко, а вот то – дерево, а это – луг» [11, с. 227–228]. Объектом его интереса было «...не яблоко и не дерево, с которого оно падает, а лишь измеримая высота падения» [11, с. 62].

Тенденция современной науки видеть в объектах и процессах, в пространстве и времени конкретные выражения математических или математизируемых принципов не представляет собой ничего нового. Как я только что отметил, в метафизической истории философии и существа, и события рассматривались как безразличные и обычно искажённые отражения, выражения или знаки, указывающие на высшую, идеальную и истинную реальность. Уже для пифагорейцев эта реальность была числовой, поскольку все материальные сущности были материализацией чисел. Хотя современная наука (как правило) не занимается спекуляциями на тему происхождения, она также переводит сущности в количество, пренебрегая, как сетует Хайдеггер, их качествами, такими как сладость яблока, которую мы можем ощутить, только надкусив его. В ней нет понятия уникального места, атмосфера которого неизбежно окрашивается настроениями, воспоминаниями и ассоциациями тех, кто его населяет или проходит через него. Отрицая разнородность мест, наука оставляет нам физическое пространство, которое представляет собой пустую сетку, безразлично занятую человеком, деревом или домом, множеством точек, которые могут быть на неё нанесены. Современная научная рациональность – это лишь крайняя версия логики, противоположащей западной метафизике.

Проницательный читатель возразит, что хайдеггеровская критика науки остро нуждается в корректировке в том, что касается теории относительности и неевклидовых представлений о геометрии и пространстве. Разумеется, в современной физике не безразлично, какое тело занимает ту или иную часть пространства, поскольку его силовое поле деформирует то, что мы привыкли считать пустой недифференцированной сеткой. И это не говоря уже о чёрных дырах, бесконечно замедляющих ход времени для объекта, приближающегося к их краю, о субатомной физике с её собственными законами или о пределе, за которым пространство и время практически сливаются, образуя пространственно-временной континуум. Несмотря на эти поправки, основная мысль Хайдеггера остаётся в силе: наука, большая часть философии и наш здравый смысл редко (если вообще когда-либо) удовлетворяются данностью как данностью или существами как

существами. Кажется, мы вынуждены добавлять что-то ещё к данности – её Идею, субстанцию, тонкость – или вычитать что-то из неё – её бренное тело, материальность, конечность – или, чаще всего, выполнять обе операции одновременно. Яблоко никогда не бывает просто яблоком: это плод, переданный Евой Адаму в Эдемском саду, соединение витаминов, углеводов и кислот, содержащее определённое количество калорий, масса, падающая с высоты ветки, на которой оно созрело, и взаимодействующая с массой Земли через гравитационное поле планеты...

Всё это должно быть выброшено за борт, как ненужный тяжёлый груз, изгнано из сферы мышления после метафизической философии, которая, по мнению Хайдеггера, исчерпала себя в ницшеанской инверсии платонизма. Но то, что предписывает Хайдеггер, легче сказать, чем сделать, поскольку даже наше восприятие (скажем, яблока) запятнано научными, воображаемыми или концептуальными интерпретациями, которые накапливались в человеческих культурах на протяжении тысячелетий. Если Платон призывал нас пробудиться от кажущейся определённости физической реальности, словно от ночного кошмара, к сиянию Идей, то Хайдеггер просит нас пробудиться от этого самого пробуждения, чтобы мы могли впервые встретиться с существами – человеческими или нет – на их и нашей территории, в сфере конечного существования. Яблоко, упавшее на голову Ньютона, не прервало его дремоту, а лишь углубило её. Пробуждение – это принятие яблока и яблони такими, какие они есть. При всей шумихе вокруг Просвещения мы всё ещё крепко спим: мы ещё не знаем – или, возможно, когда-то знали, но теперь забыли – значения утверждений «бытие есть» или «яблоня есть» [12, с. 163]. Именно поэтому Хайдеггер берёт на себя задачу онтологического *anamnesis* (буквально ‘незабвения’). Ещё предстоит выяснить, как его интерпретация смысла бытия скажется на растениях.

Расцвет бытия

Яблоня, перед которой мы всё ещё стоим, находится в самом восхитительном периоде своего репродуктивного цикла: она цветёт. Почему Хайдеггер указывает на это? Неужели он написал эти строки в разгар весны, представляя себе обновление философии, которое будет аналогично обновлению органической природы после долгого зимнего оцепенения? Хотел ли он подчеркнуть всё ещё не выполненное обещание яблони, её цветки, ещё не превратившиеся в плоды? Это обещание сделало бы дерево ещё ближе к нам, стоящим перед ним, поскольку мы, люди, состоим из неосуществлённых возможностей, которые дарует нам будущее. (По порядку существования, «выше действительности стоит *возможность*» [5, с. 27], – пишет Хайдеггер в своём выдающемся произведении «Бытие и время».) Или здесь что-то другое?

Ответ на этот вопрос кроется во второй части работы «Что называется мышлением?», на многих страницах после первой встречи с цветущей яблоней. Используя её как эвристический приём, Хайдеггер разделяет значение «цветущего» (*blossoming*) как «нечто, которое цветёт, – розовый куст, яблоня», с одной стороны, и «акт цветения», с другой [12, с. 195], «цветущее», как и другие причастия или английские герундии, может похвастаться субстантивным номинальным и вербальным аспектами. Оно (*blossoming*) обозначает «цветение чего-либо» (существительное) и «цвести» (глагол). Хайдеггер считает, что такая же двусмысленность преследует и слово «бытие», которое означает «сущее в бытии, и бытие... как бытие сущего» [12, с. 196]. Трагедия в том, что, рассматривая бытие, мы коллективно подавили его активный смысл как глагола. Как не существует цветущих вещей без акта цветения, так не существует и существ без осуществления бытия. И как процесс цветения не существует отдельно от цветущих деревьев и цветов, так и процесс бытия не может происходить отдельно от самих существ. Чтобы вернуть «бытию» глагольный смысл, подразумевает Хайдеггер, мы должны отказаться от ещё одной редукции – приведения сущего к его собственному бытию, противостоящему многовековому забвению этой самой базовой онтологической категории. Тернистый путь к такому восстановлению пролегает через безошибочно растительные образы; цветение, например, собирает в себе весь вопрос об онтико-онтологическом различии (различии между сущим и его бытием).

Будучи исключительно проницательным и оригинальным читателем греков, Хайдеггер не мог не знать об этимологических и концептуальных связях *phuton* и *phusis*, растения и природы. «Такой выход наружу, такое распускание-расцветание как таковое и всё это в целом греки называли *Phusis*» [7, с. 139], напоминая о прорастании растений; это название «означает *вос-ставать* (*Ent-stehen*), выводить себя из сокрытого (*das Verborgene*)» [6, с. 99], намёк на растение, растущее из корней, скрытых в земле; и оно охватывает всё бытие как то, что расцветает само по себе, без всякого принуждения. Учитывая это богатое чувство природы, растение должно было интерпретироваться не как часть её общего роста, а как существо, концентрирующее в себе (хотя бы потенциально) всё природное существование. Более того, в свете хайдеггеровской онтологической концепции *phusis* как одного из древних слов, обозначающих «бытие», растение должно обозначать сущее, наиболее близкое к активности бытия как такового: расцветающего, возникающего из сокрытого и т.д. В таком понимании природа – это общая «основа сущего», то же относится и к растению, чей принцип жизненной силы делает возможным существование всех остальных живых существ.

Растительная основа человеческого существования очевидна в архитектонике «Бытия и времени». Ричард Макдоноу, например, один из комментаторов, приписывает эту связь хайдеггеровскому органицизму с его «идеологией растительной укоренённости в культурной почве», «растительному

подчинению своему [Dasein's: человеческому бытию] миру» и «растительному отсутствию материального центра» [12, с. 169, 170]. Большую часть своего существования мы прозябаем, «плывём по течению», идём по жизни как сомнамбулы, не подвергая сомнению повседневных забот и не задумываясь о неизбежности своей смерти. Хайдеггер рассматривает суету деятельности, в которую мы погружаемся и которую называем «жизнью», как несовершенное бегство от мысли о смертности. Мы разбросаны в мире посредством всего, что мы в нём приобретаем, именно потому, что мы (бессознательно) хотим убежать от ужасающего и непредставимого центра нашего существования – нашей будущей смерти. Но здесь аналогия с жизнью растений рушится. Если разброс в мире – одна из возможностей, доступных человеку, который время от времени заглядывает в ужасающий центр конечного существования и отшатывается от него, то судьба растений неизбежно децентрирована и подвержена воздействию стихий так, как не подвержены животные и люди. Приравнивание культурной «почвы» к земле, в которой укоренены растения, ошибочно. А человеческие и растительные акты «цветения» не одного порядка.

В своей памятной речи 1955 г., посвящённой 175-летию композитора Конрадина Крейцера, Хайдеггер подтверждает предположение, что произведения человеческого гения не появились бы на свет, если бы не укоренённость художника и мыслителя в культурной почве, питающей их творчество. Он с одобрением цитирует афоризм Иоганна Петера Гебеля: «Мы растения, которые – хотим ли мы осознать это или нет – должны корениться в земле, чтобы, поднявшись, цвести в эфире и приносить плоды» [9, с. 105], – и предлагает собственную интерпретацию: «Поэт хочет сказать: чтобы труд человека принёс действительно радостные и целебные плоды, человек должен подняться в эфир из глубины своей родной земли. Эфир здесь означает свободный воздух небес, открытое царство духа» [9, с. 105]. Цветущий талант укоренён в родной культуре, подобно тому, как цветение настоящих цветов зависит от укоренённости растения в земле. И наоборот, отчуждение, диаспора, изгнание, пребывание не на своём месте – условия, которые в Германии Гебеля и Хайдеггера ассоциировались бы с евреями, – соответствуют искоренению растений и препятствуют расцвету человеческих творений.

Органицистская метафора, очевидно, даёт разрешение на националистическую и, возможно, расистскую культурную политику. «Родная земля» вызывает тотальную привязанность индивидов к своей среде, их погружение в тёмную и влажную материальность культурной почвы, полной биодegradуруемых, разложившихся и переработанных идей, образов и символов. Можно сказать, что и растения могут чувствовать себя как дома или нет, в зависимости от почвы, в которую их пересаживают, климата, в котором их выращивают, и соседства видов, которые способствуют или препятствуют их процветанию. Для Хайдеггера, разумеется, представление о том, что растения «дома» или «не дома», звучало бы нелепо. Быть

дома или быть изгнанным из привычного жилища – таковы позитивные и негативные способы бытия, присущие только человеку. Эти состояния предполагают как активное, так и пассивное взаимодействие с миром, которому мы не только подчиняемся, как говорит Макдоноу, но и который мы создаём. Если, согласно часто цитируемой классификации Хайдеггера, «камень (материальное) безмирен, животное скудомирно, [а] человек мирообразующ» [8, с. 303], то отсутствие растений в этой иерархии свидетельствует об их абсолютном отторжении, крайней «бедности миром», граничащей с безмирностью камня.

В гораздо более позднем эссе «Исток художественного творения» Хайдеггер отказывается от своих прежних утверждений о бедности растительного и животного мира. Выносится более суровый вердикт: у них нет ничего. «Для камня нет мира. И для растения, и для животного тоже нет мира – они принадлежат неявному напору своего окружения, которому послушествуют, будучи ввергнуты в него» [7, с. 16]. Проще говоря, растения и животные являются неотъемлемой частью окружающей среды (*Umwelt* – буквально «окружающий мир»), кишашей живыми существами. Богатая жизненная сила «неявного напора окружения» неважна, биологическая жизнь растений и животных не сравнится с тонкостями человеческого существования, равно как и хитросплетения окружающей среды меркнут на фоне мира. Почему? Потому что, утверждает Хайдеггер, этому множеству не хватает языка: «Где не бытийствует язык – в бытии камня, растения и животного, – там нет и открытости сущего, а потому нет и открытости не-сущего, пустоты» [7, с. 40]. Мир создаётся из окружающей среды с помощью языка, которого нет у растений и животных, несмотря на доказательство их способности общаться между собой и с другими живыми существами. Безмирность камня – следствие его безмолвия, приниженность растений – результат их кажущегося молчания, скрывающего биохимические средства коммуникации, исключение животных – результат несимволического характера их взаимодействия.

Растительное «бытие-в-мире»

Как мы можем стоять лицом к лицу с цветущей яблоней и при этом принимать простую метафизическую троицу камень-животное-человек (которая, кстати, исключает растения) как действенную? Убеждённые в том, что растение ближе к безмирной вещи, чем к существу с собственным миром, мы упускаем задачу, которую Хайдеггер ставит в «Основных положениях метафизики», а именно: сделать «растительность растения» изначально доступной. Фокус в том, что ни при каких обстоятельствах мы не сможем получить доступ к растительному характеру (т.е. бытию) растений изначально, потому что такой доступ имеют только сами растения. Всё, что мы можем сделать, это предположить, как растения формируются своим миром и субъективно, т.е. каково это – быть растением.

Сам Хайдеггер даёт нам очень мало указаний для этого упражнения в философском воображении. Возьмём бодрствование и сон. «Мы не говорим: камень спит или бодрствует, – замечает он. – Но как обстоят дела с растением? Здесь мы уже не так уверены. Совершенно не ясно, спит ли растение, не ясно потому, что так же остаётся не ясно, бодрствует ли оно» [8, с. 109–110]. Сказать, что растение не спит, – значит утверждать, что оно каким-то образом обладает сознанием. То, что в значительной степени определяет активность растений над уровнем земли, – это их склонность к фотосинтетической переработке солнечного света. Можно было бы ожидать, что в отсутствие света растения будут спать. И они спят! Любуй, кто видел кадры замедленной съёмки, демонстрирующие движения растений на свету и в темноте, поражается разнице между их целеустремленными движениями в бодрствующем состоянии и сонными и несколько хаотичными колебаниями ночью. Хотя метаболизм растений не замедляется в темноте, их движения меняются в соответствии с аристотелевским пониманием сна, – которым Хайдеггер, кстати, восхищается, – как *akinesia*, вялости движения, и *aesthesis* (ощущений) [8, с. 110].

Второе указание на то, каково это – быть растением, связано с его языком. В двух словах мы могли бы подытожить хайдеггеровскую точку зрения на внечеловеческий язык как на «отношение без артикуляции», т.е. без идентификации и именованности существ как существ: «Основное определение Dasein: открытое притязанию присутствия. Растение тоже находится в отношении к свету, однако оно не открыто свету как свету. Свет или солнце не даны растению *qua* солнце или свет» [11, с. 296]. Онтологическая беззаботность растения по отношению к тому, от чего оно зависит, не отменяет его онтической, физической открытости свету, к которому оно обращено каждым дюймоном своего зелёного тела. Оно заявляет о себе присутствием света, не постигая, в свою очередь, того, что заявляет о себе как о *свете*. Отношение растения к свету само по себе тёмное, неартикулированное и невнятное. Растение-автотроф использует солнечную радиацию для своего жизненного процесса, преобразуя её в химическую энергию. Нищета его мира, если таковой имеется, объясняется сочетанием онтологического безразличия к бытию как бытию (свету как свету) и онтической открытости существам и их действиям.

Но что знают об открытости «свету как свету» такие существа, как мы, которые не могут осуществить простейший акт фотосинтеза? Для нас свет всегда преломляется через символический язык, даже когда он ослепляет нас, когда мы поднимаем взгляд к солнцу. Для растения память о свете, хранящаяся на клеточном уровне, – это след самого света, готовый к извлечению и интерпретации в любой момент, например, как сигнал о наилучшем времени цветения. Язык растений – это в то же время язык самих вещей, интерпретируемый не в символических последовательностях, а в пространственных конфигурациях. Растения активно устанавливают контакт с другими растениями и минералами, с солнечным светом

и животными, участвуя в цепочках материальной интерпретации, которые складываются в саму жизнь. Они одновременно являются живыми архитекторами и архитектурными чудесами экосистем, которые они населяют. Таков их стиль восприятия мира. Применявшиеся в Средневековье и раннем новом времени обороты *natura naturans* («природа порождающая») и *labora laborans* («труд производящий») – это два взаимодополняющих измерения хайдеггеровских «мира бытийствующего» и «бытия бытийствующего».

Произведение искусства, такое как греческий храм, утверждает Хайдеггер, открывает нам доступ к миру: «Стоя на своём месте, творение храма раскрывает свой мир и ставит его назад на землю, которая тем самым впервые выходит наружу как основа и родной кров. <...> Стоя на своём месте, храм впервые придаёт вещам их вид, а людям впервые дарует взгляд на самих себя» [7, с. 139–141]. Разве мы не можем сказать то же самое о дереве, которое, подобно греческому храму, придаёт вид самой земле (это то, что мы называем «пейзажем») или демонстрирует свирепость бури, бушующей над ним и заставляющей его ветви скрипеть и гнуться? «Вид», который храм и дерево дарят другим существам, есть не что иное, как платоновская Идея, *eidos*, спустившаяся на землю, феноменализированная, ставшая видимой и превратившаяся в нетрансцендентальное условие видимости. Миры природы и искусства, *phusis* и *techné*, становятся доступны пронизательному взгляду, начиная с величественного дерева или здания, объединяющего части окружающей среды в единое целое, готовое к интерпретации. Дерево и храм собирают окружающие их элементы в единство и единство места. Не относясь *сами к себе*, они делают возможными все остальные отношения. Они открывают мир не в том смысле, который мы обычно приписываем слову – называть, относиться к тому или к этому, считать свет светом, – а тем, что вызывают сеть материальных, пространственных отсылок, лежащих в основе формальности символического языка.

Недостаток, который Хайдеггер диагностирует в отношении растения к свету, переходит в рассказ о взаимодействии животного с растением. Или, лучше сказать, с частями растения, поскольку ни одно животное не в состоянии сформировать представление о нём как о целом, включая его надземную и подземную части. Мы не будем поражены, узнав, что часть растения, к которой благоволит сам Хайдеггер, – это цветок: «...всаживание мёда на цветке не есть самоотношение пчелы к этому цветку как к чему-то наличному или не-наличному... Этим, однако, не отрицается, что животному поведению принадлежит нечто вроде устремлённости к аромату и мёду, принадлежит отношение-к-чему-то – нет только констатирующего само-направления к нему, а точнее говоря, нет внятия (*das Vernehmen*) мёда как чего-то наличного: есть своеобразная объятость отъятостью, которая тем не менее имеет с чем-то связь. Инстинкт объят» [8, с. 370].

Поворачиваясь к солнцу, лист и цветок не подвергают сомнению свет, который они получают в изобилии; пчела, инстинктивно летящая к цветку,

не воспринимает его как объект («что-то наличное или не-наличное»). Дело не в том, что феноменологическая интенциональность совершенно не имеет отношения к движущей силе животных: «устремлённостью к» и «связью с» называют интенциональное поведение, по крайней мере, в случае пчелы, привлечённой цветком. Недостающий элемент, делающий животную (и тем более растительную) интенциональность дефектной, – это «распознавание себя», или направленность на себя в процессе стремления к внешней цели. Объятие инстинкта своеобразно, потому что поведение, которое оно либо стимулирует, либо подавляет, полностью ориентировано во внешнее пространство. Пчела возвращается в свой улей с поля, но она не может вернуться в себя, оставаясь заключённой, так сказать, во внешнем мире.

Для контекстуализации следует отметить, что Хайдеггер, как и многие другие философы XX в., во многом опирался на труды эстонского биолога Якоба фон Икскуля, который изложил свою теорию *Umwelt* (окружающего мира или среды) в книге «Исследование мира животных и человека». Основная идея этой монографии, которую позже развил современный немецкий философ Петер Слотердаjk в серии книг «Сферы» [27, р. 24], заключается в том, что каждое животное оказывается в центре отдельного мира вещей и процессов, имеющих для него то или иное значение. В сущности, мир и есть этот самый круг практических значений, или, как выражается Хайдеггер, «кольцо, которым “окольцовано” животное» [8, с. 385]. Некоторые кольца частично пересекаются, когда одни и те же растения оказываются одинаково важными для разных видов животных; другие едва соприкасаются. Но суть дела в том, что растения фон Икскуля никогда не являются центрами своих собственных кругов значимости, или *Umwelten*, но представляют собой зелёные резервные площадки для среды обитания животных и людей. То же самое можно сказать и о работах Хайдеггера. Во взаимодействии биологических агентов «у древоточца, точащего дубовую кору, своё кольцо окружения, но вместе с этим окружением он, в свою очередь, оказывается в кольце дятла, разыскивающего червя. Дятел же вместе со своим кольцом оказывается в кольце белки» [8, с. 418]. Не заслуживая собственных кругов, дуб и цветок, привлекающий медоносную пчелу, являются материальной опорой для различных пересекающихся колец жизни. В лучшем случае они являются разрозненными точками внутри, вне или по окружности сфер деятельности животных и человека.

Человеческое кольцо, в соответствии с этой логикой, самое широкое из-за своей онтологической позиции, т.е. потому, что оно поглощает «то, что есть» в его тотальности. Оно открыто для наибольшего числа существ и для бытия в целом. Иллюстрируя этот тезис, Хайдеггер предпочитает противопоставлять человека не его животному другому, а растению, которое имеет с человеком то общее, что оно живое. Но растение в своём живом бытии полностью замкнуто в себе, тускло, безотносительно к чему-либо ещё, что мы называем «явленным» [19, р. 137]. Всё, таким образом, сводится к (1) отрицанию растительного мира как мира и (2) к созданию

градаций закрытости в области жизни. Прошли те времена, когда в ходе «Феноменологических интерпретаций Аристотеля» Хайдеггер составлял уравнение "*Leben = Dasein*", «Жизнь = Бытие» [10, с. 63]. Последующий философский маршрут немецкого мыслителя будет свидетельствовать о неуклонном сужении бытия до особого способа жизни, темпорально связанного с самим собой и живущего в предчувствии (неважно, явном или нет) своей смерти. Только конечное живое существо, достаточно развитое, чтобы посмотреть в лицо своей смерти, заслуживает названия "*Dasein*". Но если фундаментальными понятиями метафизики являются «мир, конечность и одиночество», как гласит название курса лекций Хайдеггера 1929–1930 гг., то растения, исключённые сразу из всех трёх понятий, тем самым навсегда исключаются из сферы действия метафизики.

Умирают ли растения?

Доводы Хайдеггера против осмысления растений как существ, населяющих собственный мир, мы сопровождаем несколькими критическими замечаниями. Аргумент, что растения никогда не бывают одинокими, возможно, наиболее прямолинеен: как их открытость неорганическому миру, так и их в значительной степени неиндивидуализированный рост, часто затрудняющий разграничение одиночных растений от растительных сообществ, указывают на их неодионое существование. Но разве не абсурдно утверждать, что растения не относятся к категории конечности? Иными словами, разве они, как и все другие существа, не умирают?

Во-первых, изучая биологические данные, мы поражаемся тому, что продолжительность жизни растений далеко не одинакова. От сезонных стеблей гороха до вековых дубов и оливковых деревьев, она настолько сильно варьируется, что различие между однолетними и многолетними растениями перерастает количественную разницу в месяцах, годах и столетиях и переходит непосредственно в онтологический регистр бытия растений. Во-вторых, как отмечает автор книги «В похвалу растениям» [17, р. 117ff], когда растения умирают, они часто не «уходят» целиком, как это происходит с животным организмом. Ветви одного и того же дерева могут продолжать цвести, в то время как другие засохли и сгнили, новый побег может прорасти из корней полого ствола и т.д.

Помня о подводных камнях подобных обобщений, можно сделать вывод, что смерть для растений не несёт в себе той же окончательности, что для животных и людей. Для последних момент смерти – это негативная интеграция, поскольку она затрагивает и сводит на нет всё наше существо, отрицает наше «временное протяжение» между прошлым и будущим и ощущается как возможность, которая является нашей собственной, безотносительной и не может быть превзойдена [5, с. 185]. В растительном царстве, однако, смерть – это событие, которое не интегрирует растительное бытие (децентрализованное и неорганизованное) и не обязательно

означает конец его жизни. Как ни трудно нам было бы это понять, это событие, которое в некоторых случаях можно преодолеть, пережить и, возможно, даже использовать для дальнейшего распространения и роста. И всё становится ещё сложнее в свете размытых границ между «индивидуальным» ростом и вегетативным размножением (например, яблони, размножаемые прививкой), благодаря которому растительные сообщества могут жить, в сущности, бесконечно.

Среди трёх метафизических понятий, выделенных Хайдеггером, конечность выделяется как то, что придаёт смысл двум другим. Радикальная индивидуализация совершается перед лицом смерти, которую нельзя разделить ни с кем другим и перед которой *Dasein* остаётся в одиночестве. Наше бытие-в-мире одновременно нарушается мыслью о смертности и функционирует как отвлечение от невыносимого предчувствия смерти. Всё, что мы считали значимым, меркнет по сравнению с этим единственным событием, порождая столь интенсивное ощущение краха, что мы бежим обратно в мир, с его земными заботами, от травматической встречи лицом к лицу с собственной смертью. И поэтому, если конечность вычитается из списка метафизических ключевых слов, то все остальные сразу же теряют свою силу. Вот почему так остро стоит вопрос о смертности животных и растений.

Речь идёт не о конечности как объективном факте, а об отношении конечных существ к будущему своей смерти. Несформулированное предположение Хайдеггера в этом отношении состоит в том, что растения и животные являются конечными существами, хотя и не знают об этом. Как и в философии Гегеля, самоидентичность подразумевает отрицание самого себя (т.е. своего непосредственного, «естественного» существования) и, следовательно, упражнение в умирании, в представлении себя уже мёртвым. Жизнь разделяется, с одной стороны, на просто жизнь, которой живут растения, животные и человек на протяжении значительной части нашего существования, и, с другой стороны, на жизнь, ориентированную на смерть, которую мы переживаем лишь в несколько исключительных моментов, поражающих нас подобно молнии. Как говорит Хайдеггер в своих лекциях о Ницше, «мы... используем “жизнь” только для обозначения существ растительного или животного происхождения; тем самым мы отличаем человеческое существо от этих других видов, человеческое существо означает нечто большее и нечто иное, чем просто “жизнь”» [21, р. 26]. Тончайшее различие между простой жизнью и подлинным существованием – это смерть.

Но есть ещё одна пропасть внутри жизни, отделяющая её «простоту» от жизни с *logos* (разумом, речью, голосом). Потрясённый текстом Аристотеля, Хайдеггер повторяет вслед за великим философом: «Его [человека] отличительная черта – *logos*» [8, с. 471], что выделяет человека из широкого поля жизни, общего с растениями и животными. Что компенсирует кажущуюся банальность этого утверждения, так это то, что в хайдеггеровской мысли *logos* занимает структурное место смерти. Люди,

в отличие от растений, должны принять решение о своём бытии человеком, используя *logos* и смело встречая свою смертность, если они не примут этого решения, повторяет Хайдеггер, как за Аристотелем, так и за политической мыслью Карла Шмитта, они «опустятся до уровня растения» [19, р. 46]. «Однако это решение, – продолжает Хайдеггер, – также влечёт за собой шаг в царство небытия, нуля, царство противоположного и ошибочного. Только там, где всё это есть и где оно воспринимается как необходимое, только там есть и величие, то, что должно быть утверждено, благородное и истинное. Животное и растение не знают ни того, ни другого, ни их противоположности» [19, р. 47]. Основополагающее решение о нашем собственном бытии закрепляет параллель между смертностью и *logos*, которые возвышают человека над «простой жизнью». Благородное и неблагородное, истинное и ложное, вопросы жизни и смерти, таким образом, являются исключительно человеческими заботами. Когда растения увядают, они не умирают благородно (героически) или неблагородно, в заблуждении или в истине, в то время как люди умирают в зависимости от того, было ли их суверенное решение принять на себя человечность или нет. Но если, отказавшись от *logos*, человек становится онтологически неотличимым от растения, то становится ли он также растениеподобным и пассивно увядает, когда слишком напуган, чтобы встретиться лицом к лицу со своей смертностью?

Хайдеггер даёт ответ на этот вопрос в книге «Бытие и время». Там он объединяет смерть растений и животных в феномен «гибели», *Ableben*: «Конец живого мы назвали околеванием. Поскольку и присутствие “имеет” свою физиологическую, биологическую смерть... обусловленную его исконным способом быть, причём присутствие может кончиться собственно и не умерев, а с другой стороны *qua* присутствие не просто околевает, назовём этот промежуточный феномен уходом из жизни. Умирание будет титулом для способа быть, каким присутствие¹¹ есть к своей смерти» [5, с. 125].

Растения и животные не умирают, они погибают. Настоящее умирание – это бытие-к смерти, т.е. направленность к чему-то, подразумевание чего-то парадоксально непреднамеренного и беспредметного (смерть никогда не присутствует в качестве объекта для того, кто умирает). Мы ещё вернемся к этому моменту. Пока же достаточно отметить, что неаутентичное умирание не сливается концептуально или семантически с гибелью. В своей кончине люди, кажется, уходят из жизни, как растения или животные («умереть как собака», как говорится), но они никогда не умрут чисто естественной смертью других живых существ. Даже самая неаутентичная смерть *Da-sein* – это негативная модификация возможности умереть аутентично. Когда дело доходит до столкновений, Хайдеггер не идёт так далеко, как Аристотель, который считает, что человек может опуститься до уровня растения. Хайдеггеровское неаутентичное существование соприкасается с растениями и животными на полпути, в «промежуточном

¹¹ В. Бибихин переводит *Dasein* как «присутствие».

феномене» кончины, которая имитирует их гибель, несмотря на возможность умереть, которая остаётся для неё неизменной.

«Бытие-к-смерти» – термин, жёстко связанный с феноменологической концепцией интенциональности как «направленности-на». Тем не менее то, к чему направляется человек, когда он направлен на смерть, не является обычной нозмой (целью намерения). Смерть – это не объект, это не что-то присутствующее, и она не дана для постижения как таковая. Разве мы уже не слышали подобные описания неартикулированного отношения растения к свету? Что, если бы человеческое отношение к смерти было практически неотлично от растительного отношения к свету, с той лишь оговоркой, что у растений нет возможности избегать того, к чему они растут? Не черпаем ли мы, как ни странно, свою индивидуальность из самого личного, неразделяемого будущего нашей смерти, подобно тому, как растение индивидуализируется в самом своём существовании благодаря солнечному свету?

Хотя уравнение Жизнь = *Dasein* было отброшено («онтология *Dasein*... превосходит онтологию жизни»: первое «выше» именно потому, что включает в себя отношение к смерти) [5, с. 125], его простая логика продолжает тревожить мысль Хайдеггера. Поскольку *Dasein* разделяет с другими существами простую жизнь, оно также умирает способом, «присущим всему, что живёт». Среди огромного количества «всего, что живёт», в «Бытии и времени» Хайдеггер предпочитает сосредоточиться на растениях. Точкой сравнения для завершения жизни человека является созревание плодов, возможно, даже тех самых яблок, которые выросли из цветков дерева, растущего в садике за домом философа. От общего конца, присущего всем конечным существам, нам предлагается спуститься к особенностям человеческих и растительных концов, которые ретроспективно освещают бытие этих двух видов существ. Вот что говорит Хайдеггер по этому поводу: «Если созревание, специфическое бытие плода, способом бытия своего ещё-не (незрелости) формально и сходится с присутствием в том, что последнее тоже в ещё уточнимом смысле всегда уже есть своё ещё-не, то это всё-таки не может значить, что зрелость как “конец” и смерть как “конец” совпадают в онтологической структуре конца. Со зрелостью плод вполне закончен. Есть ли, однако, смерть, к которой идёт присутствие, законченность в этом смысле? Присутствие правда со своей смертью “закончило свой путь”. Обязательно ли оно при этом исчерпало и свои специфические возможности? Не наоборот ли, они у него скорее отняты? И “неисполнившееся” присутствие кончается. С другой стороны, оно настолько не обязательно достигает зрелости лишь со своей смертью, что может перешагнуть её уже до своего конца. Чаще оно кончается в незавершённости или же распавшимся и изношенным» [5, с. 124].

Если растение, принося спелые плоды, исполняет свои обещания, то приход человека к концу – это всегда разочарование и неосуществление, поскольку в час смерти бесчисленные экзистенциальные возможности остаются нереализованными. Хайдеггер сохраняет аристотелевскую телеологию

природы, развивающуюся от скрытых потенциальных возможностей к их актуализации, для всех просто живых существ, за исключением *Da-sein*. Вследствие выборочного присвоения Аристотеля *vis-a-vis* с цветущей яблоней заходит в тупик не потому, что растение и мы разделены в пространстве, а потому, что две временности, растительная и человеческая, не пересекаются. Будущее возможностей отличается от будущего актуализированных возможностей: «ещё нет» растения чуждо «ещё нет» человека.

Если мы не живём и не умираем, как растения, что позволяет нам стоять лицом к лицу с ними? Антропоцентрическая проекция человеческой индивидуальности (лица) на безликое живое существо? Или, наоборот, перенос растительности на определённые аспекты человеческого существования?

Возвращение к «Что зовётся мышлением?» позволит нам выяснить, что скрывает встреча лицом к лицу с цветущей яблоней. Прямо перед эпизодом, с которого началась эта глава, Хайдеггер предложил свой взгляд на греческий *eidōs*. Ранее в этой главе мы рассматривали *eidōs* как «вид вещей». Хайдеггер уточняет: слово «идея» происходит от греческого *eido*, что означает «видеть», «сталкиваться», «встречаться», «ставить себя против» [12, с. 54]. Очевидно, что дерево на заднем дворе не является одной из тех идей, которые роятся в нашем сознании. Но стоять лицом к лицу с деревом – это идея в более оригинальном смысле этого слова! Верный своей критике Ницше, Хайдеггер не желает «опрокинуть» платонизм, лишь поместить земное в сам *eidōs*. Всё это время, говорит он между строк, мир Идей был не над нами, а прямо перед нашими глазами; он становится очевидным каждый раз, когда мы оказываемся лицом к лицу с существами, потому что *eidōs* – это их облик или лицо. Цветущее дерево, лишённое всякого сходства с человеческим лицом, обладает эйдетическим, очертания которого проступают, когда мы стоим рядом с ним, стараясь не проецировать другие представления на его роскошные цветы. Философская встреча с деревом, на земле, где оно укоренено, требует феноменологического внимания к тому, как оно выглядит. Но прежде всего это свидание символизирует конец эпохи, известной как «метафизическая»...

Список литературы

1. *Августин А. Исповедь* / Пер. с лат. М.Е. Сергеевко; вступ. ст. А.А. Столярова. М.: Ренессанс, 1991. 488 с.
2. *Платон. Федр* / Пер. с древнегреч. А.Н. Егунова // *Платон. Собр. соч.*: в 4 т. Т. 2 / Общ. ред. А.Ф. Лосева, В.Ф. Асмуса, А.А. Тахо-Годи; примеч. А.Ф. Лосева и А.А. Тахо-Годи. М.: Мысль, 1993. С. 135–191.
3. *Плотин. Эннеады*: в 7 т. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2004–2005.
4. *Порфирий. Жизнь Плотина* // *Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов* / Ред. тома и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев; пер. М.Л. Гаспарова. М.: Мысль, 1986. С. 427–440.

5. *Хайдеггер М.* Бытие и время / Пер с нем. В.В. Бибихина. Харьков: Фолио, 2003. 503 с.
6. *Хайдеггер М.* Введение в метафизику / Пер. с нем. Н.О. Гучинской. СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1998. 301 с.
7. *Хайдеггер М.* Исток художественного творения / Пер. с нем. А.В. Михайлова. М.: Академический Проект, 2008. 528 с.
8. *Хайдеггер М.* Основные понятия метафизики / Пер. с нем. В.В. Бибихина, Л.В. Ахутина, А.П. Шурбелева. СПб.: Владимир Даль, 2013. 592 с.
9. *Хайдеггер М.* Отрешённость // *Хайдеггер М.* Разговор на просёлочной дороге / Под ред. А.Л. Доброхотова. М.: Высшая школа, 1991. С. 102–111.
10. *Хайдеггер М.* Феноменологические интерпретации Аристотеля (Экспозиция герменевтической ситуации) / Пер. с нем., предисл., науч. ред., сост. слов. Н.А. Артеменко. СПб.: ИЦ «Гуманитарная Академия», 2012. 224 с.
11. *Хайдеггер М.* Цолликоновские семинары. Протоколы – Беседы – Письма / Пер. с нем. И.Г. Глухой. Вильнюс: Европейский гуманитарный университет, 2012. 406 с.
12. *Хайдеггер М.* Что зовется мышлением? / Пер. Э. Сагетдинова. М.: Территория будущего, 2006. 320 с.
13. *Calvo Garzón F.* The Quest for Cognition in Plant Neurobiology // *Plant Signaling & Behavior*. 2007. Vol. 2. No. 4. P. 208–211.
14. *Cashmore A.R.* Cryptochromes: Enabling Plants and Animals to Determine Circadian Time // *Cell*. 2003. Vol. 114. No. 5. P. 537–543.
15. *Chamovitz D.* What a Plant Knows: A Field Guide to the Senses. N.Y.: Scientific American / Farrar, Straus and Giroux, 2012. 177 p.
16. *Emilsson E.K.* Plotinus on Intellect. Oxford: Clarendon Press, 2007. 242 p.
17. *Hallé F.* In Praise of Plants. Cambridge: Timber Press, 2002. 334 p.
18. *Hegel G.W.F.* Early Theological Writings / Trans. T.M. Knox; with an Introduction and Fragments Trans. R. Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975. 352 p.
19. *Heidegger M.* Being and Truth / Trans. G. Fried and R. Polt. Bloomington: Indiana University Press, 2010. 256 p.
20. *Heidegger M.* Nietzsche. Vol. I: The Will to Power as Art / Trans. D.F. Krell. San Francisco: Harper & Row, 1979. 263 p.
21. *Heidegger M.* Nietzsche. Vol. II: The Eternal Recurrence of the Same / Trans. D.F. Krell. San Francisco: Harper & Row, 1984. 290 p.
22. *McDonough R.M.* Martin Heidegger's Being and Time. N.Y.: Peter Lang, 2006. 230 p.
23. Michael Marder and Gary Francione Debate Plant Ethics. URL: <https://cupblog.org/2013/03/06/michael-marder-and-gary-francione-debate-plant-ethics/> (дата обращения: 25.12.2024).
24. *Novalis.* Philosophical Writings / Trans. and ed. M.M. Stoljar. Albany: SUNY Press, 1997. 206 p.
25. *Preus A.* Plotinus and Biology // *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads* / Ed. M.F. Wagner. Albany: SUNY Press, 2002. P. 43–55.
26. *Safranski R.* Martin Heidegger: Between Good and Evil / Trans. E. Osers. Cambridge: Harvard University Press, 1998. 474 p.
27. *Sloterdijk P.* Bubbles. Spheres. Vol. I: Microspherology / Trans. W. Hoban. Cambridge: MIT Press, 2011. 664 p.
28. *Wildon D.S. et al.* Electrical Signalling and Systemic Proteinase Inhibitor Induction in the Wounded Plant // *Nature*. 1992. Vol. 360. P. 62–65.

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 (PLOTINUS' ANONYMOUS "GREAT PLANT" (CHAPTER 3), HEIDEGGER'S APPLE TREE (CHAPTER 10))

The *third chapter* is dedicated to Plotinus. In six books of the *Enneads*, Plotinus managed to combine the teaching of the pre-Socratic Parmenides with the teachings of Plato and Aristotle. The best idea of Plotinus' philosophy can be formed by analyzing his allegory of the world as a giant tree, a single plant, whose appendages, branches and leaves are everything that exists. At that stage of the development of philosophical thought, the idea of an integral soul was certainly not something new. For example, in Plato's *Timaeus*, the universe is represented as a huge living being. An innovative aspect of the Plotinus image is the plant form given to the universal soul. What is behind this change of perspective? The deep implication of the vegetable image of the world, permeated by the Universal Soul has the following meaning: there is nothing in the universe outside the soul, which, taking care of the animate body, contributes to the well-being of the world, saving it from immersion in materiality. For the philosophy of the twenty-first century, the relativization of reason is especially relevant in Plotinus' writings. There are as many varieties of mind in the world as there are forms of life, and each form of life is the material embodiment of the corresponding form of thinking. Plants, according to Plotinus, also have intelligence and have their share in the happiness and well-being that all living things desire. With this bold statement, the author of the *Enneads* resolutely breaks with the teachings of Plato and Aristotle. Plotinus's mind permeates the entire universe and is no longer limited to the rational part of the human soul or the eternal existence of the gods. Plotinus' system of views seems to the author of the book to be closer to modern scientific views than the obvious immutability characteristic of Aristotle's biology. Proceeding from them, but trying to be more Plotinian than the ancient Greek philosopher himself, he paraphrases Plotinus' dying words into the slogan: Try to bring back the plant in you to the Plant in the All!

Chapter ten is about Martin Heidegger. If Plato's philosophizing took place in the shade of the plane tree, whose height is surpassed by the incommensurably distant world of Ideas, Heidegger opens to us another primary stage of philosophy: the thinker standing face to face with the tree. A full relationship to the apple tree is possible because we share being with it, even though man and tree have quite different kinds of existence. In the light of Heidegger's ontological concept of *phusis* as one of the ancient words for "being", the plant should denote the being closest to the activity of being as such. In this understanding, nature is the common "ground of being", and the same is true of the plant, whose principle of vitality makes possible the existence of all other living things. According to Heidegger's classification, the stone is worldless, the animal is poor in world, and man is world-forming, and the absence of plants in this hierarchy indicates their rejection, their extreme poverty in the world, bordering on the worldlessness of the stone. Heidegger later gives a harsher verdict: they have nothing. The world is created from the environment with a language that plants and animals do not have. The worldlessness of the stone is a consequence of its silence; the belittling of plants is the result of their apparent silence. Heidegger prefers to contrast man with the plant, which has in common with man the fact that it is alive. But the plant, in its living being, is closed in on itself, dim, irrelevant to anything else we call "revealed". As Heidegger says, we... use "life" only to designate beings of plant or animal origin; by doing so we distinguish the human being from these other kinds, the human being means something more and something other than mere "life". The subtlest distinction between mere life and true existence is death. In Heidegger's thought, *logos* takes the structural place of death. If the plant, bearing fruit, fulfills its promises, the human being's arrival at the end is always a disappointment and unfulfillment, because at the hour of death countless existential possibilities remain unrealized. All along, Heidegger thought, the world of the Ideas was not above us, but right before our eyes; it becomes apparent every time we come face to face with beings, because *eidōs* is their appearance or face. A flowering tree, devoid of any resemblance to a human face, has an eidetic outline of which come through when we stand next to it. The philosophical encounter with the tree, on the ground where it is rooted, demands phenomenological attention to how it looks. But above all, this rendezvous symbolizes the end of the era known as "metaphysical".

Keywords: Enneads, Universal Soul, universal tree, relativization of mind, plant ethics, Dasein, logos, worldlessness, ring of environment, *eidōs*

References

1. Augustine A. *Ispoved'* [Confessiones], transl. M.E. Sergeenko. Moscow: Renaissance Publ., 1991. 488 pp. (In Russian)
2. Calvo Garzón, F. "The Quest for Cognition in Plant Neurobiology", *Plant Signaling & Behavior*, 2007, Vol. 2, No. 4, pp. 208–211.
3. Cashmore, A.R. "Crytopochromes: Enabling Plants and Animals to Determine Circadian Time", *Cell*, 2003, Vol. 114, No. 5, pp. 537–543.
4. Chamovitz, D. *What a Plant Knows: A Field Guide to the Senses*. N.Y.: Scientific American / Farrar, Straus and Giroux, 2012. 177 pp.

5. Emilsson, E.K. *Plotinus on Intellect*. Oxford: Clarendon Press, 2007. 242 pp.
6. Hallé, F. *In Praise of Plants*. Cambridge: Timber Press, 2002. 334 pp.
7. Hegel, G.W.F. *Early Theological Writings*, transl. T.M. Knox, with an Introduction and Fragments Transl. R. Kroner. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1975. 352 pp.
8. Heidegger, M. "Otreshennost'" [Detachment], in: M. Heidegger, *Razgovor na proselochnoi doroge* [A Conversation on a Country Road], ed. A.L. Dobrokhotov. Moscow: Vysshaya shkola Publ., 1991, pp. 102–111. (In Russian)
9. Heidegger, M. *Being and Truth*, transl. G. Fried and R. Polt. Bloomington: Indiana University Press, 2010. 256 pp.
10. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], transl. V.V. Bibikhin. Kharkov: Folio Publ., 2003. 503 pp. (In Russian)
11. Heidegger, M. *Chto zovetsya myshleniem?* [What is Called Thinking?], transl. Eh. Sagetdinov. Moscow: Territoriya budushchego Publ., 2006. 320 pp. (In Russian)
12. Heidegger, M. *Fenomenologicheskie interpretatsii Aristotelya (Ehkspozitsiya germenevticheskoi situatsii)* [Phenomenological Interpretations of Aristotle (Exposition of the Hermeneutic Situation)], transl. N.A. Artemenko. St. Petersburg: Gumanitarnaya Akademiya Publ., 2012. 224 pp. (In Russian)
13. Heidegger, M. *Istok khudozhestvennogo tvoreniya* [The Origin of the Work of Art], transl. A.V. Mikhailov. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2008. 528 pp. (In Russian)
14. Heidegger, M. *Nietzsche*, Vol. I, transl. D.F. Krell. San Francisco: Harper & Row, 1979. 263 pp.
15. Heidegger, M. *Nietzsche*, Vol. II, transl. D.F. Krell. San Francisco: Harper & Row, 1984. 290 pp.
16. Heidegger, M. *Osnovnye ponyatiya metafiziki* [The Fundamental Concepts of Metaphysics], transl. V.V. Bibikhin, L.V. Akhutin, A.P. Shurbelev. St. Petersburg: Vladimir Dal' Publ., 2013. 592 pp. (In Russian)
17. Heidegger, M. *Tsollikonovskie seminary. Protokoly – Besedy – Pis'ma* [Zollikon seminars. Reports – Conversations – Letters], transl. I.G. Glukhova. Vil'nyus: European Humanities University Publ., 2012. 406 pp. (In Russian)
18. Heidegger, M. *Vvedenie v metafiziku* [Introduction to Metaphysics], transl. N.O. Guchinskoi. St. Petersburg: Higher Religious and Philosophical School Publ., 1998. 301 pp. (In Russian)
19. McDonough, R.M. *Martin Heidegger's Being and Time*. N.Y.: Peter Lang, 2006. 230 pp.
20. Michael Marder and Gary Francione *Debate Plant Ethics*. [<https://cupblog.org/2013/03/06/michael-marder-and-gary-francione-debate-plant-ethics/>, accessed on 25.12.2024].
21. Novalis. *Philosophical Writings*, transl. and ed. M.M. Stoljar. Albany: SUNY Press, 1997. 206 pp.
22. Plato. "Fedr" [Phaedrus], transl. A.N. Egunov, in: Plato, *Sobranie sochinenii* [Complete Works], Vol. 2, eds. A.F. Losev, V.F. Asmus, A.A. Takho-Godi. Moscow: Mysl' Publ., 1993, pp. 135–191. (In Russian)
23. Plotinus. *Ehnneady* [Enneads], 7 Vols. St. Petersburg: Oleg Abyshko Publ., 2004–2005. (In Russian)
24. Porphyry. "Zhizn' Plotina" [On the Life of Plotinus], in: Diogenes Laërtius, *About the Life, Teachings and Sayings of Famous Philosophers* [О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов], ed. A.F. Losev, transl. M.L. Gasparov. Moscow: Mysl' Publ., 1986, pp. 427–440. (In Russian)

25. Preus, A. "Plotinus and Biology", *Neoplatonism and Nature: Studies in Plotinus' Enneads*, ed. M.F. Wagner. Albany: SUNY Press, 2002, pp. 43–55.
26. Safranski, R. *Martin Heidegger: Between Good and Evil*, transl. E. Osers. Cambridge: Harvard University Press, 1998. 474 pp.
27. Sloterdijk, P. *Bubbles. Spheres*, Vol. I, transl. W. Hoban. Cambridge: MIT Press, 2011. 664 pp.
28. Wildon, D.S. et al. "Electrical Signalling and Systemic Proteinase Inhibitor Induction in the Wounded Plant", *Nature*, 1992, Vol. 360, pp. 62–65.

ГЕРМЕНЕВТИКА



Варвара ОЛЕЙНИК

Магистр философского факультета.
Московский государственный университет имени М.В. Ломоносова.
119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т,
д. 27, к. 4;
e-mail: varvara994@yandex.ru

ПЕРЕОПИСЫВАЯ МИР: МЕТАФОРА НА ПУТИ К БЫТИЮ ЧЕЛОВЕКА

В статье анализируется философия диалога П. Рикёра – философско-антропологическая концепция человека как говорящего бытия (*l'être-parlant*) в контексте проблемы метафоры. Рассматривается диада язык/речь, субъект/человек. В этой связи анализируется роль метафоры как символической функции языка в поэтическом и философском дискурсах. Рассматривается тезис Рикёра о метафорической истине и связи живой метафоры с бытием человека.

Ключевые слова: живая метафора, мир, человек, философская герменевтика, субъект, Рикёр, символическая функция языка, речь, дискурс, бытие

Философия диалога П. Рикёра видит тесную взаимосвязь между смыслом, текстом и человеческим действием. Философию диалога Рикёра можно рассматривать как попытку выхода из кризиса философии субъекта, эта попытка представляет собой археологию субъекта [1, с. 18–30], т.е. поиск человека. В этом поиске Рикёр идёт путем герменевтики [4, с. 42–49], которая должна обнаружить человека в его бы-

тии в мире [4, с. 371]. Археология субъекта – это своего рода расшифровка бытия человека из учреждаемого им мира культуры. Однако в отличие от структуралистской лингвистики или психоанализа, в дискуссии с которыми формировался метод Рикёра, философская герменевтика избегает редукции к структуре, объективации языка, или тотальности бессознательного. Философская герменевтика должна обнаружить, как интерпретация берёт своё начало в проблематике существования, т.е. в бытии человека.

В творческом высказывании человек, полагает Рикёр, стремится за пределы себя, и в этом движении язык является медиумом, средой, в которой субъект полагает себя и мир обнаруживает себя [4, с. 358]. В этом смысле текст для философской герменевтики выступает в качестве культурологического материала для обнаружения бытия человека, его живого опыта в отношении познаваемого им мира. В таком подходе субъект может быть выявлен в его собственной проблематической области – области существования, проживания жизни, а не редуцирован к теории субъекта¹: «...субъект в понимании Рикёра – это тот, кто, соотнося себя с реальностью, соотносит себя с самим собой. Субъект есть начало означивающей жизни, одновременно и зарождение выговоренного бытия (l'etre-dit), и говорящего бытия (l'etre-parlant) человека. И психоанализ, и структурализм внесли свою лепту в обновление субъекта, при этом, считает Рикёр, уроки и того, и другого следует осмысливать совокупно» [1, с. 32]. Определяя субъект как говорящее бытие, Рикёр подчёркивает значимость речи, поскольку речь – первичное высказывание, проговаривание живого опыта человека. Однако Рикёр не стремится противопоставить язык и речь, напротив, философ видит задачу философской герменевтики «...в отыскании новой модели интеллигибельности, благодаря которой язык предстанет не структурой и не событием, а бесконечным обращением одного в другое средствами дискурса» [1, с. 31]. Таким образом, дискурс у Рикёра предстаёт в качестве пространства соединения языка и речи, структуры и события. В балансе между этими двумя полюсами Рикёр полагает работу философской герменевтики по расшифровке живого опыта, бытия человека. Если в феноменологической онтологии Рикёра речь является первичной попыткой осмыслить живой опыт, а язык становится структурой, в которой конституируются такие попытки, то мы можем обнаружить в этом черты феноменологии, которую представляет нам Рикёр.

В соответствии с таким видением философской герменевтики Рикёр определяет задачу «философской антропологии в выяснении того, в каких онтических структурах возникает язык» [4, с. 371]. В решении этой задачи философская герменевтика обращает внимание на символическую функцию языка и проблему рождения смысла, выраженного в языке [1, с. 25]. Символическая функция языка, которую можно выявить в текстах, свидетельствует, согласно Рикёру, что «язык “взрывается” и устремляется навстречу

¹ В структуралистской лингвистике «субъект» как предмет исследования представлен в личном местоимении и структурой отношения лица при употреблении глагола (см.: [1, с. 31]).

к иному, чем он сам; этот взрыв есть говорение» [1, с. 26]. Символизм в тексте обладает структурой двойного смысла, в которой буквальный смысл отсылает к иносказательному экзистенциальному смыслу [1, с. 26]. Эта особенность символизма выявляет в тексте не только систему значений, но вместе с тем и понимание мира, живой опыт говорящего. Таким образом, согласно Рикёру, символизм обнаруживает взаимосвязь и укоренённость языка и речи в бытии, поскольку позволяет выявлять неоднозначность самого бытия во множественности смысла и наоборот.

Однако важно отметить, что и язык конституируется этими множественными смыслами в виде значений: «В ходе времени значения выпадают в осадок, так что последнее значение всегда несёт в себе предшествующее значение» [1, с. 26].

Для исследования проблемы символической функции языка в дальнейшем² Рикёр применял «более подходящий инструментарий» – метафору: «В метафорическом выражении, нарушающем семантическую правильность фразы и несовместимом с её буквальным прочтением, Рикёр обнаруживает осуществление человеческой способности к творчеству: поэзия с помощью метафоры “переописывает мир”» [1, с. 33–34]. Метафора позволяет работать с проблемой языка и речи уже на уровне фразы, высказывания, а она в свою очередь обнаруживает уже сам акт говорения как рассказ. Для рассказа через концепцию так понятой метафоры Рикёр выстраивает онтологию – нарративную онтологию, обосновывая её через продуктивное воображение.

В противовес изношенной метафоре Деррида Поль Рикёр предлагает концепцию живой метафоры, которая основывается на нарративной онтологии. Главный тезис Рикёра, который является сильной стороной его концепции метафоры, гласит, что метафора рождается на пересечении дискурсов. Из этого следует, согласно Рикёру, что метафора провоцирует семантический прирост в дискурсе. Данные функциональные процессы, инспирируемые метафорой, справедливы как для поэтического дискурса, так и для философского дискурса.

Исследование Рикёра о метафоре происходит в рамках теории референции, которая раскрывается им на двух уровнях: семантики и герменевтики: «На первом уровне он (вопрос о референции. – В.О.) относится только к дискурсивным сущностям ранга фразы. На втором уровне он обращается к сущностям, превышающим фразу. Именно на этом уровне проблема приобретает свой подлинный размах» [3, с. 176]. Стоит отметить, что именно на втором уровне – герменевтики – мы видим концепцию метафоры Рикёра в свете феноменологии, где выявляется специфический для феноменологии теоретический каркас концепции метафоры в философском дискурсе. Примечательно, что исследование Рикёра фактурно раскрывает проблему различия между значением и смыслом, которое выявляется на примере работы метафоры в дискурсе.

² В 70-е годы (см.: [1, с. 33]).

Концепция метафоры Рикёра основывается на следующих ключевых утверждениях:

- (1) Метафора рождается на пересечении дискурсов.
- (2) Метафора, а соответственно, и дискурс отсылают, по выражению Рикёра, к вне-языковой действительности, т.е. к миру (поэтический дискурс).
- (3) Метафорический смысл рождается не на уровне слова, а на уровне высказывания.
- (4) Философский дискурс – умозрительный дискурс – обладает определённой автономией от поэтического дискурса.
- (5) Смысл рождается из употребления в дискурсе (интерпретации) за счёт смещения, которое происходит вследствие смещения смысла, инспирируемое метафорическим смысловым сдвигом между буквальным и собственным – конфликтом интерпретаций.

По выражению Ф. Станжевского, Рикёр «...ставит целью раскрыть глубинную способность языка к развёртыванию реальности в её основополагающем онтологическом измерении. В самом деле, Рикёр глубоко убеждён в том, что метафора не только не является лишь языковым украшением, но, напротив, лежит у истока творческой силы языка, его сокровенной пульсирующей жизни» [2, с. 106]. В этом, пожалуй, главное отличие позиции Рикёра в отношении метафоры по сравнению с Деррида и главный его тезис против последнего. Живая метафора, по Рикёру, – это некоторое явление в языке, которое стремится за его пределы. Таким образом, живая метафора преодолевает трансцендентальность к трансцендентности. Концепцию живой метафоры Рикёр основывает на герменевтике и феноменологии. Герменевтика наделяет метафору некоторым онтологическим измерением – область мира или умозрительная сфера, которая позволяет трактовать её как некоторое выходение за пределы исключительно трансцендентальной сферы. Влияние феноменологии прослеживается в направленности, своего рода интенциональном характере метафоры, поскольку метафора всегда отсылает к чему-то (мир/умозрительная сфера).

Метафора для Рикёра – это не фигура и не троп, а принцип переноса: «Как для Аристотеля, для Нельсона Гудмана метафора не является лишь одной из фигур дискурса, но принципом переноса, общим для всех: если в качестве путеводной нити взять понятие “схемы” или “сферы”, а не понятие “фигуры”, то в первую группу можно включить все переносы из одной сферы в другую без пересечения: от человека к вещи (персонификация), от целого к части (синекдоха), от вещи к свойству или ярлыку (антономазия). Во вторую группу мы поместим все переносы из одной сферы в другую в пересечении: смещение вверх (гипербола), смещение вниз (литота). Для третьей группы мы оставим переносы без изменения объёма: например, переворачивание места в иронии» [3, с. 197–198]. Рикёр производит анализ работы метафоры не на уровне слова, потому он выступает с позиции критики теории референции, а на уровне высказывания,

анализ которого всегда задействует контекст, т.е. дискурс. Отметим, что к *метафорическим трансформациям* Рикёр относит *практически все виды тропов*, которые Деррида отличал от метафоры.

Такой шаг в отношении интерпретации метафоры закономерен, исходя из тезиса о пересечении дискурсов, где возникает метафора, и её функциональных свойств, которые наполняют метафору смыслом не на уровне слова, а на уровне высказывания и интерпретации в дискурсе. Для Рикёра метафора имеет дело не столько с референцией, сколько с формированием смысла. И как таковая метафора обеспечивает соединение разных дискурсов и их концептуального содержания. Анализ метафоры Рикёр сосредотачивает на тех эффектах, явлениях и трансформациях, которые вызывает метафорическая работа в дискурсе.

Критикуя теорию референции, Рикёр подчёркивает значение метафоры для дискурса тем, что *теория референции игнорирует внутренние семантические процессы, происходящие в дискурсе, запускаемые метафорой*. Рикёр полагает, что метафорическое воздействие намного шире, чем игра значений, которая приписывается метафоре теорией референции. Определение метафоры как принципа переноса позволяет Рикёру утверждать, что *метафора принимает участие в реорганизации мира в той степени, в которой функция переноса выявляет бытие вещей*: «Не являются ли “уместность”, “адекватность” некоторых словесных и невербальных предикатов указанием на то, что язык не только иначе организовал действительность, но и выявил способ бытия вещей, который благодаря семантической инновации получает своё выражение в языке? Загадка метафорического дискурса, видимо, и состоит в том, что он “изобретает”, причём в двойном смысле слова: он открывает то, что создаёт; и изобретает то, что обнаруживает» [3, с. 200].

В этой связи Рикёр описывает действие метафоры в дискурсе в терминах *концептуальной миграции, метафорического импорта*. Рикёр, так же как и Деррида, прибегает к метафорам для описания метафоры как таковой. Однако Рикёр не стремится определить понятие метафоры из череды метафор-философем, метафор-тропов, метафор-фигур. Рикёр руководствуется её функциональной ролью и ориентируется на трансформации, происходящие в дискурсе под воздействием метафор. По этой причине «концептуальная миграция», «метафорический импорт» являются описанием именно таких изменений в дискурсе: «Метафора развёртывает свою способность реорганизовывать видение вещей, когда переносу подвергается вся эта “сфера” в целом: например, звуки переносятся в визуальный порядок. Говорить о звучании картины означает не только переселять отдельный предикат, но и обеспечивать вторжение целой новой сферы на чужую территорию; знаменитый “перенос” становится концептуальной миграцией, наподобие заморской экспедиции с оружием и багажом. Здесь интересно следующее: оказывается, что организация, осуществляемая в чуждой области, направляется через применение всей сети связей в исходной

области. Это означает, что если выбор территории вторжения произволен (что угодно похоже на что угодно, с некоторой разницей), то применение ярлыков в новой области руководствуется предыдущей практикой: так, использование выражения “высота чисел” может направлять использование выражения “высота звуков”» [3, с. 196–197]. Концептуальная миграция, как видно из приведённой цитаты, является ключевым эффектом метафоры для дискурса, поскольку она и есть свойство переноса, о котором мы говорили ранее. Это важное явление, которое рассматривает Рикёр в контексте роли метафоры, которое наиболее её характеризует. Можно заметить, что метафора вовлекает в этот процесс не только значение, но и некоторую сеть связанных с ним концептуальных содержаний из другой сферы.

Концептуальная миграция – это *первый момент* в концепции живой метафоры. *Второй* не менее важный *момент*, о котором говорит Рикёр в связи с метафорой, – это метафорический импорт: «То, что называют выражением, является метафорическим обладанием репрезентативного порядка. В рассматриваемом примере грустная картина являет собой случай метафорического обладания тем репрезентативным “образцом”, который экзemplифицирует репрезентативный “ярлык”. Иначе говоря, “то, что выражено, метафорически экзemplифицировано”... Выражение (грустный), таким образом, не менее реально, чем цвет (голубой). Хотя выражение невербально и небуквально, репрезентативно и обусловлено переносом, оно тем не менее “истинно”, если только адекватно. Выражение конституируется отнюдь не воздействием на зрителя: ведь я могу уловить грусть картины, не становясь от этого грустным; сколько ни старается “метафорический импорт” превратить этот предикат в приобретённое свойство, выражение является именно обладанием вещью. Картина выражает свойства, которые она экзemplифицирует метафорически в силу своего статуса живописного символа: “картины уже не более защищены от формирующей силы языка, чем остальной мир, хотя они сами, как символы, имеют власть над миром, в том числе над языком”...» [3, с. 198].

В данном случае мы имеем дело с основанием концепции живой метафоры, которое выражается в тезисе о её скрытой направленности к миру. Живая метафора черпает свою силу в мире, к которому отсылает. Однако Рикёр стремится доказать не только связь метафоры с миром, но и её роль в «переделывании реальности». С точки зрения Рикёра, функция переноса метафоры не исчерпывается рокировкой значений, она участвует в формировании смысла. В этом процессе метафора черпает свою силу из мира, что и делает её «живой», и вместе с тем она сама «способствует переописанию действительности» [3, с. 199], «конфигурации мира» [3, с. 199]. Аргумент Рикёра состоит в том, что метафора первично создаёт семантическую новацию в стремлении описать бытие, а затем выходит на свет языка, формируя и меняя его под описываемую ею действительность. Таким образом, живая метафора состоит не только в направленности на мир, но и в первую очередь в том, что она позволяет родиться *новому смыслу*.

Новый смысл здесь высказывает новый «вид» обладания бытия. Эффект метафорического импорта имеет здесь негативную коннотацию, как если бы метафора понималась как элемент (троп/фигура) языка. В данном случае Рикёр действует как феноменолог, когда подвергает описательную референцию своего рода эпохэ, которое позволяет обнаружить первостепенную связь метафоры и мира (бытия). Отметим, что явления метафорического импорта с формальной точки зрения сохраняют свою актуальность, когда речь идёт о пересечении дискурсов, поскольку перенос значений вовлекает всё же концептуальные трансформации в дискурсе-импортере. Можно сказать, что метафорический импорт (игра значений, которая вовлекает в это движение связанные значения и понятия) – это в определённой степени составляющая часть концептуальной миграции.

Вышеизложенные свойства метафоры в поэтическом дискурсе, с точки зрения Рикёра, обосновывают и доказывают тезис, что поэтическое произведение проецирует мир. На основании этого философ со ссылкой на исследования Макса Блэка и Курта Льюина заключает, что в дискурсе о метафоре уместно говорить как о *метафорической сети*. Тезис Рикёра, согласно которому метафора представляет собой принцип переноса, а не просто аналогию, фигуру или троп языка, наделяет такую метафору онтологическими свойствами: теперь она не просто является средством выражения, но она участвует в конфигурации мира. Вместе с тем данный тезис позволяет включить в её состав многие другие «тропы», которые основываются на этом принципе (гипербола, синекдоха, литота и т.д.). На этом основании и базируется положение о метафорической сети, которая, согласно Рикёру, позволяет подчеркнуть характер метафоры в свете её способности к переописанию: «Это замечание чрезвычайно важно: вместе с Нельсоном Гудманом мы уже почувствовали необходимость подчинить отдельные “фигуры” “схемам”, управляющим “сферами”, например, сферой звуков, целиком перенесённых в визуальный порядок. Можно ожидать, что референционная функция метафоры переносится метафорической сетью, а не отдельным метафорическим высказыванием. Впрочем, я предпочитаю говорить о метафорической сети, а не об архетипе, в связи с тем употреблением, которое последний термин имеет в юнговском психоанализе. Парадигматическая сила этих двух видов метафор связана как с их “радикальностью”, так и с их “взаимосвязями”. Философия воображения должна прибавить к простой идее “усмотрения новых связей”... идею проникновения вглубь посредством “радикальных” метафор и вширь посредством “взаимосвязанных метафор”...» [3, с. 204–205].

Метафорическая сеть – важный пункт в концепции метафоры Рикёра, поскольку она дополняет тезис о концептуальной миграции, происходящей в дискурсе. Метафорическая сеть основывается на корневых метафорах, которые обеспечивают связь между метафорами и делают возможной референциальную функцию. Указанный принцип организации метафор в дискурсе в метафорическую сеть объясняет процессы трансформации

внутри концепций. В первую очередь реконfigurацию концептуальных связей, вызванную пересечением концепций в метафоре и последующим смещением семантических полей внутри концепции.

Если положение о концептуальной миграции прояснено и интуитивно ясно, что здесь так или иначе присутствует внутриязыковой процесс, то ключевой тезис о направленности метафоры к вне-языковой реальности требует от Рикёра дополнительного обоснования. На этом этапе Рикёр обращается к понятию *метафорической истины*. В этом аспекте мы уже ближе подходим к проблеме философской метафоры, которая представляет собой наиболее сложный с теоретической точки зрения момент концепции живой метафоры: «Эти три применения идеи напряжения остаются на уровне смысла, имманентного высказыванию, хотя второе из них вводит в действие операцию, внеположную высказыванию, а именно диалог, тогда как третье относится уже к глаголу-связке, но в его реляционной функции. Новое применение касается самой референции и притязания метафорического высказывания на то, чтобы определённым образом достичь реальности. Выражая это наиболее радикальным образом, нужно ввести напряжение в метафорически утверждаемое бытие. Когда поэт говорит: “Природа – это храм, где от живых колонн...”, глагол “быть” в выражении “природа есть храм” не просто связывает предикат “храм” с субъектом “природа” по способу тройного напряжения, о котором мы только что сказали; глагол-связка имеет не только реляционный характер: кроме этого, он ещё предполагает, что посредством предикативного отношения переписывается то, что есть; он говорит, что именно так обстоит дело» [3, с. 208–209].

П. Рикёр ставит вопрос о необходимости исследования нечто подобного метафорической истине, что и делает концепцию живой метафоры теорией метафоры: «В то же время она подчёркивает предельную парадоксальность метафорического понятия истины. Парадокс заключается в том, что не существует другого способа воздать должное понятию метафорической истины, кроме как включить критическое острие “не есть” (буквально) в онтологический порыв “есть” (метафорически). В этом отношении тезис лишь извлекает самое крайнее следствие из теории напряжения: точно так же, как логическая дистанция сохраняется в метафорической близости, и так же, как невозможная буквальная интерпретация не просто упраздняется метафорической интерпретацией, но уступает ей, сопротивляясь, – точно так же онтологическое утверждение подчиняется принципу напряжения и закону “стереоскопического видения”» [3, с. 217]. Можно заметить, что концепция живой метафоры и обоснования её направленного к миру характера приняла форму парадокса. С одной стороны, проблема обоснования данного тезиса связана с проблемой психологизма, поскольку метафора апеллирует к образам, что вводит в игру проблему воображения и в целом проблему познания. Именно это мы видим, когда Рикёр в вопросе наименования метафорической связанности отказывается

от понятия архетипа в пользу понятия сети. С другой стороны, проблема анализа специфического вида метафоры – философемы – также вносит неопределённость. В первую очередь мы видим это в попытке Рикёра проанализировать проблему тождества и различия на примере глагольной связки «быть».

Отдельную нишу в концепции живой метафоры занимает философская метафора. Рикёр, как мы уже говорили, утверждает некоторую автономию умозрительного дискурса по отношению к поэтическому дискурсу, несмотря на то, что различие между смыслом и референцией остаётся актуальным для любого дискурса. Для доказательства и демонстрации работы метафоры в философском дискурсе Рикёр избирает проблему бытия у Аристотеля. Проблема аналогии, которая, как мы помним, всегда ассоциируется с действием метафоры, раскрывается философом в терминах пересечения дискурсов, из чего следуют два важных утверждения:

1. приложение понятия аналогии к последовательному ряду значений бытия тоже является случаем пересечения между сферами дискурса [2, с. 122]. В первую очередь Рикёр анализирует пересечение между онтологическим и теологическим дискурсом;
2. «...показать, как, входя в сферу проблематики бытия, аналогия одновременно привносит сюда свою собственную понятийную структуру и сама получает трансцендентальное определение от той области, к которой она применяется» [2, с. 122].

Для метафоры в философском дискурсе П. Рикёр анализирует понятие аналогии и утверждает, что оно, приобретая трансцендентальную функцию, не возвращается к поэзии, но «...сохраняет изначальное отклонение от неё, порождаемое вопросом о том, что такое бытие» [2, с. 122]. Рикёр стремится доказать онтологические свойства метафоры, адаптируя своё исследование о метафоре в поэтическом дискурсе для проблемы философской метафоры. В приведённых цитатах мы можем обнаружить, что его собственная концепция живой метафоры для философской метафоры избегает проблемы самоимпликации только за счёт тезиса о пересечении дискурсов и уточнения, что философская метафора направлена на само бытие, от которого получает свою силу, а вместе с тем и весь философский дискурс также получает эту силу.

Анализ бытия в контексте концепции живой метафоры проясняет философскую метафору герменевтически. Для объяснения принципа переноса метафоры онтологического и теологического дискурса философ использует слова в метафорическом смысле: «Сходство причинности сопротивляется рассеиванию логических классов, которое, в пределе, принудило бы нас к молчанию. Во взаимодействии Бытия и Высказывания, когда Высказывание вот-вот будет принуждено к молчанию под тяжестью разнородности бытия и сущих, само Бытие придаёт новую силу Высказыванию при помощи скрытых непрерывных связей, сообщающих Высказыванию аналогическое расширение его значений. Но тем самым аналогия

и причастность оказываются поставлены в зеркальное отношение, когда понятийное единство и единство реальное точно соответствуют друг другу» [2, с. 132]. В самом бытии Рикёр видит источник движущей силы высказывания: там, где высказывание наталкивается на логические границы, бытие пробуждает скрытые связи внутри него, привнося рост и развитие семантического.

Метафора и язык, согласно Московской антропологической школе, не являются тождественными, поскольку метафора представляет собой нечто из мира грёз, единственная собственно человеческая реальность – это спонтанно создаваемый человеком мир грёз. Метафорическая истина, в терминологии П. Рикёра, позволяет человеку понимать мир, делать его понятным себе, но самое главное – метафора позволяет переописывать мир (нарративная онтология).

Список литературы

1. Вдовина И.С. Диалог, или конфликт интерпретаций // Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. С. 5–36.
2. Рикёр П. Живая метафора. Восьмой очерк: метафора и философский дискурс / Предисл. и пер с фр. Ф. Станжевского // Horizon. Феноменологические исследования. 2013. № 2 (2). С. 106–150.
3. Рикёр П. Живая метафора. Седьмой очерк: метафора и референция / Пер с фр. Ф. Станжевского // Horizon. Феноменологические исследования. 2015. № 4 (1). С. 175–219.
4. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр., вступ. ст. и коммент. И.С. Вдовиной. М.: Академический Проект, 2008. 695 с.

HERMENEUTICS

Varvara Oleinik

Master of the Faculty of Philosophy.
Lomonosov Moscow State University.
Lomonosovsky prospect 27/1, Moscow 119991, Russian Federation;
e-mail: varvara994@yandex.ru

RE-DESCRIBING THE WORLD: A METAPHOR ON THE WAY TO BEING HUMAN

The article analyzes P. Riker's philosophy of dialogue – the philosophical and anthropological concept of man as a speaking being (*l'être-parlant*) in the context of the problem of metaphor. The dyad of language/speech, subject/human is considered. In this regard, the role of metaphor as a symbolic function of language in poetic and philosophical discourses is analyzed. The article considers Riker's thesis on metaphorical truth and the connection of a living metaphor with human existence.

Keywords: living metaphor, world, man, philosophical hermeneutics, subject, Riker, symbolic function of language, speech, discourse, being

References

1. Ricœur, P. "Zhivaya metafora. Sed'moi ocherk: metafora i referentsiya" [A Living Metaphor. Seventh Essay: Metaphor and Reference], transl. F. Stanzhevsky, *Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniya*, 2015. No. 4 (1), pp. 175–219. (In Russian)
2. Ricœur, P. "Zhivaya metafora. Vos'moi ocherk: metafora i filosofskii diskurs" [A Living Metaphor. Eighth Essay: Metaphor and Philosophical Discourse], preface and transl. F. Stanzhevsky, *Horizon. Fenomenologicheskie issledovaniya*, 2013, No. 2 (2), pp. 106–150. (In Russian)
3. Ricœur, P. *Konflikt interpretatsii. Ocherki o germenevtike* [Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics], transl. I.S. Vdovina. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2008. 695 pp. (In Russian)
4. Vdovina, I.S. "Dialog, ili konflikt interpretatsii" [Dialogue, or Conflict of Interpretations], in: P. Ricœur, *Konflikt interpretatsii. Ocherki o germenevtike* [Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics], transl. I.S. Vdovina. Moscow: Akademicheskii Proekt Publ., 2008. P. 5–36. (In Russian)

ЧЕЛОВЕК ПОЗНАЮЩИЙ



Елена КОСИЛОВА

Доктор философских наук,
доцент кафедры онтологии и теории познания философского
факультета.
Московский государственный университет имени
М.В. Ломоносова.
119991, Российская Федерация, Москва, Ломоносовский пр-т,
д. 27, к. 4;
e-mail: implicatio@yandex.ru

ОБ ЭКЗИСТЕНЦИАЛЬНО- ФЕНОМЕНОЛОГИЧЕСКОМ ИНТЕЛЛЕКТЕ

Вопрос о том, что такое ум, всегда волновал философов. В XX в. был распространён тест IQ, позволяющий измерить быстроту интеллектуальных операций – в основном логических и вербальных. Этот показатель подвергался критике, а сама идея интеллекта была поставлена под вопрос. Стандартный IQ ничего не говорит об успешности субъекта в жизни и его умении понимать события мира за пределами абстрактных операций. Были введены понятия «эмоциональный интеллект», «социальный интеллект» и др. Американский психолог Х. Гарднер предложил 8 типов интеллекта, таких как музыкальный, кинестетический, персональный. В данной статье развивается его идея и предложен экзистенциально-феноменологический интеллект. Он отвечает за ценностное мышление субъекта, за его отношение к миру, за построение развитого мировоззрения. Критерий истины такого типа интеллекта – подлинность. Феноменологический интеллект отвечает за бесстрастное самопознание, экзистенциальный – за ценностную оценку и постановку целей. Теоретические рассуждения об экзистенциальном интеллекте проиллюстрированы примером – отношением к юмору. В конце сформулирован вопрос об интегральном

интеллекте, метаинтеллекте, который и мог бы означать ум в полном смысле слова. Такой ум относится к частным видам интеллекта подобно тому, как разум относится к рассудку у И. Канта, однако в современной развитой теории эти отношения должны быть сформулированы по-новому.

Ключевые слова: человек, интеллект, ум, IQ, экзистенциальный интеллект, феноменологический интеллект, экзистенциально-феноменологический интеллект, подлинность, юмор, Ховард Гарднер

Задача мышления о ценностях

Философы иногда рассуждают о ценностях, о человеческой экзистенции, о цели и смысле жизни и т.д. Читатели часто и ждут от философов слов об этом, потому что большинство людей так или иначе строит свою жизнь или по крайней мере хотело бы её строить. Нередко ценности, мировоззрение, цель жизни остаются у человека в каком-то его подсознательном, эксплицитно он об этом не думает, но всё же как-то «имеет что-то в виду». Эксплицитировать – обычная работа философа. Давать слова тому, что до этого пребывало в бессловесном ощущении, возможно даже, в очевидности, но не названной. Слова играют огромную роль в бытии человека. Когда что-то сказано, оно становится достоянием мысли. И в то же время его, оказывается, можно поставить под вопрос. С ним можно что-то делать, менять его, иногда улучшать. К. Ясперс называл это «просветлением экзистенции» [13]. В такого рода философской работе может оказаться заинтересован любой человек.

Данная статья родилась из размышлений автора над человеческой способностью философски мыслить о жизни. Моя прошлая книга была посвящена построению одной системы ценностей. Воплощениями этих ценностей были для меня некоторые люди, и не все из них были философы. Не удивительно, если разработанную и осмысленную систему ценностей имеет философ, он прочитал много книг, он знает, как ставить вопросы и какие вообще бывают ценности и цели. А когда глубоко подлинное, развитое ценностное сознание ты видишь у человека другой специальности, это означает, что он обладал собственными способностями так мыслить. Что это за способности? Как можно их описать? И что означает подлинность системы ценностей в этом смысле?

Вот с чего можно начать. В чём особая природа ценностей, чем они отличаются от склонностей? Есть ли предопределение к ценностям, например биологическое, связанное с темпераментом? И философия, и психология любят такие темы. В качестве примера экзистенциальной ценности можно привести подлинность (аутентичность) [6].

Но, оказывается, довольно трудно описать аутентичность на простом языке. В психологических исследованиях указывается, что аутентичность может коррелировать с определёнными психологическими шкалами,

но это не более чем корреляция, и корректнее считать её отдельной шкалой. Из этого следует, что аутентичность не является врождённой, она достигается.

Хотя бывают разные дети (этому посвящены, например, книги писателя В.П. Крапивина), размышлять о собственной аутентичности человек чаще всего начинает в достаточно зрелом возрасте. Подростковое стремление «быть собой» нельзя назвать поиском аутентичности, хотя оно ему родственно. Быть аутентичным совсем не значит «быть собой» в примитивном смысле, например делать что хочю. Весьма часто аутентичность – это недовольство собой и стремление к идеалу. Как раз в этом и заключена роль ценностного сознания. Впрочем, я не претендую дать здесь определение аутентичности. Меня интересует способность, которая нужна человеку для того, чтобы об этом думать. Это мыслительная, когнитивная способность. Но с чем она определённо сильно не коррелирует, так это с обычным IQ. Я бы назвала её феноменологически-экзистенциальным интеллектом. Ниже я постараюсь объяснить, как это можно понимать.

Множественные интеллекты и ум

Когда говорят об интеллекте, естественным образом на ум приходит тест на IQ. Критиковать тест IQ легко. Он, в зависимости от набора вопросов, измеряет быстроту (тренированность) решения или логических задач, или вербальных, или пространственных, или т.п. Такой тест IQ может хорошо справляться с диагностикой слабоумия. Ещё, если он проводится в виде батареи тестов на различные способности, он может подсказать профориентацию. Иногда высокий IQ указывает на способность сопоставлять, сравнивать, оценивать различные предметы и методы. Иметь высокий IQ приятно, но он бы помогал в жизни, если бы жизнь состояла из ответов на теоретические вопросы. Даже хорошо составленный тест на IQ вряд ли протестирует гибкость мышления, умение признавать свою неправоту, способность не поддаваться модным штампам, понимание собственной ограниченности, многогранность видения проблемы. И тем более он не показывает умения вести научную дискуссию продуктивно, поддерживать академическую и доброжелательную атмосферу в коллективе. Или, скажем, сохранять тему дискуссии, не уходя в сторону, не отвлекаясь на мелочи. С другой стороны, умение видеть за некоторыми, казалось бы, мелочами глубокие проблемы. Всё это даже в научной работе необходимо, не говоря уже о жизни в целом.

Хорошо известно, что наряду с «обычным» интеллектом, т.е. практически только логико-математическим и вербальным, введены такие понятия, как эмоциональный интеллект, социальный интеллект и др. Важна теория Х. Гарднера о множественных интеллектах, с выделением ещё музыкального, пространственного, кинестетического и др. [3]. Она замеча-

тельная, к ней у меня только одна претензия: Гарднер очень сильно привязывается к мозговому субстрату. Его теория немного напоминает модульную теорию сознания Дж. Фодора [15]. Но модули могут быть не нужны для абстрактного ума и ума в общем плане. В мозге кроме модулей есть ещё масса свободных нейронных связей и сетей, которые тренируются на решение разных задач. Нейронный субстрат есть у любого мышления, но философу, психологу и любому человеку не обязательно его знать, чтобы им действовать.

Когда сталкиваешься с многообразием интеллектов, прежде всего возникает вопрос: что такое вообще интеллект? И, пользуясь возможностями русского языка, что такое ум? Чем различаются эти две вещи, как мы можем употреблять эти термины в нашем обсуждении?

Понятно, что мы будем говорить об интеллекте в широком смысле. Тут слово ум подходит больше. Давайте для наших целей скажем, что ум – это любая способность, требующая деятельности мысли и света сознания. Это и творчество, и эстетическая оценка, и философия, и понимание людей, и понимание текста, и решение математических и логических задач, и ориентировка на местности, и риторическая способность... И, к сожалению, хитрость, и манипуляция, и ловкая ложь. Всё требует ума как сознательной мыслительной деятельности.

Два слова о бессознательном мышлении. Бессознательное в психологическом смысле может быть весьма «умным». Есть и когнитивное бессознательное [1], есть различные виды телесного «мышления». Бессознательное в смысле, идущем от З. Фрейда, иногда даёт начало сознательному мышлению, ведёт его, обеспечивает импульс. Об этом имеет смысл говорить. К тому же такое бессознательное в принципе может быть выведено на свет. В философии сознания говорят о другом бессознательном, назовём его бессознательным в смысле Д. Чалмерса. Это, как выражается Чалмерс, то, что происходит «в темноте» [14, р. 13]. Множество процессов в мозге идут в темноте, обработка зрительной информации, например, очень во многом состоит из действий, которые сознанию не доступны ни при каких условиях. Такое бессознательное мы не будем рассматривать, его нельзя включить в понятие ума.

Поскольку мы определили ум как любую мыслительную и сознательную способность, многие могут потребовать дать определение мысли и сознанию. Оставим эту работу представителям аналитической философии. Анализировать термины – их специальность. Мы же вместо этого попробуем перечислить задачи, которые стоят перед нашим, феноменологически-экзистенциальным типом ума. И прежде всего это самопознание.

Самопознание – одна из самых важных задач ума, и с философской, и с житейской точки зрения. Я – это тот человек, с которым я провожу всю жизнь. А знать себя – нетривиальная задача, тем более себя преобразовать. Уже упомянутый Х. Гарднер очень интересно рассуждает о «чувстве себя» [3]. Именно чувство себя позволяет направить свой познающий ум

на себя как человека, личность, субъекта, сознание, экзистенцию. Всё это аспекты себя, и они требуют разных способностей ума для их познания.

Экзистенциальный интеллект

Начнём с экзистенциального интеллекта, потом перейдём к феноменологическому.

В одной из поздних записей в своем блоге Х. Гарднер вводит понятие экзистенциального интеллекта (ЭИ) и даже уже ничего не пишет про необходимость мозгового субстрата [16].

Однако он подходит к идее ЭИ с весьма теоретической точки зрения. Он вспоминает великих философов, писавших в жанре экзистенциальной философии, особенно С. Кьеркегора и А. Камю. Пишет о том, что экзистенциальные вопросы – он называет их *big questions*, т.е. связанные со смертью, со смыслом жизни, – встают перед людьми в моменты кризисов, как всемирных, так и личных. Это очень правильно, перед некоторыми людьми такие вопросы действительно иногда встают. Но именно «перед некоторыми» и «иногда». Я же хочу обдумать тот ум, который позволяет нам изо дня в день общаться с людьми, строить отношения с миром, работать, читать соцсети. ЭИ Гарднера можно назвать Большим Экзистенциальным Интеллектом, БЭИ. Тот ЭИ, который нужен в жизни, – это Малый ЭИ, МЭИ. БЭИ относится к МЭИ, как, например, фундаментальная математика к умению считать. Или как написание романов к умению писать, или как спорт к обычному движению. Спорт – это хорошо, но не обязательно. А умение двигаться нужно всегда, и двигаться в жизни можно лучше или хуже. Скажем, что обычный ЭИ обеспечивает нашу способность двигаться по жизни, среди людей и явлений мира.

С любым интеллектом обычно связаны понятия истины и лжи. Стандартный IQ требует умения решать задачи, их можно решить правильно или неправильно (т.е. решить или не решить). Есть задачи на вербальный интеллект, задачи сольфеджио, управленческие задачи и т.д.

Какой критерий истины можно предположить для экзистенциального интеллекта? Очевидно, это не логическая истинность. Может быть, подойти с прагматической точки зрения? Американские разработки разных типов интеллекта сильно завязаны на социальный и даже карьерный успех. Вопрос часто стоит так: «Что важнее для карьеры, логический интеллект или эмоциональный?». Но социальный успех – это ещё не всё в жизни, а иногда и не главное. А карьерный успех – это зачастую и вовсе карикатура успеха. Поэтому разные типы успехов мы в качестве критерия рассматривать не будем.

В экзистенциальном смысле важнее разбираться в ценностях, своих и чужих. Это всегда нетривиальная задача. Экзистенция оценивается через идею подлинности, как обычно её называют в экзистенциальной философии. В психологии чаще используют термин «аутентичность» [20].

Именно подлинность является главной целью действия экзистенциального интеллекта, как у логического IQ – логическая истинность. Твой ЭИ должен работать постоянно и очень напряжённо, потому что он рассчитывает, каким тебе быть и что делать в каждой мелкой житейской ситуации. Ты всегда, в каждую секунду должен быть подлинным.

Но что такое подлинность?

Определение и даже простое описание этого понятия потребует не менее книги. Основные идеи заложены у М. Хайдеггера в «Бытии и времени» [10] и у Ж.-П. Сартра в «Бытии и ничто...» [8]. Что недостаточно подчеркнуто у Хайдеггера и на что мне хотелось бы обратить внимание – на идею присутствия. Хайдеггер полагает, что бытие человека, т.е. Dasein, является присутствием всегда, по определению. Сартр указывает на возможность «самообмана», т.е. присутствия не в качестве себя. И оказывается, что присутствовать в качестве себя – это экзистенциальный модус, который не даётся по умолчанию. Путь к подлинности начинается с пути к присутствию.

Что значит присутствовать в качестве себя? Попробую объяснить на примере из психологии.

Есть две вещи, связанные с подлинностью: искажение и естественность. Иногда другому человеку свойственно искажаться, вести себя фальшиво, в том числе без злого умысла, например из-за тревожности, страха перед другими, неумения и непривычки быть естественным (у советских поколений это бывает нередко). Вести себя естественно труднее, чем фальшиво и искусственно. Это кажется странно, но это факт жизни. Возможно, тут что-то связано с суггестией по Б. Поршневу [7, с. 430] или со слабой формой гебефренической шизоидной защиты (а мне думается, это близкие вещи). Поэтому человек, ведущий себя неестественно, сильно заражает собеседника. Нужна прямо-таки отработанная техника, чтобы продолжать держаться естественным образом. Естественность здесь и будет проявлением подлинности и присутствия.

Аналогичные вещи можно сказать об умении не держаться за социальную роль, не играть в навязанные игры, не поддаваться на манипуляции и т.п. Всё это требует присутствия себя в качестве себя. Мы видим, что для него определённы нужны некие силы, ресурсы. Но так же ясно, что нужен и некий вид интеллекта. Это и есть тот самый повседневный экзистенциальный интеллект, о котором я сказала выше.

Понятно, что экзистенциально умные люди часто думают о конечности жизни, многие с молодости, ищут свой смысл в ней, своё место, наконец, всерьёз занимаются созданием своего мировоззрения и своей личной системы ценностей. Но как раз эта теория не кажется мне особо важной. И думать об этом не кажется особо трудным. Ежемоментно и ежесекундно держаться своих ценностей и собственного присутствия гораздо труднее.

И здесь мне кажется необходимым ввести ещё один тип – или подтип – интеллекта.

Феноменологический интеллект

Х. Гарднер вводит понятие Личных интеллектов (The Personal Intelligences) и специальное чувство, на котором они основаны: чувство себя, the Sense of Self. Его обсуждение чрезвычайно интересно и продуктивно, поскольку принимает во внимание очень тонкие психологические вещи: способность к символизации собственных переживаний, понимание переживаний других людей, работы над своими эмоциями, попытки понять культурные различия. Феноменологию он не упоминает, вероятно, поскольку она вообще мало известна среди американских психологов.

Хочу упомянуть ещё одного автора, который был знаком и с феноменологической, и экзистенциальной философией: шотландско-британский психиатр Р. Лэйнг. Его работы посвящены понимающему подходу к шизофрении. Фактически он тоже описывает чувство себя, только в том сниженном и искажённом виде, в котором оно представлено у больных. Основу психопатологии шизофрении Лэйнг видит в «онтологической неуверенности», ontological insecurity. По сути, это сниженное чувство себя вследствие отсутствия бытийных ресурсов [5]. Последователями Лэйнга (кроме него, также и Ясперса, и Хайдеггера, и Бинсвангера) можно считать современную школу феноменологической психиатрии Парнаса-Захави [18; 19].

Что нам может дать их опыт для нашей проблемы подлинного существования? У них можно попробовать позаимствовать применение феноменологического метода к наблюдению за сознанием, к самопознанию. Собственно, это самая точная из известных на сегодняшний день техник обращения к себе.

Э. Гуссерль описывал её во многих своих работах под названием эпохэ, феноменологическая редукция, ещё различные виды редукции, весь набор которых для жизни, кажется, не необходим. Мы можем позаимствовать у него только идею эпохэ. Сам термин «эпохэ» Гуссерль взял у древнегреческих скептиков. У них он означал воздержание от суждений. Поэтому любое эпохэ требует определённого воздержания, определённого отказа, аскетичности мысли.

Феноменологический подход к себе, в отличие от экзистенциального, принципиально бесстрастен. Первое, от чего мы воздерживаемся, – это от оценочных суждений. Допустим, я смотрю на пирожок и хочу его съесть. Плохо это или хорошо? Вообще-то плохо с точки зрения диеты, но при феноменологическом самопознании такие суждения нам запрещены. Нам надо изучить, как пирожок представлен в нашем сознании. Почему я хочу съесть этот пирожок? Откуда я знаю, что он вкусный? Что я могу знать об этом пирожке? Что я могу знать о вкусе его начинки? Почему я смотрю на него, а не на другие пирожки рядом? Как повлиял на это внешний вид пирожка, его цена? А может быть, влияет название или то, какой продавец за прилавком? Насколько сильно я его хочу, если я отвернусь

и выйду из магазина, буду ли я помнить о нём? А может быть, потом я захочу другой пирожок с другой начинкой? И самый острый вопрос феноменологии: что играет роль в конституировании интенционального предмета, в данном случае пирожка – его объективные свойства или моё отношение к нему? То и другое, конечно, но в какой мере, в каких конкретно аспектах?

Это был юмористический пример, в жизни нам часто приходится анализировать себя в своём отношении к людям, к значимым вещам. Наше чувство себя требует, чтобы мы восприняли себя по возможности объективно, такими, как мы есть. Чего я на самом деле хочу в жизни – вот вопрос вопросов. И для того, чтобы это узнать, надо долго, внимательно, бесстрастно изучать себя. Что самопознание – нетривиальная задача, философы знали очень давно, а, скажем, психоанализ Фрейда указал на весьма конкретные препятствия к этому. Человек очень склонен иметь Я-идеал и подгонять своё чувство себя к этому идеалу. Человек очень склонен идентифицироваться с группой или с каким-то идеальным другим и опять рассматривать себя с точки зрения этой идентификации. Человек вообще склонен строить некую Я-концепцию, которая его ограничивает и закрепощает, лишает спонтанности, лишает прорывов в самопознании. Всё это было изначально понято именно в психоанализе.

Но психоанализ Фрейда подходит не ко всем случаям. Что же касается феноменологического метода, он ограничений не имеет. Скажем, моё времяпрепровождение в социальных сетях – это новая задача для самоанализа, средства для которой пока не разработаны. Здесь можно действовать только феноменологически: тщательной, детальной интроспекцией.

Что важно для феноменологического эпохэ – отказаться не только от оценочных суждений, но и от целевых. Установка на достижение цели очень часто, так сказать, путает карты. Я могу ставить себе цель достичь социального успеха, или творческого, или денежного, или даже экзистенциального (найти свой подлинный путь в жизни). Но если я хочу познать себя, то никакой цели, кроме собственно познания, брать в расчёт нельзя. Иначе познание окажется искажённым. Феноменологически можно исследовать акт целеполагания, но не судить, какая цель лучше и какие средства для её достижения лучше подходят. Выбор из целей – это задача экзистенциального интеллекта, у феноменологического такой задачи нет. Отказ от принятия во внимание целей означает отказ от анализа мышления (сознания) как инструмента, как от того, чем можно пользоваться. Это болезненный отказ, он ставит большие преграды самопознанию. Психоаналитики хорошо знают, как трудно анализировать, например, фантазии пациента, поскольку для пациента рассказать о своей фантазии означает лишиться её ценности, лишиться её как средства построения внутреннего мира. Лишаясь её, он оказывается беззащитным. И такие же защиты действуют далеко не только в контексте психоанализа. Но уходить в эту тему сейчас мы не будем.

Феноменологический анализ – трансцендентальный метод. Это означает, что он ставит целью выявление не моих личных особенностей, не того,

что характерно для меня в отличие от других людей, а описание всеобщих законов мышления, того, что у меня со всеми людьми общего. Это не психология, изучающая факты, а философия, анализирующая условия возможности фактов, говоря словами Канта. И эти условия возможности одинаковы у всех людей, обладающих сознанием. Поэтому феноменологическое исследование себя, своего сознания (а нам доступно только собственное сознание) ведёт одновременно к раскрытию нашей общности со всеми другими сознаниями. Конкретное содержание сознания у людей, конечно, разное. Но структуры, общие способы работы ума общие. Может быть, это на первых порах и не даст ощутимых плодов взаимопонимания, но даст их на более поздних этапах. Именно такой подход дал возможность Р. Лэйнгу из начала этого пункта понять переживания больных шизофренией. А они очень отличаются от переживаний нормотипичных людей. Ему потребовалось ощутить в самом себе начало «онтологической уверенности» и, соответственно, неуверенности, ему надо было ввести новое понятие, о котором раньше никто не думал. Тут важна и способность к эмпатии, благодаря которой собственные наши переживания даются нам более отчётливо. Обо всём этом можно рассуждать очень долго. Я ставила только задачу примерно набросать характеристики феноменологического интеллекта.

Совместный экзистенциально-феноменологический интеллект

Экзистенциальная философия как большое течение XX в. в значительной мере вышла из феноменологии. И Ясперс, и Хайдеггер были учениками Гуссерля, Сартр в молодости анализировал его работы. Гуссерль заложил основы глубокого анализа человеческого бытия в мире. Он по-новому показал работу конституирования смысла сознанием. Он позволил отказаться от изживших себя ходов метафизики, от примитивного социального анализа, от некорректной постановки задач в позитивизме.

Но Гуссерль был очень теоретичен. Он изучал логическое мышление и вводил «логические переживания», он анализировал восприятие игрального кубика и вводил горизонт опыта, на примере музыки он вводил темпоральный горизонт. О смерти, о любви, о скуке и вдохновении, о суете и служении призванию у него совсем мало. Именно эти жизненные вещи Хайдеггер стремился добавить в феноменологию (о любви у Хайдеггера тоже не получилось, и у Сартра тоже, а Ясперс написал хорошо, но, как и Гуссерль, слишком теоретично. Эту тему сделал своей главной темой Л. Бинсвангер [11]).

Нельзя не назвать и М. Шелера и его теорию ценностей [12]. (Шелер тоже был учеником Гуссерля.) Можно рассуждать о ценностях этически: что лучше – справедливость или милосердие? Любовь или свобода?

Служение людям или ницшеанская мораль господ? Феноменология не этика, она не сравнивает системы ценностей, не выносит оценочных суждений. Она просто указывает, что ценности есть, что они действуют так-то и так-то, соотносятся друг с другом таким-то образом. Я обнаруживаю в себе ценности, как правило, «задним числом», большой свободы в выборе ценностей у нас нет, хотя определённая свобода возможна. Но далее я думаю о них, я применяю их к своей жизни. И вот это уже задача для ЭФИ. Например, можно проанализировать вышеприведённые вопросы и подумать, корректны ли вообще названные там дихотомии. Или, скажем, поставить цель найти абсолютную ценность, противоположной которой не может быть. Или, соответственно, обосновать, почему такой ценности нет. (Я думаю, что одной из абсолютных ценностей является истина, поскольку провозглашение лжи ценностью будет самопротиворечиво.)

Эти вопросы опять могут показаться теоретическими, и у философов чаще всего они таковыми и оказываются. Но в практической жизни любого человека действуют его ценности. Если человек хочет быть умным в экзистенциально-феноменологическом смысле, ему полезно знать свои ценности, обнаружить их в себе или свободно выбрать их. Ему затем разумно будет построить в соответствии с ними свою жизнь. Так что теория такого рода очень тесно связана с практикой. Вопрос о том, каковы мои главные ценности, далеко не тривиален. Размышляя о нём, придётся поставить барьер огромному влиянию социума и культуры, господству чужих теорий. Нужно очень чутко настроить свою, так сказать, ценностную антенну. И трудно сказать, сможем ли мы сформулировать ценность, если до сих пор хотя бы кто-то в нашей культуре не предложил для нее каких-то слов.

Рассмотрим, например, работу в науке, такой как математика или физика. Там, на первый взгляд, необходим только логико-математический интеллект по Гарднеру. Он, разумеется, необходим, но если ограничиться только им, то наука станет как бы скучной игрой ума. Перед учёным должен стоять не только вопрос, как мне решить задачу, но и зачем мне это, и какое моё отношение к науке, и какое отношение к коллегам, и как и чему я научу своих детей, и открою ли я новые горизонты перед студентами. Умение мыслить приобретает особую ценность, когда оно свободно, спокойно, ясно, раскрыто к новому, способно видеть реальные противоречия, ибо они всегда есть и будут. На свой предмет оно настроено с интересом и любовью, и эта любовь, между прочим, важна и в коллективе коллег, потому что редко кто мыслит совсем в одиночестве. Коллектив субъектов, помогающих друг другу мыслить, продуктивнее в целом, чем коллектив соперников. Любовь определяет и отношение к миру, к самому бытию. Человек хорошо понимает только то, что любит. Когда не любит, впечатление от его мышления остаётся, как сейчас говорит молодёжь, душное.

Казалось бы, любовь нельзя вызвать никаким интеллектуальным актом, хотя бы даже это был экзистенциальный интеллект. На самом деле, можно. Почти у каждого человека есть большой потенциал любви. Но предмет

этой любви может оказаться разным, и у многих это так или иначе я сам (в психоанализе такая установка называется нарциссической). Изменить предмет любви трудно, но вполне доступно именно экзистенциальному типу интеллекта. Человек в этом не пассивен. Своё бытийное расположение в мире человек может сначала проанализировать, затем с ним работать. Прежде всего, привести его в соответствие со своими ценностями, которые, как указывалось выше, тоже сначала надо проанализировать. Если любовь окажется одной из моих ценностей, то решить, на что её направлять, когда и как действовать (а это бывает иногда очень трудно).

Именно экзистенциально-феноменологический интеллект решает сложные задачи отношения к миру. Например, когда имеет смысл не обращаться к миру, а убежать от него, что тоже иногда оказывается совершенно необходимо. Умение поставить нужную преграду между собой и миром в нужном месте, а другом месте не ставить. Умение отстраниться от мира, особенно от коллектива и социальности – это зачастую вопрос сохранения своей субъектности и подлинности. На всякий случай иногда полезно отстраниться даже от очень хороших коллективных практик. Отстраняясь, ты оказываешься в одиночестве, и это поначалу больно. Но зато ты восстанавливаешь свою свободу, что позволяет затем присоединиться к другим уже осмысленно. Например, иногда важно помочь другому, а иногда важнее не помогать, потому что другому может быть нужна свобода, в том числе от тебя. Понять, что лучше из многих вариантов, – это тонкое техническое умение, оно развивается через феноменологическое эпохэ, через отстранение от непосредственных целей и даже от самого себя. Чем-то это сродни буддистскому пониманию иллюзорности желаний. На родство феноменологии и буддизма очень правильно указывал Ф. Варела [17].

Пример: юмор и улыбка

В последнем пункте я хочу рассмотреть вопрос, который может показаться частным, но мне он кажется хорошим примером работы ЭФИ. Это вопрос о роли юмора.

Начнём с улыбки, потому что сказать о ней легко. Подлинная улыбка обычно тёплая, она вовлекает людей вокруг. В ней отражается доброжелательное отношение к миру и к людям. В литературе, как художественной, так и психологической, говорится о том, как участвуют в ней губы и глаза (внешние уголки глаз, нижнее веко [4, с. 110]). Все мы обычно хорошо умеем считывать такую улыбку, она важный компонент в социальных взаимодействиях. Все понимают, чем она отличается от всяких других улыбок, усмешек, ухмылок: насмешливых, самодовольных, садистских, гопнических и т.д. Тут вряд ли нужен большой интеллект. Однако улыбка – это сообщение миру о своём отношении. Мимическое сообщение тоже может быть произвольно, почти как речевое. Люди с высоким ЭФИ не просто

улыбаются, они умеют улыбаться. (Это, впрочем, находится на стыке с эмоциональным интеллектом.)

Экзистенциальную философию юмора и смеха обдумать ещё интереснее. Здесь я не буду касаться теории юмора вообще, мне на сегодняшний день этот вопрос представляется неразрешимым. Я буду рассматривать только экзистенциальные оттенки юмора.

Все согласятся, что шутки высмеивают свой предмет. Что значит высмеивать? Часто это обесценивать. Практически всегда это отстраняться. Культура нашей страны знает толк в жанре анекдота. Грубые анекдоты совсем чётко подходят к теории Фрейда «Остроумие и его отношение к бессознательному» [9]. З. Фрейд считает, что шутки высвобождают запретные влечения к сексу и агрессии. Когда можно пошутить на сексуальную или агрессивную тему, то это разряжает соответствующее напряжение, т.е. работает как сублимация.

Но грубые анекдоты не нравятся воспитанным и культурным людям, они не работают у них как средство установления доброжелательной атмосферы между людьми. Однако же и анекдоты, и шутки могут быть разные. Некоторые определённо остроумны, и это остроумие достаточно утончённое. В нём иногда и не найдёшь следов секса/агрессии. И нередко прекрасное впечатление производит самоирония.

Приведу в пример надпись с шутливой картинки, в оригинале она англоязычная: «Континентальный философ + алкоголь = поэт! Аналитический философ + алкоголь = пьяный аналитический философ» (и на картинке весёлые изображения философа, поэта и пьяного). Она, конечно, иронична по отношению к тем и другим, но это лёгкая, приятная, весёлая ирония, которую никто лично может не принимать на свой счёт, и высмеивает она не столько стили философов, сколько шаблоны о них.

Или вот шутка на психоаналитическую тему: «Мне вчера сказали, что я живу фантазиями. Я чуть с дракона не упал». Это весёлая иллюстрация иллюзий о себе, с гротеском, но за счёт гротеска без всякой издёвки над кем-то конкретным.

Есть множество совершенно не унижительных, никого не обижающих типов юмора. Например, бывают словесные игры, бывают неожиданные словоупотребления, есть смешные типы абсурда, вообще что-то неожиданное часто может быть смешным. Если удалить из шутки и из ситуации всякое унижение другого человека (отсутствующего, разумеется, тоже), то, оказывается, ещё можно оставить массу всего «чисто смешного». Гендерные шутки, скажем, редко бывают доброжелательными. Обычно они высмеивают женщин, хотя, бывает, и мужчин. Но некоторым остроумным и в то же время доброжелательным авторам удаётся так посмеяться над разницей мужчин и женщин, что не обидно оказывается ни тем, ни другим. Забавное часто стимулирует мысль, вызывает желание уже всерьёз сформулировать, о каком различии, действительном или шаблонном, идёт здесь речь. Хорошее остроумие оказывается очень полезно в этом смысле.

Оно стимулирует общее чувство жизни и более частную энергию мысли. Смех освобождает. Он может освобождать и от многих хороших вещей, примитивный смех может освободить от приобретений культуры, от сочувствия и от владения собой. Но кроме примитивного смеха возможно очень экзистенциально полезное остроумие, которое помогает жить и освобождает от шаблонов, от привычек и «механического» (как называл это А. Бергсон [2]).

Очень полезно бывает поиронизировать над господствующим дискурсом. Это тоже требует тонкости, дискурс нелегко допускает шутки. И точно от него иногда надо освобождаться. Дискурс, поглотивший своих носителей, их очень ограничивает.

Ещё бывает интересно посмотреть на некоторые мультфильмы и карикатуры. Например, турецкие карикатуры и мультфильмы отличаются теплотой, отсутствием злобности. Они могут показать своего героя забавным, но это ничуть не унижительно. Чтобы рисовать такие рисунки, нужна культура. Тут работает своя техника, что подчеркнуть, каким образом. От западноевропейских малосимпатичных, часто уродливых карикатур это очень отличается.

Отсюда ясно, что для экзистенциально приемлемого остроумия, которое согласуется с определёнными ценностями (скажем, с доброжелательностью), требуется именно интеллект, и весьма развитый.

Заключение

Все мы живём в мире. Мир многообразен: мир науки, социальный мир, мир искусства и философии, мир сексуальных отношений и т.д. Никто не живёт только в одном из этих частичных миров. И точно так же отношение к себе является неким видом мира, родственным социальному, но обладающим своим смыслом. Все имеют отношение к себе, но не все о нём намеренно размышляют.

Инструмент любого размышления – это ум, и ум состоит из некоторых частичных способностей, частичных интеллектов. Были выделены логико-математический, вербальный, Гарднер называл отдельно музыкальный, кинестетический, возможны и другие. Я постаралась показать, что для отношения к себе в широком смысле, включая подлинность присутствия, необходим особый интеллект, который можно назвать экзистенциально-феноменологическим. Он родственен персональным интеллектам Гарднера, но не сводится к ним.

Остаётся вопрос: есть ли метаинтеллект или девять (или сколько угодно) видов интеллекта действуют каждый в своей области, не обмениваясь результатами, не интегрируясь в целое? Конечно, хотелось бы, чтобы интегральный метаинтеллект был. Возможно, его можно было бы описать. Тогда это будет ум в полном смысле слова. Такой ум относится к частным

видам интеллекта подобно тому, как разум относится к рассудку у Канта. Однако в современной развитой теории эти отношения должны быть сформулированы по-новому. Это задача для будущего исследования.

Список литературы

1. *Аллахвердов В.М. и др.* Экспериментальная психология познания: когнитивная логика сознательного и бессознательного. СПб.: Изд-во С.-Петербург. ун-та, 2006. 352 с.
2. *Бергсон А.* Смех. М.: Искусство, 1992. 127 с.
3. *Гарднер Г.* Структура разума: теория множественного интеллекта. М.: ООО «И.Д. Вильямс», 2007. 512 с.
4. *Изард К.* Психология эмоций. М. [и др.]: Питер, 2021. 464 с.
5. *Лэйнг Р.* Расколотое Я. СПб.: Белый кролик, 1995. 350 с.
6. *Нартова-Бочавер С.К., Ирхин Б.Д., Резниченко С.И.* Диспозициональная аутентичность во внутриличностном пространстве // Психология. Журнал Высшей школы экономики. 2020. Т. 17. № 3. С. 500–519.
7. *Поршнев Б.Ф.* О начале человеческой истории (проблемы палеопсихологии). СПб.: Алетейя, 2007. 720 с.
8. *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто: Опыт феноменологической онтологии. М.: Республика, 2004. 639 с.
9. *Фрейд З.* Остроумие и его отношение к бессознательному. М.: АСТ; Минск: Харвест, 2006. 480 с.
10. *Хайдеггер М.* Бытие и время. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.
11. *Цветкова О.А.* Безумие и любовь. Проблема интерсубъективности в экзистенциальном психоанализе Людвиг Бинсвангера. М.: Изд-во Московского института психоанализа, 2024. 214 с.
12. *Шелер М.* ORDO AMORIS // *Шелер М.* Избранные произведения. М.: Гнозис, 1994. С. 339–376.
13. *Ясперс К.* Философия: в 3 кн. Книга 2: Просветление экзистенции. М.: Канон+РООИ «Реабилитация», 2012. 448 с.
14. *Chalmers D.J.* Facing Up to the Problem of Consciousness // Explaining Consciousness – The ‘Hard Problem’ / Ed. J. Shear. Cambridge MA: MIT Press, 1997. P. 9–32.
15. *Fodor J.* The Modularity of Mind. Cambridge: MIT Press, 1983. 158 p.
16. *Gardner H.* A Resurgence of Interest in Existential Intelligence: Why Now? // Howard Gardner. 2020. URL: <https://www.howardgardner.com/howards-blog/a-resurgence-of-interest-in-existential-intelligence-why-now> (дата обращения: 18.06.2024).
17. *Gentle Bridges: Dialogues Between the Cognitive Sciences and the Buddhist Tradition* / Eds. F. Varela, J. Hayward. Boston: Shambhala Press, 2014. 288 p.
18. *Parnas J., Sass L., Zahavi D.* Rediscovering Psychopathology: The Epistemology and Phenomenology of the Psychiatric Object // Schizophrenia Bulletin. 2012. Vol. 39. No. 2. P. 270–277.
19. *Parnas J., Zahavi D.* The Role of Phenomenology in Psychiatric Diagnosis and Classification // Psychiatric Diagnosis and Classification / Ed. M. Maj [et al.]. Chichester: John Wiley & Sons, 2002. P. 137–162.
20. *Wood A.M., Linley P.A., Maltby J., Baliouis M., Joseph S.* The Authentic Personality: A Theoretical and Empirical Conceptualization and the Development of the Authenticity Scale // Journal of Counseling Psychology. 2008. No. 55 (3). P. 385–399.

HOMO COGNOSCENS

Elena Kosilova

DSc in Philosophy,
Associate Professor at the Department of Ontology and Theory of Cognition,
Faculty of Philosophy. Lomonosov Moscow State University.
Lomonosovsky prospect 27/1, Moscow 119991, Russian Federation;
e-mail: implicatio@yandex.ru

ON EXISTENTIAL-PHENOMENOLOGICAL INTELLIGENCE

The question of what intelligence is has always worried philosophers. In the 20th century, the IQ test was widespread, measuring the speed of intellectual operations, mainly logical and verbal. This indicator was criticized, and the very idea of intelligence was questioned. Standard IQ says nothing about the subject's success in life and his ability to understand world events beyond abstract operations. The concepts of emotional intelligence, social intelligence and others were introduced. American psychologist H. Gardner proposed 8 types of intelligence, such as musical, kinesthetic, personal. This article develops his idea and proposes existential-phenomenological intelligence. It is responsible for the subject's value thinking, for his/her attitude to the world, for building a developed worldview. The criterion of truth of this type of intelligence is authenticity. Phenomenological intelligence is responsible for dispassionate self-knowledge, the existential one for value assessment and goal setting. The theoretical discussions of existential intelligence are illustrated by an example: the attitude to humor. At the end, the question of integral intelligence, meta-intelligence, is formulated. Such intelligence may mean a wise human mind. It relates to particular types of intelligence similarly to how reason relates to reasoning in Kant, but in a modern developed theory these relationships must be formulated in a new way.

Keywords: human, intelligence, wise mind, IQ, existential intelligence, phenomenological intelligence, existential-phenomenological intelligence, authenticity, humor, Howard Gardner

References

1. Allakhverdov, V.M., et al. *Ehksperimental'naya psikhologiya poznaniya: kognitivnaya logika soznatel'nogo i bessoznatel'nogo* [Experimental Psychology of Cognition. Cognitive Logic

of the Conscious and the Unconscious]. St. Petersburg: St. Petersburg University Publ., 2006. 352 pp. (In Russian)

2. Bergson, A. *Smekh* [Le Rire – Essai sur la signification du comique]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1992. 127 pp. (In Russian)

3. Chalmers, D.J. “Facing Up to the Problem of Consciousness”, *Explaining Consciousness – The ‘Hard Problem’*, ed. J. Shear. Cambridge MA: MIT Press, 1997, pp. 9–32.

4. Fodor, J. *The Modularity of Mind*. Cambridge: MIT Press, 1983. 158 pp.

5. Freud, S. *Ostroumie i ego otnoshenie k bessoznatel'nomu* [Wit and Its Relationship to the Unconscious]. Moscow: AST Publ., 2006. 480 pp. (In Russian)

6. Gardner, H. “A Resurgence of Interest in Existential Intelligence: Why Now?”, *Howard Gardner*, 2020. [<https://www.howardgardner.com/howards-blog/a-resurgence-of-interest-in-existential-intelligence-why-now>, accessed on 18.06.2024].

7. Gardner, H. *Struktura razuma: teoriya mnozhestvennogo intellekta* [The Structure of the Mind: The Theory of Multiple Intelligences]. Moscow: I.D. Vil'yame Publ., 2007. 512 pp. (In Russian)

8. *Gentle Bridges: Dialogues Between the Cognitive Sciences and the Buddhist Tradition*, eds. F. Varela, J. Hayward. Boston: Shambhala Press, 2014. 288 pp.

9. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)

10. Izard, C. *Psikhologiya ehmtsii* [Psychology of Emotions]. Moscow: Piter Publ., 2021. 464 pp. (In Russian)

11. Jaspers, K. *Filosofiya* [Philosophy], Vol. 2. Moscow: Kanon+ Publ., 2012. 448 pp. (In Russian)

12. Laing, R. *Raskolotoe Ya* [The Divided Self]. St. Petersburg: Belyi krolik Publ., 1995. 350 pp. (In Russian)

13. Nartova-Bochaver, S.K., Irkhin, B.D., Reznichenko, S.I. “Dispozitsional'naya autentichnost' vo vnutrilichnostnom prostranstve” [Dispositional Authenticity in Intrapersonal Space], *Psikhologiya. Zhurnal Vyshei shkoly ehkonomiki*, 2020, T. 17, No. 3, pp. 500–519. (In Russian)

14. Parnas, J., Sass, L., Zahavi, D. “Rediscovering Psychopathology: The Epistemology and Phenomenology of the Psychiatric Object”, *Schizophrenia Bulletin*, 2012, Vol. 39, No. 2, pp. 270–277.

15. Parnas, J., Zahavi, D. “The Role of Phenomenology in Psychiatric Diagnosis and Classification”, *Psychiatric Diagnosis and Classification*, ed. M. Maj [et al.]. Chichester: John Wiley & Sons, 2002, pp. 137–162.

16. Porshnev, B.F. *O nachale chelovecheskoi istorii (problemy paleopsikhologii)* [On the Beginning of Human History (Problems of Paleopsychology)]. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2007. 720 pp. (In Russian)

17. Sartre, J.-P. *Bytie i nichto: Opyt fenomenologicheskoi ontologii* [Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology]. Moscow: Respublika Publ., 2004. 639 pp. (In Russian)

18. Scheler, M. “ORDO AMORIS” [ORDO AMORIS], in: M. Scheler, *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works]. Moscow: Gnozis Publ., 1994, pp. 339–376. (In Russian)

19. Tsvetkova, O.A. *Bezumie i lyubov'. Problema intersub'ektivnosti v ehkzistentsial'nom psikhoanalize Lyudviga Binsvanger* [Madness and Love. The Problem of Intersubjectivity in the Existential Psychoanalysis of Ludwig Binswanger]. Moscow: The Moscow Institute of Psychoanalysis Publ., 2024. 214 pp. (In Russian)

20. Wood, A.M., Linley, P.A., Maltby, J., Baliousis, M., Joseph, S. “The authentic personality: A theoretical and empirical conceptualization and the development of the authenticity scale”, *Journal of Counseling Psychology*, 2008, No. 55 (3), pp. 385–399.

ЧЕЛОВЕК В МИРЕ ИСКУССТВА



Мика СУОЯНЕН

Кандидат философских наук,
кафедра философии, современной истории и политических наук.
Университет Турку (Финляндия).
200014, Турку, Финляндия;
e-mail: mikasuojanenphilosophy@gmail.com;
mika.suojanen@maalausjatasoitetyo.fi



Анатолий ЛИПОВ (перевод)

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

ЭСТЕТИЧЕСКИЙ ОПЫТ КРАСИВЫХ И НЕКРАСИВЫХ ЛЮДЕЙ: КРИТИКА¹

Вопрос о том, существует ли красота в природе, является философской проблемой. В частности, возникает вопрос о том, обладают ли произведения искусства, люди или природа эстетическими качествами. Большинство людей говорят, что заботятся о собственной красоте. Более того, они судят о внешности другого

¹ Перевод с английского языка выполнен по изданию: *Suojanen Mika. Aesthetic Experience of Beautiful and Ugly Persons: a Critique // Journal of Aesthetics and Culture. 2016. No. 8 (1). P. 1–10.*

человека с эстетической точки зрения, используя эстетические понятия. Однако эстетические суждения не объективны в том смысле, что опыт не в силах оправдать их объективность. Анализируя теорию американского философа искусства Монро К. Бердсли об объективности эстетических качеств, автор исследует вопрос о том, есть ли в мире действительно красивые и некрасивые, уродливые люди.

Критическому осмыслению подвергается установка аналитических философов оценивать людей и искусство с эстетической точки зрения. По мнению автора, если в мире нет эстетических качеств, то никто не может судить, что некто красив или безобразен, не притесняя его. Эстетические суждения – это проявления власти.

Ключевые слова: эстетические качества, эстетические суждения, опыт, восприятие, красота, неэстетические качества, объективность, критическая теория, экспериментальная философия, проявления власти

Эстетика изучает природу искусства, красоты и вкуса, создание и оценку прекрасного. Незападные культуры также создали свою собственную уникальную эстетику, которая существует во многих различных формах и стилях. Однако нелегко сказать, что красиво, а что уродливо. У людей разные мнения и суждения о том, что прекрасно, а что безобразно. Вы можете считать, что картины Сальвадора Дали великолепны, а я их терпеть не могу. Тем не менее утверждается, что эстетическое восприятие, или опыт, объективен в том смысле, что эстетические качества принадлежат природным явлениям, человеческим личностям и произведениям искусства. Согласно этому аргументу, неэстетические и эстетические качества существуют в объекте, и их можно пережить опытным путём. Граф Шефтсбери писал в 1711 г., что мы не можем отрицать здравый смысл красоты. Дэвид Юм, однако, не согласился с ним и считал, что красота не является свойством, которое принадлежит реальности независимо от чувств и ощущений [7, с. 76–77]. Для Юма не существует красоты или уродства, присущих картинам, романам или моделям одежды. Поэтому отношение опыта к эстетическим качествам приводит к сложной проблеме, которая может быть выражена, в частности, в вопросе о том, существуют ли в мире красивые или уродливые люди. Я утверждаю, что если в мире нет эстетических качеств, то никто не может воспринимать кого-то красивым или уродливым, не приходя к противоречию. Облечённые властью проецируют свои собственные эстетические ценности на людей и искусство в целом.

Платон полагал, что прекрасные объекты гармоничны или целостны. Также и Аристотель считал порядок и симметрию чертами красоты. Я покажу, почему Монро К. Бердсли отчасти разделяет точку зрения Платона и Аристотеля. Вслед за Платоном и Аристотелем мы можем сказать, что уродство – это деформация. Деформированные лица будут уродливыми. Интересно, можем ли мы распознавать красивых или уродливых людей, наблюдая в них подобные черты? Произведения искусства, природные явления, женщины, мужчины, артефакты и популярная культура воздействуют

на опыт через органы чувств. Мы формируем эстетические суждения об этих вещах на основе сенсорного содержания опыта. Прошлый опыт также влияет на эти суждения. Проблема заключается в следующем: ощущаем ли мы красоту или уродство объективно присущими людским лицам? Воспринимаем ли мы *их собственные* эстетические качества или наши эстетические суждения являются лишь выражением нашей личной точки зрения? Во-первых, можно предположить, что мы воспринимаем эти объекты так-то и так-то, потому что они действительно такие-то и такие-то. Во-вторых, более конкретно, можно утверждать, что мы воспринимаем лица как уродливые, потому что они объективно уродливые. Эти два утверждения можно опровергнуть, сказав, что эстетических свойств не существует, а значит, мы не способны воспринимать объективные эстетические качества, подобные красоте и прекрасному. Уродство вызывает отвращение у наблюдателя, в то время как красота радует зрителей или слушателей. Наши эстетические суждения, обусловленные объективирующими или расистскими представлениями, неверны, если эстетических свойств не существует в мире. Теория Монро К. Бердсли пытается обосновать возможность того, что объективные эстетические качества людей могут быть выявлены через опыт.

Во-первых, анализируя восприятие определённых качеств, мы оценим аргументы Бердсли в пользу того, что эстетический опыт объективен. Во-вторых, покажем, что его аргументы несостоятельны, поскольку термины, фигурирующие в его аргументах, неправдоподобны. Разные люди по-разному воспринимают одну и ту же публичную фигуру. Наконец, используя методы критической теории и экспериментальной философии, на эмпирическом примере внешности рок-звёзд и манекенщиц будет показано, что люди склонны по-разному воспринимать и приписывать различные эстетические качества людям. Они склонны судить, основываясь на своём субъективном опыте.

Опыт и объективированное

Прежде всего, я обращусь к объектам, которые вызывают те или иные переживания, в свете философии восприятия и эстетического опыта. Эстетические характеристики я рассмотрю позже. Каждый опыт связан с объектом, на который непосредственно обращено внимание воспринимающего. Например, объектом восприятия является отдельное здание или джаз-концерт. У меня есть опыт переживания красочных форм или громких событий. Главное, что требует различения, – это то, что принадлежит самому переживанию, и то, что воспринимающий думает об этом переживании. Например, я воспринимаю синий цвет как свойство неба. Однако я не воспринимаю магическое как свойство неба. Я могу только думать, что небо является магическим.

Непосредственный реализм – это теория аналитической философии, согласно которой опыт чувств открывает наблюдателю реальные объекты и их качества в реальном мире. Например, согласно этой теории, существование здания вызывает переживание здания, а прошлый опыт не влияет на настоящее переживание здания. Согласно непосредственному реализму, наблюдатель имеет опыт восприятия здания и его качеств как таковых, а не просто визуального образа, звуков и ощущений здания в своём сознании. Это описание заставляет меня думать, что наблюдатель «объективирует» нечто, имея опыт этого. Объективная экстерналистская теория эстетического переживания означает в реалистическом контексте, что это здание обладает эстетическими характеристиками, которые наблюдатель может испытать, находясь в подходящем месте и имея функционирующие органы чувств. Субъективизм отрицает это, утверждая, что эстетические характеристики не переживаются, потому что они не присутствуют в объектах независимо от наблюдателя. С точки зрения субъективизма эстетические характеристики не могут быть пережиты так же, как контур, очерчивающий конкретное тело, или звук, исходящий из телевизора. Одно и то же сочетание ярких бесформенных фигур на картине “Femme Assise” («Сидящая женщина») Жоана Миро может восприниматься как женщина или как животное. Аналогичным образом, согласно субъективизму, одна и та же человеческая фигура может восприниматься разными людьми как элегантная, ущербная или унылая, так что эти эстетические характеристики не заложены в фигуре. В субъективизме эстетические черты не являются эмпирическими объектами. Судить о том, что они есть в женщинах, – значит притеснять женщин.

Кажется очевидным, что переживание объектов даёт нам знать об их *интенсивности, единстве, согласованности и завершённости*. Эти свойства стали критерием для некоторых философов, например для Джона Дьюи и Монро К. Бердсли, чтобы утверждать, что эстетические качества являются перцептивными и, таким образом, что эстетический опыт объективен [2; 5]. Эстетические характеристики – это качества, которые проявляются в эстетическом опыте. Вкратце, согласно им, интенсивность, единство и полнота произведений искусства вызывают эстетические переживания симметрии, единства и полноты у разных людей. Поскольку интенсивность, единство и завершённость являются объективными качествами произведений искусства, восприятие человека соотносится с эстетическими качествами произведений искусства. Однако вопрос о том, можно ли считать эти вещи красивыми или уродливыми на основании единства, полноты, связности или интенсивности переживания, является проблематичным. Интенсивность, единство, согласованность и полнота – это неэстетические качества, и они отличаются от эстетических².

² Для Аарона Ридли, «несомненно, существуют трудности в точном определении того, в чём может быть разница между эстетическими и неэстетическими качествами или свойствами». Я утверждаю, что, если у вещей нет эстетических качеств, их нельзя увидеть и воспринять

Чувственный опыт обнаруживает физические объекты и их осязаемые свойства. Воспринимающий видит их. Он или она не включает вещи и их свойства в чувственный опыт. Согласно Дьюи и Бердсли, осязаемые качества присущи вещам независимо от чувственного опыта. Например, кажется, что оттенки серого и чёрного отражаются на поверхности большого гранитного валуна. Фигуры на его поверхности напоминают лица. Во время игры на фортепиано можно услышать высокие и низкие тона. Кажется, что эти тона находятся внутри исполнения музыкального произведения. Другая же теория отрицает, что чувственный опыт обнаруживает эстетические качества формы. Следуя Дэвиду Юму, красота и уродство не являются свойствами мира, открытыми для чувственного восприятия. Вирджил Олдрич и Роджер Скрутон считают, что эстетические качества не присущи самим произведениям. Произведение может быть интерпретировано как трагическое, хотя на самом деле оно не является трагическим. Напротив, воспринимающий придаёт воспринимаемому произведению качество «быть трагическим». Согласно Олдричу и Скрутону, эстетические качества являются выражением личных вкусов [1; 15].

Далее, теория объективизма утверждает, что эстетические качества являются характеристиками объекта, воспринимаемого органами чувств. Тем не менее они зависят от неэстетических качеств. Например, лица не могут восприниматься как «светящиеся» или «привлекательные» без наличия некоторых неэстетических качеств. Светящиеся и привлекательные лица также должны быть яркими и симметричными. Согласно объективизму, оба качества могут быть восприняты зрением. Согласно Фрэнку Сибли, к неэстетическим качествам относятся, например, чернота, округлость и громкость, в то время как к эстетическим качествам можно отнести сентиментальность, мерзость и привлекательность [17]. Он считает, что эстетические качества зависят от неэстетических, хотя эстетика вещи не может быть признана сама по себе, и поэтому обосновываются ссылкой на другие эмпирические свойства объекта. Питер Киви, однако, полагает, что неэстетические свойства могут оправдать некоторые эстетические качества или использование эстетических качеств, и показывает, что и те, и другие присущи объекту [8].

Теория Бердсли в эссе «Эстетическая точка зрения» представляет собой чистую объективную теорию эстетического опыта. Похоже, что она также представляет собой мужской взгляд на женскую и мужскую красоту. Эстетическое переживание – это переживание объекта как обладающего эстетическими свойствами [2; 16]. По его мнению, произведения искусства *обладают* уникальной особенностью: они вызывают эстетические переживания или удовольствие, а все эстетические качества объекта переживаются органами чувств. Он утверждает, что эстетический объект вызывает эстетическое переживание только в том случае, если он действи-

(см.: [12, с. 2–3; 13, с. 237, 239]). Принцип узнавания предполагает, что произведение обладает эстетическими качествами.

тельно обладает эстетическими качествами, не зависящими от воспринимающего. Например, сущность шоколадного торта – это обязательно шоколад, потому что торт, в котором нет шоколада, не может быть шоколадным. Аналогичным образом, сущность королевы красоты должна быть красотой, потому что без красоты она не будет королевой красоты. Поэтому произведение искусства или человек могут вызвать эстетическое переживание у воспринимающего только в том случае, если они обладают присущими им эстетическими качествами. Согласно Бердсли, эстетические качества существуют в них потому, что они являются *эстетическими* сущностями. В противном случае эстетический опыт – это личное выражение чувств. Эти три теории приводят к проблеме, существуют ли красота или уродство в мире независимо от опыта и языка. Более конкретно, могут ли красивые или уродливые люди ощущаться непосредственно? Мы действительно встречаем людей с симметричными или искажёнными чертами, но вот красивы ли они или уродливы – это другой вопрос.

Под «объектом» здесь я подразумеваю не твёрдое тело, а цель намерения. Например, при восприятии речи «объект» – это не тело, а слышимые слова, которые можно распознать и понять, если знать целевой язык. Мы воспринимаем не только тела, но и качества, события и особенности. Вопрос в том, служат ли эстетические свойства тем же целям, что и цвета? Кажется, что яркий дизайн не обладает эстетическими качествами. Отправной точкой для ответа на этот вопрос может стать утверждение, что яркий дизайн считается красивым просто потому, что красочные вещи радуют нас больше, чем бесцветные. Мы увидим аргументы Бердсли по этому поводу позже.

Знание эстетических качеств заставляет нас обратиться к природе. Неэстетические качества не идентичны эстетическим. Эстетические факты не вытекают логически из неэстетических. Это похоже на натуралистическое заблуждение в этике: нельзя вывести, каким должен быть мир, из того, каким он является или был в прошлом. Более того, эмпирические методы не доказывают существование эстетических качеств в природе. Суждение о том, что кто-то красив, из-за его или её видимых симметричных качеств, не доказывает, что он или она действительно является обладателем красоты. Возможно, что не существует методов, позволяющих показать объективность эстетики, потому что красота и уродство не являются объективными характеристиками реальности, как предполагал Юм. Ничего нового. Эстетическое суждение о людях возникает в условиях господства и угнетения.

Тем не менее люди по-прежнему считают, что кто-то или что-то хорошо или плохо выглядит, красиво или уродливо. Два или более человека вступают в спор по эстетическому вопросу. Они находятся в состоянии разногласия. Однако обладают ли эти предметы качествами, которые делают их эстетичными, разрешая разногласия? Бердсли уверен, что обладают и при этом заставляют нас воспринимать эстетические качества. Если

тезис Бердсли верен, то эстетические качества вытекают из неэстетических: эстетические и неэстетические качества объекта вызывают эстетическое переживание и оправдывают нас, когда мы называем что-то красивым или уродливым. Тем не менее существует, например, явное противоречие в том, что (1) эстетическое качество «сексуальный» существует в объективированном человеке, которого мы видим и слышим, и (2) неэстетическое качество объективированного человека, такое как «яркий», оправдывает наше суждение о том, что этот человек сексуальный. Многие учёные стоят на позиции, что объект имеет эстетические и неэстетические качества, независимо от опыта и языка [2; 5; 8; 17]. Тем не менее движение от неэстетического качества к эстетическому представляется ошибочным.

Нет уверенности, что мы ощущаем первичные и вторичные качества внешней субстанции, например мавзолея Тадж-Махал: это зависит от того, что означает *опыт*. К неэстетическим качествам, например, относятся холодность, зелёность, форма, твёрдость, громкость, площадь и т.д. Они даются нам в чувственном восприятии. Эстетические качества, с другой стороны, включают опрятное, прекрасное, уродливое, великолепное, динамичное, шумное, ужасное, симпатичное и т.д. Они в чувственном восприятии отсутствуют. Эти неэстетические качества проявляются в опыте, потому что мы склонны фокусировать своё внимание на ощущаемых объектах и измерять такие качества, как «коричневость», «твёрдость» и т.д. Восприятие – это способ обработки эмпирических данных, видение или слушание деталей ощущаемого объекта. Иными словами, распознать красочный закат можно, но идея оценить *большой* красочный закат сомнительна. Эстетические качества не следуют логически из неэстетических качеств. Свойство цвета «чернота», по-видимому, находится на поверхности тела. Однако мы воспринимаем вещи как цветные только тогда, когда видим их. То, что мы видим их цвета, не означает, что эти вещи цветные, когда мы их не видим. Когда картина не представлена зрительно, мы не можем утверждать, что она красочная. Хотя видение красок может быть истинным, следствие может быть неистинным. Нет уверенности в том, что мы получаем то, что воспринимаем.

Каков метод проверки того, красива ли чья-то наружность или нет? Одного лишь взгляда недостаточно. Черты лица могут быть симметричными, но это не делает их красивыми, если только понятие «красота» не означает то же самое, что и понятие «симметрия». Возможно, кто-то может сказать, что лицо выглядит красивым, потому что симметричное лицо доставляет ему удовольствие. Я утверждаю, что эмпирический метод не решает проблему существования красоты и уродства, присущих людям³.

Аргумент данной работы таков: эстетические характеристики не принадлежат сфере восприятия. Перцептивный опыт не позволяет судить

³ Кажется естественным рассматривать природный объект как обладающий эстетическими свойствами. Однако эстетическое разногласие очевидно в нашей повседневной жизни (см., напр.: [14, с. 309–310]).

об эстетических качествах человека. Накопленные в течение жизни убеждения и предрассудки влияют на *отношение* наблюдателя к людям и на то, какие эстетические качества он им приписывает. В частности, позитивное или негативное отношение к моделям и рок-звёздам влияет на то, как наблюдатель «видит» или сексуализирует моделей и рок-звёзд с эстетической точки зрения. Под этим я подразумеваю, что если наблюдатель не любит моду или рок-музыку или ненавидит их, то можно предположить, что он будет воспринимать моделей или рок-группы негативно и может приписать их участникам отрицательные эстетические качества. Напротив, если кто-то хорошо относится к моде или рок-музыке, он будет воспринимать тела моделей или участников групп в рамках позитивных эстетических концепций. Далее я рассмотрю объективную теорию эстетического опыта Монро К. Бердсли.

Аргументы в пользу утверждения, что эстетический опыт является объективным

Бердсли утверждает, что функция произведений искусства заключается в том, чтобы дать нам эстетический опыт. Дьюи и Бердсли утверждают, что эстетические качества – это объективные качества произведений искусства. Они утверждают, что мы воспринимаем эстетические качества вещей, потому что эти качества существуют в них независимо от нас и приводят к эстетическому опыту. Поэтому эстетический опыт объективен. Они утверждают, что существенными характеристиками эстетического опыта являются единство, согласованность и завершённость.

В этом случае маловероятно, чтобы у разных людей были разные эстетические впечатления от одного и того же произведения искусства. Согласно аргументам Дьюи и Бердсли, если произведение искусства обладает чертами красоты или уродства, то наблюдатель должен быть способен воспринять их объективно. Давайте рассмотрим основания Бердсли для этого утверждения. Я не думаю, что он имел в виду свойство опыта самого по себе, как утверждает Джордж Дики [6]⁴. Напротив, Бердсли говорил о содержании, или референции эстетического опыта. Фактически его аргументация была следующей: человек воспринимает единство, связность и завершённость вещи [4, с. 82–87]. Мы не говорим о восприятии как о целостном феномене, напротив, можно говорить о содержании восприятия. То есть восприятие даёт *представление о* единстве, целостности и завершённости вещей, поскольку они обладают чувственными характеристиками.

⁴ Джеймс Шелли утверждает, что в начале и середине двадцатого века теории Дьюи и Бердсли были интерналистскими [16, с. 13].

Эстетическое восприятие или опыт являются объективными только в том случае, если характеристики этого опыта совпадают с качествами, которыми обладает объект независимо от наблюдателей. Взгляд Бердсли на опыт является причинно-следственным: человек видит яркое здание из стали и стекла, и дом вызывает ментальное состояние видения. Однако каковы аргументы Бердсли в пользу утверждения, что эстетическое восприятие, опыт или удовлетворение являются объективными? Его аргументы выглядят следующим образом:

1. Эстетическое переживание или удовлетворение вызывается определёнными качествами объекта.

2. Особенности переживания или удовлетворения отождествляются с этими качествами объекта.

3. Поэтому эстетическое переживание или удовлетворение связано с качествами объекта, вызывающими переживание. Бердсли утверждает, что восприятие, переживание или «удовлетворение» является эстетическим, когда объектом является произведение искусства, которое вызывает ментальное событие при условии восприятия объекта с эстетической точки зрения.

Примерами произведений искусства, которые, по его мнению, дают эстетический опыт, являются пьесы, музыкальные произведения и стихи. Под «произведением искусства» в целом Бердсли подразумевает любой перцептивный и интенциональный объект, который сознательно рассматривается с эстетической точки зрения. Под таким «рассмотрением» он подразумевает смотрение, слушание, чтение и подобные акты внимания, а также *экспонирование* объекта или размещение его там, где он допускает такое внимание. *Экспонировать* – значит делать что-то или кого-то «объективным» по характеру или качеству, хотя объективируемый не обладает ими.

Теория Бердсли гласит, что произведения искусства обладают определённой способностью вызывать эстетический опыт. Искусство обладает особыми качествами, которые соответствуют особенностям эстетического опыта. Он считает эти качества важными для оценки эстетической ценности произведения искусства. Как я уже говорил, это *единство*, *полнота* и так называемое *системное качество*. Под «системным качеством» он понимает структурное качество объекта, возникающее из отношений между его частями. Например, сложный цветовой дизайн является системным качеством сложного объекта, и дизайн может быть весёлым или мрачным благодаря своим цветам [2, с. 94–95, 106]. «Единство» и «полнота» означают непрерывность и целостность объекта «без пробелов и мёртвых пространств» [4, с. 84–85]. Например, музыкальное произведение может быть полным и последовательным «...в смысле завершения того, что оно начинает, и таким образом быть достаточным для самого себя» [4, с. 85]. Тогда являются ли эти качества эстетическими качествами произведения искусства, которые мы можем испытать объективно?

На мой взгляд, такой *критерий красоты произведения искусства*, который выдвигает Бердсли, фактически относится к чувству наслаждения или удовольствия. Если произведение искусства доставляет удовольствие зрителям, оно прекрасно [2, с. 20–24, 26–28]. Следовательно, «красота» означает чувство удовольствия. Возможно, критерием уродства в таком случае будет тошнота или ощущение болезни. Следовательно, согласно Бердсли, красивое хорошее X радует, а плохое уродливое X вызывает тошноту [2, с. 23–24].

Каков же аргумент Бердсли в пользу прекрасного в искусстве? Можно следующим образом реконструировать позицию Бердсли: поскольку качество произведения искусства X вызывает переживание удовольствия, человек испытывает удовольствие от прекрасного произведения искусства. Он считает, что релевантными качествами X для получения эстетического удовольствия или опыта являются формальное единство и интенсивность системного качества [2, с. 22–23, 28]. Напротив, о портрете можно сказать, что он хорош, с помощью более простого аргумента: портрет X приятен; следовательно, портрет X хорош. Он приятен, потому что обладает единой связной структурой и мощным системным качеством баланса или даже текстуры.

Однако каковы аргументы Бердсли в пользу того, что произведения искусства обладают эстетическими качествами, которые можно воспринять? Согласно Бердсли, художественное произведение обладает системными и неэстетическими качествами. Его аргументацию можно обобщить следующим образом:

1. Произведение искусства обладает системными и неэстетическими качествами.

2. Эстетические качества являются системными и сливаются с неэстетическими.

3. Поэтому произведение искусства обладает эстетическими качествами.

Его условия для того, чтобы произведения искусства обладали эстетическими качествами, следующие: «Качество объекта является эстетическим качеством тогда и только тогда, когда объект его демонстрирует (т.е. обладает им и ссылается на него)» [3, с. 101]. Для Бердсли основным способом узнать, обладает ли объект эстетическими качествами, является опыт. Мы воспринимаем эстетические качества, существующие в объекте или человеке. Его предположение об опыте может быть сформулировано следующим образом: мы переживаем нечто определённым образом, потому что оно именно такое и есть. В частности, аргумент будет выглядеть так:

1. Джек крут и красив.

2. Поэтому мы воспринимаем крутого и красивого Джека.

Таким образом, на вопрос «Крут ли Джек, красив и прекрасен?» объективная теория эстетических качеств отвечает: «Конечно, потому что вы воспринимаете крутого, красивого и прекрасного человека перед собой».

Цель этого суждения – сделать кого-то неполноценным: сделать другого человека объектом.

Можно поставить под сомнение эмпирику эстетических концепций. То есть относятся ли они к характеристикам объектов, которыми эти объекты обладают независимо от опыта и чувств. Системные свойства и неэстетические качества объекта не подразумевают каких-либо эстетических качеств. Хотя цветная мозаичная картина кажется нам красивой, эстетическое качество «элегантность» не присуще этому произведению. Также и эстетическое качество не зависит от свойства «цветная мозаика» просто потому, что мы не видим эстетических качеств в картине. В следующем параграфе я остановлюсь на некоторых проблемных точках, которые подбивают аргументацию Бердсли.

Недостаточность условий Бердсли для того, чтобы произведение искусства считалось прекрасным

Условия Бердсли для хорошего и красивого произведения искусства – это (1) единство и полнота произведения искусства, вызывающего эстетический опыт, и (2) переживание удовольствия или удовлетворения. Во-первых, единство и полнота объекта не являются достаточным основанием для того, чтобы объект был хорошим и красивым. Объект может быть целостным и завершённым, но эстетические качества «хороший» и «красивый» не вытекают из единства и полноты. Мы встречаем множество цельных и завершённых зданий, которые не кажутся нам хорошими или красивыми. Единство и завершённость произведения искусства вызывают у людей разные переживания и реакции.

Точно так же переживание удовольствия или удовлетворения не является достаточным основанием для того, чтобы объект был хорошим и красивым. Ценители балета не приписывают качества добра и красоты спектаклю как таковому. Балет хорош и прекрасен не потому, что он нравится людям, но люди наслаждаются им и считают произведение прекрасным только в том случае, если оно действительно является прекрасным произведением искусства. Тем не менее основной вопрос заключается в том, обладают ли произведения искусства, люди или природные явления эстетическими качествами, которые не зависят от нашего опыта и мышления, если мы просто получаем от них удовольствие. Эстетические качества, похоже, не имеют эмпирической привязки. Очевидно, что люди существуют, но существование их красоты и уродства весьма сомнительно. Мы воспринимаем лица разной формы, симметричные и деформированные. Симметрия, однако, не означает, что в лицо действительно красиво. Эстетическое суждение – это то, что люди думают о пережитом опыте, и то, с чем этот опыт связан.

Согласно Бердсли, произведения искусства обладают некоторыми присутствующими им эстетическими качествами, которые могут быть восприняты зрителями, либо они обладают как эстетическими, так и неэстетическими качествами. Последнее означает, что эстетические качества зависят от неэстетических качеств: например, «быть аляповатым» зависит от буйства ярких красок картины или изваяния. Это означает, что как эстетические, так и неэстетические понятия будут эмпирическими. Следующий аргумент показывает, что это утверждение неправдоподобно.

1. Неэстетические ощущаемые свойства являются эмпирическими.

2. Эстетические качества не являются ощущаемыми и не похожи на неэстетические ощущаемые качества.

3. Поэтому эстетические качества не являются эмпирическими.

Аргумент правдоподобен. Зелёный цвет и его оттенки, а также звуки фортепиано являются эмпирическими, поскольку воспринимаются органами чувств. Однако сентиментальность и элегантность не существуют в объектах, поэтому человек не может воспринять сентиментальный или элегантный фильм. Понятие эстетических качеств не относится к видимым характеристикам видимого объекта.

Так почему же произведение искусства не соответствует условиям Бердсли? Причина в том, что логический вывод, следующий из комбинации утверждений «Существует единое и законченное произведение искусства» и «Человек испытывает удовольствие перед ним», который можно обозначить как «Перед нами хорошее и красивое произведение», просто не соответствует действительности. «Существует единое и законченное произведение искусства» и «Человек испытывает удовольствие перед ним» могут быть истинными, но «Перед нами хорошее и красивое произведение искусства» не является истинным утверждением. Зачастую может возникнуть ощущение завершенности и целостности в отношении промышленных сооружений и чуждых нам исторических памятников, но весьма маловероятно, что мы испытаем по отношению к ним переживание красоты. Чувство красоты разнится от одного человека к другому. Красота – это далеко не одно и то же, что ощущение целостности.

В следующем параграфе я покажу, что Бердсли не уделяет особого внимания значениям «чувственного опыта» и «восприятия». Люди могут иметь общее представление о человеке, но воспринимать его по-разному. Их *поведение* указывает на то, что у них не только разные эстетические притязания, но и разный опыт восприятия одного и того же человека.

Переживание и восприятие лица

Как я уже говорил, эмпиризм можно трактовать как тезис о том, что один и тот же объект вызывает сходные впечатления или переживания у разных людей. Содержанием этих переживаний является объект; например,

содержанием переживания лица Мэрилин Монро является объект – лицо Мэрилин Монро. Однако из этого тезиса не обязательно следует, что восприятие людей будет одинаковым. Как же тогда мы узнаем, что они воспринимают вещи по-разному? Об этом можно судить по различиям в поведении. Иными словами, действия людей являются объективным *косвенным* показателем их внутреннего состояния сознания. Переживание – это внутреннее состояние сознания. Содержание переживания лица Мэрилин Монро – это лицо Мэрилин Монро. Однако возможно, что один человек не воспринимает лицо Мэрилин Монро из-за прозопагнозии⁵, другой хорошо различает черты лица, но не узнаёт её, а третий говорит, что видит Мэрилин Монро. Эти три наблюдателя имеют схожий опыт, но воспринимают его по-разному. В когнитивной науке исследователи показали, что переживание лица и восприятие лица – это два разных вида психической деятельности. Последняя требует активации информационных систем, таких как память, и основана на сенсорной информации. Это может свидетельствовать о том, что на восприятие лица влияют накопленные человеком знания. Человек может видеть лицо Мэрилин Монро, не воспринимая её. То есть человек не узнаёт лицо Мэрилин Монро, потому что никогда ничего не слышал о ней.

Один из аргументов против тезиса Бердсли о том, что эстетические качества объективны, заключается в следующем. Репрезентативное содержание переживания симметрии относится к симметричным чертам лица. Однако содержание переживания красоты не репрезентативно по отношению к качеству лица. Таким образом, переживание симметрии и переживание красоты различны, поскольку симметрия является видимой особенностью лица, а красота – нет. Например, симметричные лица могут *выглядеть* привлекательными, потому что симметрия указывает на здоровье человека.

Смысл репрезентативного содержания опыта, которого лишён опыт эстетический, можно прояснить на двух примерах (я оставляю в стороне возможность того, что опыт не существует как психическое состояние, что является тезисом элиминативного материализма). Идея этих примеров такова: человек воспринимает множество вещей, но лишь на некоторых из них он способен сосредоточить своё внимание и интерпретировать как нечто особенное. Более того, даже находясь в идентичной ситуации, разные люди могут пребывать в разных психических состояниях. У них рождается разный эстетический опыт, который проявляется в их реакции на окружающее. Если человек идёт по лесу, у него может быть визуальное впечатление буйства красок, оттенков зелёного, красного и жёлтого, он может воспринимать цвета на поверхности тел, деревьев, цветов и камней.

⁵ Прозопагнозия, или лицевая слепота, – когнитивное расстройство восприятия лица, при котором способность распознавать знакомые лица, включая собственное лицо, нарушается, в то время как другие аспекты визуальной обработки и интеллектуального функционирования остаются нетронутыми (*примеч. пер.*).

Можно также слышать звуки, распознавая их как звуки птиц, шелест листьев на деревьях, хотя они воспринимаются слуховым нервом. Однако мне кажется очевидным, что эти объекты восприятия и явления не обладают неотъемлемыми эстетическими качествами. Точно так же эстетические качества не существуют у настоящих цветов, деревьев и птиц.

Во-вторых, если идти по улицам города, то может возникнуть визуальное впечатление буйства оттенков серого, зелёного и чёрного на зданиях, мостах, машинах и туннелях. Автомобили, пешеходы, бары и кафе издают звуки, и эти звуки слышимые. Почему эти звуки города, которые человек добавляет к реальным вещам, должны обладать неотъемлемыми эстетическими качествами? Звуки и внешний вид города явно отличаются от звуков и внешнего вида леса. Однако где же их красота или уродство, которые можно ощутить? Ответ не может заключаться в том, что они существуют в соотношении своих частей, но скорее в том, что красота или уродство – это фантом, находящийся в сознании наблюдателя.

Совершенно очевидно, что органы чувств и центральная нервная система необходимы для существования визуального пейзажа и других сенсорных впечатлений. Восприятие, однако, фокусирует внимание человека на объектах ландшафта, таких как цвета, формы и движение, и измеряет их детали. Например, звук сам по себе не говорит о том, что это за звук, но человек должен интерпретировать и распознать его как дыхание ветра или гул мотоцикла. Восприятие как понимание того, что происходит, по-разному направляет действия человека, будь то в диком лесу или на улицах Каира. Вполне возможно, что фоновые мысли и убеждения людей влияют на эстетическое восприятие дикого леса или городских улиц. Это происходит потому, что сами по себе эстетические суждения не указывают на эстетические качества реальности, о которых можно было бы сделать вывод. Иными словами, люди имеют представление о красоте и уродстве в этом мире, но в самом перцептивном опыте отсутствует непосредственное эстетическое содержание того, что приятно или неприятно чувствам.

Эстетический опыт не является объективно нейтральным

Во втором параграфе я предположил, что объект опыта распадается на то, что непосредственно воспринимается, и то, что воспринимающий думает об этом опыте. Совершенно очевидно, что мы имеем опыт восприятия чего-либо. Например, у меня есть опыт восприятия формы, размера, текстуры, цвета, звука, шума, твёрдости или сладости. У меня есть опыт восприятия мужчин и женщин. Однако у меня нет опыта восприятия прекрасного или отвратительного, которые бы относились к лицу. Эстетические характеристики, похоже, не принадлежат опыту. Вместо этого воспринимающий эстетически думает о том, что включает в себя опыт, даже если в нём

отсутствует эстетическая характеристика. Мой аргумент *против* утверждения, что в мире есть красивые и уродливые люди, основывается на том, что относится к опыту. Опыт раскрывает природу вокруг меня, но не содержит эстетических качеств. Опыт обнаруживает людей, окружающих меня, но, похоже, что они не являются красивыми или уродливыми. Поэтому эстетические качества, красота и уродство, являются не непосредственной частью опыта, а тем, что воспринимающий думает об этом опыте. Я думаю о том, что в мире есть красивые вещи. Но я могу видеть только города, природные явления и людей в разной одежде.

Существуют ли случаи, которые показали бы, что разные люди имеют разный опыт относительно облика одного и того же человека? Конечно, у этого человека цельное симметричное лицо. Согласно Джошуа Кнобе и его соавторам, экспериментальная философия занимается традиционными философскими вопросами (свобода воли, проблема «сознание-тело», моральный релятивизм), но рассматривая интуиции людей по этим вопросам с помощью инструментов современной психологии ([9, с. 82–83]; см. также: [10; 11]). Утверждения об интуиции проверяются в контролируемых экспериментах, а результаты подвергаются обычному статистическому анализу. Итак, интуиция заключается в том, что объект имеет те эстетические характеристики, которые он имеет на самом деле. Более того, разные люди будут иметь эстетический опыт восприятия лица одного и того же человека как обладающего эстетическими характеристиками. Имея представление об убеждениях и интуициях определённого человека, можно объяснить или предсказать, как он будет реагировать в будущем при появлении определённого типа лица. Различные внешние реакции и невербальное поведение указывают на то, что разные люди находятся в разных психических состояниях и далеко не одинаково воспринимают новые лица. Эстетический опыт не является теоретически и ценностно нейтральным способом получения информации об эстетических качествах природы.

Проще говоря, идея заключается в следующем: если известны концептуальные мысли и убеждения человека, то можно предсказать, как он воспримет внешность рок-звезды или модели. Ранее сформированные мысли и убеждения человека влияют на его впечатления о рок-звезде или модели. Например, если человек считает рок-музыку низкопробной, а моду – сексуальной, рок-музыкантов – отвратительными, а моделей – сексуальными, то такая его установка определит его восприятие и оценку, когда он увидит или услышит рок-звезду или модель: «Полный отстой!» или «Какая сексуальная куколка!». Речь идёт не только о словесной реакции – невербальное поведение человека также говорит о его чувствах по отношению к рок-музыканту или модели. У человека есть власть оценивать их с эстетической точки зрения.

Тогда гипотеза будет следующей: если некой Сьюзен нравится или не нравится рок-музыка, современное искусство или мода, Сьюзен наделяет

положительными или отрицательными эстетическими качествами классические песни, такие как “Rock the Casbah” группы “The Clash” или “Blitzkrieg Pop” группы “Ramones”, и сами эти две рок-группы, и абстрактные картины, и работы Генри Миллера, и топ-моделей вроде Кейт Мосс. То есть Сьюзен воспринимает эти вещи определённым образом. Это говорит о том, что ранее сформированные морально-эстетические взгляды людей влияют как на их восприятие рок-групп и их участников, топ-моделей, так и на их вербальные суждения об этих людях. Поэтому кажется очевидным, что как моделям, так и рок-группам *не* присущи эстетические качества изначально. Внешность звезды не является ни красивой, ни уродливой, хотя люди могут считать, что её образы и лицо, например, привлекательны и эффектны. Сами люди выражают свой опыт восприятия их эстетических свойств, особенно *зрительно наблюдаемых*.

Поэтому, если мы остановим прохожего и спросим, нравится ли ему в целом мода или рок-музыка, он может ответить: «Нет, мне это не нравится». Тогда мы покажем ему несколько фотографий топ-моделей и дадим послушать классические рок-композиции. Мы можем предсказать, что он вежливо скажет: «Они выглядят потрясающе. Это не очень красивая музыка. Шум!». Из его реакции бессмысленно делать вывод, что модели выглядят «сексуально», песни “The Clash” плохие, а участники группы выглядят по-дурачки. Таким образом, эстетические качества не являются ощущаемыми эмпирическими явлениями, которые мы воспринимаем как существующие в людях, какими бы симметричными или целостными они ни были.

Да, я вижу лица. Однако я не вижу их эстетических черт. Если я говорю, что кто-то выглядит отвратительно, то я не выражаю что-либо о нём. Я использую свою власть, чтобы судить и объективировать человека по внешнему виду. Эстетические суждения – это использование власти произвольным образом. В мире не существует красивых и уродливых людей.

Заключение

Ранее сформированные мысли и убеждения, по-видимому, влияют на интуиции и опыт людей относительно того, что представляют собой красивые или безобразные произведения искусства или люди. Однако это не означает, что эти мысли и убеждения влияют на чувственное восприятие других людей. Восприятие рок-звёзд или моделей кажется объективным, но *эстетический* опыт не является нейтральным. Морально-эстетические взгляды могут влиять на восприятие-распознавание (например, вопрос «что это?») посредством памяти, которую активизировали ощущения. Люди, которым нравится мода и рок-стиль, положительно воспринимают эстетику моделей и рок-групп и используют в отношении них позитивно-

окрашенные эстетические выражения. Если кто-то ненавидит моду и рок-музыку, то, несомненно, у него будет совершенно другое отношение и эстетические выражения. Это полностью противоречит объективной теории эстетического опыта Бердсли, в которой он утверждает, что произведения искусства обладают непосредственно воспринимаемыми эстетическими качествами. Неясно, утверждал ли Бердсли, что красивые и уродливые люди существуют. Непосредственный опыт не включает в себя красоту и уродство, и поэтому эстетический реализм не обоснован.

Итогом данной статьи можно считать вывод о том, что эстетические качества не содержатся в опыте, потому что у лица нет эстетических черт, которые можно было бы воспринять. Придание эстетического смысла опыту других людей не приводит к существованию красоты или уродства, непосредственно присущих людям. Нет никаких обоснований или доказательств того, что модный показ или рок-группа могут быть *объективно* оценены как отвратительные и плохие, потому что мы чувствуем себя отвратительно и плохо, глядя на них. Опыт искусства сам по себе не определяет, как люди его воспримут и какие значения они придадут своим переживаниям. Устные и письменные отклики людей объясняют, почему они воспринимают искусство и других людей по-разному с эстетической точки зрения. Это указывает на то, что эстетические качества не существуют объективно в природе. Мы знаем, что опыты эстетического восприятия людей не оригинальны и не уникальны. Судить эстетически – значит «проецировать» свои эстетические ценности на объективируемого человека.

Список литературы

1. Aldrich V. *Philosophy of Art*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963. 116 p.
2. Beardsley M. *The Aesthetic Point of View* // *The Aesthetic Point of View: Selected Essays* / Eds. Michael J. Wreen and Donald M. Callen. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982. P. 15–34.
3. Beardsley M. *What is an Aesthetic Quality?* // *The Aesthetic Point of View: Selected Essays* / Eds. Michael J. Wreen and Donald M. Callen. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982. P. 93–110.
4. Beardsley M. *Aesthetic Experience Regained* // *The Aesthetic Point of View: Selected Essays* / Eds. Michael J. Wreen and Donald M. Callen. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982. P. 77–92.
5. Dewey J. *Art as Experience*. N.Y.: Perigee Books, 1934. 355 p.
6. Dickey G. *Beardsley's Phantom Aesthetic Experience* // *Journal of Philosophy*. 1965. Vol. 62. No. 5. P. 129–136.
7. Hume D. *Of the Standard of Taste* // *Aesthetics: The Classical Readings* / Ed. David E. Cooper. Oxford: Blackwell, 1997. P. 76–95.
8. Kivy P. *Aesthetic Concepts: Some Fresh Considerations* // *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*. 1979. Vol. 37. No. 4. P. 423–432.
9. Knobe J. *Experimental Philosophy* // *Annual Review of Psychology*. 2012. No. 63. P. 81–99.

10. *Knobe J.* Experimental Philosophy and Philosophical Significance // *Philosophical Explorations*. 2007. No. 10. P. 119–121.
11. *Knobe J., Nichols S.* An Experimental Philosophy Manifesto // *Experimental Philosophy* / Eds. J. Knobe and S. Nichols. N.Y.: Oxford University Press, 2008. P. 3–14.
12. *Ridley A.* On the Musically Possible // *British Journal of Aesthetics*. 2014. Vol. 54. No. 1. P. 1–14.
13. *Robson J.* Appreciating the Acquaintance Principle: A Reply to Konigsberg // *British Journal of Aesthetics*. 2013. Vol. 53. No. 2. P. 237–245.
14. *Scruton R.* A Bit of Help from Wittgenstein // *British Journal of Aesthetics*. 2011. Vol. 51. No. 3. P. 309–319.
15. *Scruton R.* *Art and Imagination: A Study in the Philosophy of Mind*. London: Routledge, 1974. 256 p.
16. *Shelley J.* The Concept of the Aesthetic // *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. URL: <https://plato.stanford.edu/entries/aesthetic-concept/> (дата обращения: 15.07.2013).
17. *Sibley F.* Aesthetic Concepts // *Philosophical Review*. 1959. No. 68. P. 421–450.

MAN IN THE WORLD OF ART

Mika Suojanen

PhD in Philosophy,
Department of Philosophy, Contemporary History and Political Science.
University of Turku (Finland).
200014, Turku, Finland;
e-mail: mikasuojanenphilosophy@gmail.com;
mika.suojanen@maalausjatasoitetyo.fi

THE AESTHETIC EXPERIENCES OF BEAUTIFUL AND UGLY PEOPLE: A CRITIQUE

The question of whether beauty exists in nature is a philosophical problem. In particular, there is the question of whether works of art, people, or nature have aesthetic qualities. Most people say they care about their own beauty. Moreover, they judge the appearance of another person from an aesthetic perspective, using aesthetic concepts. However, aesthetic judgments are not objective in the sense that experience justifies their objectivity. In this publication, which is a translation of a scholarly article, the author analyzes the theory of the American philosopher of art and one of the key figures in postwar American aesthetics, Monroe C. Beardsley on the objectivity of aesthetic qualities and explores the question of whether there are truly beautiful and ugly people in the world.

The attitude of analytic philosophers to evaluate people and art from an aesthetic point of view is subjected to critical reflection. According to the author, if there are no aesthetic qualities in the world, then no one can judge that someone is beautiful or ugly without oppressing them. Aesthetic judgments are manifestations of power.

Keywords: aesthetic qualities, aesthetic judgment, experience, objectivity, perception, beauty, non-aesthetic qualities, critical theory, experimental philosophy, exercise of power

References

1. Aldrich, V. *Philosophy of Art*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963. 116 pp.
2. Beardsley, M. "The Aesthetic Point of View", *The Aesthetic Point of View: Selected Essays*, eds. Michael J. Wreen and Donald M. Callen. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982, pp. 15-34.

3. Beardsley, M. "What is an Aesthetic Quality?", *The Aesthetic Point of View: Selected Essays*, eds. Michael J. Wreen and Donald M. Callen. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982, pp. 93–110.
4. Beardsley, M. "Aesthetic Experience Regained", *The Aesthetic Point of View: Selected Essays*, eds. Michael J. Wreen and Donald M. Callen. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1982, pp. 77–92.
5. Dewey, J. *Art as Experience*. N.Y.: Perigee Books, 1934. 355 pp.
6. Dickey, G. "Beardsley's Phantom Aesthetic Experience", *Journal of Philosophy*, 1965, Vol. 62, No. 5, pp. 129–136.
7. Hume, D. "Of the Standard of Taste", *Aesthetics: The Classical Readings*, ed. David E. Cooper. Oxford: Blackwell, 1997, pp. 76–93.
8. Kivy, P. "Aesthetic Concepts: Some Fresh Considerations", *The Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 1979, Vol. 37, No. 4, pp. 423–432.
9. Knobe, J. "Experimental Philosophy and Philosophical Significance", *Philosophical Explorations*, 2007, No. 10, pp. 119–121.
10. Knobe, J. "Experimental Philosophy", *Annual Review of Psychology*, 2012, No. 63, pp. 81–99.
11. Knobe, J., Nichols, S. "An Experimental Philosophy Manifesto", *Experimental Philosophy*, eds. J. Knobe and S. Nichols. N.Y.: Oxford University Press, 2008, pp. 3–14.
12. Ridley, A. "On the Musically Possible", *British Journal of Aesthetics*, 2014, Vol. 54, No. 1, pp. 1–14.
13. Robson, J. "Appreciating the Acquaintance Principle: A Reply to Konigsberg", *British Journal of Aesthetics*, 2013, Vol. 53, No. 2, pp. 237–245.
14. Scruton, R. "A Bit of Help from Wittgenstein", *British Journal of Aesthetics*, 2011, Vol. 51, No. 3, pp. 309–319.
15. Scruton, R. *Art and Imagination: A Study in the Philosophy of Mind*. London: Routledge, 1974. 256 pp.
16. Shelley, J. "The Concept of the Aesthetic", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* [<https://plato.stanford.edu/entries/aesthetic-concept/>, accessed on 15.07.2013].
17. Sibley, F. "Aesthetic Concepts", *Philosophical Review*, 1959, No. 68, pp. 421–450.

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

МЕРЛО-ПОНТИ МОРИС

В статье представлено краткое изложение философского учения французского мыслителя Мориса Мерло-Понти (1908–1961). Основные темы исследования таковы: обоснование уникальных отношений человека и мира, человека и человека; природа языка; лингвистический опыт человека; история как порождение и странство человеческой деятельности. Размышляя об отношении человека к миру, М. Мерло-Понти стремился выявить естественный и одновременно изначальный контакт человека с миром. При создании своей философской концепции он опирался на учения М. Монтеня, Мен де Бирана, А. Бергсона, Г. Марселя. Философ выделяет специфическую роль тела человека в его жизни и в создании человеческой общности, объявляя его «всеобщим масштабом». Мерло-Понти многогранно исследует понятие плоти, являющейся для него первоэлементом бытия и позволяющей говорить о родственности человеческого «я» и мира. Далее он обосновывает причастность человека к бытию через язык, речь, появление и оформление которых связывает с особой функцией человеческого тела. Лингвистический опыт философ объявляет высшим достижением человека, показателем его историчности и способности к трансцендированию, благодаря которым осуществляется развитие человеческой культуры. В лингвистическом опыте человек обращается к «другому», и бытие предстаёт местом встречи внедрённых в него «я» и «другого»; «другой» изначально включён в первичный опыт мира – «я»

и «другой» состоят из одной плоти. Плоть выступает и исходной точкой для исследования социального бытия человека. Материалом, подкрепляющим и развивающим выводы философии, для М. Мерло-Понти является искусство: философ и художник в своём творчестве исходят из первичного отношения к миру; философия и искусство – это контакт с бытием, обнаружение мира вещей, исследование первозданной реальности. Подтверждение своих идей Мерло-Понти ищет в творчестве Бальзака, Стендаля, Пруста, Жида, Сент-Экзюпери, повествующих, по его убеждению, о полноте человеческого духа, богатстве внутреннего мира человека, о содружестве людей.

Ключевые слова: человек, бытие, мир, плоть, тело, восприятие, душа, язык, искусство, история

Морис Мерло-Понти (1908–1961) – французский мыслитель, представитель феноменологическо-экзистенциалистского направления в философии. Родился в Рошфор-сюр-Мер – приморском городе на западе Франции. В 1913 г. семья переехала в Париж. Завершив обучение в лицее Людовика Великого, поступил в Высшую нормальную школу (1926), где учился вместе с Ж.-П. Сартром, С. де Бовуар, С. Вейль, Ж. Ипполитом, Ж. Валем, а в числе преподавателей были Л. Брюнsvик и Э. Брейе. По окончании преподаёт философию в лицеях и Лионском университете, затем в Сорбонне, в Высшей нормальной школе. Был участником Второй мировой войны. В 1945 г. вместе с Ж.-П. Сартром и С. де Бовуар создаёт журнал “Les Temps modernes”, работает в нём в качестве политического редактора. В 1952 г. выходит из редколлегии журнала и преподаёт философию в Коллеж де Франс, где является ректором и где вместе с ним трудятся К. Леви-Строс и Ж. Лакан. Умер Мерло-Понти в Париже 4 мая 1961 г. от сердечного приступа, за письменным столом, работая над философской трилогией: «Истоки истины», «Введение в прозу мира», «Трансцендентный человек».

Главными темами философии Мориса Мерло-Понти являются: место человека в бытии; взаимоотношение человека и мира, человека и человека; природа языка; искусство как воссоздание первичного контакта человека с миром вещей; история как порождение и сфера человеческой деятельности.

М. Мерло-Понти – автор произведений: «Структура поведения» (1942), «Феноменология восприятия» (1945), «В защиту философии» (1953), «Знаки» (1960), «Видимое и невидимое» (1964) и др. Основную задачу философии он видел в том, чтобы описать первичное открытие мира человеком, сформулировать идею жизненного опыта, предшествующую любой мысли о мире: философия обязана прорваться к бытию через заслоняющие его преграды рефлексии, понятийности, знаковости. Примыкая к феноменологическому движению, М. Мерло-Понти стремился перевести феноменологию с уровня чистого сознания в мир конкретной жизни человека, воплощённый в индивидуальном и социальном существовании.

Философия как вопрошание

Философские воззрения М. Мерло-Понти сложились главным образом под влиянием феноменологии Э. Гуссерля и экзистенциализма М. Хайдеггера, причём французский мыслитель всегда оставлял за собой право толковать эти позиции в философии в свете собственных задач: он соединял феноменологию и экзистенциализм, намереваясь выйти за их пределы и обосновать философию «двойственности», где преодолевались бы противоречия между материализмом и идеализмом, рационализмом и иррационализмом, расхождения между субъектом и объектом, явлением и сущностью, вещью и её образом. Вместе с тем М. Мерло-Понти считал необходимым обратиться к изучению мира и связанных с ним проблем ещё до знания о нём, отказавшись от утвердившегося в науках способа мышления.

Для М. Мерло-Понти философия – дисциплина прежде всего исследовательская, она является вершиной исследовательской деятельности; при этом она никогда не стремится к абсолютному знанию: «Философ всегда движется от знания к незнанию, а от незнания – к знанию, делая на этом пути остановки...» [1, с. 7]. Философия есть вопрошание, и её главный вопрос звучит так: что я знаю доподлинно? Вопрос этот, в принципе, не может получить разрешения. Философское вопрошание не ожидает предъявления чего-либо, оно нацелено на «разоблачение» Бытия, «...которое не является полагаемым, поскольку оно не нуждается в полагании и поскольку оно молча располагается позади всех наших утверждений, отрицаний и даже всех сформулированных нами вопросов» [2, с. 188]. Философия, повторяет Мерло-Понти мысль Гуссерля, это «...ещё погруженный в немоту опыт, который теперь нужно заставить без искажений выразить в словах его собственный смысл» [20, с. 105]. И из уже словесно выраженного смысла можно и нужно извлекать новые выводы, обнаруживать новые возможности.

Философия, считал М. Мерло-Понти, всегда должна существовать в гуще исторических событий. При этом она не довольствуется тем, что испытывает воздействие исторического окружения; ей свойственно изменять последнее, выявляя его связи с новыми условиями и новыми временами. Философия и история взаимодействуют на расстоянии, но в тесном сотрудничестве, при этом философия должна быть свободной, не связанной какими-либо политическими и идеологическими обязательствами.

«Философия – это не наука» [2, с. 44], она есть совокупность вопрошаний. Она занимается воскрешением бытия, которым наука не интересуется, поскольку изучает отношение между бытием и познанием. Философия, согласно Мерло-Понти, постигает бытие в опыте человеческих желаний и страстей, она ищет контакт с первозаданным бытием. Отличаясь от науки, философия вместе с тем не противостоит научному знанию. Она постоянно стремится поддерживать с ним взаимные отношения, прежде

всего и главным образом – с науками о человеке. Однако в отличие от научной антропологии, которая рассматривает человека таким, каков он есть, в его действительном положении – живущим и познающим, философская антропология стремится углубить включённость человека в бытие; она буквально заражена жизнью и стремится укорениться в самой сердцевине истории. При этом философ, убеждён М. Мерло-Понти, претендует на осмысление мира всех людей и каждого человека в отдельности.

Феноменология и экзистенциализм

Истоки философии «конкретной жизни»

Первая публикация М. Мерло-Понти «Структура поведения» (1942) посвящена изучению проблемы отношения между сознанием и природой. Здесь влияние феноменологии почти не обнаруживается. В этой работе философ использует термин «существование», говорящий о том, что поведение человека не является ни целиком физическим, ни от начала и до конца психологическим. Мерло-Понти воспринял феноменологию Гуссерля как ещё не сложившееся учение. Даже «Феноменологию восприятия» (1945) он начинает с вопроса «Что такое феноменология?» – спустя полвека после появления первых работ основоположника этого направления в философии.

Интерпретируя понятие феноменологии в гуссерлевском его понимании как учения о сущностях, о чистом сознании и его феноменах, Мерло-Понти оставляет за собой право толковать феноменологию в свете собственных задач: феноменология – это изучение сущностей, помещённых в экзистенцию (существование); человек и мир могут быть поняты исходя только из их «фактичности», и «...все её усилия направлены на то, чтобы отыскать наивный контакт человека с миром» [5, с. 5]. Таким образом, феноменология неотделима от экзистенциальной философии.

Феноменология и экзистенциализм – непосредственные предшественники философского учения М. Мерло-Понти, но сам философ не является ни типичным феноменологом в гуссерлевском понимании феноменологии, ни собственно экзистенциалистским мыслителем – он стремился выйти за пределы и феноменологии, и экзистенциализма, «преодолеть», как он писал, Гуссерля и Хайдеггера. Свою позицию Мерло-Понти обозначил как философию двойственности, пытаясь соединить противоположные смыслы и обосноваться между ними. Главную задачу своей философии М. Мерло-Понти видел в том, чтобы увести феноменологию с уровня чистого сознания в мир конкретной жизни человека и воплотить её в его индивидуальном и социальном существовании. Для решения этой задачи, считал мыслитель, философии надлежит изучать непосредственный контакт человека с миром.

При создании своей философии М. Мерло-Понти опирался на учения М. Монтеня, Мен де Бирана, А. Бергсона, Г. Марселя. В учении Монтеня его привлекает стремление к изучению человеческого существа как сложного единства, не сводимого ни к плоти, ни к разуму; плоть и разум, а также человека и мир вещей следует связать тесными узами и объединить в единое целое; «...необходимо повелевать нашему духу, чтобы он не замыкался в себе, не презирал и не оставлял в одиночестве нашу плоть» [31, с. 62]. Одновременно Монтень ставил задачей зафиксировать человеческое существование в момент его самосознания, сохранив за ним возможность изменяться.

В философии Мен де Бирана Мерло-Понти выделяет понятие «первоначального факта», под которым он понимал то, что схвачено рефлексией в тот момент, когда мыслящий и мыслимое, едва родившись, начинают отличаться друг от друга. «Первоначальный факт» Мен де Бирана – это волевое усилие, которое определяет любое понимание человека и любой его поиск. «Первоначальный факт» – это не то, что «существует передо мной само по себе», это – «активность, рождающаяся из пассивности» [8, р. 62]. Из этого следует исходить как из простейшего и вместе с тем самого определённого из того, что дано постигнуть нашему разумению. Однако между волевым усилием и точкой его приложения существует некоторый промежуток, ощущение которого сопутствует любому действию человека; это – ощущение человеком собственного тела: существует непосредственное познание собственного тела, основанное исключительно на отпечатке волевого усилия и органического сопротивления, которое уступает воле и подчиняется ей. Мен де Биран в своих исследованиях, считал Мерло-Понти, берёт как раз за точку отсчёта тело и его способность к движению. В обращении к этой исходной точке Мерло-Понти видел начало экзистенциального мышления.

Бергсон для М. Мерло-Понти – это философ жизни; истоком его рефлексии он считал «внимание к жизни»; своим учением о длительности Бергсон описывает первозданное бытие воспринятого мира, которое есть не что иное, как «спонтанное, или естественное бытие», бытие «доконституированное», «всегда предполагаемое на горизонте наших рефлексий, всегда имеющееся в наличии» [3, с. 214]. Человеческое «я» сосуществует, соучаствует с вещами, оно внутренне захвачено ими; душа и тело сочленяются. М. Мерло-Понти поддерживает мысль Бергсона о человеческом «я» как о «продолжении» его тела, присутствующего в мире и являющегося центром его реальных действий. Особое внимание Мерло-Понти привлекала концепция восприятия Бергсона – восприятия, рассматриваемого им как совокупность способностей разумения, соразмерных бытию и готовящих «я» человека к видению вещей и мира, к жизненному отношению с природой, живыми существами и с самим собой – с бытием, находящимся вне человека и в человеке. Лучшее, что, согласно М. Мерло-Понти, есть в бергсонизме, – это умение видеть сопряжённость свободы и материи,

духа и тела, «обмен между прошлым и настоящим, между материей и духом, молчанием и говорением, миром и нами, их взаимные переходы одного в другое, в котором высвечивается истина» [1, с. 23–24].

Интерпретируя феноменологию Э. Гуссерля, М. Мерло-Понти искал в ней возможность возвращения к миру, существующему до знания о нём, обращения к до-теоретическому опыту, к «первобытному» разуму. Важным моментом гуссерлевской феноменологии Мерло-Понти считал обращение к человеческому телу как к переплетению, в котором не ощущается пульсаций конституирующего сознания. Тело – это условие возможности существования вещи и вместе с тем вещь, в которой живёт человеческое «я»; тело – это «чувствующая» вещь, связанная с другими вещами и с другими людьми.

Мерло-Понти отдаёт должное и Г. Марселью, сформулировавшему понятие «собственного тела» как экзистенциальной опоры всего сущего, меры неразрывной связи человека с миром. Идеи Г. Марселя близки к феноменологическим исследованиям: и Гуссерль, и Марсель, утверждая онтологическую значимость телесного, выдвигают на первый план вопрос об отношении субъекта к собственному телу как живому источнику восприятия; оба говорят о «до-логическом» существовании экзистенции как важнейшей форме сосуществования человека и мира, об опыте мира, о до-рациональном осознании человеком себя в качестве субъекта и мира в качестве объекта.

В итоге сам Мерло-Понти признает *феномен*, это центральное понятие феноменологии, первичным открытием мира, субъектом которого является человеческое тело, «феноменальное» тело, стоящее у истоков слов и действий человека, проводником бытия в мир, якорем, закрепляющим человека в мире, а также способом овладения мира человеком.

Видение. Приятие бытия. Понятие плоти

Специфическую роль тела в жизни человека и человеческой общности М. Мерло-Понти выявляет, анализируя восприятие [5]. Описывая тело как субъекта восприятия, он говорит о его значении: тело, являясь продолжением мира, состоя из той же плоти, что и мир, будучи вплетённым в ткань мира, есть в то же время «мера всего», «экзистенциальный ориентир и измеритель» всего сущего. Тело – это пробел в плоти мира, но пробел, не разрывающий её бытийную ткань, а скрепляющий её; тело есть целостность, имеющая доступ к целостности мира. В первичном восприятии тело и восприятие взаимопроникают; вместе с тем их взаимная близость предстаёт как непреодолимая дистанция – тело предстаёт как «дифференцированное единство», благодаря которому спонтанное восприятие («чувственно воспринимаемый хаос») обретает целостность. Тело является «поставщиком восприятия». Оно использует собственные части для символического выражения мира, именно с помощью тела человек вторгается

в мир, понимает его и привносит в него значения: «моё тело является не всего лишь чем-то воспринятым среди прочего воспринятого, а масштабом всего» [2, с. 328]. Свобода субъекта – это прежде всего свобода его тела, свобода ориентаций и движений, т.е. интенциональность; свобода-интенциональность изначальна, она есть нацеленность тела на объект.

В труде «Видимое и невидимое» (1964) М. Мерло-Понти поставил задачей продолжить и углубить собственный анализ, прояснив, как он писал, «онтологические допущения» внутри самой феноменологии, опираясь на понятия бытия, тела, восприятия [2]. Онтология философа базируется на бытии, которое отлично и от сартровского «бытия-в-себе», и от хайдеггеровского «Бытия-из-самого бытия (Sein)»: бытие у М. Мерло-Понти – это бытие «дикое», первозданное, а его видение есть приятие такого бытия, способ бытия в нём. Видение находится в одном ряду с восприятием, более того – видение это другое название восприятия, понимаемого Мерло-Понти не в традиционном смысле, не как непосредственное отражение предметов реального мира, воздействующего на наши органы чувств, а как способ приятия мира, бытия в нём. Видение – это пред-восприятие, которое осуществляется в мире, переплетаясь с ним. Приятие мира предшествует всем иным способам соприкосновения с ним, оно говорит о погруженности человека в плоть мира, об онтологической «совместимости» и «совместности» человека и мира. Погружённость в мир изменяет понятие восприимчивости: я вижу предмет не перед собой, он проникает в меня; отношение к бытию заключается в том, чтобы одновременно принимать и быть принятым; приятие вписано в тот же самый мир, который оно принимает.

В «Видимом и невидимом» М. Мерло-Понти тщательно анализирует понятие плоти, которого, по его убеждению, нет в традиционной философии, и отводит ему центральное место в своей онтологии. Выявление плоти есть продолжение редукции, которая в «Феноменологии восприятия» останавливалась на теле вообще и теле собственном. В «Рабочих записях», включённых в «Видимое и невидимое», Мерло-Понти переходит от анализа тела к изучению плоти. Ход его мысли таков: при соприкосновении человеческого тела с миром происходит не только тактильное взаимодействие объективного и субъективного, но и размывание границ между ними: они смешиваются, переплетаются друг с другом, так что невозможно провести границу между телом и миром.

Приятие мира предшествует всем способам соприкосновения с ним, оно говорит о погружённости человека в плоть мира, об онтологической «совместимости» и «совместности» человека и мира. Погружённость в мир изменяет понимание восприятия: «я» не видит предмета перед собой, это предмет со всех сторон проникает в «я»; приятие мира говорит о том, что всякое отношение к бытию заключается в том, чтобы одновременно принимать и быть принятым; приятие вписано в тот же самый мир, который оно принимает. Особое значение для понимания этого сплетения имеет

опыт прикосновения одной руки человека к другой: он даёт возможность говорить об уникальности опыта тела – тело может одновременно испытывать прикосновение и ощущать себя совершающим прикосновение; в данном случае телу недостаточно себя самого, чтобы испытывать опыт касания: здесь имеется нечто отличное от тела, и это «отличное» Мерло-Понти называет плотью.

Плоть выходит за пределы тела; тело и плоть – манифестация Бытия. Плоть позволяет мыслить тело и мир, не обращаясь к противопоставлению «субъект – объект». Речь идёт о родственности «я» и мира, их сопричастности друг другу; плоть – это вещь вообще, своего рода воплощённый принцип, привносящий стиль бытия всюду, где обнаруживается самая малая его толика. Плоть – это первоэлемент Бытия, его стихийное начало; плоть – это тело до тела, бытие до бытия, реальность являющего себя. Следуя феноменологической редукции, М. Мерло-Понти определяет изначальный контакт человека с миром как его приятие; этот опыт носит бытийственный, онтологический характер.

Феноменология лингвистического опыта

В трудах «О феноменологии языка» (1951), «Видимое и невидимое» (1964), «Проза мира» (1969) М. Мерло-Понти стремится обосновать связь человека с миром и другими людьми через язык и речь, оформление которых, как и первичное восприятие, он связывает с особой функцией человеческого тела. В отличие от лингвистической науки, интересующейся, по словам мыслителя, языком как идеальной системой, философии надлежит понять сущность лингвистического опыта, выявить, в чём заключается бытие языка. Ей необходимо проанализировать опыт говорящего субъекта, от которого наука лингвистика абстрагируется, и понять, каким образом, исходя из первичного восприятия и жеста человека, рождается языковое поведение и какое значение этот опыт имеет для становления человека-субъекта.

Лингвистический опыт человека вырастает на основе первичного восприятия, и в ходе своей эволюции он становится высшим достижением человечества, истинным показателем его историчности и способности к трансцендированию, благодаря которым и осуществляется развитие человеческой культуры. Анализируя лингвистический опыт, можно прийти к подлинно онтологической позиции в философии, с одной стороны, выявляя перцептивное родство человека с миром, с другой – создавая конкретную теорию духа: «Необходимо взять язык в его живом или зарождающемся состоянии, со всеми его референциями, с теми, что находятся позади него и связывают его с немymi вещами, к которым он обращается, и с теми, которые он отсылает вперёд и которые образуют мир изречённых вещей» [2, с. 183]. Следовательно, через анализ лингвистического опыта М. Мерло-Понти стремится раскрыть человеческое существо в его самых фундаментальных аспектах.

Первичное восприятие, считает Мерло-Понти, может служить основанием человеческой культуры только при условии, что оно возникает одновременно у нескольких субъектов. В этой связи философ считает основным показателем собственно человеческого начала выражение и самовыражение индивида. Проблему выражения он рассматривает на двух уровнях – на уровне природной (безмолвной) символизации и на уровне языкового (искусственного) общения. Безмолвная символизация – это само спонтанное восприятие, ещё не дифференцированное тактильно, визуально, аудитивно, где восприятие и опыт собственного тела включаются друг в друга; здесь тело выступает в качестве экспрессии, её самодвижения, оно – сама актуальность феномена выражения. Нерасчленённость спонтанного восприятия, его целостность заключается в том, что каждый относящийся к ощущениям регистр выражает все другие и сам выражается в них.

Лингвистический опыт есть выражение вторичное по отношению к восприятию: он рождается из восприятия и облекает в слова первичное отношение человека к миру. Чтобы понять слово в качестве жеста, пишет М. Мерло-Понти, надо прежде всего укоренить его концептуальный смысл в эмоциональном, поскольку лингвистический опыт вырастает на его основе и сохраняет его важнейшие характеристики – нацеленность на мир и обращённость к «другому».

Существеннейшей характеристикой говорящего субъекта, согласно Мерло-Понти, является его способность к трансцендированию; в акте говорения совершается подлинно человеческая деятельность. Философ проводит различие между словом сказанным и словом говорящим: с одной стороны, говорящий субъект использует уже наличествующий лингвистический материал, с другой – он всегда стремится выйти за пределы наличных значений. Говорение есть «парадоксальная» ситуация: пользуясь уже сказанным словом, оно становится словом говорящим, в котором ещё безмолвная интенция означивания готова воплотиться в культуру; благодаря языку, человек включается в создание смыслов, которое началось до него и продолжится после него.

Особое значение принадлежит языку в ходе человеческого общения. В диалоге людей между ними устанавливается некая общая территория, где мышление «я» сплетается с мышлением «другого», где существует «бытие вдвоём», а «я» и другой оказываются союзниками, между которыми устанавливается совершенная взаимность. Акт говорения связывает их в единое целое, их перспективы сливаются одна с другой, их существование разворачивается в одном и том же мире; вместе с тем слово «другого» открывает перед «я» новые значения, вовлекает «я» в умственное движение, на которое сам по себе он не был бы способен; язык содействует созданию общего духа цивилизации, совместной жизни людей. Начатое М. Мерло-Понти в «Феноменологии восприятия» исследование феномена, т.е. первичного, собственно человеческого акта, открывающего мир,

завершается в феноменологии говорения. Привнеся акт говорения в понимание феномена, философ делает следующий вывод: теперь мы имеем все существенные элементы феномена.

«Я» – «другой» – социальность

Бытие для М. Мерло-Понти является местом встречи внедрённых в него «я» и «другого». В его работах первого периода «другой» являл себя через «я» «другого», через его тело и его мир. Здесь «другой» скорее признаётся, нежели сам себя являет, и признаётся постольку, поскольку обживает и использует мир так же, как это делает «я». В работах «Проза мира» и «Видимое и невидимое» Мерло-Понти предпринимает онтологическую трактовку другого. Логика его исследования здесь такова: мир принадлежит не только «я», но и «другому» – он общий для «я» и «другого»; «другой» включён в изначальное отношение «я» к миру и занимает место между телом «я» и плотью мира; возникая в мире «я», «другой» присоединяет к нему собственный опыт мира, благодаря чему являют себя такие аспекты мира, к которым «я» не имело бы доступа; «другой» конституирует «я» изнутри.

При этом «я» воспринимает «другого» не с позиций «сверху» или «перед» — «другой» выходит за рамки такого восприятия. «Другой» рождается на стороне «я», он «взламывает» восприятие «я». Благодаря «другому», «я» не только видит, но и сам видим, не только воспринимает, но и сам воспринимаем; о «другом» нельзя рассуждать в терминах оппозиции «субъект-объект» – он являет себя на фоне мира, он изначально включён в первичный опыт мира; «я», мир и «другой» состоят из одной плоти. Мерло-Понти возражает против экзистенциалистского (сартровского) понимания отношения «я» – «другой», воспроизводящего, по его мнению, альтернативу субъект-объектного отношения; к тому же исходной основой экзистенциализма является изолированное сознание, а его анализ раскалывает время на дискретные значения и сводит жизнь к набору состояний сознания. Собственно человеческий мир, считает Мерло-Понти, возникает тогда, когда складывается система «я – другой», когда между сознанием и телом одного «я» и сознанием и телом другого «я» зарождается внутренняя связь, когда «другой» выступает не как фрагмент мира, а как видение мира и носитель поведения.

Размышляя о социальном, М. Мерло-Понти сразу же предупреждает о том, что его не следует мыслить в качестве объекта исследования. Феноменология не предполагает никакой социологии, коль скоро она не объективирует свой предмет, а стремится понять его. Философ-феноменолог должен схватывать социальное как проживание, где «я» ощущает скрытое под покровом анонимности близкое присутствие «другого»; именно плоть выступает исходной точкой для исследования проблемы социальности. Историчность и социальность укоренены в плоти; социальный мир

открывается человеком вслед за природным миром – не как объект или сумма объектов, а как поле существования, которое угадывается позади, вокруг и впереди человека в качестве границы его присутствия. Связь с социальным, как и связь с миром, является более глубокой, чем любое отчётливое восприятие или суждение; самым фактом нашего существования мы связаны с социальным до всякой объективации – оно уже существует, когда мы познаём его или выносим о нём суждение, оно существует до познания как «глухой вызов». Иными словами, социальное обретает своё значение на почве сосуществования «я» и «другого», в интерсубъективном мире. Мерло-Понти критикует сартровскую трактовку отношения «я – другой», называя её «солипсистской комедией», – у Сартра есть множество субъектов, но нет интерсубъективности.

Человек открывает для себя социальный мир не как объект или сумму объектов, а как поле своего существования, которое угадывается позади него, вокруг него и впереди него, как границу своего исторического пространства, которая неотступно сопутствует ему. Самим фактом своего существования люди находятся в контакте с социальным, они связаны с ним до всякой объективации; социальное существует до познания как некий «глухой вызов».

Социальное обретает свой смысл на почве сосуществования людей, в интерсубъективном мире, и если «...в основании субъекта мы снова обнаружим время, если свяжем с парадоксом времени парадоксы тела, мира, вещей и другого, то поймём, что по ту сторону всего этого нет ничего, что подлежит пониманию» [5, с. 466].

Философия и художественное творчество

Материалом, подкрепляющим и развивающим выводы экзистенциальной феноменологии, для М. Мерло-Понти является искусство: феноменология – это «...кропотливый труд вроде творчества Бальзака, Пруста, Валери или Сезанна – с тем же вниманием и изумлением, с той же взыскательностью сознания, с той же волей постичь смысл мира и истории в момент их зарождения» [5, с. 22]. Художники, как и философы, исходят в своём творчестве из первичного отношения к миру; произведение искусства совершает феноменологическую редукцию, обнаруживая предвещающее человека присутствие мира. Философия и искусство являются контактом с Бытием; произведение искусства, как и спонтанное восприятие, есть обнаружение мира вещей, исследование первозданной реальности.

Для М. Мерло-Понти искусство онтологично по само своей сути, оно способно выражать бытие, не обращаясь к понятиям. Искусство требует переопределения понятия истины: оно истинно не потому, что соотносится с реальностью, его истина определяется вечной задачей – воссозданием первичного контакта с миром вещей, взывающих к миру человека; бытие высвечивается в творениях художников и поэтов. Более всего

соответствующим философско-феноменологическому освоению мира Мерло-Понти считает два вида искусства – художественную литературу и живопись.

В литературном творчестве, убеждён философ, язык перестаёт быть просто средством для сообщения о налично данном, оно становится телом писателя, более того – самим писателем. Язык здесь является актом означения, и у писателя существует только один способ понять язык – обосноваться в нём. Переходя от означающего языка к чистому языку, художественная литература освобождается от стремления к сходству с вещами и от идеала законченного произведения искусства. Литературные слова обладают уникальной способностью – выводить внимающего им за пределы его собственных мыслей, они проделывают в его обособленном мире отверстия, через которые проникают мысли другого. Таким образом, художественная литература, как и феноменология, соприкасается с самым сокровенным отношением человека к миру и к другим людям – с напряжённой жизнью человеческого духа.

Подтверждение своих идей Мерло-Понти находит в творчестве таких писателей, как Бальзак, Стендаль, Пруст, Жид, Сент-Экзюпери и ряда других. Так, отмечает философ, произведение Сент-Экзюпери «Военный лётчик», повествующее об одном дне жизни человеческого сознания в «крайней ситуации», подхватывает основные темы «философии жизни», феноменологии и экзистенциализма – движение человеческого духа к невидимому и неведомому, полнота человеческого духа, богатство внутренней жизни человека, содружество людей (интерсубъективность). С произведений Пруста и Жида, считает Мерло-Понти, начинается «неутомимый отчёт» о теле человека: его официально признают, с ним советуются, к нему прислушиваются, улавливают перепады его желания. Валери выразительно говорит о человеческом теле, осознание которого неизбежно сопровождается присутствием «другого». Следует отметить, что ни один из писателей, на которых ссылался Мерло-Понти, не тяготел к идеям феноменологическо-экзистенциалистской философии как таковым – каждый из них шёл своим путём.

Деятельность художника, по мнению Мерло-Понти, не так уж сильно отличается от деятельности писателя. Писатель превращает язык в собственное тело; нечто подобное происходит с художником, только он, преобразуя мир в живопись, отдаёт ему своё тело. Вопросание художника нацелено на неуловимое зарождение вещей в теле человека, на тайну их предсуществования. Творчество художника обнаруживает до-человеческое основание природы, на котором обустраивается человек; только человек способен на такое видение, доходящее до самих истоков, лежащих по ту сторону того, что создано им самим. Живопись иллюстрирует загадочность человеческого тела и сама выверяется им; освещение, цвет, глубина существуют в ней лишь постольку, поскольку они пробуждают отклик в нашем теле, воспринимаются им. Художественное полотно оказывается

«внутренним внешнего и внешним внутреннего», а вопрошание художника направлено на тайный, неуловимый и скоротечный генезис вещей в нашем теле [4, с. 16–17].

Если от философии и художественной литературы ждут того, чтобы они определили свою позицию перед лицом событий, то живопись надедена правом смотреть на вещи без какой бы то ни было обязанности их оценивать; требования познавать и действовать теряют по отношению к живописи свою силу, словно в её произведениях существует некая неотложность, превосходящая актуальность. Художник со всеми его достоинствами и недостатками, силой и слабостью является безоговорочным сувереном в собственном постижении мира.

Список литературы

Источники:

1. Мерло-Понти М. В защиту философии / Пер. с фр., послесл. и примеч. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гуманитарной лит-ры, 1996. 247 с.
2. Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпарага. Минск: Логвинов, 2006. 400 с.
3. Мерло-Понти М. Знаки / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Искусство, 2001. 429 с.
4. Мерло-Понти М. Око и дух / Пер. с фр., предисл. и коммент. А.В. Густыря. М.: Искусство, 1992. 63 с.
5. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия / Пер. с фр. под ред. И.С. Вдовиной, С.Л. Фокина. СПб.: Наука: Ювента, 1999. 606 с.
6. Merleau-Ponty M. Existence et dialectique. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. 228 p.
7. Merleau-Ponty M. Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste. Paris: Éditions Gallimard, 1980. 320 p.
8. Merleau-Ponty M. L'Union de l'âme et de corps chez Malebranche, Biran et Bergson. Paris: J. Vrin, 1978. 140 p.
9. Merleau-Ponty M. La doute de Cézanne // Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. Paris: Les Éditions Nagel, 1948. P. 15–44.
10. Merleau-Ponty M. La prose du monde. Paris: Éditions Gallimard, 1969. 216 p.
11. Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. Paris: Éditions Gallimard, 1955. 341 p.
12. Merleau-Ponty M. Sens et non-sens. Paris: Les Éditions Nagel, 1966. 333 p.
13. Merleau-Ponty M. Structure du comportement. Paris: Presses Universitaires de France, 1942. 315 p.

Исследования:

1. Ажимов Ф.Е. Эстетико-антропологическое измерение феноменологии М. Мерло-Понти // Гуманитарные исследования в Восточной Сибири и на Дальнем Востоке. 2011. № 2 (14). С. 81–83.

2. Бергсон А. Два источника морали и религии / Пер. с фр., послесл. и примеч. А.Б. Гофмана. М.: Канон+, 1994. 384 с.
3. Бескова И.А., Князева Е.Н., Бескова Д.А. Природа и образы телесности. М.: Прогресс-Традиция, 2011. 456 с.
4. Бразжникова Я.Г. Плоть и история. К идее архитектурного прошлого в философии М. Мерло-Понти // Логос. 2004. № 1 (41). С. 72–87.
5. Вальденфельс Б. Ключевая роль тела в феноменологии Мориса Мерло-Понти // Мерло-Понти М. Видимое и невидимое / Пер. с фр. О.Н. Шпарага. Минск: Логвинов, 2006. С. 379–399.
6. Вдовина И.С. Морис Мерло-Понти // Вдовина И.С. Феноменология во Франции (историко-философские очерки). М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2009. С. 15–106.
7. Гуссерль Э. Картезианские размышления / Пер. с нем. Д.В. Складнева. СПб.: Наука: Ювента, 1998. 315 с.
8. Декомб В. Тожественное и иное // Декомб В. Современная французская философия / Пер. с фр. М.М. Федоровой; под ред. Н.Я. Марголиной. М.: Весь мир, 2000. С. 7–182.
9. Долгов К.М. От Киркегора до Камю: Очерки европейской философско-эстетической мысли XX века. М.: Искусство, 1990. 399 с.
10. Кошелева В.Л. Морис Мерло-Понти // Философы XX века. Книга первая. М.: Искусство XXI век, 2004. С. 157–168.
11. Кротов А.А. Философия Мен де Бирана. М.: Изд-во Московского ун-та, 2000. 103 с.
12. Левинас Э. Гуманизм другого человека / Пер. с фр. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004. С. 591–662.
13. Левинас Э. Тотальность и Бесконечное / Пер. с фр. И.С. Вдовиной // Левинас Э. Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.; СПб.: Университетская книга, 2000. С. 66–291.
14. Лиотар Ж.-Ф. Феноменология / Пер. с фр. и послесл. Б.Г. Соколова. СПб.: Лаб. метафиз. исслед. при филос. фак. СПбГУ: Алетейя, 2001. 150 с.
15. Марсель Г. Метафизический дневник / Пер. с фр. В.Ю. Быстрова. СПб.: Наука, 2005. 586 с.
16. Марсель Г. Трагическая мудрость философии. Избранные работы / Пер. с фр., сост., вступ. ст. и примеч. Г.М. Тавризян. М.: Изд-во гум. лит-ры, 1995. 215 с.
17. Монтьен М. Опыты: в 3 кн. Кн. 1. М.: Голос, 1992. 383 с.
18. Монтьен М. Опыты: в 3 кн. Кн. 2. М.: Голос, 1992. 559 с.
19. Монтьен М. Опыты: в 3 кн. Кн. 3. М.: Голос, 1992. 414 с.
20. Подорога В.А. Феноменология тела. Введение в философскую антропологию. М.: Ad Marginem, 1995. 341 с.
21. Рикёр П. Конфликт интерпретаций. Очерки о герменевтике / Пер. с фр. И.С. Вдовиной. М.: Канон-Пресс-Ц: Кучково поле, 2002. 622 с.
22. Рикёр П. Я-сам как другой / Пер. с фр. Б.М. Скуратова; под общ. ред. И.С. Вдовиной. М.: Изд-во гум. лит-ры, 2008. 416 с.
23. Соловьёва Г. Современная западная философия (от Сёрена Кьеркегора до Жака Деррида). Алматы: Ин-т философии и политологии МОН РК, 2002. 465 с.
24. Французская философия и эстетика XX века: А. Бергсон, Э. Мунье, М. Мерло-Понти / Предисл. П. Мореля. М.: Искусство, 1995. 269 с.
25. Хайдеггер М. Бытие и время / Пер. с нем. В.В. Бибихина. М.: Ad Marginem, 1997. 451 с.

26. Шпигельберг Г. Феноменологическая философия Мориса Мерло-Понти (1908–1961) / Пер. с англ. Т. Вартапяна, К. Смирновой // Шпигельберг Г. Феноменологическое движение. Историческое введение. М.: Логос, 2002. С. 529–580.
27. Charron G. Du langage. A. Martinet et M. Merleau-Ponty. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1972. 187 p.
28. Daly A. Merleau-Ponty and the Etics of intersubjectivity. London: Palgrave Macmillan, 2016. 312 p.
29. Dartigues A. Qu'est-ce que la phénoménologie? Toulouse: Privat, 1972. 176 p.
30. Dufrenne M. Maurice Merleau-Ponty // Les études philosophiques. 1962. Vol. 17. No. 1. P. 81–92.
31. Dufrenne M. Pour l'homme. Paris: Éditions du Seuil, 1968. 256 p.
32. Fontaine de Visscher L. Le phénomène ou Structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty. Bruxelles: Publ. des fac. univ. Saint Louis, 1974. 113 p.
33. Haar M. La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. 143 p.
34. Halda B. Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté. Paris: Lettres Modernes, 1966. 63 p.
35. Heidsiek F. L'ontologie de Merleau-Ponty. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. 141 p.
36. Hyppolite J. Figures de la pensée philosophique. T. II. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. 1042 p.
37. L'Œil et L'Esprit. Merleau-Ponty entre art et philosophie / Éd. F. Bourlez, L. Vinciguerra. Reims: EPURE, 2016. 280 p.
38. Lefort C. Sur une colonne absente: écrit autour de Merleau-Ponty. Paris: Éditions Gallimard, 1978. 224 p.
39. Les philosophes français d'aujourd'hui. Paris: C.D.U., 1963. 402 p.
40. Madison G.B. La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience. Paris: Éditions Klincksieck, 1973. 283 p.
41. Moutsopoulos E. Vers une phénoménologie de la création // Revue philosophique de la France et de l'étranger. 1961. T. 151. P. 263–291.
42. Parain-Vial J. Tendances nouvelles de la philosophie. Paris: Le Centurion, 1978. 263 p.
43. Phénoménologie: un siècle de philosophie / Éd. P. Dupond, L. Cournarie. Paris: ELLIPSES, 2002. 256 p.
44. Philosophie contemporaine en France. Paris: Ministère des affaires étrangères, Direction générale des relations culturelles, scientifiques et techniques, Sous-direction de la politique du livre et des bibliothèques, 1994. 137 p.
45. Problèmes actuels de la phénoménologie. Paris: Desclée de Brouwer, 1952. 163 p.
46. Richir M. La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty // Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale / Éd. J.-F. Mattéi. Paris: Presses Universitaires de France, 2001. P. 183–200.
47. Ricoeur P. A l'école de la phénoménologie. Paris: J. Vrin, 1986. 295 p.
48. Ricoeur P. Hommage à Merleau-Ponty // Ricoeur P. Lectures 2. La contrée des philosophes. Paris: Le Seuil, 2013. P. 157–164.
49. Ricoeur P. Merleau-Ponty: par-delà Husserl et Heidegger // Ricoeur P. Lectures 2. La contrée des philosophes. Paris: Le Seuil, 2013. P. 165–172.
50. Robinet A. Merleau-Ponty. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. 122 p.

51. *Sichère B.* Cinquante ans de philosophie française. Paris: Ministère des affaires étrangères, Direction générale des relations culturelles, scientifiques et techniques, Sous-direction de la politique du livre et des bibliothèques, 1996. 102 p.
52. *Sichère B.* Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie. Paris: B. Grasset, 1982. 252 p.
53. *Thévenaz P.* De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phenomenology? Neuchâtel: Éd. de la Baconnière, 1966. 118 p.
54. *Tilliette X.* Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme. Paris: Seghers, 1970. 188 p.
55. *Villela-Petit M.* "Qui voit?", du privilege de la peinture chez M. Merleau-Ponty // Les Études philosophiques. 2001. No. 2. P. 261-278.
56. *Waelhens A.* Une philosophie de l'ambiguïté, l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1968. 408 p.
57. *Worms F.* La philosophie en France au XX siècle. Paris: Gallimard, 2009. 656 p.
58. *Worms F.* Signes entre sens et non-sens. Philosophie, sciences humaines et politique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty // Les Études philosophiques. 2001. No. 2. P. 165-183.
59. *Zielinski A.* Lecture de Merleau-Ponty et de Levinas. Le corps, le monde, l'autre. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. 317 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

MERLEAU-PONTY MAURICE

The article presents a summary of the philosophical teachings of the French thinker Maurice Merleau-Ponty (1908–1961). The main research topics are as follows: substantiation of the unique relationship between man and the world, man and man; the nature of language; the linguistic experience of man; history as a product and space of human activity. Reflecting on the relationship of man to the world, M. Merleau-Ponty sought to identify the natural and at the same time the original human contact with the world. When creating his philosophical concept, he relied on the teachings of M. Montaigne, Men de Biran, A. Bergson, G. Marcel. The philosopher highlights the specific role of the human body in his life and in creating a human community, declaring it a “universal scale”. Merleau-Ponty explores the concept of flesh in many ways, which for him is the primary element of being and allows us to talk about the kinship of the human self and the world. Further, he substantiates a person’s involvement in being through language, speech, the appearance and design of which he associates with a special function of the human body. The philosopher declares linguistic experience to be the highest achievement of man, an indicator of his historicity and ability to transcend, thanks to which the development of human culture is carried out. In linguistic experience, a person turns to the “other”, and being appears as a meeting place for the “I” and the “other” embedded in him; the “other” is initially included in the primary experience of the world – the “I” and the “other” consist of one flesh. The flesh also acts as a starting point for the study of human social existence. The material that supports and develops the conclusions of philosophy for M. Merleau-Ponty is art: a philosopher and an artist in their work proceed from a primary relationship to the world; philosophy and art are contact with existence, the discovery of the world of things, the exploration of primordial reality. Merleau-Ponty seeks confirmation of his ideas in the works of Balzac, Stendhal, Proust, Gide, Saint-Exupery, who, in his opinion, tell about the fullness of the human spirit, the richness of the inner world of man, and the community of people.

Keywords: man, being, world, flesh, body, perception, soul, language, art, history

References

Sources:

1. Merleau-Ponty, M. "La doute de Cézanne", in: M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1948, pp. 15–44.
2. Merleau-Ponty, M. *Existence et dialectique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. 228 pp.
3. Merleau-Ponty, M. *Fenomenologiya vospriyatiya* [Phenomenology of Perception], eds. I.S. Vdovina, S.L. Fokin. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999. 606 pp. (In Russian)
4. Merleau-Ponty, M. *Humanisme et terreur: essai sur le problème communiste*. Paris: Éditions Gallimard, 1980. 320 pp.
5. Merleau-Ponty, M. *L'Union de l'âme et de corps chez Malebranche, Biran et Bergson*. Paris: J. Vrin, 1978. 140 pp.
6. Merleau-Ponty, M. *La prose du monde*. Paris: Éditions Gallimard, 1969. 216 pp.
7. Merleau-Ponty, M. *Les aventures de la dialectique*. Paris: Éditions Gallimard, 1955. 341 pp.
8. Merleau-Ponty, M. *Oko i dukh* [The Eye and the Spirit], transl. A.V. Gustyř'. Moscow: Iskusstvo Publ., 1992. 63 pp. (In Russian)
9. Merleau-Ponty, M. *Sens et non-sens*. Paris: Les Éditions Nagel, 1966. 333 pp.
10. Merleau-Ponty, M. *Structure du comportement*. Paris: Presses Universitaires de France, 1942. 315 pp.
11. Merleau-Ponty, M. *V zashchitu filosofii* [In Defense of Philosophy], transl. I.S. Vdovina. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 1996. 247 pp. (In Russian)
12. Merleau-Ponty, M. *Vidimoe i nevidimoe* [Visible and Invisible], transl. O.N. Shparaga. Minsk: Logvinov Publ., 2006. 400 pp. (In Russian)
13. Merleau-Ponty, M. *Znaki* [Signs], transl. I.S. Vdovina. Moscow: Iskusstvo Publ., 2001. 429 pp. (In Russian)

Researches:

1. Azhimov, F.E. "Ehstetiko-antropologicheskoe izmerenie fenomenologii M. Merlo-Ponti" [Aesthetic and Anthropological Dimension of M. Merleau-Ponty's Phenomenology], *Gumanitarnye issledovaniya v Vostochnoi Sibiri i na Dal'nem Vostoke*, 2011, No. 2 (14), pp. 81–83. (In Russian)
2. Bergson, H.-L. *Dva istochnika morali i religii* [The Two Sources of Morality and Religion], transl. A.B. Gofman. Moscow: Kanon+ Publ., 1994. 384 pp. (In Russian)
3. Beskova, I.A., Knyazeva, E.N., Beskova, D.A. *Priroda i obrazy telesnosti* [The Nature and Images of Physicality]. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2011. 456 pp. (In Russian)
4. Brazhnikova, Ya.G. "Plot' i istoriya. K idee arkhitektonicheskogo proshlogo v filosofii M. Merlo-Ponti" [Flesh and History. Towards the Idea of the Architectonic Past in the Philosophy of M. Merleau-Ponty], *Logos*, 2004, No. 1 (41), pp. 72–87. (In Russian)
5. Charron, G. *Du langage. A. Martinet et M. Merleau-Ponty*. Ottawa: Éditions de l'Université d'Ottawa, 1972. 187 pp.
6. Daly, A. *Merleau-Ponty and the Ethics of intersubjectivity*. London: Palgrave Macmillan, 2016. 312 pp.

7. Dartigues, A. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Toulouse: Privat, 1972. 176 pp.
8. Descombes, V. "Tozhdestvennoe i inoe" [Identical and Different], in: V. Descombes, *Sovremennaya frantsuzskaya filosofiya* [Modern French Philosophy], transl. M.M. Fedorova, ed. N.Ya. Margolina. Moscow: Ves' mir Publ., 2000, pp. 7–182. (In Russian)
9. Dolgov, K.M. *Ot Kirkegora do Kamyu: Ocherki evropeiskoi filosofsko-ehsteticheskoi mysli XX veka* [From Kierkegaard to Camus: Essays on 20th Century European Philosophical and Aesthetic Thought]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1990. 399 pp. (In Russian)
10. Dufrenne, M. "Maurice Merleau-Ponty", *Les études philosophiques*, 1962, Vol. 17, No. 1, pp. 81–92.
11. Dufrenne, M. *Pour l'homme*. Paris: Éditions du Seuil, 1968. 256 pp.
12. Fontaine de Visscher L. *Le phénomène ou Structure? Essai sur le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Publ. des fac. univ. Saint Louis, 1974. 113 pp.
13. *Frantsuzskaya filosofiya i ehstetika XX veka: A. Bergson, Eh. Mun'e, M. Merlo-Ponti* [French Philosophy and Aesthetics of the Twentieth Century: A. Bergson, E. Mounier, M. Merleau-Ponty]. Moscow: Iskusstvo Publ., 1995. 269 pp. (In Russian)
14. Haar, M. *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999. 143 pp.
15. Halda, B. *Merleau-Ponty ou la philosophie de l'ambiguïté*. Paris: Lettres Modernes, 1966. 63 pp.
16. Heidegger, M. *Bytie i vremya* [Being and Time], transl. V.V. Bibikhin. Moscow: Ad Marginem Publ., 1997. 451 pp. (In Russian)
17. Heidsiek, F. *L'ontologie de Merleau-Ponty*. Paris: Presses Universitaires de France, 1971. 141 pp.
18. Husserl, E. *Kartezianskie razmyshleniya* [Cartesian Reflections], transl. D.V. Sklyadnev. St. Petersburg: Nauka Publ., 1998. 315 pp. (In Russian)
19. Hyppolite, J. *Figures de la pensée philosophique*, T. II. Paris: Presses Universitaires de France, 1991. 1042 pp.
20. Kosheleva, V.L. "Moris Merlo-Ponti" [Maurice Merleau-Ponty], *Filosofy XX veka* [The Philosophers of the 20th Century], Vol. 1. Moscow: Iskusstvo XXI vek Publ., 2004, pp. 157–168. (In Russian)
21. Krotov, A.A. *Filosofiya Men de Birana* [The Philosophy of Men de Biran]. Moscow: Moskow State University Publ., 2000. 103 pp. (In Russian)
22. *L'Œil et L'Esprit. Merleau-Ponty entre art et philosophie*, ed. F. Bourlez, L. Vinciguerra. Reims: EPURE, 2016. 280 pp.
23. Lefort, C. *Sur une colonne absent: écrit autour de Merleau-Ponty*. Paris: Éditions Gallimard, 1978. 224 pp.
24. *Les philosophes français d'aujourd'hui*. Paris: C.D.U., 1963. 402 pp.
25. Levinas, E. "Gumanizm drugogo cheloveka" [The Humanism of Another Person], transl. I.S. Vdovina, in: E. Levinas, *Izbrannoe. Trudnaya svoboda* [Selected Works. Difficult freedom]. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2004, pp. 591–662. (In Russian)
26. Levinas, E. "Total'nost' i Beskonechnoe" [Totality and the Infinite], transl. I.S. Vdovina, in: E. Levinas, *Izbrannoe. Total'nost' i Beskonechnoe* [Selected Works. Totality and the Infinite]. Moscow, St. Petersburg: Universitetskaya kniga Publ., 2000, pp. 66–291. (In Russian)
27. Lyotard, J.-F. *Fenomenologiya* [Phenomenology], transl. B.G. Sokolov. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2001. 150 pp. (In Russian)
28. Madison, G.B. *La Phénoménologie de Merleau-Ponty. Une recherche des limites de la conscience*. Paris: Éditions Klincksieck, 1973. 283 pp.

29. Marcel, G. *Metafizicheskiy dnevnik* [The Metaphysical Diary], transl. V.Yu. Bystrov. St. Petersburg: Nauka Publ., 2005. 586 pp. (In Russian)
30. Marcel, G. *Tragicheskaya mudrost' filosofii. Izbrannyye raboty* [The Tragic Wisdom of Philosophy. Selected Works], transl. G.M. Tavrizyan. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 1995. 215 pp. (In Russian)
31. Montaigne, M. de. *Opyty* [Essays], Vol. 1. Moscow: Golos Publ., 1992. 383 pp. (In Russian)
32. Montaigne, M. de. *Opyty* [Essays], Vol. 2. Moscow: Golos Publ., 1992. 559 pp. (In Russian)
33. Montaigne, M. de. *Opyty* [Essays], Vol. 3. Moscow: Golos Publ., 1992. 414 pp. (In Russian)
34. Moutsopoulos, E. "Vers une phénoménologie de la création", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1961, T. 151, pp. 263–291.
35. Parain-Vial, J. *Tendances nouvelles de la philosophie*. Paris: Le Centurion, 1978. 263 pp.
36. *Phénoménologie: un siècle de philosophie*, éd. P. Dupond, L. Coumarie. Paris: EL-LIPSES, 2002. 256 pp.
37. *Philosophie contemporaine en France*. Paris: Ministère des affaires étrangères, Direction générale des relations culturelles, scientifiques et techniques, Sous-direction de la politique du livre et des bibliothèques, 1994. 137 pp.
38. Podoroga, V.A. *Fenomenologiya tela. Vvedenie v filosofskuyu antropologiyu* [The Phenomenology of the Body. Introduction to Philosophical Anthropology]. Moscow: Ad Marginem Publ., 1995. 341 pp. (In Russian)
39. *Problèmes actuels de la phénoménologie*. Paris: Desclée de Brouwer, 1952. 163 pp.
40. Richir, M. "La phénoménologie de Husserl dans la philosophie de Merleau-Ponty", *Philosopher en français. Langue de la philosophie et langue nationale*, éd. J.-F. Mattéi. Paris: Presses Universitaires de France, 2001, pp. 183–200.
41. Ricoeur, P. "Hommage à Merleau-Ponty", in: P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Le Seuil, 2013, pp. 157–164.
42. Ricoeur, P. "Merleau-Ponty: par-delà Husserle et Heidegger", in: P. Ricoeur, *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Le Seuil, 2013, pp. 165–172.
43. Ricoeur, P. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1986. 295 pp.
44. Ricœur, P. *Konflikt interpretatsii. Ocherki o germeneytike* [Conflict of Interpretations. Essays on Hermeneutics], transl. I.S. Vdovina. Moscow: Kanon-Press-Ts Publ., 2002. 622 pp. (In Russian)
45. Ricœur, P. *Ya-sam kak drugoi* [Oneself as Another], transl. B.M. Skuratov, ed. I.S. Vdovina. Moscow: Publishing House of Humanitarian Literature, 2008. 416 pp. (In Russian)
46. Robinet, A. *Merleau-Ponty. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*. Paris: Presses Universitaires de France, 1963. 122 pp.
47. Sichère, B. *Cinquante ans de philosophie française*. Paris: Ministère des affaires étrangères, Direction générale des relations culturelles, scientifiques et techniques, Sous-direction de la politique du livre et des bibliothèques, 1996. 102 pp.
48. Sichère, B. *Merleau-Ponty ou le corps de la philosophie*. Paris: B. Grasset, 1982. 252 pp.
49. Solovyeva, G. *Sovremennaya zapadnaya filosofiya (ot Serena K'erkegora do Zhaka Der-rida)* [Modern Western Philosophy (from Søren Kierkegaard to Jacques Derrida)]. Almaty: Institute of Philosophy and Political Science of the Ministry of Education and Science of the Republic of Kazakhstan Publ., 2002. 465 pp. (In Russian)

50. Spiegelberg, H. "Fenomenologicheskaya filosofiya Morisa Merlo-Ponti (1908–1961)" [The Phenomenological Philosophy of Maurice Merleau-Ponty (1908–1961)], transl. T. Vartanyan, K. Smirnova, in: H. Spiegelberg, *Fenomenologicheskoe dvizhenie. Istoricheskoe vvedenie* [The Phenomenological Movement. Historical Introduction]. Moscow: Logos Publ., 2002, pp. 529–580. (In Russian)
51. Thévenaz, P. *De Husserl à Merleau-Ponty. Qu'est-ce que la phenomenology?* Neuchâtel: Éd. de la Baconnière, 1966. 118 pp.
52. Tilliette, X. *Merleau-Ponty ou la mesure de l'homme*. Paris: Seghers, 1970. 188 pp.
53. Vdovina, I.S. "Moris Merlo-Ponti" [Maurice Merleau-Ponty], in: I.S. Vdovina, *Fenomenologiya vo Frantsii (istoriko-filosofskie ocherki)* [Phenomenology in France (Historical and Philosophical Essays)]. Moscow: Kanon+ Publ., 2009, pp. 15–106. (In Russian)
54. Villela-Petit, M. " 'Qui voit?', du privilege de la peinture chez M. Merleau-Ponty", *Les Études philosophiques*, 2001, No. 2, pp. 261–278.
55. Waelhens, A. *Une philosophie de l'ambiguïté, l'existentialisme de Maurice Merleau-Ponty*. Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1968. 408 pp.
56. Waldenfels, B. "Klyuchevaya rol' tela v fenomenologii Morisa Merlo-Ponti" [The Key Role of the Body in the Phenomenology of Maurice Merleau-Ponty], in: Merleau-Ponty, M. *Vidimoe i nevidimoe* [Visible and Invisible], transl. O.N. Shparaga. Minsk: Logvinov Publ., 2006, pp. 379–399. (In Russian)
57. Worms, F. "Signes entre sens et non-sens. Philosophie, sciences humaines et politique dans l'oeuvre de Merleau-Ponty", *Les Études philosophiques*, 2001, No. 2, pp. 165–183.
58. Worms, F. *La philosophie en France au XX siècle*. Paris: Gallimard, 2009. 656 pp.
59. Zielinski, A. *Lecture de Merleau-Ponty et de Levinas. Le corps, le monde, l'autre*. Paris: Presses Universitaires de France, 2002. 317 pp.

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Мария СОЛОПОВА

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

ПРАКТИЧЕСКАЯ ФИЛОСОФИЯ АРИСТОТЕЛЯ

В статье рассмотрена практическая философия Аристотеля: его этика и политика. Установлено, когда впервые появляется термин «практическое мышление», в чём состоит отличие практического знания от теоретического, на каком основании объединяются и как различаются этика и политика как две практические науки. Охарактеризованы этические произведения, дошедшие под именем Аристотеля в составе аристотелевского корпуса сочинений, с точки зрения их аутентичности, хронологии и состава книг. Изложена история вопроса о трёх общих книгах в рукописях «Никомаховой» и «Евдемовой» этик и приведены аргументы в пользу решения вопроса о том, какой этике они принадлежали первоначально. Даны определения ключевым положениям учения и понятиям: благо, добродетель, сознательный выбор, середина, устой, разум, ум, дружба, счастливая жизнь.

Во второй части статьи рассмотрены основные понятия политического учения Аристотеля: государство и государственный строй, части государства, виды государственного устройства, политические конфликты и государственные перевороты, учение о наилучшем государственном строе и принципы воспитания.

Ключевые слова: Аристотель, практическая философия, этика, политика, добродетель, разум, государство, гражданин, благо, воспитание

Этика

Разделив знание и мышление на три вида – теоретическое, практическое и творческое, – к практическому знанию Аристотель отнёс этику и политику. Эту аристотелевскую классификацию можно найти в «Метафизике» [1025b25, 1026], там же впервые встречается термин «практическая философия» [993b20–21]; в трактате «О душе» Аристотелем введено терминологическое различие на ум теоретический и ум практический [О душе, 407a23–25; 433a14–18], которым впоследствии он пользуется в этике. Термин *πρακτικός* («практический») произведен от *πρᾶξις* (дело, деятельность, поступок) и *πράττειν* (делать, исполнять). В отличие от теоретического, практическое знание ориентировано на ценности: «то, что для теоретического знания истина и ложь, для практического – благо и зло» [Никомахова этика, 1139a27–31]. Благо и зло Аристотель рассматривает в связи с деятельностью человека, а не как метафизические принципы, и называет практические науки «философией дел человеческих» [Никомахова этика, 1181b15]. Цель (*τέλος*) занятий этикой не «знание, а деятельность» (*οὐ γνῶσις ἀλλὰ πρᾶξις* [1095a6]), «мы исследуем, не для того, чтобы знать, что такое добродетель, но чтобы стать добродетельными», иначе от этики не было бы пользы [1103b26–29]. В отличие от творческой деятельности (искусства), цель практической деятельности заключена в ней самой и никакой внешней цели у неё нет [Большая этика, I, 34, 9–10]. Одним из следствий этого является отождествление практического действия и использования его результата [Никомахова этика, 1219b3], в то время как в производящем искусстве результат действия и его использование (применение) оказываются разделены.

Будучи двумя частями практической философии, этика и политика отличаются как исследование общее и частное. В «Никомаховой этике» Аристотель пишет, что желанно благо и одного человека, но прекраснее и божественнее благо народа и государства [1094b9–10]. Этика рассматривает отдельные блага и добродетели, более известные и понятные нам, в то время как политика – общее благо, более известное по природе. Поэтому этика как учебная дисциплина предшествует политике, создавая условия для успешной политической деятельности. В «Большой этике» Аристотель разъясняет: кто собирается заниматься политической деятельностью, должен стараться приобрести хорошие качества нрава. Этика – составная часть политики и её начало, но всю эту науку в целом, полагает Аристотель, справедливо было бы назвать политической, а не нравственной [Большая этика, 1181b26–30]. Об этом же сказано и в «Никомаховой этике», где этика названа «своего рода наукой о государстве».

Сочинения по этике

В состав корпуса аристотелевских сочинений традиционно входят четыре этических произведения: «Никомахова этика», «Евдемова этика», «Большая этика» и «О добродетелях и пороках», из них подлинными признаются «Никомахова этика» и «Евдемова этика». «Большая этика» и «О добродетелях и пороках» были созданы в школе Аристотеля в эллинистический период.

Смысл заглавий трёх этик

Главным этическим сочинением Аристотеля является «Никомахова этика» (Ἠθικὰ Νικομάχεια) в 10 книгах, время её создания относят к т.н. Второму Афинскому периоду его творчества (334–322 до н.э.). Название «Никомахова» традиционно понимается как посвящение сыну Аристотеля Никомаху, однако были известны и другие объяснения смысла заголовка: посвящение отцу Аристотеля Никомаху; указание на редактирование текста сыном Никомахом и даже авторство сына Никомаха. У Порфирия эта этика названа «Малой Никомаховой» в отличие от «Большой Никомаховой», посвящённой отцу философа (об этом пишет позднеантичный комментатор Элий [Elias. In Porph. Isag. 33,1–2 Busse]). Сходные предположения высказывались и относительно смысла заголовка «Евдемовой этики» (Ἠθικὰ Εὐδήμια): посвящение Евдему, издание и редактирование Евдемом или авторство Евдема – имеется в виду Евдем Родосский, ученик Аристотеля [In Porph. Isag. 32.34–33.2]. В XIX в. «Евдемова этика» считалась произведением самого Евдема [12], в настоящее время текст сомнений в аутентичности у большинства исследователей не вызывает (подробнее см.: [32, S. 22–43]). Считать ли это произведение ранним или поздним, остаётся вопросом дискуссионным.

Аристотель в «Политике» четырежды ссылается на своё этическое исследование, но не использует ни одно из известных сегодня заглавий¹. Его отсылки по образцу «как ранее было сказано в книгах по этике» (ἐν τοῖς Ἠθικοῖς εἴρηται πρότερον [Политика, 1261a31])² обычно находят соответствие в тексте «Никомаховой этики». Но есть похожая отсылка и в «Метафизике» [I, 981b25], которую можно считать наиболее ранней из всех, исходя из ранней датировки первой книги «Метафизики». В таком случае это упоминание можно рассматривать как довод в пользу существования ранней версии этики Аристотеля или «некоей другой» [8, S. 112–113].

¹ Впервые известные нам заголовки трёх этических сочинений Аристотеля упомянул Атик, платоник II в. н.э., которого цитирует Евсевий Кесарийский в «Приготовление к Евангелию», XV, 4, 9.

² Здесь и далее цитаты из сочинений Аристотеля приводятся по изданию: [6].

Проблема трёх средних книг

Наличие в Аристотелевском корпусе нескольких «Этик» порождает ряд вопросов, связанных с их датировкой, терминологическими и содержательными особенностями. Отдельную трудность представляет то обстоятельство, что рукописи двух «Этик» содержат три общие книги (V–VII книги «Никомаховой этики» тождественны V–VI «Евдемовой», которые получили название «средних» или «спорных»³. По устоявшейся издательской практике (начиная с критического издания Беккера), три «спорные» книги в составе «Евдемовой этики» не печатают, лишь отмечая тождество этих трёх книг с книгами «Никомаховой этики», – фиксируя таким образом её объём в составе пяти книг (I–III, VII–VIII). Именно столько книг указано в составе «Этики» из списка сочинений Аристотеля у Диогена Лаэртия [О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов, V, 22–28], поэтому считается, что это сочинение соответствует современной «Евдемовой этике».

Исключением являются два сравнительно недавних издания, где «Евдемова этика» представлена в составе восьми книг за счёт восполнения тремя средними из текста «Никомаховой» [3; 15]. В настоящее время наибольшее число сторонников имеет точка зрения, согласно которой три книги сходного содержания имелись в обеих «Этиках», но сохранившаяся редакция принадлежит «Никомаховой». Были высказаны доводы в пользу аристотелевского авторства «Большой этики» [9; 19]. Проблемы хронологии и текстологии трёх аристотелевских этик, однако, не являются определяющими для понимания учения, которое едино в своих основах и по своей структуре [21].

Этика как наука и ее метод

Благо как предмет этики

Центральный вопрос этической философии – о высшем благе для человека, о цели и смысле человеческой жизни. Полемизируя с платоновским учением об идеях и о наивысшем трансцендентном Благе, Аристотель подчёркивает, что в этике как высшее исследуется «человеческое благо» (τάνθρώπινον ἀγαθόν [1094b7]), а также блага, осуществимые человеком в своих поступках [1096b33–1097a1; 1097a23]. Отмечая расхождение с учителем по вопросу о границах учения о добре и зле, Аристотель произносит своё известное высказывание о том, что больше Платона, больше личных привязанностей следует почитать истину [Никомахова этика, I, 1096a13–16].

³ Подробнее см.: [25]. История вопроса о состоянии рукописных источников «Евдемовой этики» излагается в: [38].

Метод этики

Определение предмета и метода этики составляет основную тему первых книг и в «Никомаховой», и в «Евдемовой» этике. Согласно Аристотелю, предмет этики не относится к существующему всегда необходимым и неизменным образом, но к тому, что изменчиво и происходит по-разному, однако же не случайно. Этика исследует не вечные сущности, а отношения людей в настоящем (τὸ πῶς ἔχει; ὃ πρὸς τὴ καὶ νῦν [Метафизика, 993b21 сл.]). Поскольку точность определений должна соответствовать природе предмета, метод этики основывается не на строгих доказательствах, а на правдоподобных рассуждениях, исходящих из мнений и опыта различных людей.

Как одна из наук этика пользуется базовыми для научного метода приёмами определения общих понятий и выяснения причин и начал. Но в этическом исследовании, отмечает Аристотель, определения поступкам лучше давать «в общих чертах и не точно» (τὸ πρὸς καὶ οὐκ ἀκριβῶς [1104a сл.]), «приблизительно и в общих чертах указать на истину» [1094b20, ср. 1098a26–34], ведь в человеческой жизни «нет ничего раз и навсегда установленного» [1104a4]. В этике Аристотель прибегает к т.н. диалектическим силлогизмам, исходящим из общепринятых мнений (ἔνδοξα). В ходе рассуждения он упоминает исторические факты и легенды, поговорки, иллюстрирует мысли примерами из произведений художественной литературы.

Требование к слушателю

Аристотель отмечает, что для занятий этикой и политикой требуется зрелый возраст и житейский опыт [Никомахова этика, I, 1, 1095a2–3]. Юноши – неподходящие слушатели для такой философии: её аргументация (λόγοι) исходит из и направлена на практические поступки, но юноши не имеют достаточного опыта, к тому же склонны следовать страстям, а не доводам разума, так что научные рассуждения будут для них напрасны и бесполезны. По мысли Аристотеля, незрелость не всегда бывает связана с молодым возрастом, но и с незрелым характером, когда вполне взрослый человек живёт, руководствуясь желаниями и страстями [1095a7–8]. А таким людям, отмечает Аристотель, познание не помогает [a9–10].

Понятия блага и добродетели

В двух главных своих «Этиках» после обозначения предмета и метода исследования Аристотель обсуждает основополагающие этические категории: благо, счастье, добродетель, цель.

Типологически этику Аристотеля относят к эвдемонистическим учениям, поскольку основополагающим понятием, с которого философ начинает своё исследование, которым его завершает и ради которого предпринимает,

является εὐδαιμονία, счастье. Как и Платон, Аристотель рассматривает арете (добродетель) в связи с пониманием природы человеческой души, но в итоге расходится с учителем: этика, по мысли Аристотеля, есть составная часть политики, задающей для этики её нормы, а для Платона этика не отделена от учения о душе и бытии, соотносясь с которым формулируются конечные цели и задачи жизни человека и спасения его души. «Счастье» как наиболее желанная цель представляется Аристотелю очевидным и подтверждённым традицией началом исследования. Будучи целью (τέλος) практических действий, счастье есть нечто совершенное и самодостаточное (τέλειον τι καὶ αὐταρκές [1097b20–21]). Предварительный ответ на вопрос «что есть счастье» (τί ἐστὶ [1097b22]) состоит в том, что оно есть благо и цель. Таким образом, эвдемонизм в этике представляет собой распространение принципа телеологизма, характеризующего аристотелевскую философию природы и метафизику.

Учение о счастье оказывается у Аристотеля центральной частью учения о благе, в рамках которого обсуждаются различные блага-цели и высшее благо как цель конечная. В свою очередь, выстраиваемая им иерархия благ базируется на понимании сложной природы человека, состоящего из души и тела. Соответственно, рассуждение о том, какие из благ могут послужить средством для достижения других, более важных целей, исходит из главенства души по отношению к телу и всему, что с ним связано.

Три вида благ

Блага Аристотель разделяет на три типа [1098b12 сл.]: внешние (богатство, друзья, дети), телесные (здоровье, красота, благородство) и душевные (собственно добродетели). Внешние и телесные интерпретируются как вспомогательные и инструментальные по отношению к главным – душевным. В частности, Аристотель отмечает, что «невозможно или трудно совершать добродетельные поступки, не имея никаких средств», «многие поступки совершаются с помощью друзей, богатства и влияния в государстве словно с помощью орудий» [Никомахова этика, 1092a31 сл.].

Строение души и виды добродетелей

Основное этическое исследование Аристотель предваряет учением о структуре души, используя для удобства не классическое платоновское деление души на три части, а дихотомическое деление, – по его словам, принятое «вне нашего круга», – на разумную и неразумную части (ἄλογον, λόγον ἔχον [1102a28]). Но, рассуждая о способностях каждой, Аристотель, очевидно, основывается на собственном учении о способностях души. Так, он утверждает, что неразумная часть в свою очередь делится на две части, и одна из них, вовсе не причастная разуму, содержит растительную способность (причину питания и роста) – этой способности души специально

была посвящена глава в трактате «О душе» [II, 4]. Эта часть, общая для всего живого, а не «только человеческая», – этику не интересует, она по природе «не причастна человеческой добродетели» [1102b11–12]. Но другая, неразумная часть всё же «причастна разуму». У невоздержных людей она не слушается разума, а у воздержных повинуетя разуму; в ней заключены влечения и стремления [1102b30]. Аристотель оставляет две возможности для описания структуры души: в одном случае он говорит о двойственности неразумной части (τὸ ἄλογον διπλόν [1102b29]), в другом – о двойственности разумной. В целом именно это деление приводит далее к разделению добродетелей на два вида – нравственные и мыслительные [1103a4 сл.].

Три образа жизни

Благо есть то, ради чего человеком совершаются поступки, «ради чего всё делается» [1097a18]. Какое благо он предпочтёт, такова и будет сама его жизнь. По Аристотелю, разнообразие целей (благ), которые преследуют разные люди в своей жизни, можно свести к трём, соответствующим принятому троякому делению благ: жизнь ради телесного наслаждения (ἡδονή – βίος ἀπολαυστικός), жизнь ради почёта (τιμῆ – βίος πολιτικός), жизнь, посвящённая созерцанию (= поиску истины, βίος θεωρητικός), также он их именуется «животная», «политическая» и «философская» [Никомахова этика, 1095b17–1096a5; Евдемова этика, 1216a28–29]. Речь идёт об образе жизни, а не просто об определении того или иного качества души: в этике Аристотель изучает качества души в их практическом применении, на деле, а это и означает – в течение всей человеческой жизни (включая её конец).

Вопрос о долговечности того или иного типа блага становится определяющим для решения вопроса о том, какая жизнь предпочтительнее на пути к счастью: на протяжении всей жизни удовольствия не раз сменяются страданиями, путь к социальному успеху зависит от мнения толпы и переменчивой политической обстановки. Эти два образа жизни страдают зависимостью от внешних обстоятельств, они изначально ориентированы на внешние цели и выгоду (χρήσιμον γὰρ καὶ ἄλλου χάριν [1097a7]). Между тем устойчивость и независимость, опора на свои силы – автаркия, «самодостаточность» – является определяющим условием. Этому условию в наибольшей степени отвечает жизнь философская, имеющая целью интеллектуальное познание (созерцание).

Определение добродетели

Что такое добродетель (ἀρετή), Аристотель определяет с помощью терминов ἔργον, дело, и ἕξις – обладание устойчивым душевным качеством. Определение добродетели вообще и добродетели нравственной имеют

некоторое отличие. Более общее определение звучит так: человеческая добродетель (ἡ τοῦ ἀνθρώπου ἀρετή) есть обладание таким устойчивым качеством, благодаря которому человек становится хорошим, ἀγαθός, и хорошо исполняет своё дело [Никомахова этика, 1106a21–23]. Говоря о нравственных качествах, Аристотель говорит, что ηθικὴ ἔξις возникает в душе наряду со страстью (πάθος) и способностью (δύναμις) [1105b20]; устои формируются по отношению к страстям (страх, желание, ненависть, гнев, радость) в процессе их проявления (боязнь, наслаждение, гневливость). «Добродетель есть сознательно избираемый склад души, состоящий в обладании серединой по отношению к нам, и определяемый суждением рассудительного человека. Серединой обладают между двумя видами порочности, один из которых – от избытка, другой – от недостатка» [1106b сл.]. Поступки имеются в виду совершаемые постоянно, а не однократно и случайно, – следовательно, добродетель выступает как результат избранного образа жизни. Поскольку приобрести можно не только хорошее, но и дурное, определение добродетели содержит прямое указание на «наилучший склад души» (βελτίστη ἔξις [1139a15–17]). Важно, что добродетель проявляется в свойственном ей деле (πρὸς τὸ ἔργον τὸ οἰκεῖον). Применение умения в практической деятельности (упражнение) формирует привычки и далее душевное качество (арете). Пока будет деятельность, будет сохраняться и добродетель.

Счастье, добродетель и самодостаточность

Этика, по Аристотелю, исследует, что есть счастье как высшее человеческое благо, осуществимое в поступках. Благо, которое будет представлять собой в наибольшей степени самодостаточную жизнь. В своём понимании и поиске счастья Аристотель рассматривает человека как общее понятие, намереваясь благодаря универсальности определения получить ориентиры и критерий для суждения о любом частном случае. Предварительное определение счастья Аристотель даёт исходя из «назначения» (ἔργον) человека [1097b24–1098a25]: если есть назначение у отдельных органов, должно быть назначение и у человека. Поскольку человек отличается разумом (λόγος), его назначение – разумная деятельность души. Поскольку же действующим лицом предполагается тот, кто стремится быть хорошим (σπουδαίος), то «человеческое благо представляет собой деятельность души сообразно добродетели» [1098a18].

Говоря о самодостаточности (автаркии) применительно к жизни человека, Аристотель имеет в виду, что человек не должен рассматриваться в отрыве от общества, ибо он есть существо социальное. «Понятие автаркии мы применяем не к одному человеку, ведущему одинокую жизнь, но к человеку вместе с родителями и детьми, женой и вообще всеми близкими и согражданами, поскольку человек – по природе существо общественное» [1097b8–11]. Но этика не превращается в силу этого соображения

в политику, потому что здесь важна мера и разумное ограничение: речь не идёт о всех предках и всех потомках, о друзьях друзей и т.п. Но близкий круг общения Аристотелем включён в контекст обсуждения человеческой жизни, человеческого блага и счастья. Поэтому он утверждает, что для счастья нужны и внешние блага, и «едва ли счастлив безобразный с виду, дурного происхождения, одинокий и бездетный» или – что ещё хуже – если дети и друзья были, но умерли или есть, но отвратительные [1099b3 сл.].

Достижимо ли счастье

До Аристотеля (софисты, Сократ, Платон) в философской культуре Древней Греции ставился и широко обсуждался вопрос о том, можно ли научить добродетели и – шире – каким образом можно стать хорошим человеком. Учитывая этот контекст, Аристотель ставит следующий вопрос: «Есть ли счастье результат обучения, привычки или ещё какого-то упражнения, даруется ли оно от бога или возникает случайно?» [1099b10–13]. Не давая определённого ответа, но отмечая, что если бы счастье было даром богов, то предмет его изучения относился бы к другой области знания, Аристотель в конечном итоге даст ответ, соединив по крайней мере два возможных пути достижения счастья (обучение и упражнение), но не отбрасывая и третий (случай), поскольку он имеет отношение к обретению и утрате внешних благ. Определение счастья как «деятельности души в полноте добродетели» [1102a5 сл.] суммирует различные виды благ и типы добродетелей, не делая выбор в пользу какого-то одного.

Нравственные добродетели

Из двух видов добродетелей сначала Аристотель обсуждает добродетели нравственные (ἠθικαὶ ἀρεταί). Они возникают в той части души, которую он обозначил как «причастную разуму», и формируются иначе, нежели мыслительные: мыслительные возникают благодаря обучению, а нравственные – благодаря упражнению и привычке. По Аристотелю, само слово «этика» производно от слова «нрав» (ἦθος), что по-гречески звучит сходно со словом «привычка» (ἔθος) [II, 1103a17].

Добродетель есть «устойчивое состояние души», достойное одобрения (похвалы), при котором человек хорошо выполняет своё предназначение. Нравственная добродетель проявляет себя в связи с отношением к приятному и неприятному (περὶ ἡδονᾶς καὶ λύπας ἐστὶν ἡ ἠθικὴ ἀρετή [1104b9]), и, ведомые этим чувством, мы можем совершать не то, что нужно, а то, что нравится (и не совершить то, что не нравится).

Добродетель как середина

По Аристотелю, добродетель состоит в обладании серединой (μέσον), разумной мерой между двумя крайностями – «избытком» и «недостатком». Эти крайности и есть пороки. Избыток и недостаток определяется не по отношению к добродетели, а по отношению к той или иной страсти (πάθος). Например, мужество является серединой между трусостью и отвагой и связано с преодолением чувства страха; благоразумие – середина между бесчувственностью и распущенностью и связано с телесным удовольствием, и т.д. [1107b–1108b]. Середина, по Аристотелю, устанавливается с помощью разума, вернее – с помощью правильного суждения, ὀρθὸς λόγος. В целом чувства удовольствия и страдания Аристотель называет признаком (σημείον), сопровождающим то или иное душевное состояние: благоразумный, воздерживаясь от телесных удовольствий, этому рад, а кто от того же самого страдает – тот распущенный; кто рад противостоять опасностям, тот человек мужественный, а кто от этого страдает и мучается – трусливый.

Середина, подчёркивает Аристотель, не есть численно одинаковая величина для всех, о середине говорится применительно к конкретному человеку, который преодолевает свои страхи, свою боль и имеет свой жизненный опыт. Аристотель поясняет, каким образом возникает данный тип добродетели «благодаря привычке»: надо с малых лет приучать детей к тому, чтобы им нравилось прекрасное и хорошее и не нравилось дурное. Вслед за Платоном Аристотель называет это задачей правильного воспитания (пαιδεία).

В обеих «Этиках» имеется обстоятельный анализ нравственных добродетелей, при этом в «Евдемовой этике» добродетели и пороки сведены в наглядную таблицу в три столбца: избыток, недостаток, середина [II, 1221a]: гневливость, бесчувственность – кротость; бесстыдство, робость – стыдливость; хитрость, бестолковость – рассудительность; лесть, враждебность – дружелюбие; спесивый, приниженный – величавый; и т.д. Всего таким образом перечислены четырнадцать добродетелей-середин. Соответствующий раздел о добродетелях как серединах в «Никомаховой этике» содержит подробное их обсуждение [II, 1107a33–1108b10], но в нём нет таблицы добродетелей и пороков, упоминается больше безымянных качеств (в «Евдемовой этике» для некоторых уже найдены имена).

Некоторые из нравственных добродетелей дают Аристотелю повод для рассуждения о взаимосвязи добродетелей между собой (это касается особенно справедливости, благоразумия, величавости). В частности, о величавости (μεγαλοψυχία) говорится как о «своего рода космосе добродетелей» (κόσμος τις εἶναι τῶν ἀρετῶν), т.е. их стройном порядке, ибо она придаёт им величие и не возникает без них, «быть величавым невозможно без нравственного совершенства – калокагатии» [1124a1–5].

Условия добродетельного поступка

Условиями совершения нравственного поступка является осознанность и произвольность (*τὸ ἐκούσιον*). За произвольные страсти и поступки хвалят либо осуждают, а к непроизвольным относятся со снисхождением, иногда даже с жалостью [III, 1109b32].

Непроизвольно (*τὸ ἄκούσιον*) то, что совершается либо насильно, по принуждению извне, либо по незнанию. Произвольны те, что совершаются по своему собственному решению, самостоятельно и сознательно. Но Аристотель говорит также и о «смешанных» поступках, когда действие совершается хотя и самостоятельно, но под угрозой для жизни и из-за страха перед тяжкими последствиями, приводя в качестве примера случай с пленниками и заложниками [1110a4–6]. В таких случаях действующее лицо в своём действии оказывается мотивировано не внутренним, а внешним образом. В последнем случае, по Аристотелю, добродетельный поступок совершается привходящим образом: поступок по форме правильный (например, взятая в долг вещь отдаётся владельцу), но совершён он под угрозой наказания, следовательно, не добровольно, а от страха [1135b сл].

Суждение о мере вины и ответственности для преступившего закон или обычай обусловлено рядом обстоятельств. Плохой поступок, совершаемый по незнанию, будет сочтён непроизвольным только в том случае, если совершивший его раскаивается [1110b20]. Кроме того, Аристотель различает поступки «по неведению» и «в неведении»: например, пьяный или разгневанный не владеют собой, они находятся «в неведении» в смысле неменяемого состояния. Но сознательно избираемое неведение является причиной нравственной испорченности.

Для оценки поступка как добродетельного и качеств души как добродетельных важна деятельность согласно добродетели, а не отдельный поступок. По мысли Аристотеля, добродетель должна стать правилом поведения.

Сознательный выбор

Добродетели не может быть без сознательного выбора (*προαίρεσις*). Этому важному понятию Аристотель уделяет особое внимание в обеих этиках (см.: [Никомахова этика, III, 1111b5 сл.; Евдемова этика, II, 1225b18 сл.]. Выбор относится: 1) к тому, что от нас зависит (*τὰ ἐφ' ἡμῖν* [1111b32]); 2) к средствам достижения желанной цели (*τὰ πρὸς τὸ τέλος* [1111b27]); 3) к тому, что можно исполнить. Каковы мы по качествам своего характера, «зависит от того, благо или зло мы выбираем» [1112a]. Человек тогда поступает морально, если сознательно выбирает добро, а не зло, сознательно сторонится зла как зла, – а не потому, что ему страшно или невыгодно. Выбор самостоятелен в том смысле, в каком в традиции Платоновской Академии самостоятельность связывалась действием разума («ведущая

часть души совершает сознательный выбор» [1113a6–7]), разум же действует автономно («словно внутренний закон» – οἷον νόμος ὦν ἐαυτῷ [1128a32]).

Похвала и одобрение добродетельного поведения и, соответственно, порицание порочного – важная воспитательная функция семьи и государства. Согласно тому, что именно одобряется или порицается, получают первоначальное представление о добродетели и пороке. Добродетель, как отмечает Аристотель, достигается нелегко, потому за неё и хвалят. Не сдержаться и прогневаться может всякий – это легче, чем сдержаться и проявить выдержку; взять и растратить деньги – легко, но тратить «на то, что нужно, столько, сколько нужно, когда, ради того и как следует», – на это способен не всякий. Поступать правильно можно только одним способом, а это всегда труднее, чем промахнуться [1106b31 сл.]. Поэтому Аристотель говорит о добродетели не только как о середине, но и как о вершине (ἄκρον [1107a7–8]), и тогда оба порока будут внизу «с точки зрения высшего блага». Как середина добродетель определяется с точки зрения формальной причинности (отвечая на вопрос «что?»), а как вершина – с точки зрения целеполагания (отвечая на вопрос «ради чего?»).

Правильное суждение

В «Никомаховой этике» Аристотель дважды обращается к понятию правильного суждения (ὀρθὸς λόγος): во-первых, когда говорит во второй книге, что нравственная добродетель есть середина, которую устанавливает правильное суждение, и, во-вторых, когда начинает исследование мыслительных добродетелей в шестой книге. Он поясняет, что под данным термином имеет в виду разум, действующий вместе с волевым устремлением – стремящийся к совершению блага разум. Нравственный поступок совершается самостоятельно и по выбору (προαίρεσις), последний получает определение как сознательное, «сопровождаемое обсуждением стремление (βουλευτικῆ ὄρεξις) к тому, что зависит от человека» [III, 1113a10, ср. 1139b4–5]. Когда Аристотель говорит о том, что середину устанавливает правильное суждение, он говорит о выборе цели, к которой стремится разум, – о цели, ради которой совершается поступок. «Выбор можно называть или стремящимся разумом, или разумным стремлением (διανοητικῆ ὄρεξις), и человек – начало такого рода» [1139b5]. Это определение дано перед началом анализа мыслительных добродетелей, поэтому можно сопоставить этот термин со сказанным о практическом разуме. А именно, что истина (ἀλήθεια) для практического мышления «соответствует правильному стремлению» (ὁμολόγως ἔχουσα τῇ ὀρέξει τῇ ὀρθῇ), и что для поступка началом выступает выбор, в смысле причины движения. Очевидно, технический термин «правильное суждение» – одно из действий практического разума (φρονесис).

Справедливость

Справедливость (*δικαιοσύνη*) является важнейшей добродетелью с точки зрения практической философии, и рассуждение Аристотеля о справедливости в пятой книге «Никомаховой этики» является самым подробным по сравнению с остальными нравственными добродетелями. Аристотель исследует понятие справедливости в двух смыслах: 1) справедливое как законное (*δίκαιον νομικόν*), или справедливость общая, и 2) справедливое как равное (*δίκαιον ἴσον*), или справедливость частная, одна из нравственных добродетелей.

Справедливость в общем смысле называется «совершенной добродетелью», совершенство её не безотносительное: обладая справедливостью в широком смысле, можно применить её к другому, а не только к себе самому, что для многих представляет трудность [1129b31–34]. Самым добродетельным человеком Аристотель считает того, кто обращает свою добродетель на другого, а самый порочный тот, чей порок обращается и на себя, и на близких. Эта справедливость есть справедливость в целом, а противоположная ей несправедливость «не часть порочности, а порочность в целом» [1130a5 сл.]. В качестве универсальной добродетели справедливость делает возможным политическое общение, создавая и сохраняя счастье [1129b17–19]. Противоположна совершенной справедливости совершенная порочность как «противозаконное». Именно закон предписывает гражданам жить согласно добродетелям и запрещает пороки [1130b23–24].

Справедливость как одна из нравственных добродетелей называется частной, потому что является частью совершенной. Она есть середина между избытком и недостатком в смысле нарушения равенства. Таким образом Аристотель противопоставляет справедливости несправедливость по превышению и преуменьшению.

Видами частной справедливости являются распределительная и исправительная справедливость. Распределительная имеет отношение с распределением между гражданами должностей и денег (основана на принципе геометрической пропорции), а исправительная предназначена выправлять неравенство, возникающее вследствие всякого рода взаимоотношений (основана на принципе арифметической пропорции). Инструментом, с помощью которого выравниваются выгода и ущерб при товарообмене, являются деньги (монета).

Поскольку справедливость относится к нравственным добродетелям, она является серединой между двумя пороками: несправедливой наживой и несправедливым ущербом.

Политическая справедливость

В ходе анализа понятия справедливости Аристотель выделяет такой её тип, как политическая справедливость (*πολιτικόν δίκαιον* [Никомахова этика, V, гл. 6–7]), разделяемая на два вида: справедливость естественная

(φυσικόν) и установленная законом (νομικόν). Первая из них универсальна и везде имеет одну и ту же силу, независимо от различных мнений, вторая устанавливает закон относительно того, что могло быть так либо иначе, но после принятия закона по-другому уже быть не должно (например, какое животное приносить в жертву, за сколько выкупать раба и т.п. [1134b18])⁴. Под естественной справедливостью имеется в виду, например, почитание богов, почтение к родителям, помощь слабым.

Несправедливость по отношению к себе самому

Заключительные главы книги посвящены обсуждению апорий о справедливом, возникающие в ходе рассмотрения вины, добровольности, преднамеренности. Аристотель ставит вопрос о том, можно ли поступить несправедливо по отношению к себе самому. Если говорить о справедливости согласно закону, то закон не велит убивать себя, а «то, что закон не приказывает, то запрещает» [1138a7]. Если эта несправедливость совершается самостоятельно, но в состоянии аффекта, под воздействием страсти, то самоубийство всё равно есть несправедливый поступок, но не по отношению к себе, а по отношению к государству [1138a5 сл.]. Поэтому государство наказывает самоубийц атимией (лишением гражданских прав) за то, что человек нанёс вред сам себе, – как государственных преступников [1138a12–14].

Особую тему составляет семантическое разграничение понятий справедливости и милосердия (ἐπιείκεια [1137a31 сл.]). Считая эти понятия принадлежащими одному роду, милосердие Аристотель ставит выше, полагая, что милосердие есть как бы исправление буквы закона и справедливости в смысле законосообразности. Не все конкретные случаи могут быть справедливо судимы по общему правилу, которое представляет собой всякий закон. Тем не менее закон правилен, ведь ошибочность коренится не в законе и не в законодателе, а в самой природе предмета – человеческих поступках [1137b12–19].

Мыслительные добродетели

Мыслительные добродетели (διανοητικαὶ ἀρεταί) являются предметом рассмотрения в шестой книге «Никомаховой этики». Аристотель напоминает прежде данное разделение добродетелей на два вида, исходящее из представления о двух частях души – обладающей разумом и неразумной. Теперь он продолжает деление и разделяет на две части разумную часть души. Первую из них он называет «научной» (ἐπιστημονικόν) согласно способности познавать предметы, существующие необходимо, неизменно

⁴ Подробнее см: *Kraut R.* (ed.). *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*. Blackwell, 2006. P. 179–197.

и вечно, вторую – «рассуждающей» (λογιστικόν [1139a12]), согласно способности познавать с помощью рассуждения предметы изменчивые и воспринимаемые чувствами. Мыслительные добродетели – это наилучшие качества, характеризующие деятельность каждой из двух частей разумной души. Но деятельность разума есть познание, а познание имеет целью установление истины. Поэтому начальный этап исследования мыслительных добродетелей у Аристотеля строится вокруг понятия истины и способа постижения истины.

Аристотель говорит о пяти возможностях выразить истину: искусство, наука, рассудительность, мудрость и ум – и последовательно рассматривает каждое понятие ([Никомахова этика, VI, 3–9]; ср. более ранний вариант аналогичного списка – [Вторая аналитика, 89b7]). Научное знание (ἐπιστήμη) характеризуется как доказательная способность разумной души [VI, 3]; искусство (τέχνη) – как творческая способность [VI, 4], «рассудительность» (φρόνησις) – способность практическая [VI, 5 и 8], «ум» (нус) – теоретическая способность и «мудрость» (софия) – как теоретические. Кроме того, Аристотель отмечает как виды рассудительности более узкие способности: «здравомыслие», «сообразительность», «сметливость», «понимание», «снисхождение» [VI, 9–11]. За исключением искусства-техне, все они причисляются к мыслительным добродетелям. Но поскольку у разумной души две части, то Аристотель соотносит эти добродетели с обеими частями по отдельности: для научной это мудрость и ум, для рассуждающей – рассудительность. Соответствующими синонимами для них оказываются термины «разум теоретический» и «разум практический». Практический разум есть мышление, направленное на единичное, осуществимое в поступках [1143a33], а теоретический разум (нус) – на единичное в смысле первого и последнего, т.е. на усмотрение недоказуемых первоначал и превосходящих дискурсивное мышление принципов. Для этики главным понятием является практический разум (φρόνησις), он определяется как обладание душой способности принимать решение по поводу того, что зависит от нас, делать это или не делать.

После проведённых различий и разделений Аристотель говорит о том, что у рассудительного человека «все эти качества близки к совпадению» [1143a28], при наличии способности понимания должен быть ум, рассудительность и т.д. Но в целом рассудительность подчинена мудрости как деятельность, направленная на поиск средств достижения цели; мудрость же устанавливает эти высшие цели.

Рассуждение о мыслительных добродетелях всех уровней – как двух основных, так и нескольких «малых» – показывает связь нравственного и разумного начал души, нравственных и мыслительных добродетелей. Например, быть «снисходительным» невозможно не будучи «справедливым», – но снисходительность отнесена к мыслительным, а справедливость – к нравственным добродетелям. Сам Аристотель формулирует этот вывод следующим образом: «невозможно быть поистине добродетельным

без рассудительности, но и рассудительным без нравственной добродетели» [Никомахова этика, VI, 13, 1144b32].

Акрасия: невоздержность

После исследования добродетелей обоих видов Аристотель обращается к «другим началам» – воздержности и невоздержности как состояниям, отличным от добродетели и порока, но подобно им опирающимся на удовольствие и страдание. Это добродетель и порок по подобию, а не в собственном смысле. Говоря о невоздержности, Аристотель указывает, что невоздержный не действует по неведению, он знает, как следует поступать, но в силу слабости своей воли, уступая страстям, поступает плохо, нарушает закон или негласные правила. Таким образом, воздержный повинуется разуму, а невоздержный не в состоянии это сделать. В отличие от порока невоздержность не связана с неверным пониманием цели поступка, т.е. невоздержный не ошибается – он оказывается не способен следовать разуму, предпочитая приятное должному.

Структура учения о невоздержности не следует схеме, принятой для нравственных добродетелей (середина между двумя крайностями). Невоздержность и воздержность противопоставляются Аристотелем, с одной стороны, состоянию звероподобия, с другой – некоторого рода святости. Но в таком случае серединой является сам человек и его двойственная природа, в которой необходимо соединены разум и чувства.

Аристотель обсуждает ряд трудных вопросов в поиске причин невоздержного поведения: знание невоздержного (насколько можно говорить о его знании, если он не действует как знающий); отличие воздержности, самообладания и благоразумия; невоздержность и распущенность; удовольствие и страдание. Аристотель склоняется к трактовке невоздержности как физиологически обусловленному нарушению: такие люди стремятся к удовольствию, потому что от природы возбуждены, что доставляет страдание. Отсюда потребность изгнать страдание с помощью противоположного страдания сильного удовольствия (тоже телесного). Такие люди нуждаются скорее во врачебном наблюдении, нежели в учении.

Тема невоздержности – единственная из всех, затронутых в книгах по этике, которая не имеет отношения к искомому идеалу счастья. Скорее она посвящена несчастью жить, не владея собой, и одна из главных причин в неспособности сформировать правильные привычки.

Дружба

Две книги «Никомаховой этики» [VIII–IX] и одна книга «Евдемовой» [VII] посвящены понятию дружбы (φιλία) и её видов. После анализа отдельных качеств души Аристотель начинает обсуждение того, как добродетели и пороки, желания и чувства влияют на образ жизни человека. Согласно

Аристотелю, дружба является необходимым условием прекрасной жизни [1155a30] и человеческого общения: «наслаждение взаимным общением – главный признак дружбы» [1158a4]. Друг относится к числу наибольших благ, и страшнее всего не иметь друзей или быть одиноким. Друг – это «второй Я» (ὁ φίλος ἄλλος αὐτός [1166a31–32, 1169b6]). Но образ друга и дружбы не всегда одинаков, разные типы дружбы складываются в зависимости от разных душевных качеств, которые проявляются в том или ином образе жизни.

Философ перечисляет следующие виды дружбы: 1) ради удовольствия, 2) ради пользы и 3) ради добродетели (истинная дружба). Дружба ради пользы объединяет противоположных: бедного с богатым, неучёного с учёным: один, нуждаясь в чём-то, тянется к этому, а взамен предлагает другое. Это взаимовыгодные отношения, похожее на торговлю и обмен. Аристотель допускает, что всякое дружеское общение несёт с собой нечто и приятное, и полезное, и хорошее. Даже люди испорченные, получая наслаждение от испорченности друг друга, становятся друзьями, но ненадолго: «у испорченных нет ничего прочного». Размолвки между друзьями случаются, когда один из друзей желает получать от общения телесное удовольствие, а другой – пользу, или один – благо, а другой – удовольствие. В дружбе, таким образом, важно единомыслие, и не столь важно, насколько совершенны те, кто дружит. Некоторые же из-за трусости или лени перестают делать то, что представляется им самым лучшим, и от этого теряют друзей. Аристотель отмечает, что друзья ссорятся тогда, когда обнаруживают, что они «являются друзьями не в том смысле, в каком думали» [1165b5 сл.]. Всякий раз, как человек обманулся и предположил, что к нему питают дружбу за его характер, в то время как другой ничего подобного не думал, и здесь винить некого, кроме себя самого. Однако бывает, что друг притворяется и обманывает сознательно, используя узы дружбы для своих целей, и здесь уже есть основание видеть в этом несправедливый поступок, так что обманутый «вправе жаловаться».

Постоянством будет отличаться в наибольшей степени бескорыстная дружба добродетельных людей («первая дружба»), где друг выступает не средством, а целью. Друзья добродетельны ради самой добродетели, поступая совершенно сознательно и по своему решению. В такой дружбе совпадает стремление к благу как таковому и благу для себя, «каждый из друзей добродетелен как безотносительно, так и в отношении к своему другу», каждый с удовольствием совершает те поступки, которые ему свойственны как добродетельному, а поступки у них схожие.

Отдельную тему открывает вопрос об оптимальном количестве друзей. Аристотель говорит, что крепкая дружба – это дружба с немногими. Те, у кого много друзей, на самом деле не настоящие друзья. Количество друзей ограничено числом тех, с каким человек готов жить сообща, поскольку это главный признак дружбы.

Дружба с самим собой

Аристотель разбирает такой вопрос, как дружба с самим собой, и указывает, что добродетельный человек друг сам себе, дружит с собой в том смысле, что его чувства и разум не находятся в разладе и он не склонен раскаиваться в своих поступках. А порочные «ищут, с кем вместе провести время, избегая при этом самих себя», потому что, оставшись наедине с собой, они вспоминают много отвратительного в прошлом и ни на что хорошее не надеются в будущем, они не нравятся сами себе, «но с другими людьми они забываются» [1166b].

Хотя дружбе уделено значительное место в обеих «Этиках», можно отметить некоторое различие в начальной постановке данной темы: в «Никомаховой этике» в начале рассуждения указывается на связь дружбы и счастья, в «Евдемовой» подчёркивается связь дружбы и справедливости, дружбы как важного элемента политического единства: «установление дружеских связей считается прежде всего задачей государственной»; «о справедливости и несправедливости чаще всего мы говорим тогда, когда речь идёт о дружеских отношениях»; «истинные друзья не допускают несправедливости по отношению друг к другу» [1234b].

Удовольствие

Проблема удовольствия (ἡδονή) в «Никомаховой этике» обсуждается дважды: в книге седьмой (телесное удовольствие в связи с разбором невоздержности [VII, 12–15]) и книге десятой (удовольствие в связи с созерцательной жизнью [X, 1–5]). Эти два фрагмента представляют собой своеобразный трактат об удовольствии, две части которого посвящены удовольствиям, связанным с двумя частями человеческого существа – душой и телом.

Различая удовольствия от прекрасного и от безобразного, чувственные и разумные, Аристотель показывает, что удовольствие только сопровождает достижение истинных целей: невозможно получить удовольствие от справедливого, не будучи справедливым, как и нельзя получить удовольствие от музыки, не освоив искусство музыки. Удовольствие хотя и привлекательно, но выбор не всегда связан с удовольствием: «Никто не выбрал бы жить всю жизнь, имея образ мыслей ребёнка, даже получая, сколько только возможно, удовольствий от того, в чём находят их дети; и не выбрал бы наслаждение от какого-нибудь из самых позорных дел, даже если ему никогда не придётся за это пострадать. И в то же время многие дела мы станем усердно делать, хотя бы это не принесло никакого удовольствия, например смотреть, вспоминать, обладать знанием и добродетелями» [Никомахова этика, X, 1174a].

Хотя само по себе удовольствие не благо, оно дополняет деятельность, придаёт ей совершенство. Сопровождая человеческую деятельность,

удовольствие не может быть непрерывным. Наибольшее удовольствие будет от совершенной деятельности – таковой Аристотель полагает жизнь философскую, созерцательную, которая будет самой приятной. Стремясь к полноте счастья, мы испытаем и самые сильные удовольствия [1174b31].

Счастье

Финальным разделом «Никомаховой этики» и её десятой книги является раздел, посвящённый эвдемонии – счастью, конечной цели дел человеческих [1176a31]. Счастье – не просто обладание неким качеством души или их совокупностью, это деятельность, деятельность души, избираемая ради неё самой. Счастье заключено в деятельности согласно добродетели (ἡ εὐδαιμονία κατ' ἀρετὴν ἐνέργεια). Человек от прочих живых существ отличается разумом, поэтому для счастья человеку нужно применение его деятельного разума, ему важно мыслить и жить разумно. Наиболее счастливой оказывается жизнь согласно наивысшей из всех добродетелей – созерцающему уму. Она же и будет наиболее самодостаточной и не нуждающейся ни в чём внешнем [1177a27].

Далее, счастье должно сопровождать чувство удовольствия – по Аристотелю, наибольшее и постоянное удовольствие доставляет мышление. Этот путь рассуждения приводит к утверждению о том, что наиболее счастливым человеком будет философ. «Принято считать, что философия заключает в себе удовольствия, удивительные по чистоте и неколебимости» [1177a25–26].

Созерцательная жизнь

Созерцательная жизнь (βίος θεωρητικός) блаженна и богоподобна. Люди этому блаженству бывает причастны настолько, насколько в их жизни присутствует подобие такой деятельности. Другие живые существа не причастны созерцанию, поэтому из них никто не бывает счастлив. Счастье – вид созерцания (ἡ εὐδαιμονία θεωρία τις [1178b32]), а чистое интеллектуальное созерцание более всего отличает автаркия, самодостаточность и сосредоточенность. Теоретическая деятельность является 1) высшей, потому что теоретический ум – высшее в нас, и 2) непрерывной в большей степени, чем другие деятельности. Однако человек по своей природе не самодостаточен, он не бессмертен, он не может всю жизнь только созерцать, но нуждается в здоровом теле, в питании, в различных внешних благах.

Из тезиса о том, что счастливый должен жить с удовольствием, Аристотель допускает вывод о важности для счастливой жизни друзей. Ведь жизнь одиночки тягостна. Мудрый отличается способностью созерцать, пребывая в себе (καθ' αὐτὸν ὄν). Ему бы хорошо было иметь сподвижников (συνεργούς) в его созерцательной жизни, но и тогда он останется

в высшей степени самодостаточным. Эти три признака: самодостаточность, свободное время (досуг) и неумоимость – делают созерцательную жизнь образом совершенного счастья, если бы такая жизнь могла охватить всю жизнь человека.

Но подобное счастье жить созерцательной жизнью превышает человеческие возможности: человек будет жить не поскольку он человек, а поскольку в нём есть нечто божественное [1177b26], а это – ум, который божествен по сравнению с человеком, тогда и жизнь созерцательная есть жизнь божественная (βίος θεῖος) по сравнению с жизнью человеческой.

«Что каждому по природе наиболее близко (οἰκεῖον), то для каждого и наиболее приятно; так и человеку наиболее приятна жизнь разумная (ὁ κατὰ τὸν νοῦν βίος), коль скоро человек это по преимуществу разум. Следовательно, эта жизнь будет самая счастливая» [1178a5–8].

Аристотель утверждает, что человеку по мере сил «следует возвышаться до бессмертия и делать всё ради жизни согласно наиглавнейшей своей части» [1179b33–34]. Аристотель заключает: умосозерцание – вот в чём сущность человека, вот где по преимуществу он сам. Эта его жизнь поэтому самая счастливая. Мудрецу как богоподобному будут благоволять боги и заботиться о нём, и мудрый будет счастлив и больше всех любезен богам (θεοφιλέστατος).

В заключительной книге «Евдемовой этики» также имеется рассуждение о близости созерцательной жизни к божественной. В ней содержится учение о калокагатии как высшей форме счастья. Калокагатия, по Аристотелю, образуется из правильного соединения нравственных и мыслительных добродетелей, при этом критерием выступает «способность созерцать бога» [1249b]. Аристотель указывает на божественный идеал, объединяющий все мотивы человеческой деятельности и лежащий в основе всех поступков (как сознательных, так и интуитивных), и приходит к пониманию истинного счастья как созерцания бога. «Начало разума – это не разум, а нечто более сильное. Так что же может быть сильнее знания и ума, если не бог?» [1248a27–29].

Аристотель сознаёт, что рассуждениями о счастье можно произвести впечатление и побудить к познанию не большинство, а немногих одарённых юношей. Большинство же чуждо философии, его могут обратить к добродетели только воспитание и законы. А это – задача государственная. Люди нуждаются в законах, касающихся вопросов воспитания и охватывающих всю жизнь. «Тому, кто желает делать людей лучшими, надо научиться создавать законы, если благодаря законам мы можем стать добродетельными» [1180b23].

Политика

После этики Аристотель обращается к изложению политической проблематики, составляющей вторую часть практической философии. По отношению к этике политику он называет наукой главенствующей (ἀρχιτεκτονική [Никомахова этика, I, 1094a27, ср. 1094a14]), поскольку политика ставит цели для этики, а политик должен «обладать всей полнотой нравственной добродетели» [Политика, I, 1260a17–18].

В «Никомаховой этике» Аристотель следующим образом разъяснял приоритет политики над этикой. Цель политики потому наивысшая, что объединяет и согласует цели многих наук и знаний, входящих в круг человеческой деятельности: военного искусства, экономики, риторики [I, 1094b]. Всё это – средства, с помощью которых осуществляется политическая деятельность. Главной для последней является деятельность законодательная (номотетическое искусство), которое устанавливает, что нужно делать, к чему стремиться и чего избегать, т.е. понятия о добре и зле.

Политические сочинения Аристотеля

Политика является предметом исследования Аристотеля в двух сочинениях – «Политика» (Πολιτικά) и «Афинская полиция» (Ἀθηναίων πολιτεία). Оба произведения относятся к позднему, т.н. Второму афинскому, периоду творчества Аристотеля. Основным и самым известным произведением является трактат «Политика» в восьми книгах. В нём Аристотель излагает общие положения учения о природе государства (полисе) и составляющих его частей, прежде всего семьи и домохозяйства (кн. I), рассматривает учения о наилучшем строе у своих предшественников (кн. II), даёт определение государственному строю (политии) и гражданину, говорит о разных типах государственного устройства (кн. III); характеризует демократию, олигархию и их виды (кн. IV); разбирает, благодаря каким факторам происходят государственные перевороты и мятежи (кн. V); рассматривает, как работают институты управления (власть) при различных видах демократии и олигархии (кн. VI); описывает наилучший государственный строй (кн. VII) и принципы государственного подхода к образованию и воспитанию молодёжи (кн. VIII). По-видимому, Аристотель хотел продолжить работу над текстом «Политики», о чём говорят неосуществлённые планы рассмотреть ряд вопросов позднее (см.: [I, 1260b–13; II, 1265b17; II, 1272a22–26; VII, 1326b32–36; VII, 1330a3–5; VII, 1336b24–26; VIII, 1338a30–34]).

Что касается «Афинской политии» Аристотеля, то её текст уникален по той причине, что не входит в состав традиционного Corpus Aristotelicum. «Афинская полиция» была известна в Античности, но считалась утраченным сочинением Аристотеля, пока в 1879 г. в Египте не были обнаружены два листа папирусного кодекса с небольшим фрагментом текста.

Вслед за этим последовало новое открытие: в 1890 г. был обнаружен почти полный её текст, и с этого времени «Афинская полития» вновь стала доступна для издания и изучения. Это сочинение – часть обширного собрания описаний всех существовавших в разные периоды государственных устройств (политий) в греческом и варварском мире. Всего таких политий было изучено 158. Эти тексты представляли собой подготовительные материалы, эмпирическую базу для главного труда Аристотеля по политической теории – «Политики».

Работа состоит из двух частей. Первая часть (главы 1–41) посвящена истории государственного устройства Афин начиная от суда над Алкмеонидами до падения режима Тридцати тиранов и восстановления демократии в 403 г. до н.э. (всего описано «одиннадцать преобразований» строя). Во второй части (главы 42–69) описывается современный политический строй: порядок предоставления гражданства, избрание эфебов, порядок избрания должностных лиц, организация судов и т.п. Из имеющихся в тексте указаний следует, что «Афинская полития» составлена между 328 и 325 гг. до н.э. Высказывались предположения, что данный проект был осуществлён Аристотелем совместно с его учениками и сотрудниками, по Ликею.

Понятие государства

В первой книге «Политики» Аристотель определяет государство (πόλις) как общение (κοινωνία), организованное ради общего блага. Ибо все деятельности – ради блага, как замечает он, но благо государства выше блага отдельного человека. Метод исследования он использует аналитический: разделение сложного целого на составляющие его простые части [I, 1252a20–25]. Ведущий мотив аргументации Аристотеля – согласие с природой. Аристотель вводит понятия семьи, селения, государства как естественно возникающих форм общения (койнонии), называя семью и селение «частями, из которых складывается государство» (ἐξ ὧν μορίων ἡ πόλις συνέστηκεν [1253b1]), т.е. его материальной основой. При этом государство он полагает по природе предшествующим отдельному индивиду и семье («государство существует по природе и по природе предшествует каждому человеку» [1253a25]), исходя из принципа самодостаточности (автаркии): и жизнь отдельных людей, и жизнь отдельных изолированных семей не будет самодостаточной, хотя существование семьи более самодостаточно.

Фундамент государства и его «первая койнония» – семья. В целях взаимного самосохранения прежде всего сочетаются попарно «те, кто не могут существовать друг без друга» [1252a26]: женщина и мужчина в целях продолжения рода; мужчина как более разумный есть господин в семье, в понятие которой включены также родственники, дети и рабы. Семья сочетает в себе две первичные формы общения: для удовлетворения насущных

потребностей жизни и продолжения рода. Более крупной частью государства является селение (κώμη). Селение, по Аристотелю, это объединение семей для потребностей более долговременных, чем каждодневные нужды (χρήσεως ἕνεκεν μὴ ἐφημέρου [1252b16]).

В ходе своего рассуждения о естественном характере появления первичных союзов для выживания Аристотель приходит к утверждению: «Из всего сказанного следует, что государство принадлежит к тому, что существует по природе, и что человек по природе своей есть существо политическое» (ὁ ἄνθρωπος φύσει πολιτικὸν ζῷον [1253a2–3]), что повторяет сказанное ранее в «Никомаховой этике» (φύσει πολιτικὸν ὁ ἄνθρωπος [1097b11]). Он поясняет, что благодаря речи люди общаются между собой именно как люди, и разумная речь отличает их от других животных. Природа же ничего не делает напрасно, и благодаря языку «один только человек способен к восприятию таких понятий, как добро и зло, справедливость и несправедливость» [1253a15]. Иными словами, люди способны и должны разговаривать, высказывать свои мнения о том, что они считают хорошим и плохим, справедливым и несправедливым. Тот же, кто не способен общаться и «не чувствует потребности ни в чём, уже не составляет элемента государства, становясь либо животным, либо богом» [1253a29]. По мысли Аристотеля, «по природе» значит не только «не напрасно», но и «одно ради другого». Человек по природе превосходит всех живых существ, и природа создаёт животных и растения ради людей [1256b20] – так и ради политического общения организуются по природе другие виды деятельности человека. Определение человека как существа политического означает, что его цели, смысл жизни находится в сфере политики как высшей форме общения, в то время как жизнь согласно двум другим формам (семья и селение) является ограниченной и не позволяет человеку прожить жизнь во всей её полноте.

Семья состоит из свободных людей и рабов. В жизни семьи, в домохозяйстве осуществляются разные виды отношений властвования и подчинения: господская власть, брачная, отеческая (господина над рабом, мужа над женой, отца над ребёнком). О рабстве Аристотель рассуждает в духе своего времени. В контексте «Политики» тема владения рабами относится к ведению домашнего хозяйства и собственности, т.е. к вопросам экономическим [1253b23]. В доме, чтобы жить, должны быть соответствующие орудия для необходимой работы, «одни из этих орудий являются одушевлёнными, другие неодушевлёнными», и в руках хозяина раб – такое же орудие, как в руках кормчего на корабле – руль. Раб – это одушевлённая собственность (κτῆμα), всецело принадлежащая своему хозяину. Своё понимание Аристотель также основывает на апелляции к природе: раб по природе (φύσει δοῦλός) есть тот, «кто по природе принадлежит не самому себе, а другому, и при этом всё-таки человек» [1254a14–15]. Человек принадлежит другому, когда становится его собственностью – «орудием, выполняющим работу и существующим отдельно» (ὄργανον πρακτικὸν καὶ

χωριστόν [1254a17]). Рабы мало чем отличаются от домашних животных: те и другие своими физическим силами служат в удовлетворении насущных потребностей домохозяйства. По природе рабами являются варвары, а свободными – эллины, чем Аристотель оправдывает войны с варварами и порабощение захваченных в плен. Варвары приспособлены к подчинению и тяжёлой физической работе уже по самой своей телесной организации [1254b28–29]. Так что одни люди по природе свободные, другие – рабы, и быть рабами для рабов полезно и справедливо [1255a2]. Аристотель дополнительно отмечает «своеволие и вялость» в характере раба, который нуждается в назидании ещё больше, чем ребёнок [1260a35].

К этому Аристотель добавляет различие двух смыслов понятия «быть рабом»: не только по природе, но и по закону, в юридическом смысле. Если свободнорождённый, благородный человек оказывается продан в рабство, то это событие не сделает его настоящим рабом. «Одни люди повсюду рабы, другие нигде таковыми не бывают» [1255a31–32]. Тема имеет продолжение в рассуждении Аристотеля о ремесленниках и наёмных рабочих: «ремесленник находится в состоянии как бы ограниченного рабства» [1260b1], не будучи рабом как таковым, по природе.

После подробного рассмотрения вопроса о рабстве Аристотель большое внимание уделяет рассуждению о принципах обращения с собственностью и обогащения, полагая их, как и рабовладение, важной частью экономических отношений [1256a–1258b]. Торговля, обмен и деньги как предметы экономической мысли открывают, по Аристотелю, в теории широкий простор, однако на практических вопросах, что, кому, когда, где и сколько надлежит покупать, «задерживаться было бы некстати» [1258b25].

Критика предшественников

Когда Аристотель писал свою «Политику», жанр сочинений о государственном строе был уже достаточно хорошо развит. Самым известным произведением этой традиции является диалог Платона «Государство» (Πολιτεία), но он тоже не был первым. Поскольку Аристотель в своём сочинении обращался к будущим политикам и законодателям, он предпринимает экскурс в историю ранней политической мысли, чтобы проанализировать опыт предшественников, найти сказанное правильно и использовать его в своём исследовании; но также обосновать актуальность предстоящего проекта правильного государственного строя, отличного от уже предлагавшихся, ибо все известные альтернативы оказались неудовлетворительны. В результате эта негативная цель – продемонстрировать недостатки – и преобладает.

Аристотель последовательно рассматривает теории Платона, Фалея Халкидонского и Гипподама Милетского. Кроме того, рассматривает устройство Спарты, Крита и Карфагена. Во всех случаях важным критерием для него

является возможность практического осуществления, исполнимости того или иного проекта [II 2, 1264a, 1265a15], в этой связи особое внимание Аристотель обращает на то, не противоречат ли высказываемые идеи пониманию природы человека и самого государства.

Благодаря историческому обзору Аристотеля сегодня известны некоторые содержательные черты самых ранних образцов политической теории Древней Греции. В наиболее раннем проекте Гипподама (498–408 до н.э.) были выделены три социальные группы: земледельцы, ремесленники и воины, вместе принимающие участие в управлении государством (Аристотель указывает, что безоружные слои не могут претендовать на равное участие с вооружёнными). Фалей Халкидонский (конец V в. до н.э.) предлагал обеспечить политический принцип равенства граждан через экономический механизм: наделение равных участков земли [II, 4].

Но особое внимание Аристотель уделяет проекту Платоновского государственного устройства, однако излагает его только в том объёме, в каком критикует, что не даёт возможности составить впечатление о замысле Платона в его целом. Более всего Аристотель возражает против чрезмерного унитаризма (который он усматривает в «Государстве») и отсутствие реализма («Законы»). Принцип единства при чрезмерном его проведении в политической жизни приводит, наоборот, к разрушению государства: «Государство при постоянно усиливающемся единстве разрушается. Ведь по своей природе государство представляется неким множеством. А при чрезмерном единстве вместо государства образуется семья», а семья существует ради выживания и экономического достатка, но не ради прекрасного и благого.

С другой стороны, основанием критики Платона у Аристотеля оказывается его интерпретация права на частную собственность. Отметив, что у Платона оплот государства и его защитники – стражи – лишены собственности, как и жизни вместе со своими семьями, Аристотель говорит: «Люди всего более заботятся о том и любят, во-первых, то, что им принадлежит, и, во-вторых, то, что им дорого; но ни того ни другого невозможно предположить среди людей, имеющих такое государственное устройство» [1262b22–24]. Он полагает очевидным, что чувство собственности свойственно человеку от природы: «Трудно выразить словами, сколько наслаждения в сознании того, что нечто принадлежит тебе, ведь свойственное каждому чувство любви к самому себе не случайно, но внедрено в нас самой природой» [1263a42–1263b1].

Помимо авторов более ранних политических теорий, Аристотель упоминает древних законодателей, написавших законы для своих государств: Ликурга, Солона и Драконта из Афин, Залевка из Локров, Харонда из Катаны, Филолая из Коринфа, Питтака с Лесбоса.

Государственный строй и его виды

В третьей книге «Политики» Аристотель переходит к анализу того, что такое государственный строй, т.е. как устроено государство. Государственный строй (полития) есть определённый порядок распределения государственных должностей и в первую очередь тех, которые связаны с управлением государством. Таким образом, вопрос о том, кому в том или ином государстве принадлежит власть и вместе с ней функции управления, оказывается определяющим для классификации разных типов государственного строя.

Как в случае с государством ранее Аристотель дал определение человека как «животного политического», так и теперь в третьей книге ему нужно определить «политическую форму» человека, дать определение гражданина. Гражданин – словно единица государства, из которых оно составлено, ведь все вместе граждане и составляют государство. Однако что значит быть гражданином, зависит от государственного строя: кто гражданин при демократии, уже может не оказаться гражданином при олигархии. Гражданин тот, «кто участвует в законосовещательной и судебной власти» [III, 1275b18 сл.], но в целом его отличает способность властвовать и подчиняться.

Аристотель задаётся вопросом: что обеспечивает тождество государства во времени? При важности таких факторов, как территория, количество населения, национальный состав, Аристотель указывает на форму правления как на определяющий политический признак для государства [1276a20 сл.].

Добродетель хорошего человека и добродетель хорошего гражданина не тождественны, к тому же «все граждане не могут быть одинаковыми». Однако эти понятия могут совпасть при наилучшем государственном строе, и тогда быть справедливым человеком и быть хорошим гражданином – совпадут по смыслу. О правильном, наилучшем строе можно говорить в зависимости от того, большинству или меньшинству граждан предоставлена возможность властвовать и подчиняться [1276b сл.].

Формы политического правления

Аристотель объясняет факт существования многих форм политического устройства, а не одной. По количеству граждан, принимающих участие в управлении, Аристотель различает шесть форм государственного строя («один человек правит, либо немногие, либо большинство»), деля их на три правильных и три неправильных [1279a25 сл.]. Правильные и неправильные определяются относительно целей – имеет ли в виду строй достижение общего блага или нет. В результате получаются следующие пары: монархия и тирания, аристократия и олигархия, полития и демократия.

При монархии и тирании власть принадлежит одному правителю. При монархии (царской власти) правитель получает власть по наследству или же

к власти приходит избранник, как в Спарте, и использует её для общего блага. Превращённой (искажённой) формой монархической идеи является тирания, связанная с тем или иным механизмом захвата власти, при этой форме правления целью является благо самого тирана.

Аристократия – форма правления, при которой власть принадлежит гражданам, владеющим собственностью. И правящим ради блага государства. Искажением аристократии является олигархия (немногие богатые граждане, правящие для своего блага, т.е. для своей выгоды и обогащения).

Полития – ради общей пользы правит большинство. Как правило, власть сосредоточивается в руках воинов, которые вооружаются за собственный счёт. Извращением политии является демократия – форма правления, осуществляемая большинством, неимущими слоями населения, ради своей выгоды.

В дальнейшем каждая из названных форм подразделяется Аристотелем на подвиды, и подробнее всего он обсуждает виды царской власти и те трудности, которые связаны с признанием её наилучшей формой правления. Сам он склоняется признать наилучшим из трёх аристократию – тот государственный строй, в котором управление сосредоточено в руках лучших [1288a32] и правят они справедливым образом, ведь «государственным благом является справедливость, т.е. то, что служит общей пользе» [III, 1282a17].

Вопрос о счастье граждан в государстве непосредственно связан с положением о благой цели существования государства: «Государство создаётся не ради того только, чтобы жить, но преимущественно для того, чтобы жить счастливо» [III, 1280a31–32; 1280b39].

Демократия и олигархия исследуются Аристотелем более подробно в силу того, что в реальной исторической ситуации именно они оказываются главными видами государственного устройства, «подобно тому как говорят в основном о двух ветрах – северном и южном» [IV, 1290a13 сл.]. Хотя эти две формы, как и прочие, демонстрируют отклонения от желаемого и наилучшего строя.

Критерием для суждения о том, что лучше в политике, как и ранее в этике, оказывается середина и мера. Говоря о доступе различных слоёв населения государства к власти, Аристотель распределяет все слои самодостаточного государства на пять частей: народ – крестьяне, производящие продукты питания; ремесленники, наёмные рабочие – создают орудия труда; торговцы – занимаются обменом и распределением товаров; чиновники – рационально управляют государством; военные – защищают государство [1291a сл.].

Важным фактором выступают доводы, касающиеся взаимного соответствия человеческого характера и политического строя, который способствует воспитанию и жизни. В каждом государстве есть богатые, бедные и средний класс, и средний (середина) для государства – наилучшее. Средний достаток способствует жизни по разуму, а неумеренные богатство

и бедность искажают понимание, приводят к появлению наглецов и подлецов [1295b10 сл.], при этом те и другие, будучи такого нрава, очень любят власть и к ней стремятся, что наносит государству вред. Они каждый по своему плохи в управлении и исполнении гражданских обязанностей: бедные слои «не способны властвовать и умеют подчиняться только той власти, которая проявляется у господ над рабами», богатые «не способны подчиняться никакой власти, а властвовать умеют только так, как властвуют господа над рабами» [1295b20 сл.]. Вопросам, связанным с распределением должностей в государстве, судебной и законодательной властью, Аристотель уделяет внимание в той же четвертой книге «Политики».

Три составные части государственного строя

Каждый государственный строй имеет отличительные черты, соответствующие трём главным его составляющим. В соответствии с тем, как они устроены, хорошо или плохо, можно судить о том, насколько строй хорош. Аристотель называет три главные части, или органа власти: орган совещательный, должностной и судебный [IV, 1297b41 сл.]. Совещательный орган власти обсуждает самые важные дела в государстве: о войне и мире, о законах, о смертной казни, об изгнании, о конфискации имущества, об избрании должностных лиц и об их отчётности. И если к решению этих вопросов имеют равное право быть допущенными все граждане, то строй демократический, если некоторые – то это черта олигархии.

Равенство возможностей не может соответствовать равенству способностей, граждане в этом не бывают равны. Из-за этого государства теряют устойчивость, когда у власти в той или иной форме оказываются люди, недостаточно подготовленные к политическому управлению.

Государственные перевороты

Отдельной темой исследования в рамках политической проблематики оказывается у Аристотеля вопрос об источниках конфликтов в государстве, приводящих к свержению старого и установлению нового строя. Чтобы не допускать мятежей и бунтов, их причины желательно предвидеть и не допускать, для чего важно осознавать, с чего обычно начинается политическая смута и конфликты. Мотивом в одних случаях выступает недовольство правовым неравенством, когда ущемлённые в правах граждане полагают, что у других прав в избытке, в других – неравенство в распределении богатства, в-третьих – почестей. Причиной распрей бывают и нравственные качества людей: наглость, страх, высокомерие, презрение, а также взаимная несовместимость их характеров.

Аристотель прибегает к сравнению государства с телом: когда телесный организм развивается и растёт, все его части должны увеличиваться соразмерно. В противном случае тело будет нежизнеспособно и может

погибнуть. Так и в государстве – возникает очень много бедняков, а это источник восстаний (реже – очень много богачей, и тогда демократия будет стремиться превратиться в олигархию).

Аристотель указывает также такие причины государственных переворотов, как несоразмерное возвышение одних над другими, вследствие интриг, пёстрый многонациональный состав населения, личные противоречия в среде правящего слоя, а также демагогию, посредством которой один человек способен сосредоточить в своих руках всю полноту власти и стать тираном. Методы свержения старого строя в целом сводятся к двум: либо насилие, либо обман. То и другое может быть применено как с самого начала захвата власти, так и через некоторое время после для её удержания. Но при каждом государственном строе (олигархия, аристократия, демократия и др.) более действенными оказываются свои причины, например демократии чаще всего сменяются на другой строй вследствие действий демагогов, ведущих за собой толпу и умело использующих ложные доносы [1304b20 сл.], олигархии – из-за притеснения богачами народа и взаимных несогласий в среде самих олигархов [1305a36–1306b15], аристократии – вследствие недовольства оказываемыми почестями. Несмотря на различные акценты, общим правилом и общей причиной конфликтов, приводящих к государственным переворотам, оказывается отклонение от справедливости, присущее каждому строю [1307a5 сл.]. Устойчивым строем, притом обладающим справедливостью, «бывает единственно такой, при котором осуществляется равенство в соответствии с достоинством и при котором каждый пользуется тем, что ему принадлежит» [V, 1307a25–27]. Как замечает Аристотель, следуя в этом за своим учителем Платоном, «зло, какое существует в современных государствах... происходит не из-за отсутствия общности имущества, а вследствие нравственной испорченности людей» [1263b19, 22–23].

Для укрепления стабильности Аристотель предлагает «возбуждать у граждан разные опасения» [1308a], а также упрочить власть закона, разделить обязанности и заботиться о воспитании подрастающего поколения.

Наилучший государственный строй

Приступая к теоретической теме наилучшего государственного строя, Аристотель прежде всего говорит о том, какая жизнь заслуживает наибольшего предпочтения, ведь в государстве люди объединяются не только по необходимости и не с целью просто выживать, а чтобы жить лучше и счастливее. Ранее Аристотель не раз говорил о приоритете души над телом, разума над чувствами, благ душевных над благами телесными. И в «Политике» он утверждает, что «на долю каждого приходится столько же счастья, сколько добродетели и разума и согласованной с ними деятельности» [VII, 1323b20]. Наилучшее государство должно быть счастливым государством и деятельно живущим прекрасно, а прекрасно действовать невоз-

можно тем, кто не делает прекрасного, не совершает прекрасных поступков [1323b30 сл.]. Отсюда Аристотель делает вывод: прекрасно действовать и быть счастливым ни человек, ни государство не могут без разума и добродетели.

Лучшим Аристотель готов назвать такой строй, который даст возможность всякому человеку благоденствовать и жить счастливо. Можно ли говорить о тождестве понятия счастья для отдельного человека и для целого государства? Люди разные, и кому-то представляется более достойной избрания жить практическая и деятельная, кому-то – научная и созерцательная. Если кто считает для себя высшей целью богатство, то и наилучшим государственным строем для него будет форма олигархического правления, так и в случае с другими образами счастья. Таким образом и в политике Аристотель ставит и ищет ответ на вопрос о счастье как истинном и полном благе и находит его в благой деятельности. Условиями для осуществления благой деятельности государства, которое устроено наилучшим образом (т.е. управляется хорошими законами), будут следующие условия относительно размера и населения: не очень большое количество населения, ибо «трудно, если не сказать невозможно, слишком многолюдному государству управляться хорошими законами» [1326a25 сл.], но и не слишком малое, потому что тогда государство не сможет быть самодостаточным. А территория должна быть такая, чтобы граждане государства «имели возможность жить, пользуясь досугом, наслаждаясь свободой и вместе с тем воздержно» [1326b30 сл.].

В наилучшем государстве, как и во всяком государстве, должны быть все необходимые для жизни государства и его граждан элементы: продукты питания, товары, оружие, деньги, религиозный культ, законы, устанавливающие понятие о справедливом и несправедливом [1328b5–15]. Но не всё, что необходимо для государства, является частью государства. При наилучшем государственном строе, полагает Аристотель, граждане не должны вести жизнь ремесленников, торговцев или земледельцев, так как у них не останётся времени для самого главного – для досуга (*σχολή*), свободного времени для самосовершенствования (*πρὸς τὴν γένεσιν τῆς ἀρετῆς*) и политической деятельности [1329a1–2].

Наилучший государственный строй Аристотеля остаётся рабовладельческим: он рассуждает, в частности, о том, чтобы земледельцами были рабы, не принадлежащие к одной национальности, дабы не было возможности для бунтов.

Досуг

Аристотель считает досуг важнейшим критерием счастливой жизни и правильного государственного устройства. Вся человеческая жизнь делится на работу и досуг, на войну и мир, а вся деятельность направлена или на необходимое, или на прекрасное [1333a30 сл.]. При том война ведётся ради мира, а работа делается ради досуга, необходимое и полезное – ради

прекрасного. Поэтому в наилучшем государстве законы должны быть составлены таким образом, чтобы граждане «имели возможность заниматься делами и вести войну, но, что более предпочтительно, наслаждаться миром и пользоваться досугом». Имея в виду эти цели и эти приоритеты, законодательство наилучшего строя должно установить соответствующее воспитание для детей и юношей, а также для прочих возрастов. Аристотель отмечает, что «не следует признавать государство счастливым и хвалить законодателя, если он заставляет граждан упражняться в том, что нужно для подчинения соседей, ведь в этом заключается большой вред» [1333b29–31]. Лучше будет, когда каждый гражданин направит свои силы к тому, чтобы управлять своим собственным государством, а позаботиться о военной подготовке (τὴν τῶν πολεμικῶν ἄσκησιν [1333b39]) нужно для того, чтобы граждане прежде всего сами не попали в рабство к другим. Хороший законодатель должен учить граждан умению пользоваться досугом и жить в мирное время.

Какие же добродетели следует воспитывать в гражданах ради наилучшей жизни и ради досуга? Мужество и выносливость нужны для труда необходимой стороны жизни, философия – для досуга, воздержность и справедливость нужны в том и другом случае [1334a22–25]. Стыдно не уметь пользоваться добродетелями и проводить свой досуг как рабам, а не так, как подобает свободным образованным людям. Это умение проводить свой досуг, по Аристотелю, должно постепенно формироваться с детства, и важнейшей из государственных забот должно стать воспитание и законодательство, устанавливающее его принципы и последовательность: упражнения телесные должны быть ради упражнения и воспитания души и нрава, а воспитание нрава должно способствовать развитию разума. Начинать надлежит с телесных упражнений, потому что телесная крепость и влечения от природы даются человеку с малых лет, а рассудительность и ум формируются с возрастом.

Воспитание

В любом государстве должно быть законодательство, имеющее в виду воспитание молодого поколения, т.е. своих будущих граждан. Каждый строй базируется на своём человеческом типе (характере), о чём писал ещё Платон. Аристотель также полагает, что свойственный каждому строю характер обеспечивает устойчивость того или иного строя. Но причиной лучшего строя будет наилучший характер [1337a18].

Аристотель отмечает, что в государстве граждане не могут существовать обособленно и порознь, сами по себе, нет, именно поскольку они сограждане, они части государственного общения. Вопросы воспитания в государстве должны быть общим делом, а не частным. Аристотель перечисляет проблемы, связанные с педагогикой: в чём состоит правильное воспитание: в развитии умственных способностей или скорее нравственных

качеств [1337a38–39]? Как нужно воспитывать? В чём больше заинтересовано государство: в том, чтобы, обучая наукам, вырастить немногих выдающихся талантов, или в том, чтобы вырастить поколение хороших граждан?

Государственное воспитание (пайдейя) имеет целью воспитание политической добродетели (ἀρετὴ πολιτικὴ [1340b42]) – необходимых качеств гражданина. Вначале детям нужны упражнения для тела, а затем для развития мышления, и прежде рассуждений нужно подготовить свой нрав [1338b4–7]. Иными словами, для учёбы нужно здоровье, послушание и усердие, умение общаться и, наконец, способность рассуждать.

Существует четыре традиционных предмета школьного обучения: гимнастика, грамматика, рисование и музыка. Эти предметы считаются общеобразовательными, потому что овладение ими 1) подобает свободным людям, 2) приносит пользу, но главное 3) основу для дальнейшего обучения. Так, знание грамматики позволяет учиться другим наукам, а рисование учит видеть прекрасные предметы («развивает глаз при определении телесной красоты» [1338b1]), а не только помогает при купле-продаже предметов искусства или домашней утвари.

Гимнастические упражнения до наступления половой зрелости должны быть весьма лёгкими, потому что можно навредить неокрепшему организму чрезмерным питанием и непосильными тренировками, – но в следующий возрастной период это возможно. По мере взросления следует обратиться к обучению прочим предметам, а учёбу и тренировки впоследствии следует соотносить по интенсивности, ибо «напряжённый физический труд препятствует размышлению, а напряжённое мышление – телу» [1239a9–10]. Но главное, о чём Аристотель говорил ранее, целью занятий гимнастикой должно стать воспитание мужества и благородства, готовность сражаться по благородным причинам [VII, 2].

Музыка

Музыка, оказывая влияние на формирование нравственных качеств души, является важной составной частью школьного образования [1340b11–12]. В юном возрасте дети не способны ни сидеть смирно, ни добровольно терпеть то, что им не нравится, а «музыка по природе принадлежит к тому, что доставляет удовольствие». Чтобы дети не испортили вещи в доме, удобно дать им погремушку, а для развития детей постарше вместо погремушки предназначены уроки музыки – пение и игра на музыкальных инструментах.

Законодательство в сфере музыкального образования должно различать разные виды (лады) музыки и понимать их воздействие на душу. Наиболее возбуждающий является фригийский лад, более спокойным – дорийский, умиротворяющим – лидийский. В связи с этим для воспитания детей не подходят некоторые инструменты, – например, возбуждающая

флейта исключает к тому же возможность пользоваться речью (логосом), а это помеха для образовательного процесса. Более того, по Аристотелю, следует исключить профессиональное обучение музыке (τεχνικὴ παιδεία), «которое готовит для выступления на состязаниях». Объясняет он это тем, что обучение для публичных представлений будет нацелено на удовольствие аудитории, а не на самосовершенствование (οὐ τῆς αὐτοῦ χάριν ἄρετῆς [1341b11]). Развлечение публики Аристотель считает делом, подобающим не свободным гражданам, но скорее наёмникам; всё это превращает музыкантов в пошлых ремесленников, которые думают не о прекрасном, а об угождении вкусам малообразованной публики. Это замечание находится в полном соответствии с его общей оценкой оплачиваемых занятий как принижающих человеческое достоинство и лишаящих людей досуга [1337b13–14].

Для зрителей не из числа граждан свободных и образованных, но из числа малообразованного низшего сословия рабочих («ремесленников» и «подёнщиков»), досуг имеет целью скорее отдых от работы, и наилучшим образом это позволяют сделать соревнования и развлекательные зрелища. У таких людей души не находятся в нормальном «естественном» состоянии, и музыка им нужна не гармоничная, но грубая и чрезмерная – ибо «каждый получает удовольствие от того, что свойственно ему по природе» [1342a25]. Характеризуя фригийский лад как более подходящий для экстатических состояний, Аристотель противопоставляет ему дорийский лад, более спокойный и подходящий для воспитания у юношей мужественного характера. Но поскольку пайдейя должна украсить душу также «благопристойностью» (κόσμος), то важное место для воспитания молодых душ должна занимать музыка в лидийском ладе. «В деле воспитания следует руководствоваться тремя правилами: середина, возможное, подобающее» [1342b33].

В рассуждении о наилучшей форме правления Аристотель сам вполне обозначил неразрывную связь этики и политики, что и делает их двумя частями его практической философии: «мужество, справедливость и разум имеют в государстве то же значение и тот же облик, какие они имеют в каждом отдельном человеке» [1323b34–36], и политика, как и этика, размышляют об одном предмете: человеческом счастье и путях его достижения во время его жизни.

Список литературы

Источники:

1. Аристотель. Афинская полития / Пер. и примеч. С.И. Радцига. М.: Соцэкгиз, 1937. 254 с.
2. Аристотель. Большая этика / Пер. Т.А. Миллер // Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 295–374.

3. *Аристотель*. Евдемова этика: в 8 кн. / Пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: Канон+, 2011. 408 с.
4. *Аристотель*. Никомахова этика / Пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 53–293.
5. *Аристотель*. О добродетелях и пороках / Пер. Т.А. Миллер // *Гусейнов А.А., Иррилиц Г.* Краткая история этики. М.: Мысль, 1987. С. 527–531.
6. *Аристотель*. Политика / Пер. С.А. Жебелева // *Аристотель*. Соч.: в 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 1983. С. 375–644.
7. *Aristote*. L'Éthique à Nicomaque. Vol. 1–3 / Éd. R.A. Gauthier, J.Y. Jolif. Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970.
8. *Aristoteles*. Eudemische Ethik / Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. 2. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 1969.
9. *Aristoteles*. Magna Moralia / Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. 5. Aufl. Berlin, 1983.
10. *Aristoteles*. Nikomachische Ethik / Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier. 2. Aufl. Berlin, 1960.
11. *Aristotelis Ethica Eudemia* / Recensuerunt breuque adnotatione critica instruxerunt R.R. Walzer, J.M. Mingay, praefatione auxit J.M. Mingay. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1991. XX, 162 p.
12. [*Aristotelis Ethica Eudemia*] Eudemii Rhodii Ethica, adiecto De virtutibus et vitiis libello / Recognovit F. Susemihl. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1884. XXXVII, 199 p.
13. *Aristotelis Ethica Nicomachea* / Recognovit breuque adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1894. VII, 264 p.
14. *Aristotelis Politica* / Recognovit breuque adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1957. X, 282 p.
15. *Aristotle*. The Eudemean Ethics / Trans. with an Introduction and Notes A. Kenny. Oxford: Oxford University Press, 2011. XXXVIII, 195 p.
16. *Aristotle*. The Eudemean Ethics / Trans. with Explanatory Comments and Accompanying Translation of Aristotle's On Virtues and Vices P.L.P. Simpson. New York: Routledge, 2013. 432 p.
17. *Aristotle*. The Nicomachean Ethics / Trans. H. Rackham. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1934. XXX, 656 p.
18. *Aristotle*. The Politics: in 4 vols. / With an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory W.L. Newman. Oxford: Clarendon Press, 1887–1902.

Исследования

1. *Верлинский А.Л.* Родосец Ментор и датировка «Большой этики» // *Philologia Classica*. 2015. Т. 10. С. 31–66.
2. *Гусейнов А.А.* Этика Аристотеля. М.: Знание, 1984. 64 с.
3. *Гусейнов А.А.* Этические сочинения и этическая система Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика: в 8 кн. / Пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005. С. 382–407.
4. *Доватур А.И.* «Политика» и «Политии» Аристотеля. М.; Л.: Наука, 1965. 390 с.
5. *Жебелев С.А.* Греческая политическая литература и «Политика» Аристотеля // *Аристотель*. Политика / Пер. и примеч. С.А. Жебелева. М.: Издание М. и С. Сабашниковых, 1911. С. 379–465.

6. Радциг С.И. Аристотель и «Афинская полития» // *Аристотель*. Афинская полития / Пер. С.И. Радцига. М.: Соцэкгиз, 1937. С. 132–146.
7. Солопова М.А. К проблеме трех средних книг «Никомаховой» и «Евдемовой» этик Аристотеля // *Аристотель*. Евдемова этика: в 8 кн. / Пер. с древнегреч. Т.В. Васильевой, Т.А. Миллер, М.А. Солоповой. М.: ИФ РАН, 2005. С. 408–446.
8. A Companion to Aristotle's Politics / Ed. D. Keyt, F.D. Miller. Oxford: Blackwell, 1991. XIV, 407 p.
9. *Ackrill J.L.* Aristotle on Eudaimonia. London: Oxford University Press, 1974. 23 p.
10. Aristotle, the Nicomachean Ethics / Commentary by the late H.H. Joachim; ed. D.A. Rees. Oxford: Clarendon Press, 1951. VI, 304 p.
11. Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide / Ed. J. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 290 p.
12. *Barker E.* The Political Thought of Plato and Aristotle. New York: Dover Publications, 1959. XXIV, 559 p.
13. *Berryman S.* Aristotle on the Sources of the Ethical Life. Oxford: Oxford University Press, 2019. 240 p.
14. *Buddensiek F.* Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 287 S.
15. *Davis M.* The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996. 176 p.
16. *Eriksen T.B.* Bios theoretikos. Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X, 6–8. Oslo: Universitetsforlaget, 1976. 272 p.
17. *Eterovich F.H.* Aristotle's Nicomachean Ethics. Commentary and Analysis. Washington, D.C.: University Press of America, 1980. XXIX, 301 p.
18. *Fragstein A. von.* Studien zur Ethik des Aristoteles. Amsterdam: Grüner, 1974. 479 S.
19. *Hardie W.T.R.* Aristotle's Ethical Theory. Oxford: Oxford University Press, 1968. IX, 370 p.
20. *Harlfinger D.* Die handschriftliche Überlieferung der Eudemischen Ethik // Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5 Symposium Aristotelicum / Hrsg. P. Moraux, D. Harlfinger. Berlin: De Gruyter, 1971. S. 1–50.
21. *Johnson C.N.* Philosophy and Politics in Aristotle's Politics. New York: Palgrave Macmillan, 2015. XVII, 187 p.
22. *Kenny A.* Aristotle on the Perfect Life. Oxford: Clarendon Press, 1992. VIII, 173 p.
23. *Kenny A.* The Aristotelian Ethics. A Study of the Relations between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle. Oxford: Clarendon Press, 2016. 321 p.
24. *Kraut R.* Aristotle on the Human Good. Princeton: Princeton University Press, 1989. VIII, 379 p.
25. *Kraut R.* Aristotle: Political Philosophy. Oxford: Oxford University Press, 2002. XII, 520 p.
26. *Mulgan R.G.* Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory. Oxford: Clarendon Press, 1977. 156 p.
27. *Rhodes P.J.* A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia. Oxford: Oxford University Press, 1981. XIII, 795 p.
28. *Rowe C.J.* The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's Thought. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1971. 123 p.
29. *Sherman N.* The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue. Oxford: Oxford University Press, 1989. XIV, 214 p.

30. *Simpson P.L.* A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998. XXXVI, 476 p.

31. *Swanson J.A., Corbin C.D.* Aristotle's Politics: A Reader's Guide. London; New York: Continuum, 2009. X, 168 p.

32. The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics / Ed. R. Kraut. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006. X, 384 p.

33. The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics / Ed. R. Polansky. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 474 p.

34. The Cambridge Companion to Aristotle's Politics / Eds. M. Deslauriers, P. Destrée. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 426 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Maria Solopova

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

THE PRACTICAL PHILOSOPHY OF ARISTOTLE

The article examines the practical philosophy of Aristotle: his ethics and politics. It is established when the term “practical thinking” first appears, what is the difference between practical and theoretical knowledge, on what basis ethics and politics are combined and how they differ as two practical sciences. The ethical works that came down under the name of Aristotle as part of the Aristotelian corpus of writings are characterized in terms of their authenticity, chronology, and book composition. The article describes the history of the issue of three common books in the manuscripts of Nicomachean and Eudemian ethics and provides arguments in favor of solving the question of which ethics they originally belonged to. Definitions of the key provisions of the doctrine and concepts are given: goodness, virtue, conscious choice, middle ground, foundations, reason, intelligence, friendship, happy life.

The second part of the article examines the basic concepts of Aristotle’s political teaching: the state and the state system, parts of the state, types of government, political conflicts and coups d’etat, the doctrine of the best state system and the principles of education.

Keywords: Aristotle, practical philosophy, ethics, politics, good, reason, state, citizen, welfare, education

References

Sources:

1. [Aristotelis *Ethica Eudemia*] Eudemii Rhodii Ethica, adiecto De virtutibus et vitiis libello / Recognovit F. Susemihl. Lipsiae: in aedibus B.G. Teubneri, 1884. XXXVII, 199 pp.
2. Aristote. *L'Éthique à Nicomaque*, Vol. 1–3, ed. R.A. Gauthier, J.Y. Jolif. Louvain: Publications universitaires; Paris: Béatrice-Nauwelaerts, 1970.
3. Aristoteles. *Eudemische Ethik*, Übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier, 2. Aufl. Berlin: Akademie-Verlag, 1969.

4. Aristoteles. *Magna Moralia*, übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier, 5. Aufl. Berlin, 1983.
5. Aristoteles. *Nikomachische Ethik*, übersetzt und kommentiert von Fr. Dirlmeier, 2. Aufl. Berlin, 1960.
6. Aristotelis *Ethica Eudemia*, recensuerunt breuique adnotatione critica instruxerunt R.R. Walzer, J.M. Mingay, praefatione auxit J.M. Mingay. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1991. XX, 162 pp.
7. Aristotelis *Ethica Nicomachea*, recognovit breuique adnotatione critica instruxit I. Bywater. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1894. VII, 264 pp.
8. Aristotelis *Politica*, recognovit breuique adnotatione critica instruxit W.D. Ross. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1957. X, 282 pp.
9. Aristotle. "Bol'shaya ehtika" [*Magna Moralia*], transl. T.A. Miller, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 295–374. (In Russian)
10. Aristotle. "Nikomakhova ehtika" [*Nicomachean Ethics*], transl. N.V. Braginskaya, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 53–293. (In Russian)
11. Aristotle. "O dobrodetelyakh i porokakh" [*On Virtues and Vices*], transl. T.A. Miller, in: A.A. Guseinov, G. Irlitts, *Kratkaya istoriya ehtiki* [A Brief History of Ethics]. Moscow: Mysl' Publ., 1987, pp. 527–531. (In Russian)
12. Aristotle. *Afinskaya politiya* [*Athenian Polity*], transl. S.I. Radtsig. Moscow: Sotsehgiz Publ., 1937. 254 pp. (In Russian)
13. Aristotle. *Evdemova ehtika: v 8 knigakh* [*Eudemean Ethics in 8 Books*], transl. T.V. Vasil'yeva, T.A. Miller, M.A. Solopova. Moscow: Kanon+ Publ., 2011. 408 pp. (In Russian)
14. Aristotle. *Politika* [*Politics*], transl. S.A. Zhebelev, in: Aristotle, *Sochineniya* [Works], Vol. 4. Moscow: Mysl' Publ., 1983, pp. 375–644. (In Russian)
15. Aristotle. *The Eudemean Ethics*, transl. with an Introduction and Notes A. Kenny. Oxford: Oxford University Press, 2011. XXXVIII, 195 pp.
16. Aristotle. *The Eudemean Ethics*, transl. with Explanatory Comments and Accompanying Translation of Aristotle's On Virtues and Vices P.L.P. Simpson. New York: Routledge, 2013. 432 pp.
17. Aristotle. *The Nicomachean Ethics*, transl. H. Rackham. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1934. XXX, 656 pp.
18. Aristotle. *The Politics*, in 4 vols., with an Introduction, two Prefatory Essays and Notes Critical and Explanatory W.L. Newman. Oxford: Clarendon Press, 1887–1902.

Researches:

1. *A Companion to Aristotle's Politics*, ed. D. Keyt, F.D. Miller. Oxford: Blackwell, 1991. XIV, 407 pp.
2. Ackrill, J.L. *Aristotle on Eudaimonia*. London: Oxford University Press, 1974. 23 pp.
3. *Aristotle, the Nicomachean Ethics*, commentary by the late H.H. Joachim, ed. D.A. Rees. Oxford: Clarendon Press, 1951. VI, 304 pp.
4. *Aristotle's Nicomachean Ethics: A Critical Guide*, ed. J. Miller. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 290 pp.
5. Barker, E. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Dover Publications, 1959. XXIV, 559 pp.
6. Berryman, S. *Aristotle on the Sources of the Ethical Life*. Oxford: Oxford University Press, 2019. 240 pp.

7. Buddensiek, F. *Die Theorie des Glücks in Aristoteles' Eudemischer Ethik*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999. 287 S.
8. Davis, M. *The Politics of Philosophy: A Commentary on Aristotle's Politics*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1996. 176 pp.
9. Dovatur, A.I. "Politika" i "Politii" Aristotelya [Aristotle's Politics and Polity]. Moscow, Leningrad: Nauka Publ., 1965. 390 pp. (In Russian)
10. Eriksen, T.B. *Bios theoretikos. Notes on Aristotle's Ethica Nicomachea X, 6–8*. Oslo: Universitetsforlaget, 1976. 272 pp.
11. Eterovich, F.H. *Aristotle's Nicomachean Ethics. Commentary and Analysis*. Washington, D.C.: University Press of America, 1980. XXIX, 301 pp.
12. Fragstein, A. von. *Studien zur Ethik des Aristoteles*. Amsterdam: Grüner, 1974. 479 S.
13. Guseynov, A.A. "Ehticheskie sochineniya i ehticheskaya sistema Aristotelya" [Ethical Writings and Aristotle's Ethical System], in: Aristotle, *Evdemova ehtika: v 8 knigakh* [Eudemian Ethics in 8 Books.], transl. T.V. Vasilyeva, T.A. Miller, M.A. Solopova. Moscow: IF RAN Publ., 2005, pp. 382–407. (In Russian)
14. Guseynov, A.A. *Ehtika Aristotelya* [Aristotelian Ethics]. Moscow: Znanie Publ., 1984. 64 pp. (In Russian)
15. Hardie, W.T.R. *Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1968. IX, 370 pp.
16. Harlfinger, D. "Die handschriftliche Überlieferung der Eudemischen Ethik", *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik, Akten des 5 Symposium Aristotelicum*, Hrsg. P. Moraux, D. Harlfinger. Berlin: De Gruyter, 1971, S. 1–50.
17. Johnson, C.N. *Philosophy and Politics in Aristotle's Politics*. New York: Palgrave Macmillan, 2015. XVII, 187 pp.
18. Kenny, A. *Aristotle on the Perfect Life*. Oxford: Clarendon Press, 1992. VIII, 173 pp.
19. Kenny, A. *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relations between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 2016. 321 pp.
20. Kraut, R. *Aristotle on the Human Good*. Princeton: Princeton University Press, 1989. VIII, 379 pp.
21. Kraut, R. *Aristotle: Political Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2002. XII, 520 pp.
22. Mulgan, R.G. *Aristotle's Political Theory: An Introduction for Students of Political Theory*. Oxford: Clarendon Press, 1977. 156 pp.
23. Radtsig, S.I. "Aristotel' i 'Afinskaya politiya'" [Aristotle and Athenian Polity], in: Aristotle, *Afinskaya politiya* [Athenian Polity], transl. S.I. Radtsig. Moscow: Sotsehgiz Publ., 1937, pp. 132–146. (In Russian)
24. Rhodes, P.J. *A Commentary on the Aristotelian Athenaion Politeia*. Oxford: Oxford University Press, 1981. XIII, 795 pp.
25. Rowe, C.J. *The Eudemian and Nicomachean Ethics: A study in the development of Aristotle's Thought*. Cambridge: Cambridge Philological Society, 1971. 123 pp.
26. Sherman, N. *The Fabric of Character: Aristotle's Theory of Virtue*. Oxford: Oxford University Press, 1989. XIV, 214 pp.
27. Simpson, P.L. *A Philosophical Commentary on the Politics of Aristotle*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1998. XXXVI, 476 pp.
28. Solopova, M.A. "K probleme trekh srednikh knig 'Nikomakhovoi' i 'Evdemovoi' ehtik Aristotelya" [On the Problem of Three Middle Books in the *Nicomachean* and *Eudemian Ethics*], in: Aristotle, *Evdemova ehtika: v 8 knigakh* [Eudemian Ethics in 8 Books], transl. T.V. Vasilyeva, T.A. Miller, M.A. Solopova. Moscow: IF RAN Publ., 2005, pp. 408–446. (In Russian)

29. Swanson J.A., Corbin C.D. *Aristotle's Politics: A Reader's Guide*. London; New York: Continuum, 2009. X, 168 pp.

30. *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Kraut. Oxford: Wiley-Blackwell, 2006. X, 384 pp.

31. *The Cambridge Companion to Aristotle's Nicomachean Ethics*, ed. R. Polansky. Cambridge: Cambridge University Press, 2014. 474 pp.

32. *The Cambridge Companion to Aristotle's Politics*, ed. M. Deslauriers, P. Destrée. Cambridge: Cambridge University Press, 2013. 426 pp.

33. Verlinsky, A.L. "Rodosets Mentor i datirovka 'Bol'shoi ehtiki'" [Mentor of Rhodes and the Date of Aristotelian *Magna Moralia*], *Philologia Classica*, 2015, T. 10, pp. 31–66. (In Russian)

34. Zhebelev, S.A. "Grecheskaya politicheskaya literatura i 'Politika' Aristotelya" [Greek Political Literature and Aristotle's *Politics*], in: Aristotle, *Politika* [Politics], transl. S.A. Zhebelev. Moscow: M. and S. Sabashnikov Publ., 1911, pp. 379–465. (In Russian)

ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



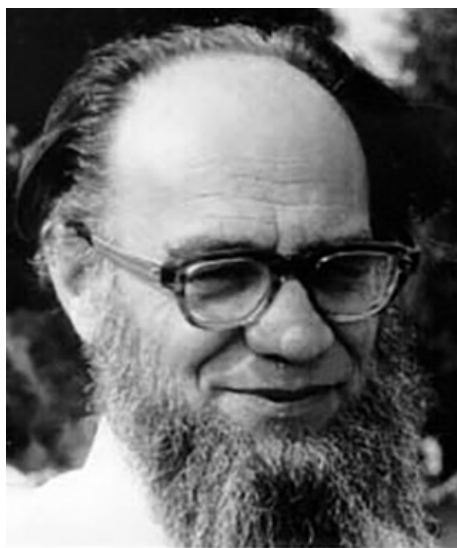
Владимир ШАЛАК

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

СМИРНОВ ВЛАДИМИР АЛЕКСАНДРОВИЧ

Смирнов Владимир Александрович – выдающийся советский и российский философ, логик. Основными областями его интересов были силлогистика, логика Васильева, теория доказательств, модально-временные логики, логика и методология науки. Результатом его научно-педагогической деятельности стало появление самостоятельной школы логики, которую прочно связывают с его именем. Его многочисленные ученики в настоящее время продолжают работать в различных областях логики, продолжая традиции своего учителя. Редакционная и научно-издательская деятельность В.А. Смирнова способствовала распространению логических знаний как в среде философов, так и в среде представителей других наук. Активные усилия, прилагаемые им в области научно-организационной деятельности, нашли отражение в многочисленных конференциях по логике и методологии науки с участием как отечественных, так и зарубежных учёных.

Ключевые слова: Владимир Александрович Смирнов, философская логика, теория доказательств, логические исчисления, логика Васильева, модально-временная логика, силлогистика, методология науки, российская школа логики, модальные и интенциональные логики



Даты биографии [2; 10; 20]

Родился В.А. Смирнов 2 марта 1931 г. в Москве в семье коренных москвичей.

С 1949 по 1954 гг. обучался на философском факультете МГУ, где и заинтересовался логикой. Первую курсовую работу он написал под руководством логика и историка философии А.С. Ахманова. Затем его научным руководителем стал известный советский философ В.Ф. Асмус, который читал спецкурс «Логика эпохи эмпиризма и рационализма». Другими известными философами и логиками, лекции которых он слушал, были П.С. Попов «Теория суждения», С.А. Яновская «Математическая логика», Н.В. Воробьев, Е.К. Войшвилло.

Во время обучения В.А. Смирнов знакомится с Е.Д. Циммерман, с которой вскоре они стали мужем и женой. Им и принадлежит заслуга создания советской школы философской логики.

В 1954 г. В.А. Смирнов поступает в аспирантуру философского факультета, где его научным руководителем продолжает быть В.Ф. Асмус, и обучается в ней до 1957 г. После окончания аспирантуры В.А. Смирнов уезжает из Москвы и с 1957 по 1961 г. работает старшим преподавателем кафедры философии Томского политехнического института. В 1958 г. в материалах 1-й конференции кафедр общественных наук появляется его первая научная публикация «Является ли классическая логика универсальной?» [42].

В 1961 г. В.А. Смирнов возвращается в Москву и поступает на работу в Институт философии АН СССР, с которым связывает всю свою будущую научную жизнь, и уже в 1962 г. защищает кандидатскую диссертацию

на тему «Дедуктивный метод и построение научной теории». Первоначально планировалось, что тема кандидатской диссертации будет посвящена многозначным логикам, но она не была утверждена кафедрой и Учёным Советом как слишком «буржуазная».

В 1962 г. В.А. Смирнов публикует статью «Логические взгляды Н.А. Васильева» [30], в которой заново открывает для советского и международного логического сообщества идеи в то время незаслуженно недооценённого российского логика Н.А. Васильева.

В 1967 г. – выступление с докладом “Natural Inference and Transformational Analysis” на III Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки в Амстердаме (Нидерланды).

Одновременно с работой в Институте философии В.А. Смирнов начинает с 1970 г. преподавать на кафедре логики философского факультета МГУ.

В 1971 г. – доклад “On Decidability of Decision Problem for Sequential Calculus of Predicates without Contraction” на IV Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки в Бухаресте (Румыния).

В 1972 г. выходит монография «Формальный вывод и логические исчисления» [41], а в следующем 1973 г. он защищает по ней докторскую диссертацию.

В 1975 г. – доклад “Definability and Identifiability: Certain Problems and Hypotheses” на V Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки в Лондоне (Онтарио, Канада).

В 1979 г. В.А. Смирнов становится профессором кафедры логики философского факультета МГУ.

В секторе логики Института философии под руководством В.А. Смирнова начинает работать научный семинар, и с 1982 г. регулярно публикуются «Труды научно-исследовательского семинара по логике».

Доклад “Logical Systems with Modal Temporal Operators” на VI Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки в Ганновере.

В 1982 г. по приглашению профессора Р. Харле прочитаны лекции в Оксфордском, Кембриджском, Лондонском и Бристольском университетах Великобритании.

В 1983 г. – доклад “Tense Logics with Nonstandard Interconnections Between Past and Future” на VII Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки в Зальцбурге (Австрия).

В 1987 г. В.А. Смирнов публикует книгу «Логические методы анализа научного знания» [32], в которой подводит ряд итогов своих многолетних исследований.

Пленарный доклад “The Logical Ideas of N. Vasil’ev and Modern Logic” на VIII Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки в Москве.

В 1988 г. В.А. Смирнов становится заведующим сектором логики и через два года в 1990 г. основывает «Общественный институт логики,

когнитологии и развития личности». Ещё через два года в 1992 г. он становится руководителем Отдела эпистемологии, логики и философии науки и техники Института философии РАН, руководителем Центра логических исследований РАН.

В 1991 г. – доклад “Multidimensional Logics” на IX Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки в Уппсале (Швеция).

С 1993 г. начал выходить ежегодник «Логические исследования», первым главным редактором которого стал В.А. Смирнов. Российское логическое сообщество получило возможность регулярно публиковать результаты своих исследований и доносить их до широкой аудитории как внутри страны, так и за рубежом.

В 1994 г. авторский коллектив под руководством В.А. Смирнова подготовил и опубликовал учебник для студентов и интернов медицинских вузов «Логика и клиническая диагностика». Через два года в 1996 г. вышла книга «Доказательство и его поиск (Курс логики и компьютерный практикум)», включавшая в виде приложения программу для поиска доказательств в натуральном исчислении.

В 1995 г. – доклад “Proof Search in the Natural Intuitionistic Predicate Calculus with ϵ -symbol and Predicate of Existence” на X Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки во Флоренции (Италия).

Умер Владимир Александрович Смирнов 12 февраля 1996 г. в Москве, после продолжительной тяжёлой болезни, совсем немного не дожив до своего 65-летия.

В знак памяти и признания большого вклада в развитие логики с 1997 г. один раз в два года проводится международная конференция «Смирновские чтения по логике»¹. В 2005 г. конференция не проводилась, так как в Москве проходил IV Всероссийский философский конгресс, в рамках которого работал Симпозиум «Современная логика: методологические вызовы и перспективы развития» памяти В.А. Смирнова. Первые пять конференций (1997, 1999, 2001, 2003, 2007) проводились в Институте философии РАН. Начиная с 2009 г. конференция проводится на философском факультете МГУ имени М.В. Ломоносова.

¹ Международная конференция «Смирновские чтения по логике». URL: <http://smimovreadings.ru>.

Основные направления научных исследований

В.А. Смирнов интересовался многими областями логики, но у него был ряд любимых тем [11].

Силлогистика [3]

Первая публикация, посвящённая силлогистике, вышла в 1959 г. под названием «К теории категорического силлогизма» [28], предметом которой был способ изложения теории категорического силлогизма без опоры на исчисление высказываний и классов, что лучше соответствовало подходу самого Аристотеля.

В дальнейшем В.А. Смирнова интересовали задачи поиска семантических условий и формализации ассерторической силлогистики Аристотеля, изучения выразительных возможностей языка силлогистических теорий, модальной силлогистики, отношения между силлогистикой и логикой предикатов, булевой алгеброй, онтологией Ст. Лесневского.

Были построены четыре силлогистические системы, получившие названия **C1–C4**. В каждой из них имели место все 24 правильных модуса категорического силлогизма, все законы логического квадрата и правила обращения. В.А. Смирнов предложил функции перевода силлогистических утверждений этих систем в язык одноместного исчисления предикатов. Для систем **C2** и **C4** переводы являются также погружающими операциями. Позже было показано, что для систем **C1** и **C3** не существует стандартной погружающей операции в язык исчисления предикатов. Наибольший интерес представляет система **C2**. Система **C4** является её расширением и получается путём добавления одной дополнительной аксиомы. Эта система дедуктивно эквивалентна силлогистике Я. Лукасевича.

В.А. Смирнов высказал гипотезу, что расширение системы **C2** за счёт введения сложных терминов и специального определения отношения включения может привести к булевой алгебре. Эта гипотеза была подтверждена В.А. Бочаровым. Сам В.А. Смирнов также построил расширение системы **C2**, получившее название **C2Д**, и показал, что оно дефинициально эквивалентно булевой алгебре. Позже было показано, что если систему **C2Д** сформулировать в рамках теории квантификации по терминам и добавить специальную аксиому атомности, то полученная система **C2ДА** будет дедуктивно эквивалентна элементарной онтологии Ст. Лесневского.

Последняя посвящённая силлогистике статья была опубликована в 1994 г. и называлась «Дефинициальная эквивалентность систем силлогистики» [27]. В ней он сформулировал ряд новых проблем, решать которые ему уже не довелось.

Логика Васильева [19]

Обращение к наследию российского логика Н.А. Васильева и реконструкция его идей представляли особый интерес для В.А. Смирнова.

Всего на эту тему им было опубликовано семь статей, и первая из них – «Логические взгляды Н.А. Васильева» [30] – вышла ещё в 1962 г. В статье был дан подробный анализ идей Н.А. Васильева и выделены ключевые положения его учения. Её реферат появился в журнале “The Journal of Symbolic Logic” [46] и привлёк к себе внимание зарубежных логиков, поскольку по времени совпал с формированием нового направления логических исследований, получившего название *паранепротиворечивая логика*.

Ещё одна значимая работа на эту тему – «Логические идеи Н.А. Васильева и современная логика» [31] – была опубликована в 1989 г. В ней содержались собственные результаты исследований В.А. Смирнова, относящиеся к формальной реконструкции ряда идей Н.А. Васильева. Была построена аксиоматическая система **CV2** с тремя типами высказываний – общеутвердительных, общеотрицательных и определённо-частных, формализующих ассерторическую силлогистику Васильева и дефинициально эквивалентная системе **C2**. Также была предложена топологическая интерпретация суждений «воображаемой логики» Н.А. Васильева и её аксиоматизация в виде надстройки над классическим исчислением высказываний. Ещё одной темой, затронутой в этой статье, была формальная экспликация идей Васильева о логиках n измерений. В будущем её развитие было продолжено в работах, посвящённых комбинированным и многомерным логикам.

Дальнейшее исследование и развитие идей Н.А. Васильева было продолжено в работах учеников В.А. Смирнова – В.В. Аносовой, Д.В. Зайцева, Т.П. Костюк, В.И. Маркина, которые получили ряд новых важных результатов.

Теория доказательств [22]

Об особом интересе В.А. Смирнова к теории доказательств говорит то, что ей были посвящены и кандидатская, и докторская диссертации. Название первой – «Дедуктивный метод и построение научной теории», а второй – «Формальный вывод и логические исчисления». Данный интерес был обусловлен не только внутрилогическими потребностями, но и задачами теории познания и методологии науки.

В первых работах по теории дедукции, кандидатской диссертации и статье «Логические системы с формулами – аналогами записей о выводимости» [33] В.А. Смирнов строит оригинальные обобщения исчисления высказываний и предикатов, объектный язык которых, наряду с обычными формулами, содержит выражения – аналоги записей о выводимости в метаязыке. При этом выражения со знаком выводимости, «стрелкой»,

допускают итерацию. В результате получается многоуровневая иерархия выражений со знаком – аналогом отношения выводимости. С философской точки зрения это позволило уже на синтаксическом уровне различать фактические и номологические предложения. В.А. Смирновым были установлены связи построенного им исчисления не только с классической логикой, но также с конструктивной логикой, системами Льюиса и др.

Особо важные результаты В.А. Смирнова были связаны с уточнением понятия логического вывода. Первым толчком для них послужило стремление предложить способ решения парадоксов материальной импликации. В работе «Так называемые парадоксы материальной импликации и логические системы с понятием сильного вывода» [38] он проводит различие между понятием вывода из множества посылок и понятием сильного вывода из списка посылок, что позволило построить непарадоксальное отношение выводимости, родственное отношению выводимости в известной релевантной логике R.

Через два года он публикует монографию «Формальный вывод и логические исчисления» [41], в котором всесторонне исследует различные способы задания понятия вывода, классифицирует и получает ряд других важных результатов, на которые сразу обратило внимание логическое сообщество.

Варьируя способ организации посылок в выводе (множество, список или последовательность формул), вид самого вывода (последовательность формул или дерево формул), а также способ их индуктивного определения по длине вывода или по длине вывода и числу посылок, мы можем получать исчисления, отношение выводимости которых характеризуется различными структурными правилами, своими теоремами дедукции и, соответственно, различными наборами аксиом.

В монографии подробно рассмотрена секвенциальная формулировка логики предикатов без сокращений SLC^0 . Добавление к ней правила сокращения посылок даёт классическую логику предикатов. Особый интерес к этой логике заключается в том, что она разрешима. Это положило начало исследованию логик без сокращений не только в России, но и в мировой логической литературе.

Интерес В.А. Смирнова к релевантным логикам привёл его к построению логики предикатов, названной абсолютной, имплекативной фрагмент которой совпадает с имплекативным фрагментом системы релевантной логики R. Она была сформулирована в терминах гильбертовского, натурального и секвенциального исчислений. Для доказательства устранимости сечения в секвенциальной формулировке В.А. Смирновым был предложен метод на основе правила обобщённого смешения. В последующем В.М. Поповым была доказана разрешимость пропозиционального фрагмента абсолютного исчисления предикатов.

Впервые в отечественной литературе был проведён сравнительный анализ теорий неопределённых дескрипций Д. Гильберта и Б. Рассела. Была

сформулирована аналогичная расселовской теория неопределённых дескрипций и показано, что она является всего лишь другой формулировкой теории ограниченных кванторов. Теория неопределённых дескрипций Д. Гильберта, известная также как теория ε -выражений, была применена для построения гильбертовских, натуральных и секвенциальных исчислений. Были даны натуральные формулировки классической и интуиционистской логики только с прямыми правилами для кванторов.

В последние годы жизни В.А. Смирнов активно занимался вопросами поиска доказательств с прицелом на их компьютерную реализацию [13]. Для этого был построен ряд специальных исчислений в натуральной формулировке и создана программа поддержки поиска логического вывода.

Модально-временные логики [5; 9]

Рассматривая истинностный статус высказываний о будущих событиях, В.А. Смирнов предложил трактовать их не как ассерторические, а как модальные. С этой точки зрения высказывание «будет А» не является правильно построенным. Если принять допущение ветвления времени в будущее и линейности в прошлое, то правильно построенными будут высказывания вида «возможно, когда-нибудь будет А», «необходимо когда-нибудь будет А», «возможно, всегда будет А», «необходимо всегда будет А», а также «когда-то было А» и «всегда было А».

В рамках исследования временных логик В.А. Смирнова интересовали вопросы сопряжения прошлого и будущего и каким образом они влияют на используемые формы рассуждений о временных событиях. Ещё один интересный вопрос – определение модальных операторов через временные. Возможны разные определения модальных операторов. Диодор Кронос определял «возможно А» как «А имеет место сейчас, или когда-нибудь будет А», а Аристотель как «когда-то было А, или А имеет место сейчас, или когда-нибудь будет А». В зависимости от выбранной временной логики и используемого определения модальных операторов через временные мы получаем разные модальные системы, в которых сложные понятия возможности и необходимости получают интуитивно прозрачную временную интерпретацию.

С докладами о полученных результатах В.А. Смирнов выступал на VI и VII Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки.

Логика и методология науки

В.А. Смирнов рассматривал логику как эффективный инструмент для решения разнообразных задач научного познания. На протяжении всей его творческой деятельности работы, посвящённые чисто логическим вопросам, перемежались с работами, в которых он рассматривал глубоко фило-

софские проблемы и показывал, какую пользу в их решении может принести логика.

В Томске, работая преподавателем кафедры философии политехнического института, он публикует работы, в которых задаётся вопросами, является ли классическая логика универсальной и какова роль символизации и формализации в научном познании [37; 42].

В последующих публикациях В.А. Смирнов анализирует различные методы построения научных теорий. Он обращает внимание на необходимость различения содержательных, формальных и формализованных аксиоматических теорий, подробно анализирует генетический метод [26]. Выходят работы с характерными названиями – «О достоинствах и ошибках одной логико-философской концепции (критические заметки по поводу теории языковых каркасов Р. Карнапа» [36], «Уровни знания и этапы процесса познания» [40], «Модели языка и модели мира» [34], «Моделирование мира в структуре логических языков» [35].

Проблеме творчества посвящена публикация «Творчество, открытие и логические методы поиска доказательства» [39]. В ней В.А. Смирнов приходит к выводу: «Одна из целей науки – создание типовых методов, позволяющих стандартным образом решать целые классы задач. В этом отношении характерно соотношение нестандартного, творческого и стандартного, рутинного моментов в поисках решения задач. Без наличия методов задача может быть сугубо творческой. Создание метода превращает творческую задачу в стандартную. Творческая деятельность переходит от решения самой задачи к созданию методов её решения» [39, с. 446].

Под научным руководством В.А. Смирнова авторским коллективом создаётся уникальный учебник для студентов медицинских вузов «Логика и клиническая диагностика» [14] с приложением в виде специальной программы и компьютерного практикума. В виде отдельной части в нём публикуется работа «Логико-методологическая модель диагноза» [29], посвящённая применению логики в клинической диагностике. В ней рассматриваются способы описания состояния пациента, методы наблюдения, тестирования и измерения. Вводится абстрактная модель диагноза, с логической точки зрения уточняются понятия симптома и синдрома, предлагается логический подход к типологии болезней.

Особого упоминания заслуживает монография «Логические методы анализа научного знания» [32]. В первой главе В.А. Смирнов в систематизированном виде рассматривает основные понятия методологии дедуктивных наук – формализации, теории, семантические свойства теорий и логические отношения между ними. Во второй главе объектом его исследования становятся определимость и определения в первопорядковых теориях – теорема Бета, явные и неявные определения, условные определения, сравнение с помощью определений теорий, заданных в разных языках, и др. Далее он исследует контекстуальную определимость, погружающие операции и консервативные расширения теорий, подробно

анализирует исчисление предикатов с ε -символом и натуральный вывод. Теоретические результаты позволяют ему поставить вопрос о категориальной структуре мышления и онтологических допущениях, принимаемых в логике, и дать на них свой ответ. Доказываются теоремы о погружении силлогистики в одноместное исчисление предикатов, о дефинициальной эквивалентности силлогистики **С2Д** булевой алгебре, об отношении элементарной онтологии Ст. Лесневского к одноместному второпорядковому исчислению предикатов. Отдельная глава посвящена интенциональным языкам и логикам. В ней рассматриваются причины и мотивы построения интенциональных логик, анализируются временные логики, а также комбинированная логика высказываний и событий. Не остаётся без внимания и проблема эмпирической интерпретации языков, связи эмпирического и теоретического знания. Предлагается новый подход к решению старой проблемы диспозиционных предикатов. По объёму затронутых проблем, их анализу и предлагаемым решениям данная монография сразу заслужила то, чтобы стать настольной книгой многих активно работающих логиков.

Научно-педагогическая деятельность [18]

В.А. Смирнов не стал бы признанным лидером советской школы философской логики, если бы не уделял внимание педагогической деятельности, которая приносила ему большое удовольствие и позволила воспитать целую плеяду высококлассных логиков-профессионалов. Ею он начал заниматься ещё в Томском политехническом институте, куда поехал по распределению после окончания аспирантуры. Когда пришло время возвращаться в Москву, его не хотели отпускать.

С 1970 г. одновременно с работой в Институте философии АН СССР В.А. Смирнов начинает преподавать на кафедре логики философского факультета МГУ. Он читал спецкурсы и вёл спецсеминары для студентов старших курсов, на которых оттачивалось владение логической техникой и умение применять её для решения проблем логики и методологии науки.

Спецкурсы носили характерные названия «Основы теории доказательств», «Методология дедуктивных наук», «Методы логики». Они были посвящены таким темам, как понятия вывода в аксиоматических, натуральных и секвенциальных исчислениях, теорема Генцена об устранимости сечения, теорема Бета и определимость терминов, отношения между теориями и их сравнение с помощью определений и погружающих операций. Многие из своих последних результатов Смирнов сообщал и обкатывал на студентах и аспирантах, посещавших его спецкурсы. Они становились первыми слушателями, которые узнавали о них.

Спецсеминар назывался «Логический практикум». На нём студенты не только демонстрировали уровень своего владения логикой, но и делали самостоятельные научные доклады о полученных результатах. Всё это

вовлекало студентов и аспирантов в активную научную деятельность и оживленный обмен идеями. В аудитории царил соревновательный творческий дух.

Не удивительно, что после себя В.А. Смирнов оставил много учеников, которые в разные годы под его руководством защитили кандидатские диссертации по логике.

В 70-е годы ими стали: В.Н. Карпович, Н.Л. Абрамян, В.М. Попов, А.С. Карпенко.

В 80-е годы: В.А. Бочаров, В.В. Аносова, И.А. Герасимова, А.П. Бойко, А.М. Анисов, Л.Г. Бирюкова, В.Л. Васюков, В.Н. Стеблецова, В.И. Шалак.

В 90-е годы: Фам Динь Нгьем, С.Л. Катречко, И.П. Голованова, А.М. Хлус, Е.В. Левенец, М.А. Гелашвили.

Уже после смерти В.А. Смирнова защитили кандидатские диссертации ещё трое его учеников: Е.В. Фримчукова, Б.Т. Домбровский, Я.Е. Саноцкий.

На самом деле учеников было больше. Поскольку В.А. Смирнов работал на кафедре логики в качестве совместителя, то, по бюрократическим причинам, многие из студентов, защитивших под его руководством дипломы, при поступлении в аспирантуру были вынуждены менять руководителя. Так было с В.Н. Брюшинкиным, В.И. Маркиным и Л.А. Соколовым.

Педагогическая деятельность не ограничивалась лишь стенами философского факультета МГУ, а продолжалась и в доме на Гоголевском бульваре, где жили В.А. Смирнов и Е.Д. Смирнова. Столкнувшись с трудной проблемой и чувствуя необходимость обсудить её с В.А. Смирновым, можно было позвонить ему и прийти в гости. Отказов не было. При этом часто обнаруживалось, что ты не первый такой гость и кто-то другой уже обсуждает с хозяином дома свои проблемы. Несомненно, такие визиты отнимали у В.А. Смирнова много времени, которое он мог бы потратить с большей пользой на свою научную работу, но вместе с тем это способствовало обмену самыми свежими идеями и в конечном счёте формированию советской школы философской логики с её безусловным лидером.

Редакционная и научно-издательская деятельность

Много внимания В.А. Смирнов уделял редакционной и издательской деятельности.

На протяжении многих лет он был членом редакционных советов журналов «Вопросы философии» (Россия), «Studia Logica» (Польша), «Bulletin of the Section of Logic» (Польша), «Non-classical Logic» (Бразилия), «From the Logical Point of View» (Чехия).

С момента начала в 1982 г. регулярного издания сборника «Труды научно-исследовательского семинара по логике» и до самой кончины В.А. Смирнов оставался его главным редактором. В этом сборнике публиковались доклады, сделанные на заседаниях исследовательского семинара

сектора логики Института философии АН СССР. В работе семинара принимали участие как маститые учёные, так и аспиранты и студенты, специализирующиеся по логике.

В 1993 г. благодаря инициативе В.А. Смирнова начал выходить ежегодник «Логические исследования», первым главным редактором которого он и стал. Появление такого ежегодника в трудные годы после развала СССР предоставило новые возможности для обмена идеями и поддержания логических исследований в теперь уже новой стране.

Большое значение для развития логики в СССР имело издание сборников по логике и переводов работ зарубежных учёных.

В 1974 г. под редакцией П.В. Таванца и В.А. Смирнова издан сборник работ советских, болгарских, польских, чешских и немецких логиков – «Философия и логика» [43]. Они были посвящены широкому кругу проблем математической логики и её связи с философией. В них рассматривалось применение логики в решении вопросов философии математики, методологии науки и теории познания.

В 1979 г. под редакцией В.А. Смирнова издан сборник «Логический вывод» [17]. Авторы опубликованных в нём работ исследовали различные способы формализации логического вывода, разрабатывали технику натурального вывода, предлагали новые методы установления выводимости и невыводимости для широкого класса логических систем.

В 1980 г. под совместной редакцией В.Н. Садовского и В.А. Смирнова издан сборник переводов трудов известного финского логика Я. Хинтикки, посвящённых вопросам философской логики, дистрибутивных нормальных форм в логике предикатов и их эпистемологическим приложениям, теоретико-игровой семантике, концептуальным проблемам в истории эпистемологии [45].

В 1984 г. под редакцией В.А. Смирнова был издан сборник «Модальные и интенциональные логики и их применение к проблемам методологии науки» [21] трудов зарубежных и советских логиков с результатами Советско-венгерского симпозиума по модальным логикам 1979 г. и II Советско-финского коллоквиума по логике 1979 г.

В 1986 г. под совместной редакцией Г.И. Рузавина и В.А. Смирнова издан сборник переводов избранных трудов известного финского логика и философа Г.Х. фон Вригта, посвящённых деонтической логике, логике норм и действий, проблемам объяснения и понимания, детерминизму и противоречиям [7].

В 1989 г. были изданы избранные труды Н.А. Васильева [4]. Ответственным редактором издания был В.А. Смирнов. Книга содержала не только оригинальные статьи Н.А. Васильева, но и приложение с рядом работ современных авторов, посвящённых развитию его идей.

В этом же году по результатам VI Советско-финского коллоквиума под редакцией В.А. Смирнова вышел сборник «Исследования по неклассическим логикам» [8]. Ещё один сборник, изданный в 1989 г., – это

«Синтаксические и семантические исследования неэкстенциональных логик» [25]. В нём были представлены результаты исследований, выполненных логиками СССР, Великобритании, Венгрии, Польши и Югославии.

Научно-организационная деятельность [24; 44]

С самого начала самостоятельной научной деятельности В.А. Смирнов выступил инициатором проведения научных конференций по проблемам логики и методологии науки. Первая такая конференция состоялась в мае 1960 г. в Томске, когда он ещё работал преподавателем в политехническом институте. Начинание было поддержано местными властями и философами. В работе конференции приняли участие не только томские философы, но и учёные из других городов страны. Она положила начало проведению в будущем сначала Всесоюзных, а позднее и Международных конференций по логике, методологии и философии науки. Вплоть до одиннадцатой конференции в Обнинске в 1995 г. В.А. Смирнов был не только их организатором, но и активным участником. К работе конференций, выступлению с докладами привлекались практически все его ученики.

В.А. Смирнов внёс большой вклад в сотрудничество между советскими и зарубежными логиками и философами. После выступления в 1967 г. с докладом на III Международном конгрессе по логике, методологии и философии науки он был избран в качестве представителя советской стороны в руководящие органы этой организации. Конгрессы проводились каждые 4 года, и с тех пор советская сторона принимала активное участие в их работе. Восьмой по счёту конгресс был проведён в 1987 г. в Москве.

Личные дружеские отношения между В.А. Смирновым и финскими логиками помогли организовать и начать регулярно проводить советско-финские логически коллоквиумы. Первый из них состоялся в 1976 г., а последний при жизни В.А. Смирнова восьмой – в 1995 г. Благодаря им удалось наладить тесное сотрудничество с такими известными логиками и методологами науки, как Я. Хинтика, Г.Х. фон Бригт, И. Ниинилуото, В. Рантала, Р. Хилпинен, Г. Санду и др. Уже после смерти В.А. Смирнова состоялись ещё два российско-финских коллоквиума в 1997 и 2012 гг.

Научное сотрудничество и дружеские отношения с Р. Вуйцицким, Г. Малиновским, А. Гжегорчиком и другими польскими логиками помогли организовать и провести три советско-польских симпозиума.

Международное сотрудничество позволяло советским и российским логикам активно включаться в решение важных задач, стоящих перед логикой и методологией науки, и доносить результаты до широкой научной общественности. Более частыми стали зарубежные стажировки аспирантов и молодых учёных.

Список литературы

1. Библиография научных трудов В.А. Смирнова // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 582–590.
2. Бочаров В.А. «Дело есть дело» // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 529–540.
3. Бочаров В.А. Силлогистика – любовь В.А. Смирнова // Владимир Александрович Смирнов / Под ред. В.Л. Васюкова. М.: РОССПЭН, 2010. С. 202–224.
4. Васильев Н.А. Воображаемая логика. Избранные труды. М.: Наука, 1989. 264 с.
5. Васюков В.Л. Работы В.А. Смирнова по многомерным и комбинированным логикам // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 265–269.
6. Владимир Александрович Смирнов / Под ред. В.Л. Васюкова. М.: РОССПЭН, 2010. 367 с.
7. Вригт Г.Х. фон. Логико-философские исследования: избранные труды. М.: Прогресс, 1986. 600 с.
8. Исследования по неклассическим логикам. М.: Наука, 1989. 350 с.
9. Карпенко А.С. В.А. Смирнов о модально-временных логиках // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 211–214.
10. Карпенко А.С. Владимир Александрович Смирнов: вехи биографии и научная деятельность // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 9–13.
11. Карпенко А.С. Результаты В.А. Смирнова в области современной формальной логики // Логические исследования. Вып. 4. М.: Наука, 1997. С. 40–69.
12. Карпенко А.С. Учитель // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 541–544.
13. Логика и клиническая диагностика. Компьютерный практикум / Д.В. Дмитриев, А.Е. Новодворский, А.В. Смирнов и др. М.: Наука, 1994. 128 с.
14. Логика и клиническая диагностика: теоретические основы / В.А. Смирнов, А.М. Анисов, Г.П. Арутюнов и др. М.: Наука, 1994. 297 с.
15. Логика и компьютер (Курс логики и компьютерный практикум). Вып. 3: Доказательство и его поиск / В.А. Смирнов, В.И. Маркин, А.Е. Новодворский и др. М.: Наука, 1996. 255 с.
16. Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. 592 с.
17. Логический вывод: сб. статей / Отв. ред. В.А. Смирнов. М.: Наука, 1979. 311 с.
18. Маркин В.И. Владимир Александрович Смирнов: педагог и учитель // Владимир Александрович Смирнов / Под ред. В.Л. Васюкова. М.: РОССПЭН, 2010. С. 225–238.
19. Маркин В.И. Комментарии к работам В.А. Смирнова, посвящённым логическому наследию Н.А. Васильева // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 173–178.
20. Михайлов Ф.Т. Почти полвека длится спор // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 516–528.
21. Модальные и интенциональные логики и их применение к проблемам методологии науки / Отв. ред. В.А. Смирнов. М.: Наука, 1984. 368 с.
22. Попов В.М. Работы В.А. Смирнова по теории доказательств // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 119–135.

23. Попович М.В. В.А. Смирнов – философ // Владимир Александрович Смирнов / Под ред. В.Л. Васюкова. М.: РОССПЭН, 2010. С. 141–154.
24. Садовский В.Н. В.А. Смирнов и логико-философское сообщество второй половины XX века // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 554–581.
25. Синтаксические и семантические исследования неэкстенциональных логик / Отв. ред. В.А. Смирнов. М.: Наука, 1989. 308 с.
26. Смирнов В.А. Генетический метод построения научной теории // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 417–437.
27. Смирнов В.А. Дефинициальная эквивалентность систем силлогистики // Труды научно-исследовательского семинара Логического центра Института философии РАН. М., 1994. С. 7–13.
28. Смирнов В.А. К теории категорического силлогизма // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 14–18.
29. Смирнов В.А. Логико-методологическая модель диагноза // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 494–507.
30. Смирнов В.А. Логические взгляды Н.А. Васильева // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 136–147.
31. Смирнов В.А. Логические идеи Н.А. Васильева и современная логика // Васильев Н.А. Воображаемая логика: Избранные труды. М.: Наука, 1989. С. 229–259.
32. Смирнов В.А. Логические методы анализа научного знания. М.: Наука, 1987. 255 с.
33. Смирнов В.А. Логические системы с формулами – аналогами записей о выводимости // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 63–97.
34. Смирнов В.А. Модели языка и модели мира // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 363–367.
35. Смирнов В.А. Моделирование мира в структуре логических языков // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 356–362.
36. Смирнов В.А. О достоинствах и ошибках одной логико-философской концепции (критические заметки по поводу теории языковых каркасов Р. Карнапа) // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 345–355.
37. Смирнов В.А. Роль символизации и формализации в научном познании // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 339–344.
38. Смирнов В.А. Так называемые парадоксы материальной импликации и логические системы с понятием сильного вывода // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 98–108.
39. Смирнов В.А. Творчество, открытие и логические методы поиска доказательства // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 438–447.
40. Смирнов В.А. Уровни знания и этапы процесса познания // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 311–338.
41. Смирнов В.А. Формальный вывод и логические исчисления. М.: Наука, 1972. 271 с.
42. Смирнов В.А. Является ли классическая логика универсальной? // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 287–289.

43. *Философия и логика: сб. статей / Отв. ред. П.В. Таванец и В.А. Смирнов. М.: Наука, 1974. 479 с.*
44. *Финн В.К. В.А. Смирнов как создатель направлений исследований в логике и методологии науки в СССР и России // Логико-философские труды В.А. Смирнова / Под ред. В.И. Шалака. М.: Эдиториал УРСС, 2001. С. 545–553.*
45. *Хинтиikka Я. Логико-эпистемологические исследования. М.: Прогресс, 1980. 448 с.*
46. *Cotey D.D. Review of V.A. Smirnov 1962 // The Journal of Symbolic Logic. 1965. Vol. 20. P. 625–640.*
47. *Karpenko A.S. Preface // Logical Investigation. 2013. Vol. 19. P. 5–9.*

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Vladimir Shalack

DSc in Philosophy,
Leading researcher, Head of the Logic Department.
RAS Institute of Philosophy.
Goncharnaya St. 12/1, Moscow 109240, Russian Federation;
e-mail: shalack@mail.ru

SMIRNOV VLADIMIR ALEXANDROVICH

Smirnov Vladimir Alexandrovich is an outstanding Soviet and Russian philosopher and logician. His main areas of interest were syllogistics, Vasiliev's logic, proof theory, modal-temporal logics, logic and methodology of science. The result of his scientific and pedagogical activity was the emergence of an independent school of logic, which is strongly associated with his name. His numerous students currently continue to work in various fields of logic, continuing the traditions of their teacher. V.A. Smirnov's editorial and scientific publishing activities contributed to the dissemination of logical knowledge both among philosophers and among representatives of other sciences. His active efforts in the field of scientific and organizational activities have been reflected in numerous conferences on the logic and methodology of science with the participation of both domestic and foreign scientists.

Keywords: Vladimir Alexandrovich Smirnov, philosophical logic, theory of proof, logical calculi, Vasiliev logic, modal-temporal logic, syllogistics, methodology of science, Russian school of logic, modal and intensional logics

References

1. "Bibliografiya nauchnykh trudov V.A. Smirnova" [Bibliography of Scientific Works by V.A. Smirnov], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 582–590. (In Russian)
2. Bocharov, V.A. "Delo est' delo", *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Dusiness is Business. Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 529–540. (In Russian)
3. Bocharov, V.A. "Sillogistika – lyubov' V.A. Smirnova" [Syllogistics is V.A. Smirnov's Love], *Vladimir Aleksandrovich Smirnov* [Vladimir Alexandrovich Smirnov], ed. V.L. Vasyukov. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010, pp. 202–224. (In Russian)
4. Comey, D.D. "Review of V.A. Smirnov 1962", *The Journal of Symbolic Logic*, 1965, Vol. 20, pp. 625–640.
5. *Filosofiya i logika* [Philosophy and Logic], ed. P.V. Tavanets, V.A. Smirnov. Moscow: Nauka Publ., 1974. 479 pp. (In Russian)

6. Finn, V.K. "V.A. Smirnov kak sozdatel' napravlenii issledovaniia v logike i metodologii nauki v SSSR i Rossii" [V.A. Smirnov as a Creator of Research Directions in the Logic and Methodology of Science in the USSR and Russia], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 545–553. (In Russian)
7. Hintikka, Ja. *Logiko-ehpistemologicheskie issledovaniya* [Logico-epistemological Studies]. Moscow: Progress Publ., 1980. 448 pp. (In Russian)
8. *Issledovaniya po neklassicheskim logikam* [Studies on Non-classical Logics]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 350 pp. (In Russian)
9. Karpenko, A.S. "Preface", *Logical Investigation*, 2013, Vol. 19, pp. 5–9.
10. Karpenko, A.S. "Rezul'taty V.A. Smirnova v oblasti sovremennoi formal'noi logiki" [Results of V.A. Smirnov in the Field of Modern Formal Logic], *Logicheskie issledovaniya* [Logical Studies], Vol. 4. Moscow: Nauka Publ., 1997, pp. 40–69. (In Russian)
11. Karpenko, A.S. "Uchitel'" [Teacher], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 541–544. (In Russian)
12. Karpenko, A.S. "V.A. Smirnov o modal'no-vremennykh logikakh" [V.A. Smirnov on Modal-temporal Logics], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 211–214. (In Russian)
13. Karpenko, A.S. "Vladimir Aleksandrovich Smirnov: vekhi biografii i nauchnaya deyatel'nost'" [Vladimir Alexandrovich Smirnov: Milestones of Biography and Scientific Activity], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 9–13. (In Russian)
14. *Logicheskii vyvod* [Logical Conclusion], ed. V.A. Smirnov. Moscow: Nauka Publ., 1979. 311 pp. (In Russian)
15. *Logika i klinicheskaya diagnostika. Komp'yuternyi praktikum* [Logic and Clinical Diagnosis. Computer Workshop]. Moscow: Nauka Publ., 1994. 128 pp. (In Russian)
16. *Logika i klinicheskaya diagnostika: teoreticheskie osnovy* [Logic and Clinical Diagnosis: Theoretical Foundations]. Moscow: Nauka Publ., 1994. 297 pp. (In Russian)
17. *Logika i komp'yuter (Kurs logiki i komp'yuternyi praktikum)* [Logic and Computer (Logic Course and Computer Workshop)], Vol. 3. Moscow: Nauka Publ., 1996. 255 pp. (In Russian)
18. *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001. 592 pp. (In Russian)
19. Markin, V.I. "Kommentarii k rabotam V.A. Smirnova, posvyashchennym logicheskomu naslediyu N.A. Vasil'eva" [Comments on V.A. Smirnov's Works on the Logical Heritage of N.A. Vasiliev], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 173–178. (In Russian)
20. Markin, V.I. "Vladimir Aleksandrovich Smirnov: pedagog i uchitel'" [Vladimir Alexandrovich Smirnov: Educator and Teacher], *Vladimir Aleksandrovich Smirnov* [Vladimir Alexandrovich Smirnov], ed. V.L. Vasyukov. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010, pp. 225–238. (In Russian)
21. Mikhailov, F.T. "Pochti polveka dlitsya spor" [Почти полвека длится спор], [Almost Half a Century of Controversy] *Logiko* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 516–528. (In Russian)
22. *Modal'nye i intensional'nye logiki i ikh primenenie k problemam metodologii nauki* [Modal and Intensional Logics and Their Application to Problems of Methodology of Science], ed. V.A. Smirnov. Moscow: Nauka Publ., 1984. 368 pp. (In Russian)

23. Popov, V.M. “Raboty V.A. Smirnova po teorii dokazatel’stv” [Works by V.A. Smirnov on the Theory of Evidence], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 119–135. (In Russian)

24. Popovich, M.V. “V.A. Smirnov – filosof” [V.A. Smirnov – Philosopher], *Vladimir Aleksandrovich Smirnov* [Vladimir Alexandrovich Smirnov], ed. V.L. Vasyukov. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010, pp. 141–154. (In Russian)

25. Sadovsky, V.N. “V.A. Smirnov i logiko-filosofskoe soobshchestvo vtoroi poloviny XX veka” [V.A. Smirnov and the Logical-philosophical Community of the Second Half of the 20th Century], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 554–581. (In Russian)

26. *Sintaksicheskie i semanticheskie issledovaniya neekstensional’nykh logik* [Syntactic and Semantic Studies of Nonextensional Logics], ed. V.A. Smirnov. Moscow: Nauka Publ., 1989. 308 pp. (In Russian)

27. Smirnov, V.A. “Definitsial’naya ehkvivalentnost’ sistem sillogistiki” [Definitional Equivalence of Syllogistic Systems], *Trudy nauchno-issledovatel’skogo seminara Logicheskogo tsentra Instituta filosofii RAN* [Proceedings of the Research Seminar of the Logical Center of the Institute of Philosophy of the RAS]. Moscow, 1994, pp. 7–13. (In Russian)

28. Smirnov, V.A. “Geneticheskii metod postroeniya nauchnoi teorii” [Genetic Method of Scientific Theory Building], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 417–437. (In Russian)

29. Smirnov, V.A. “K teorii kategoricheskogo sillogizma” [To the Theory of the Categorical Syllogism], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 14–18. (In Russian)

30. Smirnov, V.A. “Logicheskie idei N.A. Vasil’eva i sovremennaya logika” [Logical Ideas of N.A. Vasiliev and Modern Logic], in: H.A. Vasiliev, *Voobrazhaemaya logika: Izbrannye trudy* [Imaginary Logic: Selected Works]. Moscow: Nauka Publ., 1989, pp. 229–259. (In Russian)

31. Smirnov, V.A. “Logicheskie sistemy s formulami – analogami zapisei o vyvodimosti” [Logic Systems with Formulas-Analogs of Deducibility Records], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 63–97. (In Russian)

32. Smirnov, V.A. “Logicheskie vzglyady N.A. Vasil’eva” [Logical Views of N.A. Vasiliev], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 136–147. (In Russian)

33. Smirnov, V.A. “Logiko-metodologicheskaya model’ diagnoza” [Logico-methodological Model of Diagnosis], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 494–507. (In Russian)

34. Smirnov, V.A. “Modeli yazyka i modeli mira” [Language Models and World Models], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 363–367. (In Russian)

35. Smirnov, V.A. “Modelirovanie mira v strukture logicheskikh yazykov” [World Modeling in the Structure of Logical Languages], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 356–362. (In Russian)

36. Smirnov, V.A. “O dostoinstvakh i oshibkakh odnoi logiko-filosofskoi kontseptsii (kriticheskie zametki po povodu teorii yazykovykh karkasov R. Karnapa)” [On the Merits and Errors of One Logico-philosophical Concept (Critical Notes on R. Carnap’s Theory of Linguistic

Frameworks)], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 345–355. (In Russian)

37. Smirnov, V.A. “Rol’ simbolizatsii i formalizatsii v nauchnom poznanii” [The Role of Symbolization and Formalization in Scientific Cognition], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 339–344. (In Russian)

38. Smirnov, V.A. “Tak nazyvaemye paradoksy material’noi implikatsii i logicheskie sistemy s ponyatiem sil’nogo vyvoda” [So-called Paradoxes of Material Implication and Logical Systems with the Notion of Strong Inference], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 98–108. (In Russian)

39. Smirnov, V.A. “Tvorchestvo, otkrytie i logicheskie metody poiska dokazatel’sтва” [Creativity, Discovery, and Logical Methods of Finding Evidence], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 438–447. (In Russian)

40. Smirnov, V.A. “Urovni znaniya i ehtapy protsessa poznaniya” [Levels of Knowledge and Stages of the Cognitive Process], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 311–338. (In Russian)

41. Smirnov, V.A. “Yavlyaetsya li klassicheskaya logika universal’noi?” [Is Classical Logic Universal?], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 287–289. (In Russian)

42. Smirnov, V.A. *Formal’nyi vyvod i logicheskie ischisleniya* [Formal Inference and Logic Calculus]. Moscow: Nauka Publ., 1972. 271 pp. (In Russian)

43. Smirnov, V.A. *Logicheskie metody analiza nauchnogo znaniya* [Logical Methods of Analyzing Scientific Knowledge]. Moscow: Nauka Publ., 1987. 255 pp. (In Russian)

44. Vasiliev, N.A. *Voobrazhaemaya logika. Izbrannye trudy* [Imaginary Logic. Selected Works]. Moscow: Nauka Publ., 1989. 264 pp. (In Russian)

45. Vasyukov, V.L. “Raboty V.A. Smirnova po mnogomernym i kombinirovannym logikam” [Works by V.A. Smirnov on Multidimensional and Combined Logics], *Logiko-filosofskie trudy V.A. Smirnova* [Logico-philosophical Works by V.A. Smirnov], ed. V.I. Shalack. Moscow: Ehditorial URSS Publ., 2001, pp. 265–269. (In Russian)

46. *Vladimir Aleksandrovich Smirnov* [Vladimir Alexandrovich Smirnov], ed. V.L. Vasyukov. Moscow: ROSSPEHN Publ., 2010. 367 pp. (In Russian)

47. Wright, G.H. von. *Logiko-filosofskie issledovaniya: izbrannye trudy* [Logico-philosophical Studies: Selected Works]. Moscow: Progress Publ., 1986. 600 pp. (In Russian)