

ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ

НАУЧНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИЙ ЖУРНАЛ

2019. Том 24. Номер 2

Главный редактор

И.И. Блауберг (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Редакционная коллегия

С.И. Бажов (Институт философии РАН, Москва, Россия), *П.А. Гаджикурбанова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Б.Л. Губман* (Тверской государственный университет, Тверь, Россия), *И.Д. Држохадзе* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Т.Б. Длугач* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *И.И. Евлампиев* (Санкт-Петербургский государственный университет, Санкт-Петербург, Россия), *А.А. Кротов* (Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия), *А.Н. Круглов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.А. Куренной* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.Г. Лысенко* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Л.Б. Макеева* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *В.И. Молчанов* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *В.В. Петров* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.М. Руткевич* (Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Россия), *А.Э. Савин* (Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации, Москва, Россия), *В.В. Сербиненко* (Российский государственный гуманитарный университет, Москва, Россия), *Ю.В. Синеокая* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.А. Солопова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *А.В. Черняев* (Институт философии РАН, Москва, Россия)

Международный редакционный совет

Джефффри Эндрю Бараш (Пикардийский университет им. Жюль Верна, Амьен, Франция), *Аудриус Бейнориус* (Вильнюсский университет, Вильнюс, Литва), *И.С. Вдовина* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Н. Громов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Моник Кастийо* (Университет Париж-ХII, Франция), *Н.В. Мотрошилова* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Николай Плотников* (Восточноевропейская коллегия, Северный Рейн-Вестфалия; Институт русской культуры им. Ю.М. Лотмана, Рурский университет Бохума, ФРГ), *А.В. Смирнов* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *М.Т. Степаняц* (Институт философии РАН, Москва, Россия), *Мишель Юлен* (Сорбонна, Париж, Франция)

Учредитель Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Периодичность: 2 раза в год. Выходит с 1997 г.

Журнал зарегистрирован: Федеральной службой по надзору в сфере связи, информационных технологий и массовых коммуникаций (Роскомнадзор). Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ No ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

Подписной индекс в Объединенном каталоге «Пресса России» – 94118

Журнал включен в: Перечень рецензируемых научных журналов ВАК (группа научных специальностей «09.00.00 – философские науки»); Российский индекс научного цитирования (РИНЦ); КиберЛенинка; Ulrich's Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

Публикуемые материалы прошли процедуру рецензирования и экспертного отбора.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412
Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru;
сайт: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

HISTORY OF PHILOSOPHY

(ISTORIYA FILOSOFII)

2019. Volume 24. Number 2

Editor-in-Chief

Irina Blauberg (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Board

Sergey I. Bazhov (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Anatoly V. Chernyaev* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor D. Dzhokhadze* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Tamara B. Dlugatch* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Igor I. Evlampiev* (St. Petersburg State University, St. Petersburg, Russia), *Polina A. Gadzhikurbanova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Boris L. Gubman* (Tver State University, Tver, Russia), *Artem A. Krotov* (Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia), *Alexey N. Kruglov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Vitaly A. Kurennoy* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Viktoria G. Lysenko* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Lolita B. Makeeva* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Victor I. Molchanov* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Valery V. Petrov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Alexey M. Rutkevich* (National Research University – Higher School of Economics, Moscow, Russia), *Alexey E. Savin* (Head of Department, the Russian Presidential Academy of National Economy and Public Administration, Moscow, Russia), *Vyacheslav V. Serbinenko* (Russian State University for the Humanities, Moscow, Russia), *Julia V. Sineokaya* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Maria A. Solopova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Editorial Council

Jeffrey Andrew Barash (University of Picardy Jules Verne, Amiens, France), *Audrius Beinorius* (Vilnius University, Vilnius, Lithuania), *Monique Castillo* (University Paris-Creteil, Paris, France), *Michail N. Gromov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Michel Hulin* (Sorbonne, Paris IV, Paris, France), *Nelly V. Motroshilova* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Nikolaj Plotnikov* (Lotman-Institute of Russian Culture at Ruhr-University; “Osteuropa-Kolleg NRW”, Bochum, Germany), *Andrey V. Smirnov* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Marietta T. Stepaniants* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia), *Irena S. Vdovina* (RAS Institute of Philosophy, Moscow, Russia)

Publisher: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences
Frequency: 2 times per year
First issue: 1997

The journal is registered with the Federal Service for Supervision of Communications, Information Technology, and Mass Media (Roskomnadzor). The Mass Media Registration Certificate No. FS77-61225 on April 3, 2015

Subscription index in the United Catalogue “The Russian Press” is 94118

Abstracting and Indexing: the list of peer-reviewed scientific editions acknowledged by the Higher Attestation Commission of the Ministry of Education and Science of the Russian Federation; CyberLeninka; Ulrich’s Periodicals Directory; EBSCO; ERIH PLUS

All materials published in the “History of Philosophy” journal undergo peer review process

Editorial address: 12/1 Goncharnaya Str., Moscow 109240, Russian Federation
Tel.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru;
website: <http://iph.ras.ru/hp.htm>

СОДЕРЖАНИЕ

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

<i>А.В. Ложкина.</i> Феномен «школа» (<i>никая, ачариявада</i>) в раннем буддизме.....	5
<i>А.В. Анполонов.</i> Термин “religio” в философии религии Аврелия Августина.....	20
<i>Nadia Maftouni.</i> Methodology of Farabian Political Philosophy.....	31
<i>Г.В. Вдовина.</i> Структура и бытие ens rationis в концепции Дионисио Бласко.....	39
<i>К.С. Шаров.</i> Онтологический дуализм в понимании пространства и времени как путь к постижению Бога в натурфилософской гомилетике Исаака Ньютона.....	49
<i>В.И. Молчанов.</i> Проблематичность смысла: от М. Вебера к А. Шюцу Часть I. Методология и терминология.....	63
<i>А.В. Сакурин.</i> Кризис духовной культуры на Западе сквозь призму психоанализа (З. Фрейд, К.Г. Юнг, Э. Фромм).....	78
<i>Д.Э. Гаспарян.</i> Особенности феноменологического подхода в современной аналитической философии сознания.....	90
<i>Н.Н. Сосна.</i> Непомерный «космизм». Действие по Антонио Негри.....	104

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

<i>Тим Лэброн.</i> Витгенштейн: философия, отменяющая философию.....	114
--	-----

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

<i>В.М. Розин.</i> Не только о любви: о философах, их возлюбленных и времени (размышления по поводу книги «Философские эманации любви»).....	126
<i>Ю.С. Моркина.</i> Размышления о книге Александра Цыганкова, Терезы Оболевич «Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы)».....	136
<i>И.И. Блауберг.</i> Марго Валь о значении эмоции в концепции Бергсона.....	141
Информация для авторов.....	145

TABLE OF CONTENTS

WORLD PHILOSOPHY: THE PAST AND THE PRESENT

<i>Anastasiya V. Lozhkina</i> . The Notion of ‘Schools’ in Early Buddhism.....	5
<i>Alexey V. Appolonov</i> . The Term “Religio” in Saint Augustine’s Philosophy of Religion.....	20
<i>Nadia Maftouni</i> . Methodology of Farabian Political Philosophy.....	31
<i>Galina V. Vdovina</i> . Structure and Being of the Ens Rationis in the Conception of Dionicio Blasco.....	39
<i>Konstantin S. Sharov</i> . Ontological Dualism in Understanding Space and Time as a Way to Comprehending God in Isaac Newton’s Natural Philosophical Homiletics.....	49
<i>Victor I. Molchanov</i> . Problematical Character of Sense. From M. Weber to A. Schutz. Part I. Terminology and Methodology.....	63
<i>Alexander V. Sakurin</i> . Crisis of Western Intellectual Culture in the Light of Psychoanalysis (S. Freud, C. G. Jung, E. Fromm).....	78
<i>Diana E. Gasparyan</i> . Features of Phenomenological Approach in Analytical Philosophy of Mind.....	90
<i>Nina N. Sosna</i> . Immeasurable Cosmology. Acting according to Antonio Negri.....	104

PUBLICATIONS AND TRANSLATIONS

<i>Tim Labron</i> . Wittgenstein: Philosophy Dissolving Philosophy.....	114
---	-----

REVIEWS

<i>Vadim M. Rozin</i> . Not only about Love: about Philosophers, Their Lovers and Time (Reflections on the Book “Philosophical Emanations of Love”).....	126
<i>Julia S. Morkina</i> . Reflections on the Book by Alexander Tsygankov, Teresa Obolevich “The German Period of the Philosophical Biography of S. L. Frank (New Materials)”.....	136
<i>Irina I. Blauberg</i> . Margot Wahl on the Significance of Emotion in Bergson’s Concept.....	141
Information for Authors.....	145

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

А.В. Ложкина

Феномен «школа» (*никая*, *ачариявада*) в раннем буддизме

Ложкина Анастасия Витальевна – младший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российской Федерация, 109240, г. Москва, Гончарная ул., д. 12, стр. 1; e-mail: lozhkinaanastasiya@yandex.ru

В настоящей статье речь идет о концепте *никаи* («школа» в понимании европейцев), как он толковался в раннем буддизме. Сопоставляются значения и смыслы западного концепта «школа философии» и концептов времени формирования буддизма тхеравады. На основе буддийских текстов и исследовательской литературы уточняется смысл концепта «школа раннего буддизма». Автор обращает внимание на детально разработанное в раннем буддизме теоретическое учение о школах (*никаи*). Данная тематика только косвенно отражена в классическом учении о 18 *никаях* (школах) в раннем буддизме. Тема статьи представлена следующими смысловыми блоками: выделение способов обозначить явление «школа» в языке пали; рассмотрение вопроса о существовании ереси и ортодоксии в раннем буддизме; выделение возможных причин образования раннебуддийских школ. Смысловое ядро статьи составляют термины *ачариявада* (скр. *ачарьявада*) – «учение наставников», *никая* – «ветвь», «школа» и *парампара* – «[традиция передачи священных текстов] от одного к другому». Центральным критерием, удостоверяющим согласованность учения конкретной школы с буддийской Дхаммой, оказывается отнесение взглядов школы к «правильным» или «истинным» (пали *самма-диттхи*, скр. *самьяк-дришти*) или к «неверным» или «ошибочным» (пали *миччха-диттхи*, скр. *митхья-дришти*). Детальный анализ названных проблем позволяет объяснить, как возможно единство буддийской общины-сангхи при условии существования множества равноправных точек зрения по философско-религиозным вопросам и множества способов их интерпретации.

Ключевые слова: ранний буддизм, школа, *никая*, *ачариявада*, *парампара*, ересь, ортодоксия, *самма-диттхи*, община, *сангха*

Введение

В настоящее время отдельных специальных теоретических работ о феномене «школа» в раннем буддизме в мировой и отечественной буддологии практически нет. Мы располагаем исследованиями раннебуддийских источников о догматике школ, их географическом распространении, численности и легендарных историях возникновения. Западные исследователи выделяют раннебуддийские школы на основании двух главных признаков – разработки теоретических принципов Учения

в рамках своего направления и стремления распространить свое влияние. В данной статье мы рассмотрим, какие обозначения существовали для раннебуддийских школ и какие общие закономерности приводили к их образованию.

Исследования по этой проблематике проводились ранее. В работе Э. Ламотта дано детальное и систематическое представление о закономерностях существования школ в различные периоды [Lamotte, 1988]. В книгах А. Баро и Н. Датта содержится анализ списков доктринальных тезисов раннебуддийских школ, составленных на основе комментаторской палийской литературы [Bareau, 2005; Datt, 1998]. Одна из статей Х. Бехерта посвящена раннебуддийской хронологии и ее центральному событию – паринирване Будды, теме, важной для определения ориентировочных дат появления раннебуддийских школ [Бехерт, 1993]. С точки зрения эпиграфических данных эпохи Кушан (нач. I в. н. э. – нач. IV в. н. э.) рассматривает раннебуддийские школы в своей диссертации Л.Р. Фурцева [Фурцева, 1989; Фурцева, 1990]. Сведениям древнекитайских источников о школах раннего буддизма посвящены работы и переводы Н.В. Александровой [Александрова, 2012], [Сюань-Цзан, 2012]. Обобщает данные о древнеиндийских философско-религиозных школах в своей книге «Школы индийской философии» В.К. Шохин [Шохин, 2004]. Важные теоретические аспекты изучения раннебуддийских школ на материале школы *махасангхика* приводит в своих статьях Д.И. Жутаев [Жутаев, 2002; Жутаев, 2004].

Мы полагаем, что для изучения понятия «школа» в раннем буддизме продуктивно следовать введенному Э. Ламоттом разделению школ согласно их названиям. Названия раннебуддийских школ образованы с использованием различных принципов – по особенностям учения (*локоттаравада* – «[школа], учащая, [что все дхаммы] имеют над-мирскую природу» и др.), по характеру общины (*махасагхика* – «[школа, имеющая] великую общину» и др.), по географическому распространению (*саннагарика* – «[школа, живущих] в шести городах» от *saññagārika* или «[школа живущих] в большом лесу» от *saṅḍagārika* и др.), по имени основателя (*ватсипутрия* – «[школа, основанная] Ватсипутрой» и др.). Подобного рода анализ лучше, чем детальный анализ списков раннебуддийских школ, взятых изолированно, показывает, каким образом и почему происходило формирование школ. В то же время наименование школ раннего буддизма целесообразно рассматривать не только с точки зрения *нирукты*, как было сделано Ламоттом в общем для XIX в. стиле, но и с позиции современного этимологического исследования. В этом случае можно прийти к интересным выводам, например, о том, что происхождение названия школы *ватсипутрия* от имени Ватсипутра является поздней попыткой объяснить историю слова. В действительности же *ватсипутрия* связана по своей этимологии со словом *вадджи* (*vajji*) – группой монахов, известной по раннебуддийским текстам.

Способы обозначить явление «школа»

В настоящий момент в мировой буддологии не разработана номенклатура раннебуддийских школ, а среди исследователей нет единой точки зрения на то, как следует переводить соответствующие индийские понятия.

Анри Баро пишет: «Прежде чем вникнуть во все тонкости названной темы, важно прояснить значение используемых слов, которые мы употребляем за неимением лучших переводов соответствующих индийских понятий, однако используемые нами слова не отражают в полной мере смысл, вкладываемый в них самими индийцами» [Bareau, 2005, p. 3]. В данном отрывке речь идет о самообозначениях раннебуддийских школ – терминах «никая» и «ачарьявада» (скр. *ачарьявада*). Слово «никая» (*nikāya*) имеет следующие значения – «составленное из частей»,

«собрание», «группировка», а также «тело» [The Pāli-Text Society's Pāli-English Dictionaty, 1921, p. 650].

Важные общие замечания о семантике термина «никая» делает Э. Ламотт. *Никая*, как считает Этьен Ламотт, это «группа людей, подчиненных общим правилам. В более общем смысле это любое собрание предметов, например, собрание сутр» [Lamotte, 1988, p. 204]. Ученый продолжает свою мысль так: «Сопоставив данное слово с однокоренным словом *kāya*, которое означает “тело”, можно заключить, что *никая* – это все, составленное из частей, тело, тело учения, исходя из этого значения слово используется применительно к людям или к вещам» [ibid.].

«Никая», вероятно, является термином эпохи Маурья (ок. IV–II вв. до н. э.). *Никаю* Ламотт определяет также как «группировку» (grouping) или «школу, имеющую определенное мнение касательно доктрины и монашеской дисциплины». Автор проводит параллель между индийскими *никаями* и средневековыми европейскими религиозно-философскими течениями христианства: «Никаи можно сравнить с христианскими религиозными орденами, или еще лучше с кальвинизмом и лютеранством, члены которых принадлежали к одному течению Реформации, но не разделяли мнений друг друга» [ibid., p. 205]. Нам такое сравнение кажется вполне обоснованным. *Никаи* можно сравнивать также с орденами францисканцев и доминиканцев.

Э. Ламотт подчеркивает институциональную связь *никай* с конкретным сообществом учителей и учеников в раннем буддизме. Он пишет: «Эти слова [*никая* и *ачариявада*] выражают идею духовного сообщества людей под покровительством учителя, который передает учение» [ibid.]. Второй термин, который используется в раннебуддийских текстах для обозначения понятия «школа», – *ачариявада*.

Ачариявада (*ācariyavāda*) – «учение учителей» или «учение наставников». Слово «ачария» (скр. *ачарья*) имеет особый смысловой оттенок. *Ачарией* не может быть назван просто учитель. *Ачария* – это учитель, знающий тексты канона и дающий ученикам их разъяснение. В «обязанности» *ачарии* не входило обучение учеников текстам через их заучивание наизусть. Разучивал тексты наизусть с учениками другой учитель, *упадхьяя*. Слово «упадхьяя» образовано от *adhi-tī*, причем корень *tī* имеет общее значение «вести», ср. *adhya* «глава», «отрывок текста», «урок, измеряемый не объемом содержания, а временем, требующимся для его рецитации».

В индийских источниках говорится, что *упадхьяя* и *ачария* – это мать и отец ученика. Именно с фигурой *ачарии* исследователи, прежде всего, связывают сохранение буддийского Учения, а также образование раннебуддийских школ. *Ачария* должен разъяснять смысл Учения своим ученикам, поскольку знание текста наизусть еще не означает его понимания. В этом отношении показательны учение об уровнях понимания текста в буддизме. Уровни понимания и работы с доктринальным текстом согласно «Сутте примеров [на основе] водяной змеи» (MN 3.22) включают в себя уровни «слушание», «запоминание наизусть», «удержание в уме», «исследование смысла», «достижение совершенства в понимании» [Жутаев, 2002].

Помимо термина «ачария» существует родственный ему термин «ачария-кула» (*ācariya-kula*), обозначающий группу учеников, примыкающих к одному учителю. В текстах палийского канона приводятся имена учеников Будды Шакьямуни. Среди них Шарипутра (пали *Sāriputta*), Ананда (*ānanda*), Махамаудгальяяна (пали *Mahā-moggallāna*), Ануруддха (*Anuruddha*), Махакашьяпа (пали *Mahākassapa*), Пунна (*Puñña*), Маханипутра (пали *Mahāniputta*), Махакатьяяна (пали *Mahākaccāyana*), Рахула (*Rāhula*), Ревата (*Revata Khadiravaniya*) и Упали (*Upāli*). В «Самьютта-никае» говорится, что эти монахи являются особенно почитаемыми (*тхерами*). Также отдельно указывается, что у каждого из учеников Будды было от 10 до 40 своих учеников. По косвенным данным можно предположить, что уже при жизни Будды

его ученики давали несколько отличные интерпретации Учения в беседах со своими учениками.

Следующий термин, заслуживающий внимания в связи с данной темой, – термин «парампара» (*paraṃ-parā* – «от одного к другому»). *Парампара* – это традиция устной передачи священных текстов от одного монаха к другому. *Парампара* является универсальным механизмом трансляции знания. В Древней Индии через *парампару* передавались самхиты, брахманы, тексты эпические, трактаты-шастры и т. д. Эта традиция обеспечивает сохранение священных текстов, причем в ходе этого процесса постепенно накапливаются различные версии интерпретации одного текста.

Парампара – это не механическое воспроизведение текста, а его реактуализация, при которой каждое положение текста оказывается связанным с целым полем смыслов, а также с текстовым и метатекстовым пространствами древнеиндийской культуры. Один и тот же текст, воспроизведенный разными знатоками текстов (*-вид*), может иметь существенные содержательные отличия. Такие отличия не являются искажениями изначального текста, который, вероятно, может быть только искусственно реконструирован, поскольку по своей природе является вариативным. Отличия трактовок одного и того же текста могут считаться равноправными раскрытиями исходной матрицы смысла.

Традиция *парампара* находит свое выражение в составлении уже упомянутых нами списков раннебуддийских учителей. Все школы раннего буддизма были склонны делать своих учителей непосредственными учениками Будды или учениками его учеников. Среди них учителя Махакашьяпа в школе *стхавира*, Башпа (*Bāṣpa*) в школе *махасангхика*, Яджнявалкья (*Yajñavalkya*) в школе *бахушрутия*, Махакатьяяна (*Mahākātyāyana*) в школах *праджняптивата* и *самматия*. Различными школами составлялись и списки преемственности учителей. Нам известны такие списки: Кашьяпа – Ананда – Мадхьянтика (*Madhyāntika*) – Шанавасин (*śāṇāvāsīn*) – Удьяотта – Пурна (*Pūrṇa*) – Мечака (*Mecaka*) – Катьянипутра (пали *Kātyānīputta*) в школе *сарвастивата*; Шарипутра – Рахула – Ватсипутра (*Vatsīputra*) в школе *ватсинутрия*.

Информацию о последовательности учеников логичней считать псевдоисторической, а не рассматривать ее как строгие достоверные исторические данные в современном понимании. С другой стороны, воспринимать подобного рода сведения исключительно как беспочвенные легенды было бы также не вполне верно. В традиционных сведениях находят отражение закономерности функционирования самой традиции. В Индии подобные последовательности учителей составлялись также джайнами. Есть общее древнеиндийское название передачи доктринальных положений от учителя к ученику – *ачария-парампара* (скр. *ачарья-парампара*). Название списков учителей в буддизме и в других древнеиндийских религиозно-философских направлениях, а также иных отраслях знания одно – *стхавиравали* (*sthavirāvālī*).

Буддийская Дхамма никогда не являлась застывшим учением. Передача доктринальных текстов в раннем буддизме представляла собой живой разговор учителя с учениками на доктринальные темы. Можно говорить о том, что данный способ передачи Дхаммы изначально был присущ раннему буддизму. Каждый учитель мог давать разные толкования основных разделов Учения, если они не вступали в противоречие с базовыми концепциями буддизма.

Из традиции *ачариявады* развиваются школы раннего буддизма. Образование школы всегда связывается с фигурой учителя. Во многих источниках образование раннебуддийской школы описывается как отделение, буквально – как уход учителя и ведомой им группы учеников из общины монахов в лес, на какую-либо гору, позже – как основание своего монастыря.

Помимо термина «ачария», изложение специфики раннебуддийского способа передачи канонического текста требует упоминания термина «дхара». На основании традиции *парампара* в раннем буддизме в связи с возрастающим объемом текстов канона складывается текстовая специализация монахов, т. е. развивается институт *дхар*. Появление монахов-дхар обуславливают различная жанровая принадлежность и тематика доктринальных текстов.

Дхара («держаший», «сохраняющий», «служащий основой»; В.К. Шохин переводит «меморализатор») может помнить и передавать тексты либо определенной корзины, либо определенный раздел (*никаю*) конкретной корзины, либо тексты, предназначенные для определенной аудитории. Данные о монахах-дхарах приводятся в вотивных надписях на ступах Бхархута и Санчи, а также в эпиграфике Нагарджунаконды. Б.Ч. Ло считает, что институт *дхар* появился ок. II в. до н. э. [Law, 1931].

В высшей степени ученого монаха называют *петакин* (*petakin*) – знаток *питак*. *Петакин* может воспроизвести по памяти тексты всех трех корзин палийского канона (*ти-питака* – стандартное название палийского канона).

Более детальная текстовая специализация монахов отражается в разделении канона на три части. *Суммадхара* (*sutta-dhara* «держатель [в памяти] сутт»), иначе *сумтантика* (*suttantika*), отвечает только за Сутта-питаку, знает ее наизусть, понимает и передает данную совокупность текстов своим ученикам. *Суммадхару* могут называть и *панча-некайикой* (*pañcanekāyika suttantika*), т. е. знатоком пяти *никай* (основных разделов Сутта-питаки). Монахиню, знающую наизусть тексты пяти *никай*, называют *сумтантакини* (*suttantakīni*). *Винаядхара* (*vinaya-dhara*) может читать наизусть и пояснять все тексты Виная-питаки. *Матикадхара* (*māṭikā-dhara*) рецитирует *матики* – категориальные списки доктринальных понятий, развернутые в *абхидхамме*, третьей корзине канона.

Следующая детализация касается разделов конкретной корзины палийского канона. Например, о текстах Сутта-питаки можно привести следующие данные. *Дигхабханака* (*dīgha-bhāṇaka*) – так называют монаха, знающего тексты «Дигха-никаи», а *маджджхимабханакой* (*majjhima-bhāṇaka*) – монаха, знающего тексты «Маджджхима-никаи».

Разделение монахов-дхар затрагивает не только тексты, рассмотренные с точки зрения их места в каноне, но и способ исполнения текстов. В частности, по способу обращения с текстами выделяется фигура *дхаммакатхики*. *Дхаммакатхика* (*dharmakathika*) – это проповедник, читающий некоторые тексты канона перед мирянами в ходе одного из раннебуддийских ритуалов, проводящихся по лунному календарю.

М.И. Воробьева-Десятовская обращает внимание на противопоставление буддийского проповедника (*dharmakathika* – «[тот, кто] проповедует Дхамму») и буддийского монаха-отшельника (*pamsu-kūlika* – «[тот, кто носит] одежду, [сшитую] из тряпья»). Они представляют собой монахов, относящихся к разным категориям. В *тхераваде* это противопоставление выражено через противопоставление позиций «деревенских [монахов]» (*gāma-vāsī*) и «живущих в лесу [монахов]» (*arañña-vāsī*). М.И. Воробьева-Десятовская называет эти точки зрения позицией составителей текстов – проповедников и позицией авторов Учения [Воробьева-Десятовская, 2004, с. 207]. Ученый отмечает, что при этом в раннем буддизме узаконены были обе позиции или «идеала» [Воробьева-Десятовская, 2012, с. 81].

В разных раннебуддийских школах могли присутствовать разные монахи-дхары. Текстовая специализация монахов оказывается важным для формирования школы моментом. По преданию, на первом буддийском соборе ученик Будды Ананда рецитировал *сутты*, а его ученик Упали – *винаю*. Существует мнение, что школа *тхеравада* была сформирована *винаядхарами*, школа *саутрантика* – *суммадхарами*

[Datt, 1998, p. 43]. Параматха в своем субкомментарии на комментарий Васумитры пишет, что школы *гокулика* и *сарвастивада* специализировались на *абхидхамме*, школы *саутрантика* и *хаймавата* – на *сутте*, школа *самматия* – на *винае*.

Мы считаем, что такие основополагающие понятия, как «ачариявада», «никая», «парампара», нужно использовать в их оригинальном написании без перевода, расширяя тем самым историко-философский инструментарий. Данные понятия образуют сложные семантические комплексы, обладают многогранным спектром значений и являются структурообразующими компонентами индийской культуры.

Проблема оформления самостоятельных школ (концепты *самма* и *миччха*)

Переходя к проблеме оформления самостоятельных школ в рамках раннего буддизма, сначала рассмотрим вопрос об единстве общины-сангхи и критериях отнесения взглядов школы к «ложным взглядам».

Для раннего буддизма и для индийской философии в целом характерно сосуществование множества точек зрения (скр. *darśana*, пали *diṭṭhi*). *Думмхи* представляют собой различные способы философской интерпретации Учения. Между раннебуддийскими школами, которых насчитывают в определенный период более сорока, шла постоянная полемика.

Выделение одной школы из другой в раннем буддизме было принято обозначать словом *сангхабхеда* (*saṅgha-bheda*) – «раскол общины-сангхи», «разделение *сангхи*». В исследовательской литературе встречаются следующие переводы понятия *сангхабхеда* – «схизма» (*schism*), «разделение Общины» (*splitting of community*) [Vageau, 2005, p. 3], «раскол» (повсеместно).

В *никаях сангхабхеда* называется одним из пяти самых тяжелых преступлений. Остальные четыре – это убийство отца, матери, преднамеренное убийство *архата* и оскорбление Будды. Не всякая ссора или разногласие во взглядах могут быть названы *сангхабхедой*. В «Махавагге» *сангхабхеда* определяется как преднамеренное выдвижение неверной, сомнительной доктрины, разрушающей Дхамму. Такой взгляд должен вступать в противоречие хотя бы с одним пунктом *винаи* или Дхаммы и быть поддержан как минимум восемью получившими посвящение монахами: «*Сангхабхеда* происходит тогда, когда ученый и добродетельный монах, который вследствие этого обладает большим авторитетом, отделяется от общины и основывает новую общину, становится ее учителем и дает ей новый Путь» [*ibid.*].

Взаимосвязанным с понятием *сангха-бхеда* является понятие *сангха-раджи* (*saṅgha-rāji*), встречающееся в *Винае*. Под *сангха-раджи* понимается выдвижение монахами нового понятия или новой интерпретации известных понятий. При этом такие монахи остаются членами единой общины. *Сангха-раджи*, по-видимому, является ранним способом определить способ выдвижения монахами своего мнения. Этот способ является менее «радикальным», чем раскол – *сангха-бхеда*.

Таким образом, именно философские вопросы, вопросы понимания и интерпретации слова Будды можно считать главными причинами образования новых школ. Согласно с Дхаммой мнение буддисты называли *самма-думмхи* (пали *samma-diṭṭhi*, скр. *samyag-dṛṣṭi*).

Слово *самма* (скр. *самьяк*) означает «согласованный», «подходящий», «устроенный как следует», «должный», «хороший», «правильный», «единый», «связанный», «четкий», «лучший», «превосходный» [The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary, 1921, p. 1249]. Это слово может характеризовать знание, образ жизни, поведение,

мысль, усилие. *Диттхи* (скр. *дришти*) – это «взгляд», «видение», «способ видения». Однокоренным со словом *диттхи* – словом *даршана* обозначается школа индийской философии. Известны так называемые шесть *даршан* – шесть школ *астики*. Баро полагает, что *диттхи* – это личное мнение, согласующееся с Учением Будды [Vareau, 2005, p. 3]. Однако чисто личного мнения в современном понимании в любой сфере духовной культуры традиционного общества просто не могло существовать, любое мнение было встроено в «философскую метасистему», которая выражала исходное Учение. Понятию «диттхи» в школе *тхеравада* специально посвящена книга Поля Фюллера «Понятие “диттхи” в буддизме тхеравады. Точка зрения» [Fuller, 2005].

Антонимом слова *самма* является слово *миччха* (пали *micchā*, скр. *mithyā*, вед. *mithaḥ*) – «неверный взгляд, противоречащий правильному взгляду, ересь» [Vareau, 2005, p. 3]. Предлагаемый А. Баро перевод является до некоторой степени условным, если иметь в виду исходные значения этого слова – «неверный», «ложный», «отдельный», «противоположный», «ведущий к неправильной жизни»; этим словом может характеризоваться не только взгляд-диттхи, но и медитация-самадхи, поведение человека, речь, Путь, ум-читта [The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary, 1921, p. 598–599]. Именно «*миччха!*» отвечают на аргументы друг друга пудгалавадин и тхеравадин в диалогах «Катхаваттху».

Баро отмечает, что понятия *миччха* и *самма*, а также характеризующие ими доктрины, относительны: то, что является ересью или неверным взглядом для одной школы, может быть правильным взглядом для другой школы. По нашему мнению, стоит также учитывать смысловые оттенки этих слов, имеющих древнюю историю. Отдельное исследование может быть посвящено «Самма-диттхи сутте» («Сутте о правильных воззрениях»), расположенной в «Маджджхима-никае» (MN 9). В данной сутте правильные взгляды поясняются с использованием всего инструментария раннебуддийской философии [см. Саммадиттхи сутта: Правильные Воззрения, 2015].

В связи с вышеизложенным нам кажется, что нет оснований называть раннебуддийские школы сектами. Они не представляют собой еретические группы, оппозиционные ортодоксальному направлению. Л.Р. Фурцева удачно определяет школы раннего буддизма как самостоятельные монашеские объединения и буддийские моноконфессии [Фурцева, 1991, с. 5]. Исследователь подчеркивает неоднородный характер школ, различные истоки их формирования и пути развития, имеющиеся расхождения между школами в интерпретации догматики. Автор акцентирует внимание на сложности выработки однозначного подхода к школам раннего буддизма.

Существование различных направлений в рамках раннего буддизма является равноправным. У каждой школы раннего буддизма есть свой доктринально-философский комплекс, отличающий ее от других школ. Однако в индологии до сих пор встречаются попытки отнести ту или иную раннебуддийскую школу к ереси.

В раннем буддизме, несмотря на постоянные диспуты между школами, их повседневные отношения, как правило, являлись мирными. Монахи разных школ в полном согласии могли жить в одних монастырях как на территории Индии, так и за ее пределами. Тем не менее в источниках перечисляются и несколько случаев, когда монахи одной школы были изгнаны правителем из своего монастыря, а их место заняли монахи другой школы. Это случаи в Махавихаре на Ланке и в Паталипутре, когда монастыри переходили от одной подшколы стхавиры к другой подшколе стхавиры. Подобные случаи описываются согласно принципам построения нарратива в палийском каноне и тем самым закрепляют смену доминирующей школы, делая этот процесс «узаконенным».

Мы намеренно не касаемся обширной проблемы хронологии возникновения раннебуддийских школ. Вопросы о том, когда появилась та или иная школа, в какой период времени она развивалась и в какой момент пришла в упадок, связаны с большим пластом информации в источниках. Можно утверждать, что в наше время у исследователей нет устоявшейся методологии для работы с этим материалом и с его осмыслением. Традиционно все события раннебуддийской хронологии, в том числе возникновение школы, связывают с исходной точкой истории – жизнью Будды Шакьямуни. Традиционные календари стран Юго-Восточной Азии начинают отсчет времени с условной даты достижения Буддой паринирваны. Эту точку источники определяют в широком временном диапазоне. Х. Бехерт говорит об этом очень точно: «Паринирвана, кончина Будды, традиционно датируется временем 2420 до н. э. – 290 г. до н. э. в переводе на христианское летоисчисление» [Бехерт, 1993, с. 3]. В указанной статье Х. Бехерта обобщены все имеющиеся в научной литературе и в традиционных текстах точки зрения на этот счет. Центральным для исследования является введение различия долгой и краткой хронологий с разницей в век [Бехерт, 1993, с. 3–25].

К комментаторской литературе, в которой содержатся сведения о доктринальных положениях и генеалогии школ раннего буддизма, относятся следующие источники: «Самайябхедопараачанака сутра» Васумитры (ок. I–II в. н. э., традиция школы *сарвастивада*), субкомментарий Парамартхи (ок. VI в. н. э.) на комментарий Васумитры, субкомментарий Гуй-цзи на эту работу (ок. VIII в. н. э.); «Шарипутрапариприччха сутра», анонимного автора (ок. IV в. н. э., традиция школы *махасангхика*); «Самайябхедопараачанака никайябхедопадаршана самграха» Винитадэвы (ок. VIII в. н. э., традиция школы *муласарвастивада*); комментарий Буддхагхоши на «Катхаваттху» «Аттхакатха» (ок. V в. н. э., традиция школы *тхеравада*).

Эти трактаты, как и канонические палийские тексты, считаются священными. Это касается и их авторов, каждый из которых пользуется высочайшим почтением. Комментатора Васумитру, например, называют не иначе как Бодхисаттва Васумитра.

До нашего времени дошли записки китайских паломников-буддистов в Индию – книги Фа-сяня (V в. н. э.), Сюань-цзана (VII в. н. э.), И-цзина (VII в. н. э.). Эти источники исследуются в настоящее время Н.В. Александровой, которая полностью перевела записки Сюань-цзана [Сюань-цзан, 2012]. Для «Записок» характерна особая логика построения текста, определяющая его содержание. Это находит отражение в том, что приводимая численность монахов и монастырей играет символическую роль и не отражает с точностью реального положения дел; подробнее см. [Александрова, 2012]. В Приложении к своей книге Н. Датт суммирует данные Сюань-цзана о буддийских регионах и городах в виде справочных статей к каждому географическому названию [Datt, 1998, p. 261–283] и таблицы [ibid., p. 284–287].

Тибетские источники в основном повторяют сведения индийской традиции. Для них является классическим жанр «история веры» (тиб. *чойнчжун*). Основными тибетскими источниками являются трактаты «История буддизма» Будона (1290–1364) и «История буддизма в Индии» Таранатхи (XVII в.). Точка зрения Будона выражает общую установку всей тибетской традиции. Он полагает, что, несмотря на различия школ, все они принадлежат единой *сангхе*, а возникновение школ обусловлено плохой кармой их учителей. Будон стремится осмыслить феномен существования в буддизме различных генеалогических традиций путем сопоставления этих традиций.

Безусловно, каждый из данных текстов требует отдельного пристального изучения.

Согласно основным генеалогическим спискам раннебуддийских школ можно ввести следующие противопоставления, касающиеся иерархии школ: материнская школа (главная школа) – дочерняя школа (подшкола); каноническая школа (школа, включенная в перечень 18 школ) – неканоническая школа (школа, не включенная в перечень 18 школ); доминирующая школа; региональная школа. В настоящий момент в исследовательской литературе не разработана номенклатура раннебуддийских школ и не существует четких границ между подшколой, школой и направлением в раннем буддизме. Теоретическое учение о раннебуддийских школах разрабатывалось в рамках *тхеравады* и проявилось как структурно оформленное в каноническом тексте «Вопросы дискуссии» («Катхаваттху»).

Вопрос, который важно здесь поставить, звучит так – «сколько было школ в раннем буддизме?». Однозначно на этот вопрос ответить невозможно, поскольку в разных источниках перечисляется разное количество школ. То, сколько школ будет указано в источнике, зависит от периода развития буддизма и установок конкретной школы.

Спектр мнений по этому поводу очень широк – сегодня мы знаем о списках 5, 18, 19, 21, 22, 24 и более 40 школ. В генеалогических списках можно проследить некоторые закономерности, касающиеся, например, семантики чисел в Древней Индии или псевдоэтимологии, на основе которых образовывали названия школ. Имеющиеся списки можно назвать равноправными. Главным списком считается список из 18 школ.

Эдвард Конзе верно подмечает условность перечня 18 школ, равно как и любого другого перечня школ раннего буддизма, и обращает внимание на характерные особенности существования буддизма в древности: «18 школ не более чем традиционное число, в действительности больше 30 школ известны нам по имени. Так как различные группы монахов поселялись в различных частях Индии, развивались местные традиции, но, несмотря на различие в географическом распространении и доктринальных разногласиях, различные школы составляли единую общность... Невозможно дать здесь полный перечень буквально сотен дискуссионных вопросов в буддизме или же перечислить все школы» [Conze, 1983, p. 18]. Это дает нам возможность говорить о концепте «18 школ раннего буддизма».

Этьен Ламотт считает список из 18 школ самым ранним из дошедших до нас списков и утверждает, что он сложился в IV в. н. э. – VI в. н. э. Соответственно, и этот список, и все остальные списки являются довольно поздними и описывают события, произошедшие около 500 лет назад.

Наглядно списки школ в определенный период развития раннего буддизма было принято изображать в виде схем-кантак. *Кантака* (*kaṇṭaka*) представляет собой собранный комментатором список школ, устроенный по принципу материнская школа – дочерняя школа – подшкола (последнее опционально). *Кантака* представляет собой схему родства школ. *Кантаку* можно изобразить в виде дерева, где стволом является неделимая община-сангха, а ветвями дерева – школы. Нам известны три *кантаки*, принадлежащие комментаторам Бхавье, Васумитре и Буддхагхоше. Схемы комментаторов названы нами в порядке усложнения, т. е. самое «разветвленное дерево» было составлено Буддхагхошей. Визуализацию *кантак* в виде схем выполнили переводчики «Вопросов дискуссии» Ш.Ц. Аунг и К.А. Рис-Дэвидс [Points of Controversy or Subjects of Discourse, 1915, p. xxviii, xxxvi, xxxvii].

Древние буддийские списки Л.Р. Фурцева делит на списки, представляющие собой *кантаку*, и списки, *кантакой* не являющиеся. По предположению Л.Р. Фурцевой, номенклатура раннебуддийских школ является в значительной мере литературным феноменом, «попыткой осмыслить развитие буддизма внутри его самого и структурировать его».

Причины формирования школ

Главной причиной расколов буддийской общины-сангхи ученые считают отсутствие высшей церковной власти в раннем буддизме. Единство *сангхи* обусловлено не наличием у нее одного главы. *Сангху* скрепляет Дхамма и Виная. После *паринирваны* Будды Ананда сказал: «...мы не без прибежища (*appaṭisaraṇā*), Дхамма – вот наше прибежище». В «Маджджхима-никае» разъясняется, что регулярные церемонии *упосатха* (*uposatha*) и *патимокша* (*pāṭimokkha*) удерживают вместе общину монахов.

Известно, что в определенных случаях монахи могли выбирать своего временного главу – «ведущего *сангху*» (*saṅgha-pariṇāyaka*). В раннем буддизме отсутствие постоянного главы общины не считалось фактором, ведущим к расколу.

Анри Баро, связывавший духовное единство в Индии с политическим единством, назвал причиной отсутствия духовного единства характерное для Индии отсутствие политического единства (в качестве исключения он рассматривает империю Ашоки) [Bareau, 2005, p. 24]. Особую роль данного фактора подчеркивает и Этьен Ламотт: «Отсутствие церковной иерархии и верховного духовного лица создало ситуацию, в которой было сложно защитить буддизм от децентрализирующих сил и поступков» [Lamotte, 1988, p. 571].

Второй причиной возникновения школ раннего буддизма исследователи называют начавшееся со временем широкое географическое распространение буддизма.

Третья причина, конкретизирующая вторую причину, – это роль купцов (*setthi*) и торговых путей в распространении буддизма. Эту причину выделяет отдельно Баро [Bareau, 2005, p. 25]. Индийских купцов с начала н. э., как он полагает, сопровождали буддийские проповедники. Именно вместе с купцами буддизм проник в Среднюю Азию, Китай (в Синьцзян и на юг Китая), Яву и Суматру. Рассказы о купцах встречаются в джатаках, «Махавасту», Винае муласарвастивадинов.

Довольно сложно сказать, в какое конкретно время буддийские проповедники стали сопровождать индийских купцов. Купцов сопровождали монахи различных школ. Так складывалась «специализация» регионов. Фраувальнер поддерживает общепринятую сейчас гипотезу, что начало широкого распространения буддизма связано со временем Ашоки, который для укрепления своей власти посылал гонцов (*dūta* – «вестник») по разным сторонам света. С такими гонцами могли идти и буддийские монахи.

В качестве примера буддийского монастыря, стоящего на перекрестье торговых путей и населенного монахами трех крупнейших направлений раннего буддизма – *махасангхики* и, вероятно, *самматхи*, можно назвать среднеазиатский монастырь Кара-тепе.

В-четвертых, выделяют экономические причины дезинтеграции буддизма. Среди этих причин главной является поддержка правителями той или иной школы. Об этом факторе подробно говорится в диссертации Л.Р. Фурцевой [Фурцева, 1989].

Период Кушан можно с уверенностью назвать периодом расцвета и структурного оформления большинства раннебуддийских школ, что тесным образом было связано с изменением их институционального характера. Лола Раджабовна Фурцева обозначает данный процесс как движение от «Сангхи четырех сторон света» (символическое к этому времени название *чатур-дицца-сангха*) к оседлому монастырскому образу жизни.

Основание постоянных монастырей стало событием, изменившим во многом характер раннего буддизма. С неизбежностью возникла ориентация школ раннего буддизма на получение поддержки местных правителей, чьи дары стали материальной основой существования монастырей. Возникли как новые типы отношений между

сангхой и внешним миром, так и новые «должности» внутри общины. Известно, что правителями для ведения дел монастыря выбирался *вихарасвамин* (*vihāra-svamin* – «владыка обители-вихары») и *кармадан* («совершающий дарение»). В функции *вихарасвамина* входил контроль за повседневной жизнью *сангхи* в монастыре и в миру и обеспечение монахов всем необходимым.

При династиях Икшваков и Саттаваханов в Южной Индии взаимодействие светской и духовной властей происходило несколько иначе. В этом регионе монастыри получали от правителей во владение целые деревни и освобождались от налогов. Навечное закрепление за монастырем подаренных земель обозначалось термином *парихара* (*parihāra*). Парихара – это особый вид передачи имущества (*лена*) от деревень, которые могли переходить в собственность монастыря. Монастыри при Икшваках и Саттаваханах были относительно независимы от светской власти и осуществляли связь с правителями и мирянами с помощью выбранного монаха-шрени.

Л.Р. Фурцева полагает, что форма таких денежных отношений появилась в городе Насик. Помимо «крупных» должностей *вихарасвамина*, *кармадана* и *шрени*, могли назначаться более «частные», например, управляющий строительными работами *навакамика* или управляющий лечебницей (*mukhya-jvaralāya*).

Поддержка правителями буддийских общин является продолжением многовековой древнеиндийской традиции взаимодействия царской власти и различных объединений отшельников. В более ранний период времени объектом дарения являлись не монастыри, а священные рощи (*veṇa*) и водоемы (*śrīkuṇḍa*). В это время монахи оставались на одном месте только в сезон дождей (*vassavāsa*), когда передвижение по дорогам становилось затруднительным. Монахи проводили сезон дождей, посвящая себя медитации, чтению священных текстов канона и обсуждению доктринальных вопросов. Часто укрытием для них становилась пещера (*japaṇṭha*).

В период Кушан продолжилось оформление географических районов распространения буддизма. Особенностью этого периода считают начало избирательного отношения правителей к школам раннего буддизма и оказание ими поддержки только самым влиятельным школам. Главную роль буддийского монастыря Л.Р. Фурцева видит в том, что с его помощью происходила интеграция региона, а также осуществлялся контроль власти над мирянами. Рост численности монастырей при правителях Канишке и Хувишке (ок. II в. н. э.), с ее точки зрения, отражает их стремление упрочить положение буддизма в целом с целью создания твердой основы для управления страной на местах.

С нашей точки зрения, в качестве причины выделения школ раннего буддизма необходимо ввести внутренние закономерности развития школами общей буддийской догматики. Разработка собственных позиций раннебуддийских школ по доктринальным вопросам является важным моментом существования раннебуддийского дискурса на институциональном уровне, связанном напрямую со школами. Э. Конзе подчеркивает важность интерпретации философских проблем в формировании школ: «[Существенными в этом вопросе являются] философские проблемы, такие как природа знания и классификация видов знания, причинность, проблемы времени и пространства, существования или несуществования Самости (“self”). Это естественно, что появлялись различные мнения по мере того, как буддисты развивали философские смыслы своего учения» [Conze, 1983, p. 17–18].

Таким образом, на формирование школ раннего буддизма влиял целый комплекс различных причин, а не одна конкретная причина: «Различные влияния – духовные, экономические, юридические, климатические постепенно изменяли их [буддистов] способ жизни и способ мышления» [Vareau, 2005, p. 33].

Дополняет позицию А. Баро и добавляет в нее собственные акценты М.И. Воробьева-Десятовская. Она считает, что предметом дискуссий в среде ученого

монашества были не положения буддийского учения, а прежде всего религиозные и дисциплинарные вопросы, обусловленные социокультурным контекстом. В качестве главного из этих вопросов автор указывает вопрос о пути к Просветлению. С точки зрения Воробьевой-Десятовской, разногласия в общине провоцировались расширением социальной базы буддизма, т. е. появлением буддистов-мирян (необходимостью вводить доктринальные нарративы иного порядка). От местных условий зависела и вариативность раннебуддийских текстов [Воробьева-Десятовская, 2012, с. 80–81].

Заключение

Институциональное оформление раннебуддийских школ зависело от механизмов передачи текстов в монашеской среде. Формирование школ раннего буддизма происходило как объединение учеников вокруг учителя-ачарии. На феномен школ оказала влияние текстовая специализация монахов, т. е. наличие в раннем буддизме специального механизма сохранения и развития текстов из разделов канона (существование *дхар*). При оформлении раннебуддийских школ сильным фактором являлась существующая в Древней Индии традиция устной передачи текстов от учителя ученикам (*парампара*). Понятие «школа» применительно к раннему буддизму можно понимать также как определенную структуру в раннебуддийском дискурсе, как теоретическое осмысление реального явления в виде его концептуализации (*никая*). «Школу» на материале раннего буддизма можно трактовать как объединение монахов, предлагающих способ отношения к Учению, и как направленность общины монахов на интерпретацию определенных доктринальных положений.

Процесс выделения школ в раннем буддизме имеет название «раздел общины» – *сангха-бхеда*. Критерием того, находится ли школа в рамках буддийского дискурса, является отнесение ее взглядов к «правильным» (*самма-диттхи*) или «неверным» (*micchха-диттхи*).

В этой статье мы стремились показать, что понятие «школа» раскрывает общие закономерности существования буддизма в Древней Индии. На основании разнородных данных мы выявляли характерные черты существования религиозно-философских объединений в раннем буддизме. Мы намеренно не обозначали точные хронологические рамки явления «раннебуддийская школа». В целом, период, к которому применимы наши выводы, охватывает время с IV в. до н. э. до VI в. н. э. Особого расцвета раннебуддийские школы достигли в период Кушан. Важной фигурой для нашей темы является также Ашока. Перед исследователем раннебуддийских школ возникает целый ряд методологических проблем, подходы к которым только предстоит обозначить.

Хотелось бы в заключение привести слова Л.Р. Фурцевой о буддизме в Кушанскую эпоху, во многом верные и для предшествовавшего развития буддизма: «Ранний буддизм I–III вв. н. э. нельзя рассматривать как единую монолитную религию с канонизированной системой догм и культовой практики, со сложившейся “церковной” иерархией. Напротив, в этот период наблюдается становление и расцвет ряд родственных между собой, но самостоятельно развивающихся школ, слияние и осмысление которых в общем русле и породили феномен раннего буддизма. Культивированием определенных догматов и принципов собственного учения, распространением их в результате активной миссионерской деятельности в различных регионах Индии и за ее пределами каждая из этих школ внесла свой вклад в эволюцию религиозно-философской традиции буддизма и превращение его в Кушанскую эпо-

ху в мировую религию. Таким образом, лишь изучение истории именно каждой конкретной школы даст возможность комплексного исследования раннего буддизма в целом как явления мировой культуры» [Фурцева, 1990, с. 15].

Список литературы

Александрова, 2012 – Александрова Н.В. Буддийские предания о диспутах в передаче Сюань-цзана. Закономерности построения сюжета // Индия-Тибет: Текст и феномены культуры. Рериховские чтения 2006–2010 / Под ред. В.В. Вертоградовой. М.: Языки славянской культуры, 2012. С. 13–26.

Бехерт, 1993 – Бехерт Х. Противоречия в датировке паринирваны Будды и истоки тхеравадской хронологии // Вестник древней истории. 1993. № 1 (204). С. 3–25.

Воробьева-Десятковская, 2004 – Воробьева-Десятковская М.И. К истории сложения буддийского канона: проблема языкового разнообразия и авторства буддийских канонических текстов // Письменные памятники Востока. 2004. № 1. С. 200–219.

Воробьева-Десятковская, 2012 – Воробьева-Десятковская М.И. Санскритская Трипитака в свете палеографических исследований 1900–2000-х гг. // Пятые востоковедные чтения памяти О.О. Розенберга. Труды участников научной конференции / Ред. М.И. Воробьева-Десятковская. СПб.: Институт восточных рукописей РАН, 2012. С. 78–96.

Жутаев, 2004 – Жутаев Д.И. Размышления о структуре раннебуддийского доктринального текста (буддийский гибридный санскрит, пали) // Индия-Тибет: текст и вокруг текста. Рериховские чтения 2002 (юбилейные) в Институте востоковедения РАН / Ред. В.В. Вертоградова. М.: Восточная литература РАН, 2004. С. 99–135.

Жутаев, 2002 – Жутаев Д.И. Учение о девяти и двенадцати видах доктринального дискурса в индийской буддийской традиции // Петербургский Рериховский сборник. Вып. 5 / Отв. ред. Р.Б. Рыбаков. СПб.: Изд. С.-Петербург. гос. ун-та, 2002. С. 167–190.

Саммадиттхи сутта. Правильные Воззрения, 2015 – Саммадиттхи сутта. Правильные Воззрения // theravada.ru. URL: <http://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/mn9-sammaditthi-suttasv.htm> (дата обращения: 12.06.2019).

Сюань-цзан, 2012 – Сюань-цзан Записки о Западных странах [эпохи] великой Тан (Да Тан си юй цзи) / Пер. с кит. Н.В. Александрова. М.: Восточная литература, 2012. 447 с.

Фурцева, 1990 – Фурцева Л.Р. Школы раннего буддизма в Кушанскую эпоху (по материалам эпиграфических документов): автореф. дис. ... к-та ист. наук: 09.00.06. М.: ИВ РАН, 1990. 18 с.

Фурцева 1989 – Фурцева Л.Р. Школы раннего буддизма в Кушанскую эпоху (по материалам эпиграфических документов): дис. ... к-та ист. наук: 09.00.06. М.: ИВ АН СССР, 1989. 228 с.

Шохин, 2004 – Шохин В.К. Школы индийской философии. Период формирования (IV в. до н. э. – II в. н. э.). М.: Восточная литература, 2004. 415 с.

Bureau, 2005 – Bureau A. The Buddhist Sects of the Lesser Vehicle / Trans. by G.M. Chodron; Sai-gon, 2005. 318 p.

Conze, 1983 – Conze E. Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy. London: George Allen & Unwin, 1983. 302 p.

Datt, 1998 – Datt N. Buddhist Sects in India. Delhi, 1998. 291 p.

Fuller, 2005 – Fuller P. The Notion of Dīṭṭhi in Theravāda Buddhism. The point of view. Oxon, New York: Routledge Courzon, 2005. 257 p.

Lamotte, 1988 – Lamotte E. History of Indian Buddhism. Louvain, 1988. 924 p.

The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary, 2005 – The Pali Text Society's Pali-English Dictionary / Ed. by T.W. Rhys-Davids. Chipstead: Pali Text Society, 2005. 1358 p.

Points of Controversy or Subjects of Discourse, 1915 – Points of Controversy or Subjects of Discourse / Tr. by Sh.Z. Aung and Mrs. Rhys-Davids. London: Pali Text Society, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1915. 416 p.

The Notion of 'Schools' in Early Buddhism

Anastasiya V. Lozhkina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya st., Moscow 109240, Russian Federation; e-mail: lozhkinaanasyasiya@yandex.ru

This paper deals with the notion of 'school of early Buddhism' and aims to answer the following question: What constituted a 'school' of early Buddhism? The author attempts to reconstruct the basic concept of a 'school' of Buddhism in Ancient India, with the primary focus on the detailed theoretical doctrine on schools that existed in early Buddhism. This does not directly involve the classic doctrine on 18 early Buddhist schools. The paper consists of several parts those deal with the following issues: ways to denote a 'school' in Pāli; the existence of heresy and orthodoxy in early Buddhism; reasons for the creation of schools of early Buddhism. The core concepts here are *ācariyavāda* (Skr. *ācaryāvāda*) - 'the doctrine of teachers'; *nikāya* - 'a branch', 'a school'; and *paramparā*- the '[tradition of relaying sacred texts] by one to another'. The author finds that the decisive factor in assessing whether a particular school's teachings were in line with the Buddhist Dhamma or not, was whether these teachings were judged 'true' (Pāli: *samma-dit̤ṭhi*; Skr. *samyag-dṛṣṭi*) or 'wrong' (Pāli: *micchā-dit̤ṭhi*, Skr. *mithyā-dṛṣṭi*). The in-depth analysis of these issues helps explain how the single community of Buddhists (or *saṃgha*) functioned within the context of multiple co-existing and equal doctrines on various philosophical and religious subjects and multiple interpretations thereof. This research is based on original canonical early Buddhist texts.

Keywords: early Buddhism, school, *nikāya*, *ācariyavāda*, *paramparā*, heresy, orthodoxy, *sam-madit̤ṭhi*, community, *saṃgha*

References

- Aleksandrova N.V. Buddijskie predaniya o disputah v peredache Hsuan Tsanga. Zakonomernosti postroeniya syuzheta [Buddhist Legends about the Debates Conveyed by Hsuan Tsang: Regular Patterns of Plot Construction]. In: *Indiya-Tibet: Tekst i fenomeny kul'tury. Rerihovskie chteniya 2006–2010* [Roerich Conference 2006–2010. India-Tibet: Text and Cultural Phenomena], ed. by V.V. Vertogradova. Moscow: Yazyki slavyanskoi kul'tury Publ, 2012, pp. 13–26. (In Russian)
- Bureau A. *The Buddhist Sects of the Lesser Vehile*, trans. by G.M. Chodron; Saigon, 2005. 318 p.
- Behert H. Protivorechiya v datirovke parinirvany Buddy i istoki theravadskoj hronologii [Challenges in Dating Buddha's Parinirvāṇa and the Origins of the Theravāda Chronology], *Journal of Ancient History*, 1993, no. 1 (204), pp. 3–25.
- Conze E. *Buddhist Thought in India. Three Phases of Buddhist Philosophy*. London: George Allen & Unwin, 1983. 302 p.
- Datt N. *Buddhist Sects in India*. Delhi, 1998. 291 p.
- Fuller P. *The Notion of Dit̤ṭhi in Theravāda Buddhism. The point of view*. Oxon, New York: RoutledgeCourzon, 2005. 257 p.
- Fyrceva L.R. *Shkoly rannego buddizma v Kushanskuyu epohu (po materialam epigraficheskikh dokumentov)* [Schools of Early Buddhism in the Kushan Era (based on Epigraphic Material)]. Moscow: Institute of Oriental Studies AS Publ., 1989. 228 p. (In Russian)
- Lamotte E. *History of Indian Buddhism*. Louvain, 1988. 924 p.
- The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*, ed. by T.W. Rhys-Davids. Chipstead: Pali Text Society, 2005. 1358 p.
- Points of Controversy or Subjects of Discourse*, tr. by Sh.Z. Aung and Mrs. Rhys-Davids. London: Pali Text Society, Humphrey Milford, Oxford University Press, 1915. 416 p.
- Samma-dit̤ṭhi sutta. Pravil'nye Vozzreniya* [Samma-dit̤ṭhi sutta. Right views], theravada.ru. Available at <http://theravada.ru/Teaching/Canon/Suttanta/Texts/mn9-sammadit̤ṭhi-sutta-sv.htm> (accessed 12.06.2019). (In Russian)

Shokhin V.K. *Shkoly indijskoj filosofii. Period formirovaniya (IV v. do n. e. – II v. n. e.)* [Schools of Indian Philosophy. Formation period. (4th century BC – 2nd century AD)]. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2004. 415 p. (In Russian)

Vorobyova-Desyatovskaya M.I. K istorii slozheniya buddijskogo kanona: problema yazykovogo raznoobraziya i avtorstva buddijskih kanonicheskikh tekstov [Regarding the History of Buddhist Canon: The Problem of the Language Variety and the Authorship], *Pis'mennye pamyatniki Vostoka* [Written Artifacts of the East], 2004, no. 1, pp. 200–219.

Vorobyova-Desyatovskaya M.I. Sanskritskaya Tripitaka v svete paleograficheskikh issledovaniy 1900–2000-h gg. [Sanskrit Tripitaka in the Light of Paleographical Studies (1920–2000)]. In: *Pyatye vostoovednye chteniya pamyati O.O. Rozenberga. Trudy uchastnikov nauchnoi konferentsii* [Papers by the participants in the 5th Otton Rosenberg Orientalist Conference], ed. by M.I. Vorobyova-Desyatovskaya. St. Petersburg: Institute of Oriental Manuscripts of RAS Publ., 2012, pp. 78–96. (In Russian)

Xuan-zang *Zapiski o Zapadnyh stranah [epohi] velikoj Tan* (Da Tan si yuj czi) [Notes on the Western Lands [composed under] the Great Tang (Dai Tang xi yu ji)], trans. by Aleksandrova N.V. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2012. 447 p. (In Russian)

Zhutayev D.I. Razmyshleniya o strukture rannebuddijskogo doktrinal'nogo teksta (buddijskij gibridnyj sanskrit, pali) [Abhidhamma and Abhivinaya from the Perspectives of Two Early Buddhist Traditions]. In: *Indiya-Tibet: tekst i vokrug teksta, Roerichovskie chteniya 2002 (yubilejnye) v Institute Vostokovedeniya RAN* [India-Tibet: Text and Related Topics. 2002 (Anniversary) Roerich Conference in the Institute of Oriental Studies of the Russian Academy of Sciences], ed. by V.V. Vertogradova. Moscow: Vostochnaya Literatura Publ., 2004, pp. 99–135. (In Russian)

Zhutaev D.I. Uchenie o devyati i dvenadczati vidax doktrinal'nogo diskursa v indijskoj buddijskoj tradicii [The Teaching of 9 and 12 Types of Doctrinal Discourse in Indian Buddhist Tradition]. In: *Petersburgskij Roerichovskij sbornik* [Petersburg Roerich Compilation], ed. by R. B. Ribakov. St. Petersburg: Publishing House of St. Petersburg University, 2002, no. 5, pp. 167–190. (In Russian)

А.В. Апполонов

Термин “religio” в философии религии Аврелия Августина

Апполонов Алексей Валентинович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии религии и религиоведения. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: alexeyapp@yandex.ru

В статье рассматривается вопрос об употреблении термина “religio” в работах Аврелия Августина. Автор полемизирует с точкой зрения, согласно которой Августин не мог оперировать общим понятием «религия» и, соответственно, термин “religio” в его работах означает не религию, но нечто совершенно иное (например, согласно У.К. Смит, мистическую «живую и личную встречу с величием и любовью Бога»). Автор показывает, что в некоторых случаях Августин определенно понимал под “religio” культ и культовые практики, которые трактовались – в зависимости от объекта поклонения – либо как ложные религиозные традиции, либо (в случае почитания истинного Бога) как уникальная истинная христианская религия, включающая в качестве своего неотчуждаемого элемента доступную внешнему наблюдению (и в этом смысле «объективную») систему верований и нравственных норм.

Ключевые слова: Аврелий Августин, У.К. Смит, понятие “religio”, философия религии, история философии, патристика, христианская теология, история религии

Сам тезис о наличии у Аврелия Августина (354–430) некоей философии религии может встретить определенные возражения. Начиная с канадского теолога Уилфреда Кантуэлла Смита, опубликовавшего в 1962 г. весьма примечательную работу «Смысл и назначение религии» [Smith, 1962], целый ряд авторов [Узланер, 2008; Fail, 1986–2012; Fitzgerald, 2000; Nongbri, 2013] пытались обосновать точку зрения, согласно которой у Августина и его современников не было (и не могло быть) представления о «религии вообще» и, соответственно, не было никакой философии религии. Так, например, по словам Александра Кырлежева, «в досекулярной культуре – в отличие от современного секулярного религиоведения – нет представления о “религии вообще”, а есть истинное богопочтение или ложное, почитание своих богов или чужих; в этом смысле ложное богопочтение или исполнение чужих ритуалов – это вообще не “религия”, а отказ от религии, религиозное предательство» [Кырлежев, 2012, с. 58]. Гипотезы подобного рода, вполне естественно, предполагают также, что в «досекулярной культуре» даже само слово “religio” означает не религию, но нечто иное. Поэтому, например, упоминавшийся выше У.К. Смит писал, что для Августина “religio” не является «ни системой норм или верований,

ни исторической традицией, институализированной и воспринимаемой сторонним наблюдателем, но, скорее, живой и личной встречей с величием и любовью Бога» [Smith, 1962, p. 29].

Соответственно, принимая во внимание важность той роли, которую термин “*religio*” играл в творчестве Августина (так, один из самых известных его трактатов называется “*De vera religione*”, что традиционно переводят как «Об истинной религии»), следует установить, действительно ли Августин не мог иметь представления о «религии вообще» и действительно ли указанный термин означал для него что угодно, но только не религию (например, в указанном У.К. Смитом смысле «системы норм или верований», «исторической традиции» и т. д.).

Что касается первого вопроса, то начать следует, возможно, с того, что у Августина действительно имеются высказывания, которые могут быть истолкованы как подтверждение представленного выше умозаключения А. Кырлежева. Например, Августин писал: «Ересь – не религия, но суеверие; религия в собственном смысле слова соотносится не с ложью, но с истиной... истинный культ Бога называется религией, а ложный – суеверием» [Augustinus, 1910, p. 269]. В этом фрагменте, однако, следует обратить внимание на примечательное уточнение: речь идет о религии «в собственном смысле слова» (*propria locutione*). Эта оговорка, конечно же, не случайна. Ход мысли Августина в данном случае достаточно традиционен для античной (платоновской по происхождению) концепции «правильного именования». Ее суть может стать более очевидной на примере понятия «закон». Еще Цицерон (106–43 до н. э.), вполне в духе платоновских «Законов» [The Laws of Plato, 1921, p. 129], писал о том, что несправедливые законы «заслуживают названия закона не больше, чем решения, с общего согласия принятые разбойниками» [Цицерон, 1966, с. 113]. Из этого, конечно, следует не то, что Цицерон не имел представления о «законе вообще», а лишь то, что он, в соответствии с концепцией «правильного именования», считал, что подлинным законом можно называть лишь тот, который совпадает с нормами «правильного» («истинного», если угодно), т. е. естественного закона. Августин также полагал, что, «по всей видимости, несправедливый закон не является законом» [Augustinus, 1841, col. 1227]. Эта идея настолько укоренилась в европейской философско-правовой традиции, что даже Фома Аквинский в XIII в. писал, что «несправедливый закон – это вовсе не закон» [Thomas Aquinas, 1880, p. 393]. Однако насколько речь заходила о реальном положении дел, настолько Фома признавал, что «положительные¹ человеческие законы либо справедливы, либо несправедливы» [ibid.], и «некоторые законы несправедливы, согласно сказанному (Ис 10, 1): “Горе тем, которые постановляют несправедливые законы”» [ibid., p. 369]. Из этого должно быть ясно, что само по себе утверждение о том, что религией может называться только религия истинного Бога, отнюдь не подразумевает отсутствие представления о «религии вообще»: речь идет лишь о том, что религии ложных богов не являются религиями в «подлинном» смысле этого слова.

Кроме того, если бы Августин не имел представления о «религии вообще», он не смог бы использовать термин “*religio*” применительно к нехристианским религиям и культам, которые нередко определялись им в категорию “*falsae religiones*” («ложные религии»). Например, в трактате «О согласии Евангелистов» Августин писал: «Христиане выступают против идолов и уничтожают, там, где могут, все ложные религии (*falsae religiones*)» [Augustinus, 1904, p. 41]. В интересном фрагменте из трактата «О граде Божиим» мы видим противопоставление христианства и язычества в сочетании с упоминанием ложных богов: «Между тем, если бы в то время, когда у ассирийцев через тысячу двести с лишним лет отнято было царство,

¹ То есть законы, установленные людьми, как отличные от естественного и божественного законов.

христианская религия (*religio Christiana*) уже проповедовала там об ином, вечном царстве и воспрещала святотатственное почитание ложных богов, – разве не сказали бы суетные люди того народа, что их столь долго существовавшее государство погибло именно потому, что их религии были оставлены (*suis religionibus desertis*) и принята религия христианская?» [Augustinus, 1899, p. 171]. В другом показательном фрагменте из «Исповеди» говорится о «лжеименной религии» (имеется в виду манихейство), которая затем отождествляется с «суеверием»: «В течение этих девяти лет... я жил в заблуждении и вводил в заблуждение других, обманывался и обманывал разными увлечениями своими: открыто – обучением, которое зовется “свободным”, втайне – тем, что носило обманное имя религии (*falso nomine religionis*). Там была гордость, здесь суеверие, и всюду – пустота» [Augustinus, 1896, p. 63]. Таким образом, мы видим, что «суеверием» (как противоположностью «религии *propria locutione*») вполне могла считаться и «ложная религия»; но тогда, несомненно, Августин должен был понимать, что такое «религия вообще», пред тем, как объявить одну религию истинной, а другую – ложной.

Хотя Августин, будучи христианским теологом, а не религиоведом, не слишком интересовался «ложными религиями», он, тем не менее, указывал общие причины их возникновения и существования. Так, по его мнению, «в религии (*in religione*) не могло бы быть никакого заблуждения, если бы душа вместо Бога своего не поклонялась душе, или телу, или своим призракам, или неким двум из этих [вещей], или всем сразу» [Augustinus, 1845, col. 130]. Исходя из этого, Августин выстраивал своего рода классификацию «ложных религий», основанную на различии объектов поклонения. Например, он указывал, что ложные религии, которых должен сторониться христианин, суть те, в которых объектами поклонения являются «творения рук человеческих», животные, стихии, небесные тела, демоны и т. д. [ibid., col. 169] Немаловажно, что при этом Августин фактически отождествлял “*religio*” и “*cultus*”²; данная тема будет им развита в концепции “*debitus cultus deitati*” («должного культа божества»).

В этом отношении нельзя обойти вниманием и вопрос о переходе из одной религии в другую. Как известно, многие обитатели греко-римской ойкумены эпохи поздней Античности находились в религиозном поиске и в течение жизни меняли свои религиозные убеждения, иногда – неоднократно (сам Августин не был здесь исключением). При этом, даже если человек искал *единственно* истинную религию, он должен был понять сначала, что такое «религия вообще», и лишь затем, найдя то, что считает окончательной истиной, объявить все прочие религии суеверием или дьявольским искушением. Эту ситуацию нужно было как-то описывать, но при таком описании нельзя обойтись без выражений типа «любая религия», «все религии» или просто «религия». И действительно, мы находим у Августина подобное словопотребление при описании религиозного поиска: «Никто не усомнится, что тот, кто *ищет* (курсив здесь и далее мой. – А. А.) истинную религию, либо уже верит, что обладает бессмертной душой, которой пойдет на пользу эта религия, либо надеется найти эту [веру] в данной религии. Ведь *любая* религия существует ради души... И, следовательно, ради души, единственно или главным образом, *должна быть обнаружена* истинная религия, *если таковая имеется*» [Augustinus, 1891b, p. 19]. Этот фрагмент примечателен помимо прочего тем, что в нем Августин указал общий родовой признак религии. С его точки зрения, религия «должна пойти на пользу бессмертной душе», и поэтому адепты всех религий надеются, что их

² Так, он говорит о ложности *religio*, если она является “*humanorum operum cultus*” («культом творений рук человеческих»), “*cultus bestiarum*” («культом животным»), “*cultus daemonum*” («культом демонов») и т. д.

религия содержит *viam animae liberandae*, путь к освобождению души [Augustinus, 1899, p. 505]. Весьма вероятно, что такой общий признак покажется современному религиоведу «христианоцентричным» и, соответственно, нерелевантным, однако для епископа Католической церкви, жившего в V в., вполне естественным является предположение, что все религии претендуют на то, чтобы быть религиями спасения. Конечно, эта идея Августина была обусловлена культурно-историческим контекстом его эпохи, но дело не в том, какой она была, а в самом факте указания им на некий общий признак, свойственный всем религиям.

Другой фрагмент (из трактата «Против манихея Фавста»), где говорится о переходе из одной религии в другую, еще более примечателен. Манихей Фавст (как передает его слова Августин) утверждал следующее: «Если бы я продолжал придерживаться религии своих предков (*paterna religio*) и ко мне пришел бы проповедник Христа, который пытался бы обратиться ко мне при помощи [ссылок] на пророков, я бы считал его безумным, так как он пытался бы убедить меня, язычника, человека совершенно другой религии (*longe alterius religionis*), в сомнительном при помощи сомнительного» [Augustinus, 1891a, p. 378]. Здесь мы видим не просто подтверждение того, что переход, например, из язычества в христианство мог трактоваться как переход *из религии в религию*, но также и своего рода распределение религий по определенным категориям. Действительно, трудно не согласиться с Фавстом в том, что язычество столь сильно отличается от христианства, что попытка обращения язычника в христианство при помощи ссылок на иудейских пророков была бы не самым успешным предприятием из потенциально возможных.

Следующий пример относится не к переходу из одной религии в другую, а к вопросу о полномочиях светских властей в религиозных материях. В сочинении «Против послания Пармениана» Августин рассматривает вопросы о том, могут ли император или его уполномоченные судить о религии (*de religione*), а также станет ли мучеником тот, кто «следует ложному в религии» (*prava in religione sectantur*), если император прикажет его казнить. Сама постановка этих вопросов предполагает использование некоего общего понятия «религия», поскольку, естественно, имеется в виду, что компетенции императора в сфере религии (*in religione*) распространяются не только на то, что Августин считал истинной религией, но и на то, что квалифицировалось им как суеверие (или «ложная религия»). Поэтому заключение Августина вполне ожидаемо: не каждый, кто претерпел от императора из-за «некоего вопроса, относящегося к религии» (*in aliqua religionis quaestione*), является мучеником, ведь среди тех, кто страдает из-за религии, есть и такие, кто «нечестив в ложной религии» (*falsa religione sunt impii*) или принимает «суеверие за благочестивую религию»³.

Впрочем, наиболее интересным в контексте дискуссии о «религии вообще» как о родовом понятии является следующий пример. Уже упоминавшийся выше Фавст, комментируя слова апостола Павла «для чистых все чисто» (Тит 1, 15), писал (как передает его слова Августин): «Хотя в мире существуют три религии (*tres in mundo religiones sint*), которые, пусть и совершенно разными способами, полагают целомудрие и воздержание средством очищения ума (я говорю о [религиях] евреев, язычников и христиан), совершенно непонятно, от какой из этих религий (*ex quam istarum religionum*) может исходить мнение о том, что нет ничего нечистого (*non sanctum*). Это мнение, конечно, исходит не от иудаизма (*Judaismus*); но и не от язычества (*Paganismus*), ведь оно также разделяет пищу [на чистую и нечистую]... Как же тогда Павел мог сказать то, что не соответствует никакой религии?» [ibid., p. 757–758]. Согласно гипотезе А. Кырлежева, Августин, отвечая Фавсту, должен был бы прежде всего сообщить ему, что никаких религий, кроме христианской,

³ “...superstitione, quam piam religionem putabat” [Augustinus, 1908, p. 35–36].

в мире не существует, а иудаизм и язычество суть «религиозное предательство», и что, кроме того, в силу данного обстоятельства не может существовать также и такого общего признака всех религий, как деление объектов на чистые и нечистые (не говоря уже о «целомудрии», «воздержании» и «очищении ума», которые также описываются Фавстом как общие для всех религий средства, обеспечивающие переход человека в «чистое» состояние). Однако Августин ничего подобного не написал. Поэтому достаточно очевидно, что он не просто понимал, что такое «религия вообще», но и – в той или иной мере – был согласен с приведенной Фавстом классификацией.

Итак, подводя итоги сказанному, можно отметить следующее. Хотя «религия вообще» мало интересовала Августина, он имел определенное представление о том, что это такое. Религия есть поклонение божеству (*cultus deitatis*), или божественный культ, участвуя в котором верующий надеется обрести «освобождение души» (или, говоря иначе, путь к спасению). Объектом этого культа могут быть ложные боги (в ложных религиях) или же истинный Бог (в истинной религии). Кроме того, из полемики Августина с Фавстом видно, что Августин был (в той или иной мере) согласен с идеями Фавста о том, что любая религия предполагает деление на «чистое и нечистое»⁴, а ее основная цель достигается (или, по меньшей мере, ее достижение сопровождается) определенными аскетическими практиками (например, целомудрием и воздержанием).

Далее следует сказать о том, как Августин представлял себе «истинную религию». Начать можно с того, что Августин предложил две этимологии слова “*religio*”. В трактате «Об истинной религии» он (в духе Лактанция⁵) писал: «Ведь с их [благих ангелов] помощью мы избавляемся от всякого суеверия, стремясь к единому Богу и к Нему одному привязывая (*religantes*) наши души, откуда, как представляется, и происходит [слово] “религия” (*religio*)...» [Augustinus, 1845, col. 171]. С другой стороны, в сочинении «О граде Божиим» мы находим иную этимологию: «Его [Бога] выбирая (*eligentes*), или, вернее, вновь избирая (*religentes*), так как мы утрачиваем Его [своим] небрежением, – откуда, как считают, и происходит [слово] “религия” (*religio*), – мы стремимся к Нему любовью...» [Augustinus, 1899, p. 450]. Судя по всему, из этих двух этимологий Августин в конце концов выбрал первую, поскольку в своих поздних «Пересмотрах» он писал: «На мой взгляд, в тех моих словах [из трактата “Об истинной религии”] приведено более правдоподобное основание [этимологии слова] “религия” (*religio*)» [Augustinus, 1902, p. 64]. Таким образом, можно сказать, что Августин видел смысл истинной религии в установлении связи между человеком и истинным Богом.

Кроме того, Августин связывал «истинную религию» с понятием “*debitus cultus deitatis*” («должного культа божества») [Augustinus, 1899, p. 505]. Он стремился выразить это понятие в одном слове и перебирал различные варианты. Латинское “*cultus*” представлялось ему неподходящим, поскольку оно означает не только «божественный культ», но и «почтение» применительно к людям, а также «попечение», «заботу», «возделывание» и т. д. Сходным образом дело обстояло и с “*pietas*” («благочестием»): хотя “*pietas*”, по мнению Августина, в собственном смысле слова обозначает божественный культ, этим словом обозначаются также и чувства, обязательные

⁴ Августин прямо указывает в ответе Фавсту, что «Бог, [говоря] через Моисея, отделил чистое от нечистого» [Augustinus, 1891a, p. 759].

⁵ Согласно Луцию Цецилию Фирмиану Лактанцию (ок. 250 – ок. 325), «мы соединены и связаны (*religati sumus*) этими узами благочестия (*pietas*) с Богом, отчего и сама религия (*religio*) получила свое имя» [Lactantius, 1890, p. 389]. Подробнее о понятии “*religio*” у Лактанция см.: [Апполонов, 2019].

по отношению к родителям (кроме того, «по народному словоупотреблению имя благочестия применяется и к делам милосердия» [Augustinus, 1899, p. 447]). “Religio” (“θρησκεία” по-гречески) «гораздо точнее» (*distinctius*) термина “cultus” обозначает божественный культ; однако, как и “cultus”, “religio” отсылает не только к Богу: в смысле «уважения» и «почтения» *religio* требуется соблюдать по отношению к родным и близким. Исходя из этого, Августин предложил использовать для обозначения «должного культа божества» греческий термин “λατρεία”: «Словом “λατρεία” по обыкновению тех, кто передал нам божественные Писания, всегда (или столь часто, что почти всегда) называется то служение (*servitus*), которое относится к почитанию Бога (*pertinet ad colendum Deum*)» [ibid., p. 445]⁶. Окончательный же вывод Августина таков: «Итак, то, что по-гречески называется *λατρεία*, а на латынь переводится как “служение”, но такое, которым мы почитаем (*colimus*) Бога; или то, что по-гречески называется *θρησκεία*, а по-латыни *religio*, но *religio* применительно к Богу; или то, что греки называют *θεοσέβεια*, а мы одним словом выразить не можем, но можем назвать “божественным культом” (“*Dei cultus*”), – все это мы считаем должным (*deberi dicimus*) только по отношению к Богу, Который есть истинный Бог и своих почитателей (*cultores*) делает богами» [ibid., p. 447].

Но чем же является этот “*debitus cultus deitati*” в содержательном отношении? В трактате «О Граде Божиим» Августин, приведя цитату из Евангелия от Матфея «возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и всем разумением твоим; возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мф 22, 37–39), сделал следующий принципиальный вывод: «Вот это и есть божественный культ, это и есть истинная религия, это и есть подлинное благочестие, это и есть служение, подобающее только Богу!» [ibid., p. 451]. Тем не менее едва ли этот вывод можно считать окончательным ответом на поставленный выше вопрос. В «Энхиридионе», где эта тема рассматривается более подробно, Августин, связав “*cultus Dei*” с мудростью (*sapientia*) и благочестием (*pietas*)⁷, в конечном счете пришел к заключению, что «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью» (“*fide, spe, caritate colendum Deum*”) [Augustinus, 1841, col. 232]. Кроме того, он особо отметил, что то, «во что надлежит верить, на что нужно надеяться и что следует любить», есть «главнейшее, пожалуй, даже единственное, чего нужно держаться в религии (*in religione*)» [ibid.].

Как следует понимать приведенную выше формулу «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью»? «Энхиридион», согласно Августину, должен был отвечать на следующие вопросы: «Чему в первую очередь надо следовать и чего надо избегать, чтобы не впасть в разнообразные ереси? Насколько разум может оказать поддержку религии (*in quantum ratio pro religione contendat*)? Что, в случае, когда речь идет об одной лишь вере, не относится к ведению разума? Что пребывает в начале, а что – в конце? В чем самая суть исповедания? Каково собственное и непоколебимое основание католической веры?» [ibid.]. Как мы видим, задачи, которые ставит перед собой Августин в «Энхиридионе», тождественны задачам обычного

⁶ Р.Д. Штаудт считает, что Августин использовал греческий “λατρεία” для «более адекватного описания христианской религии как отличающейся от идолопоклоннических практик язычников» [Staudt, 2008, p. 5]. Со своей стороны, я полагаю, что Августина в данном случае занимал не столько вопрос о противопоставлении христианства и язычества, сколько проблема, связанная с нежелательными коннотациями латинских терминов.

⁷ «Человеческая мудрость – благочестие (*pietas*)... По-гречески благочестие – *θεοσέβεια*, то есть божественный культ (*Dei cultus*). У греков есть и еще одно слово для благочестия, *εὐσέβεια*, которое [дословно] означает “благый культ” (“*bonus cultus*”), но все равно отсылает преимущественно к почитанию Бога (*ad colendum Deum*). Однако если мы говорим о том, что есть для человека мудрость, то нет лучшего слова, чем то, которое с наибольшей ясностью подразумевает божественный культ» [Augustinus, 1841, col. 231].

катехизиса⁸: читатель должен вкратце ознакомиться с «началами веры» и понять, что «тот, кто им противоречит, либо совершенно чужд имени Христа, либо еретик» [Augustinus, 1841, col. 232]. Соответственно, и в случае формулы «Бога нужно почитать верой, надеждой и любовью» мы имеем дело с изложением «исповедания веры, которое коротко содержится в Символе» [ibid., col. 285], а вера из этой формулы есть исповедание базовых положений христианского вероучения. И именно такая вера лежит в основе двух других добродетелей, посредством которых осуществляется «подлинное поклонение Богу»: «Из этого исповедания веры... рождается благая надежда верующих, сопровождаемая святой любовью» [ibid.]. Надежда у Августина также имеет своего рода интеллектуальное измерение, которое он выявляет в ходе истолкования Молитвы Господней, содержательно соотнося упоминаемые в молитве «прошения» с основами христианской догматики. «Что же касается любви, – продолжает Августин, – то она больше тех двух, то есть веры и надежды... ибо когда спрашивают, является ли некий человек благим, то интересуются не тем, во что он верит, и не тем, на что он надеется, но тем, что он любит. <...> Итак, все божественные заповеди отсылают к любви» [ibid., col. 286–288].

Итак, в самых общих чертах августиновский “*debitus cultus deitati*” выглядит следующим образом. Исходным материалом для «должного культа» являются определенные принимаемые на веру положения (как они представлены, например, в Символе); эти положения актуализируются в практической жизни христианина, которая определяется через любовь к Богу и ближнему ради Бога (постольку, поскольку предполагается, что практика, которая не направляется таковой любовью, не может считаться действительно христианской).

Эти два аспекта «должного культа», или *religio vera* (истинной религии), можно условно назвать эпистемологическим и практическим. Если говорить о первом, то его Августин часто соотносил с мудростью и философией. В трактате «Об истинной религии» он писал: «Мы веруем и учим, что относительно этой сущности человеческого спасения иной философии, то есть занятия мудростью, и иной религии (*religio*) не существует, так как те учения (*doctrina*), которых мы не одобряем, к общению с нами в таинствах не допускаются» [Augustinus, 1845, col. 126]. В этом же контексте показательны рассуждения о мудрости из VIII книги «О граде Божием», включая слова о том, что истинный философ, т. е. любитель мудрости, «должен любить Бога, поскольку Бог есть сама мудрость» [Augustinus, 1899, p. 353]. Можно отметить также, что Августин эксплицитно указывал на эпистемологический аспект христианской религии (*Christiana religio*), говоря, что она должна «познаваться» (*cognoscere*)⁹. Наконец, по крайней мере в одном случае Августин говорил о *religio* как о познании Бога¹⁰. Таким образом, мы видим, что, вопреки мнению У.К. Смита, *religio* (по крайней мере, как *religio vera*) для Августина представляла собой именно что «систему норм или верований», если под «верованиями» разуметь фундаментальные положения христианского вероучения, а под «нормами» – христианскую практическую этику, выраженную в терминах любви к Богу и ближнему. Как отмечает – также в связи с критикой идеи У.К. Смита – Й. Лёссль, у Августина «*religio* тесно связана с *fides* (верой) или, точнее, с *fides catholica* (кафолической верой) и *disciplina catholica* (кафолическим учением), а также очень близка к *christiana lex*

⁸ Что, в общем, и не удивительно, поскольку латинское слово “*enchiridion*” происходит от греческого “*ἐνχειρίδιον*”, означающего «краткое руководство», или «наставление»; т. е. в данном контексте “*enchiridion*” по сути и есть катехизис.

⁹ «В наше время такова христианская религия, познание и следование которой есть надежнейшее и наивернейшее спасение» [Augustinus, 1845, col. 131].

¹⁰ «Когда речь идет о религии (*de religione*), то есть о поклонении и познании Бога (*de colendo atque intelligendo Deo*)» [Augustinus, 1891b, p. 34].

(христианскому закону), *disciplina omnis religionis* (всему религиозному учению)¹¹, *ecclesia catholica* (кафолической Церкви), *doctrina* (доктрине) и т. д.» [Loessl, 1993, p. 364].

Имея в виду указание Лёссля на связь *religio* с *ecclesia catholica*, можно сказать также, что У.К. Смит заблуждался и по поводу «исторической традиции». Действительно, согласно Августину, «сущность этой религии (*religio*), которой мы должны следовать, составляют история и пророчество о временном осуществлении (*dispensatio temporalis*) божественного провидения» [Augustinus, 1845, col. 128]. Здесь *religio* очевидным образом связывается с исторической традицией, которая, пусть даже и имеет сверхъестественное происхождение, но, тем не менее, вполне институализирована (в частности, после учреждения Церкви на Пятидесятницу) и как таковая способна восприниматься «сторонним наблюдателем». Иначе говоря, для Августина «истинная религия, укорененная в истории и подтвержденная пророчествами, приобретает свою окончательную убедительность на основании свидетельств – через личность Христа, жизнь членов [Церкви] и смерть ее святых и мучеников» [Schrodt, 1999, p. 712].

Наконец, можно отметить и то, что трактовка *religio*, предложенная самим У.К. Смитом («живая и личная встреча с величием и любовью Бога»), некорректна. Чтобы это стало ясно, достаточно вставить эту трактовку в следующую фразу Августина из первого абзаца трактата «Об истинной религии», где речь идет о философах: «*Aliud eos in religione suscepisse cum populo, et aliud eodem ipso populo audiente defendisse privatim*» [Augustinus, 1845, col. 123]. Согласно Смиту, перевод этой фразы должен выглядеть так: «В живой и личной встрече с величием и любовью Бога (*in religione*) философы принимали одно, вместе с народом, а частным образом (в присутствии того же самого народа) защищали другое». Эта фраза лишена смысла уже хотя бы потому, что нельзя принимать нечто *вместе с народом* в ходе «живой и личной» встречи с величием и любовью Бога». Если же “*in religione*” перевести как «в религии», то фраза становится понятной: в материях, относящихся к полисной религии, философы разделяли общие с народом представления, а частным образом учили вещам, которые от этих представлений могли отличаться, – факт, хорошо известный любому, кто знаком с историей греко-римской философии.

Итак, в заключение можно сказать следующее. У Августина, несомненно, было представление о «религии вообще» (как о «богопоклонении вообще», или о «культе вообще», каковой культ, в зависимости от объекта поклонения, мог трактоваться как истинный или ложный). Соответственно, ничто не препятствует тому, чтобы у Августина наличествовала также и некая философия религии (если под последней понимать рациональный дискурс о происхождении и особенностях религиозных традиций). При этом термин “*religio*”, будучи одним из ключевых для августиновской философии религии, мог, вопреки мнению У.К. Смита, обозначать «систему норм или верований», а также «историческую традицию» (впрочем, надо отметить, что этим значения данного термина не исчерпывались; он мог обозначать также, например, благочестие в самом широком смысле и даже использоваться в обращении «Ваше Благочестие»).

¹¹ Показательно, что Э. Файль, в общем и целом разделявший идеи У.К. Смита о том, что термин “*religio*” в эпоху Августина не мог означать «систему норм или верований», признавал, что выражение “*disciplina omnis religionis*” «устанавливает определенный порядок подчинения (*Überordnung*) термина “*religio*”»; тем не менее он категорически отрицал, что из этого следует какая-либо «терминологическая ясность» [Fail, 1986, Bd. 1, S. 70]. Со своей стороны, я хочу отметить, что основные значения латинского слова “*disciplina*” суть: учение, наставление, дисциплина, наука, система, нормы, принципы и т. д. Конечно, если рассматривать *только* выражение “*disciplina omnis religionis*”, то говорить о терминологической ясности было бы, вероятно, слишком поспешно. Однако если привлечь во внимание все приведенные мною свидетельства, то, наоборот, сложно говорить о терминологической неясности.

Список литературы

- Апполонов, 2019 – *Апполонов А.В.* Понятие «religio» у Луция Цецилия Фирмиана Лактанция // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2019. Т. 12. № 1. С. 63–73.
- Кырлежев, 2012 – *Кырлежев А.* Постсекулярное: краткая интерпретация // Логос. 2011. № 3 (82). С. 100–106.
- Узланер, 2008 – *Узланер Д.* Расколдовывание дискурса: Религиозное и светское в языке нового времени // Логос. 2008. № 4 (18). С. 140–159.
- Цицерон, 1966 – *Цицерон.* Диалоги. М.: Наука, 1966. 226 с.
- Augustinus, 1841 – *Augustinus Hipponensis.* De libero arbitrio // Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXII. Parisiis: J.-P. Migne, 1841. Cols. 1222–1310.
- Augustinus, 1845 – *Augustinus Hipponensis.* De vera religione // Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1845. Cols. 121–173.
- Augustinus, 1865 – *Augustinus Hipponensis.* Enchiridion de Fide, Spe et Charitate // Patrologiae cursus completus: Series Latina. Vol. XL. Parisiis: J.-P. Migne, 1865. Cols. 231–290.
- Augustinus, 1891a – *Augustinus Hipponensis.* Contra Faustum // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXV/I. Vindobonae: F. Tempisky, 1891. P. 251–797.
- Augustinus, 1891b – *Augustinus Hipponensis.* De utilitate credendi // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXV/I. Vindobonae: F. Tempisky, 1891. P. 3–48.
- Augustinus, 1896 – *Augustinus Hipponensis.* Confessio // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXIII. Vindobonae: F. Tempisky, 1896. xxxiii + 396 p.
- Augustinus, 1899 – *Augustinus Hipponensis.* De civitate Dei // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXX/I. Vindobonae: F. Tempisky, 1899. xviii + 660 p.
- Augustinus, 1902 – *Augustinus Hipponensis.* Retractationes // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXVI. Vindobonae: F. Tempisky, 1902. xx + 218 p.
- Augustinus, 1904 – *Augustinus Hipponensis.* De consensu Evangelistarum // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XXXXIII. Vindobonae: F. Tempisky, 1904. xxxi + 468 p.
- Augustinus, 1908 – *Augustinus Hipponensis.* Contra epistolam Parmeniani // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. LI. Vindobonae: F. Tempisky, 1908. P. 19–141.
- Augustinus, 1910 – *Augustinus Hipponensis.* Contra Gaudentium // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. LIII. Vindobonae: F. Tempisky, 1910. P. 199–274.
- Fail, 1986–2012 – *Fail E.* Religio. Bände 1–4. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986–2012.
- Fitzgerald, 2000 – *Fitzgerald T.* The Ideology of Religious Studies. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000. 276 p.
- Lactantius, 1890 – *Lactantius.* Divinae institutiones // Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Vol. XIX. Vindobonae: F. Tempisky, 1890. P. 1–672.
- Loessl, 1993 – *Loessl J.* Religio, Philosophia und Pulchritudo: Ihr Zusammenhang nach Augustinus, De vera religione // Vigiliae Christianae. Vol. 47, No. 4 (Dec., 1993). P. 363–373.
- Nongbri, 2013 – *Nongbri B.* Before Religion. A History of a Modern Concept. New Haven and London: Yale University Press, 2013. 275 p.
- Schrodt, 1999 – *Schrodt P.* Religion // Augustine through the Ages: An Encyclopedia / Ed. by A.D. Fitzgerald. Grand Rapids, Mich.: W. B. Eerdmans, 1999. P. 710–712.
- Smith, 1962 – *Smith W.C.* The Meaning and End of Religion. Minneapolis: Fortress Press, 1962. 340 p.
- Staudt, 2008 – *Staudt R.J.* Religion as a Virtue: Thomas Aquinas on Worship through Justice, Law, and Charity. Diss. Ave Maria University, 2008.
- The Laws of Plato, 1921 – *The Laws of Plato.* Vol. 1. Manchester: The University press; London; New York [etc.]: Longmans, Green & co, 1921. x + 641; 669 p.
- Thomas Aquinas, 1880 – *Thomas Aquinas.* Summa theologiae. Vol. 3. Parisiis: apud Bloud et Barral, 1880. 610 p.

The Term “Religio” in Saint Augustine’s Philosophy of Religion

Alexey V. Appolonov

Lomonosov Moscow State University. GSP-1 Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: alexeyapp@yandex.ru

The article discusses the use of the term “religio” in the works of Saint Augustine of Hippo. The author contests a hypothesis that Saint Augustine could not make use of the universal concept of “religion” and, accordingly, the term “religio” in his works means not religion, but something completely different (for example, according to W.C. Smith, the mystical “vivid and personal confrontation with the splendour and love of God”). The author shows that for Saint Augustine “religio” in some cases definitely meant cult and cult practices that were interpreted by him – depending on the object of worship – either as false religious traditions, or – in the case of worshipping the true God – as unique true Christian religion, which incorporates as its inalienable element an accessible to external observation (and in this sense “objective”) system of beliefs and moral norms.

Keywords: Saint Augustine of Hippo, W.C. Smith, notion of “religio”, philosophy of religion, history of philosophy, patristics, Christian theology, history of religions

References

Appolonov A.V. Ponyatie «religio» u Luciya Ceciliya Firmiana Laktanciya [The Concept of “Religio” according to Lucius Caecilius Firmianus Lactantius], *Filosofskii zhurnal / Philosophy Journal*, 2019, vol. 12, no. 1, pp. 63–73. (In Russian)

Augustinus Hipponensis. Confessio, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXXIII. Vindobonae: F. Tempsky, 1896. xxxiii + 396 pp.

Augustinus Hipponensis. Contra epistolam Parmeniani, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. LI. Vindobonae: F. Tempsky, 1908, pp. 19–141.

Augustinus Hipponensis. Contra Faustum, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXV/I. Vindobonae: F. Tempsky, 1891, pp. 251–797.

Augustinus Hipponensis. Contra Gaudentium, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. LIII. Vindobonae: F. Tempsky, 1910, pp. 199–274.

Augustinus Hipponensis. De civitate Dei, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXXX/I. Vindobonae: F. Tempsky, 1899. xviii + 660 pp.

Augustinus Hipponensis. De consensu Evangelistarum, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXXXIII. Vindobonae: F. Tempsky, 1904. xxxi + 468 pp.

Augustinus Hipponensis. De libero arbitrio, in *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, vol. XXXII. Parisiis: J.-P. Migne, 1841, cols. 1222–1310.

Augustinus Hipponensis. De utilitate credendi, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXV/I. Vindobonae: F. Tempsky, 1891, pp. 3–48.

Augustinus Hipponensis. De vera religione, in *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, vol. XXXIV. Parisiis: J.-P. Migne, 1845, cols. 121–173.

Augustinus Hipponensis. Enchiridion de Fide, Spe et Charitate, in *Patrologiae cursus completus: Series Latina*, vol. XL. Parisiis: J.-P. Migne, 1865, cols. 231–290.

Augustinus Hipponensis. Retractationes, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XXXVI. Vindobonae: F. Tempsky, 1902. xx + 218 pp.

Feil E. *Religio*, Bd. I–IV. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986–2012.

Fitzgerald T. *The Ideology of Religious Studies*. New York; Oxford: Oxford University Press, 2000. xiv, 276 pp.

Gorenshtejn V.O. (tr.) Cicero, *Dialogi* [Dialogs]. Moscow: Nauka Publ., 1966. 226 pp. (In Russian)

Kyrlezhev A. Postsekulyarnoe: kratkaya interpretaciya [The Postsecular: A Short Interpretation], *Logos*, 2011, vol. 82, no. 3, pp. 100–106. (In Russian)

Lactantius. Divinae institutiones, in *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, vol. XIX. Vindobonae: F. Tempsky, 1890, pp. 1–672.

- Loessl J. Religio, Philosophia und Pulchritudo: Ihr Zusammenhang nach Augustinus, De vera religione, *Vigiliae Christianae*, vol. 47, no. 4 (Dec., 1993), pp. 363–373.
- Nongbri B. *Before Religion. A History of a Modern Concept*. New Haven; London: Yale University Press, 2013. ix, 275 pp.
- Schrodt P. Religion, in *Augustine through the Ages: An Encyclopedia*, ed. by A.D. Fitzgerald. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1999, pp. 710–712.
- Smith W.C. *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan Co., 1962. 340 pp.
- Staudt R.J. *Religion as a Virtue: Thomas Aquinas on Worship through Justice, Law, and Charity*. Diss. Ave Maria University, 2008.
- The Laws of Plato*, vol. 1. Manchester: The University press; London; New York [etc.]: Longmans, Green & co, 1921. x, 641; 669 pp.
- Thomas Aquinas. *Summa theologiae*, vol. 3. Parisiis: apud Bloud et Barral, 1880. 610 pp.
- Uzlaner D. Raskoldovyvanie diskursa: Religioznoe i svetskoe v yazyke novogo vremeni [The Religious and the Secular in the Language of Modernity], *Logos*, 2008, vol. 18, no. 4, pp. 140–159. (In Russian)

Nadia Maftouni

Methodology of Farabian Political Philosophy

Nadia Maftouni – PhD in Transcendent Philosophy. University of Tehran, Faculty of Theology and Islamic Studies. Post code: 15766–4411, Motahari Ave., Mofateh Ave., Tehran, Iran; e-mail: nadia.maftouni@ut.ac.ir

The methodology of Farabi's political philosophy can be discovered through his informal logic. Farabi's logic, in its informal modules, encompasses five techniques of demonstration: proof, dialectics, fallacy, rhetoric, and poetry. Obviously, proof is the first of these five arts and the last one is poetry. There is an intimate relation between these two which I will try to explore in this paper. The ultimate goal of proof is to motivate human beings toward rational happiness in building the Virtuous City – i. e., *al-madina al-fadila*. However, as people follow their habits and nature, they fail to perceive proof and rational matters. Imagination is the most powerful channel of motivating the public. Thus it is wise to introduce them to rational and intelligible issues via imagination, which could be materialized in poetry. In a nutshell, rulers use proof to address the elites and poetry in media to influence the public through imagination.

Keywords: Farabi, political philosophy, proof, poetry, rational happiness, imagination, Virtuous City

Introduction

The methodology of Farabian political philosophy points to a kind of relation between his political doctrine in the Virtuous City – *al-madina al-fadila* – and his logical methods of argumentation – including five techniques, i. e., *sanaat khams*. It may well seem odd to claim this sort of connection between the five methods of argumentation and the political doctrine of Farabi. However, such is the bedrock of Farabian political doctrine. Because the final objective of the Virtuous City, as Farabi holds, is to construct rational contentment within human beings as well as across societies through imagination. Imagination goes hand in hand with poetry – *sanaat al-shi'r* – while rationality goes hand in hand with proof – *sanaat al-burhan*. This substantial point, we will argue, is the cornerstone of the link between Farabian logical argumentation and political doctrine.

On the other hand, as we will demonstrate, the art of proof is tightly linked to the art of poetry.

Before we go ahead, it should be mentioned that the informal part of Farabian logic traditionally includes five arts of demonstration: proof, dialectics – *sanaat al-jadal*, fallacy – *sanaat al-mughalatah*, rhetoric – *sanaat al-khatabah*, and poetry. According to

Farabi and his major successors like Avicenna and Nasir al-Din Tusi, these five demonstrative arts are defined as follows. Proof is intended to lead one to certainty. Dialectical method is devised to override one's opponent. Fallacy is aimed to clearly find where demonstrations went wrong. Developed to persuade the audience, rhetoric indicates the power of suggestion. Using imagination and imagery statements, poetry strives to motivate audience to take some action. The point I want to make is that there is a notable connection between proof and poetry in Farabian logic, in spite of their seemingly far distance. In one of his sociopolitical writings, Farabi describes the five parts of the Virtuous City, where in the first part wise leaders use proof and in the following parts – poetry. What has poetry got to do with proof? Or to put another way, what has imagination got to do with certainty? The answer seems to depend on explaining the functions of imagination as well as poetry. From there we can find a clear way to explaining the linkage of poetry and proof in Farabi's political philosophy.

Functions of Imagination and Imagery for Farabi

Farabi does not point out the essence of imagination as a problem. He does not provide its essential analysis as well as its conceptual analysis. Thus one can come to the conception of imagination in Farabi only indirectly. Therefore, I address his opinion on different perceptions, i. e., sensory perception, imaginary perception and rational perception, and self intellectual faculties, including the faculties of sensation, imagination, and rationality.

Farabi does not see any difference between the imagination faculties of *khial* and *mote khayelah*. He mentions one faculty doing both activities and often calls it *mote khayelah* faculty and sometimes *khial* faculty [Farabi, 1992, p. 51–58]. Avicenna explains how these are distinct. But we cannot find anything like Avicenna's explanation about the five inner senses in Farabi's works.

Farabi does not discuss the nature of perception separately, but he points to the kinds of perceptions in his other discussions. For example, when talking about the first love and the pleasure that one takes in it Farabi says that it may be caused by feeling or imagination or rational science [Farabi, 2003, p. 85; Farabi, 1997, p. 71], and when analyzing the psychical faculties he claims that science may be realized by rational, imaginative or sensory faculties [Farabi, 2003, p. 156].

In his opinion, rational faculty is responsible for rational perception, imaginative faculty – for imaginary perception, and sensory faculties – for sensory perception.

Avicenna completed this theory. He conceptualizes illusion as a kind of perception. We cannot see this term in Farabi's works. Farabi has defined illusion as an imagination of something that does not exist [Farabi, 1987, p. 162].

In his discussion of the faculties of the self Farabi does not define faculty as such. Avicenna believes that "faculty" means both the origin of action and the origin of acceptance. Because the self is characterized either by perception or movement, the faculty could mean perception as the acceptance of origin or stimulation as action from origin. Avicenna has no prefer one of those cases over the other, and if one uses the term of faculty for both perception and stimulation faculties, namely both the origins of acceptance and action; it will be true to his terminology [Avicenna, 1983, p. 7].

Farabi explains the faculties of the self according to their existing order and describes their activities [Farabi, 2004, p. 10; Farabi, 2003, p. 151–155]. One of these faculties is the faculty of sensitivity including touch, sight, auditory, taste and smell senses. There is a dominant sense – the sense of appearance that is the focus of all sensory perceptions, and all other senses act like its spies, each responsible for a special type of information

and a special area of the body, and there is the imagination faculty, which has no servants and agents in the body and will act alone [Farabi, 2003, p. 153–154].

The faculty of imagination preserves the tangible images that are imprinted in the self and also combines some images with others or divides an image into parts creating new images. After the faculty imagination, the rational faculty is created in order for humans to think.

Many times has Farabi emphasized the conceptualization of perception faculties from the practical wisdom point of view [Farabi, 2003, p. 152; 2004, p. 11; 1997, p. 33]. He knows rational faculty as a faculty that allows humans to differentiate between beautiful and ugly in ethics, to act through it, to know, which action should be abandoned or continued, and in addition to find something beneficial or harmful, enjoyable or disgusting. Unlike imagination, which can just perceive the beneficial and the harmful, or the enjoyable and the disgusting, and the sensitive faculty, which can perceive just the enjoyable and the disgusting [ibid., p. 33].

One possibility of defining an object is to collect its activities. This is called a compound particular. Therefore through the activities of imagination faculty we could reach to what it is.

Farabi has defined three important activities of imagination. First, it stores sensory forms, i. e. preserves sensory perceptions after the sensory connection is cut.

Second, it analyzes and synthesizes sensory forms – that is, imagination combines or decomposes them. These combinations and decompositions are various and the faculty of imagination manages them desirably. Their results are sometimes relevant and sometimes irrelevant [Farabi, 2003, p. 154]. Put another way, sometimes combinations and decompositions are in concord with the sensible world, and sometimes they are not [ibid., p. 84, 95]. For example, imagination invents the winged human through combining the wings of the bird with the human body. Imagination can also combine bird wings with the horse body to create a Pegasus.

The third activity is imitation and illustration. Imagination can exercise its power to create metaphors and embodiments. Among various faculties of the soul only the imagination can illustrate the state of affairs through sensibility and rationality – that is, only imagination is able to portray the sensible and the rational matters. Imagination can even imitate the rationalisations of the ultimate perfection like the first principle, the prime cause, non materials, and abstract beings. Imagination clearly embodies these truths using the most exalted and most perfect sensible forms, beautiful and stunning objects. It also embodies the opposite issues – imperfect rational affairs through the use of incomplete, ugly and nasty sensibles [ibid., p. 106–107].

Thus, in short, imagination is the faculty to store, analyze, and synthesize sensory forms. It utilizes these forms to embody the sensible and the rational matters. The Iranian poet Sa'di, for example, creates one of the most attractive metaphors, representing the rational and the sensible issues:

Adam's sons are body limbs, to say, for they're created of the same clay. Should one organ be troubled by pain, others would suffer severe strain. Thou, careless of people's suffering, deserve not the name, "human being" [Sa'di, 2009, p. 15]. Sa'di embodies rational notions like empathy, sacrifice, and grace. Embodying human beings as organs of one body, Sa'di makes them accessible to the imaginary faculty.

Before Farabi, Aristotle spoke of the nature of the imagination in his contemplations on the soul. However, some researchers including me hold that Aristotle did not point out the third feature mentioned here [Aristotle, 1995, 427 a 18–429 a 4, 432 a 9; Black, 1996, p. 185].

Since Farabi does not analyze the quiddity of imagination, I will take up his notion of similarity among human faculties, ranks in the Virtuous City, the spheres of the universe,

and bodily parts. He begins the account of similarity with the spheres of the universe. Beings are ordered from the most perfect to the most imperfect one. The latter only serves, realizes no other things, and never leads. The First Being – al-awwal al-wahid, al-Rais al-awwal – is on the contrary superior and never serves. The First Being always leads. In between the two there exist a wide variety of middle beings leading the lower creatures while serving The First Being. So there is an order, a relationship, and a kind of cooperation among the spheres of the universe [Farabi, 1991, p. 63].

The same relation can be found in bodily parts and the faculties of the soul. This similarity means that the imagination faculty is under the service of the rational faculty and the sensitive faculty is under the service of the imagination faculty. In terms of leadership and creation, the rational faculty is the first and imagination and sensation are next [ibid.]. For Farabi, such is an order to be reproduced in the ranks of a society – namely in the Virtuous City. The status of the first leader of society is comparable to that of the God – that is, The First Being – in the universal system [Farabi, 1991, p. 63–66; 1997, p. 217; 1987, p. 259].

Farabi gives no more explanation about these analogies. Using these imageries has no use for our analysis other than creating a picture of imagination in our mind. The imagination faculty serves as a bridge between the rational faculty and the sensitive faculty. However, we should focus on the bigger picture, namely, the functions of the imagination faculty.

Functions of Poetry and Poetic Speeches for Farabi

In Farabi's writings, there are several points, where he speaks of poems and poetry. Rendering the features of a poem, Farabi says poetic speeches consist of words that excite a mood in the audience, or demonstrate something higher or lower than the reality. These qualities refer to the descriptions of beauty, ugliness, magnificence, disgrace, and so forth. When listening to poetic words, one's imagination creates sensations so real that they resemble our feelings when we look, say, at loathsome objects [Farabi, 2002, p. 66–67].

In this definition of poetry, Farabi emphasizes two elements: poetry's ability to excite sensual emotions, and its tendency to create strong responses in our imagination. Elsewhere he divides poetry into six types: three pleasant and the other three disgusting.

The first kind of poetic words, which Farabi describes as the highest one, aims at improving the faculty of reason, as well as thoughts and actions. It aims to produce real and true happiness; it leads the mind to consider divine actions, and it glorifies the virtues. The second type of poetry attempts to moderate radical qualities and attitudes including anger, egotism, possessiveness, acquisitiveness, and so forth. This second type of pleasant poetic speeches encourages the use of such emotions in order to obtain goodness, rather than in ways that cause discord and result in obscene expressions. The third and last type of desirable poetry aims at the opposite qualities: that is, it tries to do away with apathy and feebleness. This kind of poetry tries to correct these deficiencies, to moderate lassitude, fear, grief, etc. Once more, this kind of poetry aims at good behavior and thoughts.

The three kinds of nasty and wicked poetry are not described in Farabi's work, save for saying that those are of the opposite characters to the three types of pleasant poetic speeches. The nasty poetry works to corrupt thoughts, producing immoderate sensational attributes and temperaments.

Beginning with poetry, Farabi says at the end of the analysis that music, songs and melodies are followed by poetic speeches [Farabi, 2004, p. 53–54]. To sum up, when describing the pleasant poetry and arts, Farabi focuses on those that produce goodness and happiness in the imagination, as well as those that moderate the emotions.

The poetic speeches are mentioned following melodies, notes, and songs, to which I will devote some attention. In many paragraphs of *Kitab al-Musiqi al-Kabir*, also known as *The Great Book of Music*, Farabi discusses melodies and notes. He believes that there are three types of melodies: melodies creating pleasure and comfort with no other effect; melodies creating pleasure and providing the imagination with new ideas; melodies inspiring cheerful or painful sentiments. This division of melodies into pleasing, imaginative, and passive will recur later in *The Great Book of Music*.

When reviewing the motives for singing and playing music, Farabi also describes three: some croon with the intention of attaining comfort and pleasure, and to forget their fatigue and the passage of time; some sing to strengthen or diminish their emotions and sentiments; some sing in order to explain concepts, creating visions.

In his discussion of melodies, Farabi further divides this last category. He introduces four purposes for melodies: melodies that please; melodies that create sensual emotions like satisfaction, affection, anger, fear, grief and the like; melodies that create imaginary forms; melodies that enable humans to understand the meaning of the words that accompany the notes of the song. Many melodies unimpeachably have more than a single purpose [Farabi, 1998, p. 554–555]. Farabi also pays attention to visual arts. He divides all kinds of images, statues, and paintings into two categories: useful and of little use. The latter sort merely creates pleasure, whereas the useful sort, in addition to causing pleasure, nourishes the imagination and creates emotions that embody other meanings [ibid., p. 559].

Farabi also suggests a definition for art in general. At the beginning of *Kitab al-Musiqi al-Kabir*, after dividing music into practical and theoretical, he defines art as a taste and a talent, combined with a rational element. These talents reflect concepts and imaginings that exist within the soul [ibid., p. 13].

On the whole, when discussing art, Farabi focuses on components such as taste, imagination, comprehension – i. e. the understanding of rational issues – sensual emotions, and pleasure. No doubt it should be noted that, as mentioned above, in his view, people come to understand rational truths through the use of their imagination. Furthermore, the arousal of feelings and emotions often originates in the imagination, and in imaginary forms.

Use of Proof in the Virtuous City

Proof, as I mentioned previously, is conducted to generate certainty, by which one can figure out the rational issues.

According to Farabi, final happiness is the state in which a human being successfully perceives the rational issues, and achieves the nearest possible status to the Active Intellect [Farabi, 1984, p. 31]. For him, normal people cannot understand the rational matters, but they can use their imagination [Farabi, 1992, p. 129–130]. So the rational truths – and thus, the rational happiness – should be somehow transferred to the imagination of such people. This task should be undertaken first by the prophet, who has himself been linked to the Active Intellect, and has thus received all facts in their rational and imaginary forms.

According to Farabi, there are two ways to achieve understanding: one can perceive the essence of a thing and imagine it in its existing form, or one can imagine an idea, and all the things similar to it [Farabi, 1997, p. 225]. It is not possible to speak of or bring into action the particular details of that which is non-sensible – such as the soul, the ten heavenly intellects, the hyle, and all abstract beings. It is not possible, that is, unless they are formed in the imagination. Although such things cannot be felt, we can imagine them through analogy, parallelism, or allegory [Farabi, 1998, p. 43].

This relates to those concepts and beings that one cannot explain or describe through the use of reason alone. However, it is important to note that the majority of people do not have the reasoning power, due to their nature or habitude, to comprehend rationally even those things that can be described in this way [Farabi, 1997, p. 225]. In other words, they are not used for reasoning about the rational affairs. In most people, the soul is attracted to the imagination, and the imagination controls the self. Bodily forces prevent the soul from being solely concerned with its essence and rational perceptions. So the self finds confidence in the sensible to the extent that it denies the existence of rational truths, and considers them to be baseless delusions [Farabi, 1992, p. 129–130]. Thus, the proper method for educating the public on such affairs is through transferring images and resemblances into their minds through the imagination [Farabi, 1997, p. 225].

Elsewhere, Farabi reiterates that the public is not to follow the rational affairs. Human actions are often guided by the imagination, even though the imagination may be in conflict with one's knowledge, or be subject to one's suspicions [Farabi, 1987, p. 502]. In some cases, one's beliefs are actually contrary to what one imagines. One may be quite sure that reality is different from what one imagines. For instance, when a person merely imagines something frightening, he or she feels a sense of horror as if the idea were real. [Farabi, 2004, p. 52–53]. And most people would be afraid to sleep next to a corpse, even though we know that dead bodies are harmless.

Ultimately, in order to make people experience happiness, it is necessary to transfer facts and rational happiness through the use of images and embodied forms.

Place of Proof and Poetry Land in the Virtuous City

Poetry serves a special function in Farabi's Virtuous City. Farabi in his book, *Aphorisms of the Statesman – Fusul al-Madani* also known as *Fusul Muntaza'ah*, describes five states of the Virtuous City. The first section is composed of the sages, as well as those who are clear-sighted in important affairs [ibid., p. 55]. The ultimate leader of the Virtuous City, however, is none other than the prophet. His government is blessed by divine revelation, and all his actions and views are based on heavenly inspiration [Farabi, 1991, p. 44]. The leadership of the Virtuous City is merely assigned to the prophet and his successors – the Imams [Farabi, 1991, p. 44–56, 203; 1992, p. 73–79].

It deserves to stress that for Farabi the actual philosopher and true sage is no one other than the prophet, who is The First Ruler – *al-ra'is al-awwal* – of the Virtuous City [Farabi, 1986, p. 133–134; 1991, p. 44–64; 2003, p. 121, 142].

In the second section, there are the “religion-conveyers”, including orators, missionaries, poets, singers, writers and the like [Farabi, 1992, p. 51–58]. Farabi places these poets, singers and the like, all of whom I refer to as artists, immediately after the prophet, and next in importance to orators and religious missionaries.

Now we come to the function of poets in the Virtuous City. Among the elements mentioned in Farabi's discussion of art, the imagination and the comprehension of rational affairs are the most useful in explaining the task of poets. As mentioned above, Farabi believes that the most exalted poet is the kind that uses imaginary forms to lead the people to imagine divine thoughts and actions. Moreover, desirable poetry, by nourishing the imagination, works to moderate extremes of emotions.

According to Farabi's theory of the imagination, there is a relation between the imagination and the rational faculty: specifically, the imaginary faculties are able to access the rational affairs through imaginary and sensory forms. The ultimate goal of rulers is to provide the public with rational happiness. The prophet, through revelation, perceives all the truths, both rationally and in his imagination. He has the ability to perceive

the essence of truths; in addition, he knows the metaphors and analogies through which to describe these truths.

But since rational perception of true happiness is not possible for the public, metaphors are provided that will appeal to the peoples' imagination.

The poets produce rational happiness through creating sensory and imaginary forms. So the poets perform an activity similar to that of the prophet. It should be noted that rhetoric performs such a function as well, but in the current analysis we concerned ourselves with poetry and poets. The position of rhetoricians and the functions of rhetoric – *sanaah al-khatabah* – need a distinct research, the importance of which is not neglected in my current studies.

Conclusion

In Farabian political philosophy, the true and real happiness of a society is a matter of proof that could be reached via poetry. The art of proof pertains to the first rank of Virtuous City, while the art of poetry pertains to the second part.

Farabi describes two kinds of poetry: positive poetry, and normative poetry. Positive poetry or poetry as it is includes desirable and undesirable formations; these are classified into six different kinds. Normative poetry is presented by the poet of the Virtuous City. The ultimate goal of the Virtuous City is to provide the public with rational happiness. But, given that the public, based on their nature and their habits, are unable to perceive rational truths, rational happiness must be brought to their imagination. The poet of Virtuous City is able to convey rational happiness through the poetry, using sensory and imaginary forms. Such being the case, the poet like the prophet brings rational happiness to people's minds.

If one os to draw a distinction between the prophet and the philosopher – as typical of the so-called “theories of prophecy”, one would say that the epistemological source (the Active intellect / Archangel Gabriel) to true “happiness” is the same for the philosopher/wiseman and the prophet, but they acquire it in different ways: the philosopher – through the improvement of the theoretical power of the mind, and the prophet – through imaginative power, then I simply repeat the Farabi's clear notion: the prophet and the real philosopher/wiseman, and The First Ruler of the Virtuous City are identical and for Farabi the true philosopher is none other than the prophet.

Acknowledgement

I deeply appreciate the anonymous reviewer for the very helpful and constructive comments.

Методология политической философии Фараби

Надя Мафтуну

Доктор трансцендентной философии. Тегеранский университет, факультет теологии и исследований ислама. 15766–4411, Motahari Ave., Mofateh Ave., Tehran, Iran; e-mail: nadia.maftouni@ut.ac.ir

Методология политической философии Фараби может быть раскрыта через его неформальную логику. Логика Фараби в ее неформальных элементах охватывает пять методов демонстрации: доказательство, диалектику, ложный довод, риторичу и поэзию. Понятно, что

доказательство – первый из этих пяти способов, а поэзия – последний. Между этими двумя методами существует тесная связь, которую я попытаюсь исследовать в данной статье. Конечная цель доказательства – побудить людей к разумному счастью в создании Добродетельного града – т. е. *al-madina al-fadila*. Однако, поскольку люди следуют своим привычкам и природе, им не удается постичь доказательство и рациональные аргументы. Воображение является самым мощным средством мотивации широкой публики. Таким образом, можно познакомить ее с рациональными и умопостигаемыми вопросами при помощи воображения, которое реализуется в поэзии. Итак, правители используют доказательство, чтобы обращаться к элитам, а поэзию – для влияния на публику посредством воображения.

Ключевые слова: Фараби, политическая философия, доказательство, поэзия, разумное счастье, воображение, Добродетельный град

Список литературы / References

- Aristotle, 1995 – *The Complete Works of Aristotle* / Ed. by J. Barnes. Princeton: University of Princeton, 1995. 2512 p.
- Avicenna, 1983 – *Avicenna A. al-Shifa (Tabiiat, Nafs)* / Ed. by I. Madkur, Qom: Marashi Library, 1983. 520 p.
- Black, 1996 – *Black D.L. Al-Farabi. History of Islamic Philosophy* / Ed. by S.H. Nasr and O. Leaman. London; New York: Routledge, 1996. 1211 p.
- Farabi, 2003 – *Farabi A. Ara Ahl al-Madinah al-Fadilah wa Mudadatih* / Ed. by A. Bumelham. Beirut: Dar wa Maktaba al-Hilal, 2003. 168 p.
- Farabi, 2004 – *Farabi A. al-Fusul al-Muntaza 'ah* / Ed. by H. Malikshahi. Tehran: Soroush, 2004. 207 p.
- Farabi, 2002 – *Farabi A. Ihsa' al-Ulum* / Trans. by H. Khadivjam. Tehran: Elmifarhangi, 2002. 124 p.
- Farabi, 1968 – *Farabi A. Kitab al-Huruf – The Book of Letters* / Ed. by Muhsin Mahdi. Beirut: Dar al-Mashriq, 1968. 253 p.
- Farabi, 1998 – *Farabi A. Kitab al-Musiqi al-Kabir* / Trans. by A. Azamush. Tehran: Pajuheshgah 'Ulum Insani va Mutale'at Farhangi, 1998. 605 p.
- Farabi, 1987 – *Farabi A. al-Mantiqiat. Vol. 1* / Ed. by M. Danishpajuh. Qom: Maktaba al-Marashi, 1987. 509 p.
- Farabi, 1991 – *Farabi A. al-Millah wa Nusus Ukhra* / Ed. by M. Mahdi. Beirut: Dar al-Mashriq, 1991. 141 p.
- Farabi, 1984 – *Farabi A. Risalah fi al-Aql* / Ed. by M. Bouyges. Beirut: Imprimerie Catholique, 1984. 95 p.
- Farabi, 1997 – *Farabi A. al-Siasah al-Madaniah* / Ed. by H. Malekshahi. Tehran: Soroush, 1997. 450 p.
- Farabi, 1992 – *Farabi A. al-Tanbih ala Sabil al-Sa'adah wa al-Ta'liqat wa Risalatan Phalsaphiyatan* / Ed. by J. Al Yasin. Tehran: Hikmat, 1992, p. 129–130.
- Sa'di, 2009 – *Sa'di M. Kulliat Sa'di* / Ed. by M.A. Furughi. Tehran: Behzad, 2009. 972 p.

Г.В. Вдовина

Структура и бытие *ens rationis* в концепции Дионисио Бласко*

Вдовина Галина Владимировна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: galvd1@yandex.ru

Статья посвящена концепции *ens rationis* (ментального сущего) в метафизике Дионисио Бласко – схоластического философа XVII в. Бласко принадлежал к ордену обурых кармелитов, интеллектуальная традиция которого крайне слабо изучена историко-философской наукой. Мы рассматриваем в статье три важных пункта учения Бласко о ментальном сущем: во-первых, дескриптивное определение и классификацию *ens rationis*; во-вторых, внутреннюю структуру ментального сущего; в-третьих, его существование в интеллекте. Бласко различает два вида *ens rationis*. К первому принадлежат логические ментальные сущие, имеющие основание в реальности: то, что схоласты называли вторыми интенциями (понятия вида, рода, субстанции, причинности и т. д.). Ко второму виду относятся химерические сущие (козлоолени, кентавры и т. д.), представляющие собой мысленные композиты из реальных частей, химерично отождествленных или соединенных между собой. Каждое ментальное сущее, согласно Бласко, обладает в интеллекте тремя видами существования: 1) произведенным существованием, 2) модальным существованием, 3) формальным и трансцендентальным существованием. Первое отождествляется с тем когнитивным актом, которым продуцируется *ens rationis*, второе – со способом бытия ментального сущего в уме, а именно с объективным бытием; третье – с формальной сущностью *ens rationis*, для которой внутренним необходимым предикатом является невозможность существовать в физической реальности. Кроме того, эта формальная сущность *ens rationis* трансцендентальна, поскольку ментальное сущее входит наряду с реальным сущим в адекватный предмет метафизики и разделяет с реальным сущим его трансцендентальные атрибуты: единое, истинное, благое. В целом концепция Бласко представляет собой нетривиальный вариант схоластического учения о ментальном сущем.

Ключевые слова: ментальное сущее, *ens rationis*, Дионисио Бласко, схоластика XVII в., химера, логическое ментальное сущее, метафизическое ментальное сущее, виды существования ментального сущего

* Статья написана при финансовой поддержке гранта Российского фонда фундаментальных исследований, проект № 18-011-00162: «*Ens rationis*: несуществующие объекты, ментальные фикции и отрицания в логико-метафизическом дискурсе схоластики XVII в.».

Что такое ментальное сущее (*ens mentale*), или сущее разума, сущее в разуме (*ens rationis*), в схоластической философии? Этим термином обозначались разные группы объектов: единого твердо установленного значения не существовало; в общем поле проблематики *ens rationis* предлагались конкурирующие интерпретации этого понятия. Но если ограничиться крайними значениями, то максимально широкое будет соответствовать объекту вообще: любому актуальному предмету мысли. Те места из «Метафизики» Аристотеля, в которых Философ проводит различие между категориальным сущим, акцидентальным сущим и сущим как истинным (1017 а 24–30; 1026 а 34 – в 5; 1027 в 25–32 и др.), привели средневековых схоластов к убеждению, что интенция Аристотеля заключалась в разделении всей полноты сущего на сущее в душе и сущее вне души. Так, Франциск Майронский, один из первых последователей Дунса Скота, пишет в начале XIV в.: «(Аристотель) первично разделяет сущее на сущее вне души и сущее в душе. Сущим вне души называется... то, которое обладает бытием помимо любой операции интеллекта, и поэтому мы называем его реальной вещью, или реальным сущим. А сущее в душе, которому свойственно только бытие согласно постижению души, мы называем сущим согласно разуму. Следовательно, сущее вне души и сущее в душе достаточным образом разделяют сущее, согласно намерению Философа» [Barbet, 1961, p. 173–174].

Максимально узкое значение *ens rationis* соответствовало объектам, никогда и ни при каких условиях не могущим существовать во внемысленной реальности из-за внутренней противоречивости, т. е. химеричности. Хотя философские эксперименты с химерами и кентаврами восходят к античным временам [Ebbesen, 1986, p. 115–143], схоластический дискурс о невозможных объектах формировался в значительной мере независимо от античной философии. Между двумя крайними значениями располагались промежуточные виды *ens rationis*, признаваемые (или не признаваемые) в различных авторских концепциях. Схоластов Позднего Средневековья (XIV–XV вв.) больше всего (хотя не исключительно) привлекала в теме *ens rationis* семантика глагола «быть» и условия истинности/ложности пропозиций с этим глаголом [Ashworth, 1977, p. 57–77; Klima, 1993, p. 25–59]. Напротив, в XVI и особенно в XVII вв., после того как Франсиско Суарес предложил в «Метафизических рассуждениях» онтологическую трактовку *ens rationis*, притязующую на всеохватность и систематичность [Suárez, 1614, p. 644–661; Novotny, 2013; 2006, p. 117–141; Doyle, 1995, p. 771–808], схоластические философы сосредоточились главным образом на эпистемологии и онтологии ментального сущего.

Мы рассмотрим одну такую авторскую концепцию. Она сформулирована в «Философском курсе» (вышел первым изданием в 1672 г.) Дионисио Бласко (1610–1683 гг.) – одного из самых ярких философов и теологов ордена кармелитов в XVII в. Тем самым мы начинаем заполнять еще одну лауну в истории философии раннего Нового времени. Если философия и теология иезуитов и францисканцев-скотистов посттридентского периода уже активно изучается в мировой науке, то текстам поздних кармелитов только предстоит стать предметом углубленных исследований. Бласко принадлежал к основному, старому стволу кармелитского древа, к так называемым «обутым кармелитам» (*carmelitae calceati*): формально орден был учрежден в самом начале XIII в. на Святой Земле, объединив отшельников, подвизавшихся на горе Кармель. Гораздо большей известностью пользуется ветвь «босых кармелитов» (*carmelitae discalceati*), отделившаяся во второй половине XVI в. и связанная с именами великих испанских мистиков Терезы Авильской и Иоанна Креста (Хуана де ла Крус). В отличие от духовности босых кармелитов, интеллектуальная традиция старокармелитского ордена изучена крайне слабо, а в ее поздних проявлениях не изучена вовсе. Так, в научной литературе встречается буквально несколько

кратких упоминаний о Бласко [Díaz Díaz, 1980, p. 601; Croizat-Viallet, 2000, p. 131] и нет ни одной работы, посвященной персонально ему.

Дионисио Бласко принадлежал к тем кармелитским философам, которые опирались в своих концепциях на учение Джона Бэконторпа, или Иоанна Англикуса (также Джон Бэкон, Баккониус, Бако) (ок. 1290–1347 гг.). Этот средневековый автор был одним из самых значительных философов и теологов кармелитского ордена в эпоху Средневековья. Философское наследие Бэконторпа, как и его позднейших собратьев по ордену, еще только предстоит освоить историко-философской науке.

В этой статье мы последовательно рассмотрим у Дионисио Бласко понятие и классификацию *ens rationis*, его внутреннюю структуру и способы его бытия, а в конце сформулируем те пункты его концепции, которые, не будучи полностью оригинальными, все же отличаются от того, что можно назвать мейнстримом в позднесcholастическом понимании ментального сущего.

I

Что именно называется ментальным сущим в авторской концепции Бласко? Так как фиксированными были только максимально широкое и максимально узкое значения термина, каждый из схоластических философов начинал анализ ментального сущего с установления его границ, к которым всегда подбирались постепенно, как бы описывая концентрические окружности вокруг термина *ens rationis*. В интерпретации Бласко *ens rationis* в широком смысле – это интеллектуальные акты вкуче с их содержанием; в узком смысле – интенциональное сущее, имеющее основание в реальности, но не могущее независимо существовать вне интеллекта (таковы наши родо-видовые понятия вещей и вообще все так называемые вторые интенции [Blasco, 1672, p. 165]¹); в предельно узком смысле – химерическое, т. е. невозможное сущее, не имеющее основания в реальном бытии [ibid., p. 163]. Первое значение ввиду своей широты, неопределенности и акцента на реальной стороне «сущего в душе» исключается из рассмотрения, второе и третье значения Бласко считает адекватными и собственными для *ens rationis*. Таким образом, *ens rationis* – это выделенная внутри широкого пространства «сущего в душе» область, куда входит только то, что никогда, даже абсолютной властью Бога, не может существовать вне души; и эта область делится надвое: ментальное сущее первого типа, имеющее основание в реальности (*fundamentum in re*), называется *логическим*, ментальное сущее второго типа, химерическое и не имеющее основания в реальности, – *метафизическим* [ibid.]. У этих двух разновидностей *ens rationis* разные роли. Химерическое сущее – благодатный объект для разного рода мысленных экспериментов и прояснения в рефлексии некоторых условий мышления и познания, но его образование в душе не диктуется никакой необходимостью. Напротив, логическое *ens rationis* образуется в интеллекте необходимым образом: без общих понятий, или вторых интенций, мы не могли бы опознавать субъекты и предикаты, схватывать

¹ Бласко так раскрывает значение этого термина: в общем виде *intentio formalis et obiectiva* есть познаваемость вещи, то, через что она познается. Первая интенция «принадлежит вещи в физическом бытии, в силу ее природы, независимо от интеллекта: таковы все сущностные предикаты, которые подобают ей со стороны реальности, например: *человек есть животное, рациональное*». Вторые интенции – то, что «свойственно вещи в интенциональном и познанном бытии – например, *животное есть род, человек – вид и т. д.*». См.: Blasco D. *Logica*, dist. IX, q. 2, art. 2, num. 24. P. 165. Предикаты второй интенции, такие как *субъект, вид, субстанция, акциденция* и т. д., принадлежат вещи только от акта интеллекта и никогда не могут присутствовать в вещи самой по себе, в физической реальности. Поэтому Бласко относит их к *ens rationis* в собственном смысле.

сущности вещей, производить операции соединения и разделения, сравнивать между собой разные науки и т. д.² Две разновидности ментального сущего описываются общей формулой, которую многие схоласты – современники Бласко считали определением ментального сущего в строгом смысле: *ens rationis* есть «то, что обладает только объективным бытием в интеллекте» [Blasco, 1672, p. 161].

II

В приведенном разделении ментального сущего на два типа Дионисио Бласко, как видим, следует двум внешним критериям: первый – наличие или отсутствие основания (фундамента) в реальности, второй – характер продуцирования ментальных сущих и способ их употребления. Логическое *ens rationis* не фиктивно, а реально. Однако его ближайшим фундаментом служит не сама внемысленная вещь, а некоторое содержание, абстрагированное от реальных вещей и их свойств и потому представляющее собой продукт активности интеллекта (таковы общая видовая или родовая природа или, наоборот, сущностное свойство, помысленное независимо от других свойств). Поэтому этот фундамент мыслится не так, как физически существует, и не существует так, как мыслится. В формулировке Бласко, «логическое ментальное сущее... это такие сущие, которые следуют вещи вне души (и это – фундамент), но в отношении к душе; которые свойственны вещи согласно интенциональному бытию. Таково... все, что имеет фундамент в вещи, но не реальным способом» [ibid., p. 165]. Метафизическое *ens rationis* производится не в силу необходимости для мышления и состоит «в интенциональном сопряжении реальных позитивных частей, которым противоречит быть соединенными физически, со стороны реальности. И оно может производиться либо через тождество частей, например, *козел есть олень*, либо через соединение, например, *Бог есть белый*» [ibid., p. 163]. Очевидно, что логическая и метафизическая разновидности *ens rationis* с разной степенью радикальности противостоят реальному сущему, или, как говорит Бласко, «пребывают в разной степени (*gradu*) ментального сущего» [ibid., p. 165]. Поэтому далее он сосредоточивается преимущественно на его высшей степени – метафизическом сущем и начинает с рассмотрения его *внутренней* структуры.

На основании приведенных внешних критериев, считает Бласко, химеричное сущее «мы можем сущностно определить так: *целое, интенционально составленное из частей, несовместимых* (букв. *не возможных*) *со стороны реальности*» [ibid., p. 162]. Отсюда неизбежно следует вывод о том, что никакое ментальное сущее не может быть простым, но всегда есть нечто составное. Ложное отождествление или ложное соединение – два способа образования химеричных сущих, страдающих внутренней противоречивостью, – подразумевают наличие частей; но ничто простое не противоречит самому себе как простому. Поэтому «измышлять... означает составлять» «и, таким образом, всякое простое реально» [ibid., p. 169–170]. Этому утверждению Бласко противостоит высказанное тринадцатью годами ранее убеждение иезуита Себастьяна Искьердо: «Кажется невозможным отрицать, что имеются... ментальные сущие, которые представляют собой абсолютно простые объекты.

² С точки зрения наличия или отсутствия основания во внемысленных вещах эти два типа *ens rationis* обозначаются также парой общепринятых технических терминов: метафизическое и химерическое сущее именуется *ens rationis ratiotinantis* (букв. «сущее рассуждающего разума», т. е. сущее, целиком созданное собственной активностью интеллекта), а логическое сущее – *ens rationis ratiotinatae* (букв. «сущее обусловленного, обоснованного разума», т. е. произведенное в уме с опорой на внешнюю реальность).

Потому что, когда некто... в простом постижении мыслит другого Бога... отличного от нашего истинного Бога, он, несомненно, измышляет некую простую химеру, никоим образом не составленную из истинных частей. Действительно, этот несуществующий Бог не мыслится составленным ни из других сущих, ни из истинных частей, ибо мыслится предельно простым... И кто возьмется отрицать, что я могу образовать в уме такие совершенно простые фикции?» [Izquierdo, 1659, p. 296]. Отрицать взялся Дионисио Бласко: «Вне совокупности всех сущих или отношений никакое сущее или отношение не познаваемо интеллектом. Но между самими простыми реальными сущими он может производить смешения и познавать это невозможное в реальности, ибо адекватный объект интеллекта есть реальное позитивное сущее... А то, что лежит вне этой совокупности, есть ничто. Все, что интеллект мыслит, лежит внутри этой совокупности или возникает из комбинирования (лежащего внутри нее). Поэтому ни одна простая форма, взятая абстрактно, не есть ментальное сущее, однако ментальным сущим может быть конкретное и составленное из нее и субъекта, если они со стороны реальности противоречат друг другу» [Blasco, 1672, p. 170].

Но если части метафизического ментального сущего реальны, то где же источник его химеричности? Напрашивается ответ, что источник – в химеричном единстве частей, которым и создается противоречивость составного целого. И в самом деле, это одно из популярных решений в схоластике XVII в. Его наиболее радикальную форму мы обнаруживаем, например, у Томаса Комптона Карлтона, опубликовавшего свой курс «Всеобщей философии» в 1649 г. Комптон не только признает источником химеричности фиктивную связь между частями химеры (козел + олень = козлоолень), но и утверждает, что она «заражает» фиктивностью реальные части [Compton Carleton, 1649, p. 68]. Что имеется в виду под «заражением»? Будучи сами по себе реальными, части мыслятся в химере как такие части, которые *могут соединяться* между собой. Но известный нам в физическом мире козел не способен войти в соединение с оленем, а олень не способен соединиться с козлом. Следовательно, те козел и олень, которые сумели в понятии козлооленя соединиться в единое существо, – это не известные нам реальные козел и олень, а какие-то другие, неведомые, вымышленные животные, которых в реальном мире не бывает.

Согласен ли Дионисио Бласко с таким решением? Это важный момент, так как в этом пункте определяется дальнейшее развертывание концепции *ens rationis*: акты, в которых оно создается, и способы его бытия или квазибытия. Ответ: нет, Бласко с таким решением не согласен. Он считает, что «соединение или тождество между частями ментального сущего реально» [Blasco, 1672, p. 171] – как минимум, потому, что и *unio*, и *identitas* есть нечто простое, а все простое реально.

Стандартные возражения против этого:

- целое не отличается от своих частей и связи между ними; и если все три компонента реальны, то реальным должно быть и целое;
- то, что может мыслиться интеллектом, но невозможно в реальности, есть фикция;
- реальное соединение, согласно общепринятым положениям онтологии, представляет собой модус, а модус сущностно связан с соединяемым терминами и потому неотделим от них; стало быть, интеллект не может отсечь его от реально соединяемых частей и поместить между противоречащими друг другу терминами.

В основание позиции Бласко положены два различия: во-первых, он отличает *существенность* (*entitas*) соединения и тождества, взятых в качестве реальных онтологических единиц, от их *действия*; во-вторых, он отличает *физические* действия от *интенциональных*. Исходя из этого формулируются и его ответы на возражения:

- для того, чтобы целое было реальным, недостаточно наличия реальных частей и реального соединения или тождества между ними (существенность): требуется вдобавок, чтобы соединение *реально соединяло* (действие). Но части химеры соединяются не реально и физически, а только интенционально. Поэтому целое будет химеричным, несмотря на то, что все его компоненты реальны;
- в ответе на второе возражение следует проводить различие. Возьмем для примера химеру «Бог есть белый». Если соединение между терминами «Бог» и «белый» взять абстрактно, само по себе (*unio* как таковое), оно, конечно, будет реальным соединением, которое извлекли из другого, реального целого и вставили сюда. Но если рассматривать его в конкретном сочленении с «Богом» и «белым», оно, оставаясь само по себе реальным, будет соединять их не реально и физически, а только интенционально, в интеллекте [Blasco, 1672, p. 171];
- модус соединения неотделим от крайних членов физически: это характерная черта реального модального сущего; но ничто не мешает отделить его интенционально, в мысли, и встроить между другими членами, не соединимыми в реальности. Для этого достаточно помыслить его вне конкретной связи – как абстрактную единицу сущего [ibid.].

Так исследование внутренней структуры *ens rationis* вплотную подводит к рассмотрению его бытия.

III

Анализ бытия ментального сущего у Дионисио Бласко заметно отличает его концепцию от той, которую разделяли многие современные ему схоласты и в которой «общепринятое определение» *ens rationis*, претендующее быть определением его сущности, гласит: *ens rationis* есть «то, что обладает только объективным бытием в интеллекте» [ibid., p. 161]. Или, в другом варианте: *сущность ens rationis* составляет *cognitio*, когнитивный акт, в котором оно мыслится. Бласко исследует бытие *ens rationis* в несколько этапов: сначала он формулирует общие тезисы о существовании (*existentia*, бытие-вне-причин) ментального сущего; затем анализирует «общепринятые определения» и показывает, что при их кажущейся простоте в них упаковано несколько свернутых утверждений, которые в итоге делают их негодными; и, наконец, формулирует собственные тезисы о бытии *ens rationis*.

Первый шаг: Бласко различает три вида существования реального сущего и по аналогии с ним усматривает те же три вида в *ens rationis*. В реальном сущем «формальное и трансцендентальное существование есть сама сущность; произведенное (*effectiva*) существование – производящее действие, а модальное – тот или иной способ существования со стороны реальности. Исходя из этого, следует утверждать: произведенное существование ментального сущего есть когнитивный акт, формальное трансцендентальное – сама сущность ментального сущего, модальное – объективное и интенциональное бытие в интеллекте» [ibid., p. 166].

Второй шаг: итак, у *ens rationis* есть собственная внутренняя (формальная трансцендентальная) сущность, и она не может быть сведена ни к способу продуцирования *ens rationis*, ни к конкретной модальности его бытия [ibid.]. Тем самым Бласко сразу вступает в спор с «общепринятыми определениями»: они оба промахиваются мимо формальной сущности *ens rationis*. Начнем с определения, называющего сущностью *ens rationis* когнитивный акт, в котором оно мыслится. В нем следует различать два аспекта: реальный, или формальный (когнитивный акт есть

реальная форма качества в субстанции души/интеллекта) и интенциональный (нацеленность на определенное содержание, выраженное в термине когнитивного акта)³. В обоих аспектах когнитивный акт продуктивен. Как реальный, он производит реальный термин, и если считать акт сущностью *ens rationis* в этом смысле, то эта сущность будет реально существующей и придаст ментальному сущему именование реального, что ложно. Как интенциональный, когнитивный акт производит содержание термина (*est actio grammaticalis intentionaliter productiva entis rationis*), а значит, предшествует ментальному сущему так, как производящее предшествует произведенному, и, стало быть, никак не может быть его формальной внутренней сущностью. Соединение этих двух действий когнитивного акта придает ментальному сущему именование обладающего произведенным существованием [Blasco, 1672, p. 166]; но именование это дается ему извне, от производящей причины, и поэтому тоже не может быть его внутренней формальной сущностью. Следовательно, когнитивный акт только продуцирует *ens rationis*, и не более того [ibid.].

Сходным образом анализируется определение *ens rationis* как того, что имеет только объективное бытие в интеллекте. Объективное бытие – понятие, которое тоже может быть разложено на две составляющие: в одном аспекте оно берется формально (как форма в интеллекте), и с этой стороны оно реально; в другом аспекте оно берется материально (феноменолог сказал бы: со стороны гилетических данных), как содержание этой формы, и с этой стороны оно в случае *ens rationis* будет фиктивным. В самом деле, «козлоолень имеет два аспекта: в первом, материальном, он есть композит из козла и оленя, и он фиктивен и ментален; во втором, формальном и познанном, он есть объект, и он реален, хотя интенционален (*et hoc reale est, intentionale tamen*)» [ibid., p. 161]. В формальном аспекте химера не отличается от любого реального сущего, и уже поэтому объективное бытие как таковое, без дополнительных определений, нельзя считать внутренней сущностью *ens rationis*. А в гилетическом аспекте *ens rationis* действительно химерично, но не потому, что обладает *только* объективным бытием: напротив, оно потому обладает *только* объективным бытием, что химерично. Химеричность есть собственное внутреннее свойство *ens rationis*, и его собственную формальную трансцендентальную сущность нужно искать в конституирующих его «материальных» элементах, а чистое *esse obiectivum* как таковое определяет только *модальность* существования *ens rationis*.

Еще одно определение формальной сущности ментального сущего предлагалось для его логической разновидности, имеющей основание в реальности: ментальное сущее есть то, что формально существует бытием своего фундамента. Но что будет фундаментом для второй интенции? Схоластика различает два вида оснований в реальности. Отдаленный фундамент – реальные индивидуальные сущие во внешней реальности. Они не могут быть формальной сущностью вторых интенций, потому что те существуют внутри души. Ближайший фундамент – интенционально абстрагированная или интенционально разделенная природа (*natura realis, vel praecissa, vel divissa intentionaliter*). Природа всегда мыслится не так, как существует в вещах, поэтому она, с одной стороны, реальна, а с другой – интенциональна и придает второй интенции, для которой служит фундаментом, реальный интенциональный модус бытия. Но это именно модус, способ бытия, а не формальная сущность. «Следовательно, – утверждает Бласко, – помимо него, ментальное сущее имеет другое существование – реальное трансцендентальное, отождествляемое с самими сущностными предикатами. Отсюда следует, что модальное существование,

³ Интенциональный аспект также назывался грамматическим (*grammaticalis*), поскольку, по аналогии с языком, подразумевал чисто смысловую сторону мышления, в абстракции от его реальных элементов – носителей смысла.

которое ментальное сущее имеет в своем ближайшем фундаменте, – например, понятие родовой общности (*notio genereitatis*) в абстрагированной животной природе, – будет реальным интенциональным, как реальна интенциональна и сама природа; однако помимо нее оно обладает и другим существованием, собственно формальным и трансцендентальным, подобающим любому сущему, как и любая форма помимо модального существования, которым она обладает в своем субъекте, обладает также существованием собственным и трансцендентальным» [Blasco, 1672, p. 166].

Итак, когнитивный акт придает *ens rationis* произведенное существование, а объективное бытие и ближайший фундамент придают ему модальное существование. Отсюда следует третий шаг: обращение к внутренним сущностным предикатам *ens rationis* и различение внешней и внутренней возможности/невозможности: «Сущность ментального сущего есть интенциональная возможность, а его физическая невозможность со стороны реальности, будучи не фиктивной, а реальной, имеет, однако, внешний характер... Как со стороны реальности дана реальная внешняя невозможность козлоолена, так в самом интенциональном козлоолене дана внутренняя невозможность физического существования со стороны реальности. Именно эта вторая сущностна для ментального сущего, не первая» [ibid., p. 175]. Что же представляет собой эта внутренняя невозможность, в которой заключена сущность *ens rationis*? «Формальное существование ментального сущего... суть сами сущностные предикаты ментального сущего, а именно: интенциональный композит из несовместимых частей, поскольку он коннотирует актуальное произведенное и модальное существование в интеллекте в настоящем времени» [ibid., p. 166–167].

В этой формулировке подводится итог всем предыдущим рассуждениям Дионисо Бласко. Итак, к сущностным предикатам *ens rationis*, из которых складывается его формальная сущность, принадлежат:

- обязательная составленность из реальных частей, соединенных реальной связью интенционально;
- однако не соединенных реально, поскольку эти части не могут существовать во внешней реальности одновременно (они не совозможны, т. е. несовместимы в одном актуально и реально существующем сущем);
- это составное сущее всегда соозначает актуальное интенциональное существование *ens rationis*: я его мыслю, следовательно, прямо сейчас, в самый момент моего мышления, оно существует как содержание когнитивного акта;
- этот композит также соозначает произведенность *ens rationis* тем самым актом, в котором я в данный момент его мыслю;
- и этот же композит соозначает модальность существования ментального сущего, способ его бытия: оно существует только в объективном бытии (любой вид *ens rationis*), и оно существует также в своем ближайшем реальном интенциональном фундаменте (логическое *ens rationis*), причем оба вида модального существования имеют место только в том акте, в каком я сейчас, в данный момент, мыслю это ментальное сущее.

Осталось показать, почему эта формальная сущность *ens rationis* трансцендентальна. Согласно Бласко, понятие сущего как такового (и как адекватного предмета метафизики) не ограничивается реальным сущим, но абстрагируется от любых модификаций сущего: «Адекватный объект метафизики есть сущее как таковое, абстрагированное от реального, фиктивного, негативного и атрибутов» [ibid., p. 185]. Сущее как таковое обладает трансцендентальными⁴ атрибутами, которые следуют

⁴ То есть не ограниченными пределами какого-либо рода или какой-либо категории, но включенными в каждый и каждую из них.

за сущим в любом статусе и взаимобратимы с ним: атрибутами единого, истинного, благого. Стало быть, если сущее как таковое включает в себя ментальное сущее, то на ментальное сущее распространяются и трансцендентальные атрибуты сущего вообще: *ens rationis* обладает трансцендентальными атрибутами единого, истинного и благого. А поскольку в данном случае они приписываются именно *ens rationis*, то и атрибуты эти, как взаимобратимые с сущим, за которым они следуют, тоже будут обладать тем же фиктивным характером («*si ens est rationis, etiam eius attributa*») [Blasco, 1672, p. 167]. Обладание трансцендентальными атрибутами определяет трансцендентальный характер формальной сущности *ens rationis*.

* * *

Подводя итог этому краткому рассмотрению концепции Бласко, мы можем констатировать, что она отстает от интерпретации *ens rationis*, принятой большинством авторов, в следующих пунктах.

Во-первых, Дионисио Бласко признает, что у ментального сущего, в том числе химерического, есть собственная внутренняя формальная сущность и, стало быть, собственная внутренняя познаваемость. То и другое оспаривалось теми, кто считал сущностью *ens rationis* внешнее именование от когнитивного акта или от объективного бытия, а потому признавал за ним лишь внешнюю познаваемость.

Во-вторых, в концепции Бласко ментальное сущее обладает не только внутренней, но и трансцендентальной сущностью. Это утверждение возможно лишь при условии, что понятие сущего как такового (*ens ut sic*) включает в себя не только реальное, но и ментальное сущее. Хотя такая позиция не была уникальной, она не была и общепринятой; приняв ее, Бласко присоединился к сообществу тех схоластических философов XVII в., у которых интенциональный и эпистемологический разворот метафизики выразился с наибольшей радикальностью.

В-третьих, сформулированная у Бласко классификация нескольких способов существования *ens rationis* не тривиальна и очень удобна для того, чтобы провести различия внутри кажущегося простым утверждения о ментальном сущем как о том, что обладает только объективным бытием в интеллекте. Различив произведенное, модальное и формальное трансцендентальное бытие *ens rationis*, Бласко удачно продемонстрировал внешний характер «общепринятого определения» и его содержательную недостаточность.

Коротко представленная концепция *ens rationis* свидетельствует о том, что Дионисио Бласко был интересным и самостоятельным философом, а представляемая им кармелитская интеллектуальная традиция – вполне достойной внимательного исследования наряду с традициями иезуитов и скотистов XVII в.

Список литературы / References

Ashworth, 1977 – *Ashworth E.J.* Chimeras and Imaginary Objects: A Study in the Post-Medieval Theory of Signification // *Vivarium* 1977. Vol. XV. No. 1. P. 57–77.

Barbet, J. (ed.), 1961 – *Barbet, J.* (ed.). François de Meyronnes – Pierre Roger: Disputatio (1320–1321). Paris: J. Vrin, 1961. 275 p.

Blasco, 1672 – *Blasco D.* *Cursus philosophicus*. Caesar-Augustae: apud Ioannem de Ybar, 1672.

Compton Carleton, 1649 – *Compton Carleton Th.* *Philosophia universa*. Antverpiae: apud Iacovum Mevrsum, 1649.

Croizat-Viallet, 2000 – *Croizat-Viallet J.* Un ejemplo de reescritura científica en el Siglo de Oro: los terremotos y los volcanes en los tratados de Historia Natural (1597–1721) // *CRITICÓN*. 2000. No. 79. P. 123–142.

Díaz Díaz, 1980 – *Díaz Díaz G.* Hombres y documentos de la filosofía española. Madrid: CSIC, Instituto de Filosofía “Luis Vives”, 1980. P. 601.

Doyle, 1995 – *Doyle J.* Another God, Chimerae, Goat-Stags, and Man-Lions: A Seventeenth-Century Debate about Impossible Objects // *The Review of Metaphysics*. 1995. Vol. 48. No. 4. P. 771–808.

Ebbesen, 1986 – *Ebbesen S.* The Chimera’s Diary / S. Knuuttila and J. Hintikka (eds.) // *The Logic of Being*. Dordrecht: Reidel, 1986. P. 115–143.

Izquierdo, 1659 – *Izquierdo S.* Pharus scientiarum. Lugduni: Sumptibus Claudii Bourgeat, et Mich. Li- etard, 1659.

Klima, 1993 – *Klima G.* The Changing Role of Entia Rationis in Mediaeval Semantics and Ontology: A Comparative Study with a Reconstruction // *Synthese*. 1993. T. 96. No. 1. P. 25–59.

Novotny, 2006 – *Novotny D.* Prolegomena to a Study of Beings of Reason in Post-Suarezian Scholasticism, 1600–1650 // *Studia Neoaristotelica. A Journal of Analytical Scholasticism*. 2006. Vol. 3. Issue 2. P. 117–141.

Novotny, 2013 – *Novotny D.* *Ens Rationis from Suarez to Caramuel: A Study in Scholasticism of the Baroque Era*. New York: Fordham University Press, 2013. 300 p.

Suárez, 1614 – *Suárez F.* *Disputationes Metaphysicae. Moguntiae: sumptibus Hermanni Mylii Birkmanni, 1614.*

Structure and Being of the Ens Rationis in the Conception of Dionicio Blasco*

Galina V. Vdovina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: galvd1@yandex.ru

The article is devoted to the concept of ens rationis (mental being) in metaphysics of Dionicio Blasco, a scholastic philosopher of the 17th century. Blasco belonged to the Order of Carmelites, the intellectual tradition of which is extremely poorly studied by historical and philosophical science. We consider in the article three important points of Blasco's teaching about mental essence: first, the descriptive definition and classification of ens rationis; second, the internal structure of mental being; third, its existence in the intellect. Blasco distinguishes between two types of ens rationis. To the first type belong logical mental entities that have a foundation in reality: those concepts which were known as the second intentions (the concepts of species, genus, substance, causality, etc.). The second type includes chimeric entities (goat-stags, centaurs, etc.), which are mental compositions of real parts, chimerically identified or connected with each other. According to Blasco, each mental being possesses three types of existence in the intellect: 1) a produced existence, 2) a modal existence, and 3) a formal and transcendental existence. The first is identified with the cognitive act that ens rationis is produced by, the second with the way of being of the ens rationis in the mind, namely with the objective being; the third with the formal essence of ens rationis, for which the internal necessary predicate is the impossibility to exist in physical reality. Besides, this formal essence of ens rationis is transcendental, because the mental being is included in an adequate subject of metaphysics along with the real being and shares with the real being its transcendental attributes: one, true, good. In general, the Blasco's conception is a non-trivial variant of the scholastic teaching on ens rationis.

Keywords: mental being, ens rationis, Dionicio Blasco, 17th century scholastic, chimera, logical mental being, metaphysical mental being, types of existence of mental being

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 18–011–00162.

К.С. Шаров

Онтологический дуализм в понимании пространства и времени как путь к постижению Бога в натурфилософской гомилетике Исаака Ньютона

Шаров Константин Сергеевич – кандидат философских наук, старший преподаватель. Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова. Российская Федерация, 119234, г. Москва, Ленинские горы, д. 1, стр. 12; e-mail: const.sharov@mail.ru

В статье исследованы теологические и гомилетические идеи Исаака Ньютона, сформулированные как в его натурфилософских сочинениях «Математические начала натуральной философии» и «Оптика», так и ряде неопубликованных рукописей по физике, метафизике и богословию. Автором статьи предложена концепция онтологического дуализма, согласно которой Ньютон считал деление пространства и времени на абсолютные и относительные обладающим не только эссенциалистским, но и онтологическим характером. Показано, что, по Ньютону, его онтологический дуализм в понимании пространства и времени обладает не просто философской эвристической ценностью, но и серьезной христианской проповеднической силой. Аудиторией, способной воспринять его христианский гомилетический посыл, Ньютон считал лишь исключительно узкий круг людей, представителей Королевского научного общества. Выявлены особенности натурфилософской проповеди Ньютона, показана связь этой проповеди с традицией английской философии XVII в. «проповеди с помощью науки» и объяснен гетеродоксальный характер ньютоновской проповеди с позиции классического англиканства.

Ключевые слова: английская философия XVII в., И. Ньютон, метафизика, теология, богословие, христианская проповедь, гомилетика, натурфилософия, философия пространства и времени, хилиазм, миллениаризм

Введение

Исаак Ньютон при написании «Математических начал натуральной философии», «Оптики» и ряда неопубликованных рукописей по натурфилософии считал свою главную задачу, в первую очередь, теологической и христианско-гомилетической¹, а не просто философской.

¹ Гомилетика – искусство проповеди.

Так, в письме от 10 декабря 1692 г. Ньютон признался своему ученику и младшему другу англиканскому священнику Ричарду Бентли, что «Математические начала» – не только трактат по натурфилософии, но и гомилетический, проповеднический труд, ориентированный, в первую очередь, не на дилетантов, называющих себя «верующими в Бога», а на мир ученых Англии XVII в., на читателей из Королевского научного общества [Newton, 1756, p. 4]. Ньютон объяснил это так: «Когда я написал свой трактат о нашей Системе, я описывал принципы, которые могли бы работать с учетом веры людей в Божество, и ничто не может обрадовать меня больше, чем найти его полезным для этой цели» [ibid.]. Другой ньютоновец Уильям Уистон спросил учителя после публикации первого издания «Математических начал», почему Ньютон не говорит о Божестве явным образом на страницах своей книги и не делает этот философский опус очевидным трудом по христианской гомилетике, как сделали в своих собственных сочинениях сам Уистон, Бентли и математик Роджер Котс. Ньютон ответил, что в «Математических началах» он на самом деле не просто разрабатывал физико-теологические проблемы, а преследовал цель настоящей христианской проповеди и морализации, только разместил теологические и гомилетические положения «между строк», чтобы подготовленный читатель смог сам приблизиться к постижению Бога, не будучи водим за руку [Snobelen, 2010, p. 381].

Необходимо подчеркнуть, что в самом тексте «Математических начал» не так много прямых упоминаний о божественном замысле – лишь в одном месте Ньютон прямо пишет о Боге как Творце Вселенной. Однако Общая схолия к «Математическим началам» являет собой более уместный и многообещающий материал для исследования физико-теологии Ньютона, где автор высказывается о Боге и телеологическом доказательстве Его существования в более открытом виде. К тому же известно, что Ньютон планировал вставить во второе издание «Математических начал» так называемые Классические схолии, в которых тщательным образом исследовал, как античная религиозно-мифологическая традиция повлияла на античную науку. Классические схолии Ньютон так и не включил в издание 1713 г., и мы знаем о них из стенограммы Дэвида Грегори, шотландского математика и ученика Ньютона, который подробно переписал черновик Ньютона во время своего посещения Кембриджа в мае 1694 г. Принимая во внимание как замыслы Ньютона, так и в большей степени содержание трех прижизненных изданий «Математических начал», мы убеждаемся, что теологические темы не были посторонними или периферическими для основного натурфилософского труда мыслителя. Чтобы увидеть богословский и гомилетический подтекст, «Математические начала» уместно исследовать в сочетании с перепиской Ньютона и рядом его неопубликованных рукописей.

Что касается «Оптики» – особенно исправленного латинского издания книги 1706 г., – то там Ньютон многократно возвращается к проблеме телеологического доказательства бытия Божьего (доказательства от гармонии Вселенной) и рассуждает о божественной субстанции, атрибутах, свойствах и конкомитантах Божества в незавуалированной форме. Например, мыслитель анализирует анатомическое строение зрительного аппарата многих живых существ и приходит к выводу, что такое строение могло быть только спланированным Высшим Существом, обладающим все превосходящим разумом и чувством целесообразности [Newton, 1706, p. 325]. В латинском издании «Оптики» Ньютон также открыто говорит о своих проповеднических задачах:

Я ставил перед собой цель не только прояснить, как учение о пространстве помогает нашему восприятию Бога. Я также видел перед собой высокую цель утвердить христианскую веру в Божество в среде тех, кто равнодушен к постоянному поиску истины [ibid., p. 411].

Почему налицо такое несоответствие между словами самого Ньютона о его проповеднических задачах и столь скупыми и сжатыми теологическими ссылками в «Математических началах»? Я полагаю, что дело здесь не в том, что Ньютон таким образом рисовался перед учениками и друзьями. Чтобы понять логику английского мыслителя, нужно вспомнить, что он отличался крайним элитизмом и подчас даже научным снобизмом, считая большинство людей неспособными и не готовыми воспринять его идеи. Собственно, это является прямой причиной того, что до сих пор порядка 96% ньютоновских сочинений не опубликованы и хранятся в архивных рукописях. С другой стороны, Ньютон считал натурфилософию частью открытого знания, доступного всем, а теологию – частью особого знания для посвященных, важным разделом традиции «мудрости древних» [Дмитриев, 1999, с. 427–435].

В центре ньютоновской физико-теологии и, соответственно, христианской проповеди – учение о пространстве и времени, которое мы и проанализируем в настоящей работе. Мы изучим онтологический дуализм понимания Ньютоном пространства и времени и постараемся установить степень, сферу и пределы влияния его богословско-проповеднических идей на его понимание данных форм существования и восприятия реальности.

Необходимо отметить, что теологические и гомилетические идеи Ньютона в его натурфилософских сочинениях зачастую отходят от классического англиканского богословия, а натурфилософская ньютоновская проповедь исключительно неканонична с позиций традиционной христианской гомилетики. Причины гетеродоксии Ньютона в его проповеди понять несложно. Как мы покажем в данной статье, Ньютон не только считал абсолютные пространство и время присущими божественному бытию, он также видел в наличии абсолютного времени Бога гарантию осуществления пророчеств о тысячелетнем Царстве Божиим на Земле. При этом хилиастические² идеи, не говоря уже об унитаризме Ньютона, сами по себе могли привести мыслителя к конфликту с идеями англиканской церкви.

Важным источником в переоценке роли теологии Ньютона в его науке и натурфилософии, а также в понимании того, каким образом наука для Ньютона являлась гомилетическим инструментом, может стать изучение не только «Математических начал» и «Оптики», но и ряда неопубликованных манускриптов ученого, примерно треть из которых являются богословскими по своему характеру. Из них становится понятно, что богословско-проповеднические темы, затронутые Ньютоном в Общей схолии к «Математическим началам», английский ученый разрабатывал в течение всей своей жизни. Рукописи из архива А. Яхуды 15, часть 3 [Newton, Yahuda Ms. 15: ч. 3]³ и часть 5 [Newton, Yahuda Ms. 15: ч. 5] (1710-е гг.), находящиеся сейчас в Национальной библиотеке Израиля, до некоторой степени поясняют текст Общей схолии. Манускрипт *De gravitatione et æquipondio fluidorum* (середина 1680-х гг.) [Newton, CUL MS Add. 4003] – очень важный источник для понимания ньютоновских идей о пространстве, времени и божественности, которые повторяются в Общей схолии, т. е. естественного богословия ученого и влияния этого богословия на ньютоновскую метафизику. МакГвайр впервые

² Хилиазм (милленаризм) – вера в наступление в определенный момент истории тысячелетнего Царства Божьего на Земле, в котором в течение тысячи лет или иного достаточно продолжительного отрезка времени воскресшие праведники будут жить вместе с Иисусом Христом.

³ Во избежание путаницы я привожу цитирование неопубликованных манускриптов Ньютона не с указанием года, поскольку года на рукописи часто нет, а с указанием архива и номера рукописи. В списке цитируемых источников в конце статьи приводится полная информация об использованных рукописях.

процитировал другую важную рукопись без названия по проблемам времени, пространства и божественности из Портсмутской коллекции Кембриджского университета, которая представляет собой промежуточный этап между этими упомянутыми рукописями [McGuire, 1978, p. 114–129; Newton, CUL MS Add. 3965.13, л. 541r-542r, 545r-546r]. В статье мы также рассмотрим этот источник, который вслед за канадским исследователем С.Д. Снобеленом условно назовем *Locus, tempus et Deus* [Snobelen, 2010, p. 406].

Время Бога и время человека

Исаак Ньютон еще в дневниковых записях студенческого периода, которые сейчас хранятся в Библиотеке Кембриджского университета, сформулировал вопрос: как время Бога связано с нашим временем? Как мы должны понимать божественное время в свете того, что современная физика должна сказать о природе времени? Как мы будем понимать отношение Бога ко времени и Его бытие во времени, если, как учит космология, время имеет начало? [Newton, CUL Ms. Add. 3996; Newton, CUL Ms. Add. 4004].

Вопросы, которые поднял Ньютон в XVII в., актуальны как в естественных науках, так и в теологии по сей день. Так, Пол Дэвис пишет: «Ни одна попытка объяснить мир, будь то научно или теологически, не может считаться успешной, пока в ее рамках не будет объяснено парадоксальное соединение временного и вневременного бытия и становления» [Davies, 1992, p. 38]. А Чарльз Хартшорн, современный американский философ, определил этот вопрос как «проблему божественного бытия» [Hartshorne, 1991, p. 616].

Если нет абсолютного присутствия, нет привилегированного правила временного упорядочивания событий, а только бесконечность отдельных времен (и пространств), связанных с различными системами отсчета, то какое время из них является временем Бога? Как можно связать божественное время с фрагментированным миром наблюдателей, занимающих разные потоки времени? В теологии эту проблему кардинально решил Августин Блаженный, который сказал, что у Бога времени нет вообще. Однако в английской науке XVII–XVIII вв. целая группа ученых решительно высказалась против августинианских идей. Среди них были Р. Гук, Р. Бойль, Дж. Рей, Дж. Флемстид, Д. Грегори, А. Питкерн, Э. Галлей, Р. Котс, И. Барроу, Дж. Локк, Б. Тейлор, К. Маклорен и, наконец, И. Ньютон [Snobelen, 2009]. Вероятно, в развитии антиавгустинианского течения сыграло свою роль отторжение этими учеными 1) католицизма и 2) антимиленаристских представлений Августина⁴.

П.П. Гайденко полагает, что учение Ньютона о времени нужно рассматривать в контексте глобального божественного замысла о сотворенной Вселенной:

...длительность в XVII–XVIII веках связывалась с божественным замыслом о творениях, с творением и сохранением мира. Поэтому она помещалась между вечностью как атрибутом Бога и временем как субъективным способом определять объективную длительность [Гайденко, 2006, p. 134].

⁴ Согласно представлениям Августина Блаженного, милленаризм, т. е. буквальная вера в осуществление пророчеств о тысячелетнем Царстве Божьем в пространстве Земли и земного времени, – ересь. Для Августина милленаристские ветхозаветные пророчества, Апокалипсис и апокрифы, касающиеся тысячелетнего Царства, нужно трактовать аллегорически и относить к Царству Небесному.

Нисколько не споря с такой точкой зрения, я предлагаю ее уточнить, сделать более строгой. Ньютон, рассуждая об абсолютном времени, не просто пытался объяснить темпоральное существование и развитие мира. Ученый в основном сосредоточился на разрешении проблемы, как время Бога будет связано со временем мира во время Миллениума, или Тысячелетнего царства [см., напр.: Newton, Bodmer Ms.: 5r, 9r]. Хилястические (милленаристские) воззрения были свойственны многим английским ученым XVII в., в том числе указанным выше, и эти воззрения в значительной степени способствовали их попыткам сформулировать новые, антиавгустинианские представления о времени Бога [Snobelen, 2009, p. 211]. Наличие 1000-летнего царства на Земле, в котором будет править Христос и в будущем пришествие которого верили указанные ученые, требовало пересмотра августинианской концепции божественного бытия и введения понятия божественного времени. Уточняя концепцию П.П. Гайденко, я полагаю, что в основном именно приверженность идеям милленаризма повлияла на активную разработку теорий божественного времени многими из упомянутых мыслителей XVII в. Ньютон предложил один из наиболее законченных вариантов таких разработок.

Мы можем узнать, как Ньютон понимал время и пространство, из Схолий к дефинициям в «Математических началах натуральной философии» [Newton, 1999, p. 408]. Ньютон замечает, что такие понятия, как время, пространство, место и движение, не должны трактоваться как связанные с объектами чувственного восприятия (в этом он вполне предвосхитил Канта) [ibid.]. Чтобы избежать ложного понимания времени и пространства, Ньютон закладывает фундамент своего онтологического дуализма. Английский ученый в своей натурфилософской проповеди, основанной на физико-теологии, проводит дихотомию между «абсолютным и относительным, истинным и очевидным, математическим и общим» [ibid., p. 408–409] (подробное описание приводит У. Крейг [Craig, 2001, p. 144]).

«Рациональная теория часов» и изохронность относительных времен

Как говорит Р. Суинберн, время часов может регистрировать истинное время или может его не регистрировать – этого мы, с точки зрения Ньютона, понять не можем [Swinburne, 1981, p. 202]. Джон Рандольф Лукас назвал ньютоновскую концепцию времени «рациональной теорией часов» [Lucas, 1973, p. 62–64, 69; Lucas and Hodgson, 1993, p. 134, 138].

В чем же суть такой «рациональной теории часов»? Мы, по Ньютону, не можем измерить время непосредственно, т. е. мы не можем сравнивать временные интервалы так же, как сравниваем длины отрезков. У нас нет никакого эталона единиц измерения времени (секунды, минуты, часа, года и т. п.), как есть эталон метра или фатома (сажени). Мы не можем взять интервал, например, секунды и наложить его на другой интервал, а потом сравнить эти два интервала тем способом, каким мы обычно сравниваем длины. Получается, что мы можем определять время только косвенно, в соответствии с некоторыми заранее оговоренными правилами, которые позволили бы нам выбирать пары моментов и говорить, что интервал между одной парой равен, больше или меньше интервала между другой парой [Craig, 2001, p. 145]. Рациональная теория часов связана с понятием изохронности [Карпенко, 2016]. Как говорит У. Крейг, если два интервала изохронны, или равны по продолжительности, это происходит не по нашему произволу, а из-за того, что они существуют в реальности, и именно к такому определению изохронности склонялся Ньютон [Craig, 2001, p. 145]. Заявляя, что абсолютное время равномерно «течет» независимо от внешнего, Ньютон, естественно, подразумевает, что само время

не является метрически аморфным. При этом под «внешним временем» Ньютон имеет в виду, очевидно, относительное время, или время, доступное людям в наблюдениях.

П. Кроус считает, что для Ньютона было очевидно, что существует только одна фундаментальная метрика для времени – внутренняя метрика абсолютного времени [Kroes, 1985, p. 49]. При этом физические процессы любого рода могут обеспечить более или менее точную «разумную меру». Поиск наиболее «правильной», или точной «разумной меры» Ньютона никогда особенно не заботил, поскольку английский ученый считал, что многие астрономические и геофизические процессы могут служить такими мерами, будучи при этом одинаково далеки от метрики абсолютного времени Бога.

«Истинная», т. е. наиболее правильная (точная) разумная мера времени – это мера абсолютного времени, и она может быть достигнута только в случае полностью изолированной, совершенно ненарушенной периодической системы, которая составляла бы идеальные часы, – системы, на которую не воздействует ни одно тело во Вселенной, по крайней мере, воздействием которого можно было бы пренебречь [Newton, CUL Ms. Add. 3965.13: 542r]. Таким образом, по Ньютону, если мы будем иметь такую систему, то, по сути, мы будем воспринимать время так же, как его воспринимает Бог. Проблема в том, что найти во Вселенной или искусственно сконструировать такую систему для человека не представляется возможным [Newton, CUL MS Add. 4003: 27–28]. Это было невозможно в XVII в., и это точно так же невозможно и сейчас, в 2010-е гг.

Ньютоновское стремление приблизиться к абсолютному времени Бога не противоречит теории относительности. Так, например, релятивистское замедление времени не нарушает посыла Ньютона об абсолютном времени, поскольку он свободно допускает, что мы можем не иметь точной меры времени. Ньютон не мог предвосхитить феномена релятивистского явления замедления времени в гравитационных полях или движущихся системах, исходя из имеющегося у него в XVII в. физического инструментария, но глобальные ньютоновские выводы об абсолютном времени остаются за пределами возможной критики со стороны СТО или ОТО, поскольку Ньютон мог бы ответить на эту критику, что данные теории имеют дело лишь с измерениями относительного времени.

Уильям Крейг обращает внимание на тот факт, что если мы отвергнем различие Ньютона между временем и его измерениями, то утверждение, что два временных интервала изохронны, может быть только условно истинным [Craig, 2001, p. 146]. Современный философ Лоуренс Склар пишет, что Ньютон ухватил нечто «жизненно важное в своем разграничении истинного и измеряемого времени» [Sklar, 1990, p. 61]. Склар отмечает, что существуют естественные измерения времени, которые предоставляют нам универсальные законы природы, и что самые разнообразнейшие часы будут не только изохронны друг с другом в их метрике времени, но и будут измерять время таким образом, чтобы приблизиться к «естественной», т. е. истинной мере абсолютного времени. Если, с другой стороны, само время не отличается от своих мер, то любой процесс имеет равное право на статус стандартной, или естественной меры [Lucas and Hodgson, 1990, p. 239]. Однако, думаю, Склар, Лукас и Ходжсон слишком поспешны в своей позитивной оценке сходимости временных метрик, определяемых, скажем, механическими, гравитационными, оптическими, атомными или электромагнитными часами, т. е. разными по своей природе процессами. Не будем забывать о том, что Ньютон однозначно подчеркнул несводимость любых относительных временных метрик к метрике абсолютного времени. По сути, абсолютное время, время Бога, для Ньютона полностью трансцендентно.

«Рациональная теория часов», предложенная Лукасом, в целом правильно описывает мысль Ньютона о разграничении абсолютного и относительного времени. Но сам Ньютон, вероятно, согласился бы с этой теорией только в ее импликациях касательно изохронности различных метрик относительного времени, но не более того.

Пространственный дуализм: абсолютное и относительное пространство

После рассуждений о разграничении абсолютного и относительного времени Ньютон переходит к онтологическому дуализму пространства. Для него пространство также может быть абсолютным и относительным.

П.П. Гайденко отстаивает идею, что понимание Ньютоном абсолютного пространства в своей основе имеет не только и не столько христианскую теологию, сколько различные магико-окультиные, герметические воззрения эпохи Возрождения, которые были непосредственно связаны с поздним платонизмом, неоаристотелизмом, магией, каббалой, астрологией – религиозно-культурными течениями, широко распространенными в XVI–XVII вв. [Гайденко, 2018, гл. 6]. И.С. Дмитриев в своей книге «Неизвестный Ньютон», вышедшей в 1999 г. и открывшей для русскоязычного читателя «нового» Ньютона, не втиснутого позитивистскими мыслителями в прокрустово ложе рационализма и протопросветительства, пишет, что в вопросе пространства и времени на Ньютона сильное влияние оказали Панетий Родосский и Посидоний Апамейский [Дмитриев, 1999, с. 501–502]. Я думаю, что, хотя все вышеописанные традиции имели определенное влияние на Ньютона, в своем учении о пространстве и времени он в большей степени использовал положения гетеродоксальной унитарной христианской теологии, сторонником которой ученый был на протяжении почти всей жизни.

Абсолютное пространство отличается от относительно движущихся пространств, связанных с различными инерционными системами отсчета, доступными человеку. Абсолютное пространство – для Ньютона это пространство пребывания Бога, трансцендентное для человека. Относительные же пространства доступны человеку в наблюдениях и измерениях. Характерно, что Ньютон не является пантеистом, т. е. для него даже не встает вопрос о том, находится ли Бог в каждой точке Вселенной. Ответ – однозначное «нет». Согласно английскому ученому, Бог находится за пределами нашего пространства [Newton, 1999, p. 414]. Тем не менее Ньютон для себя сформулировал определение чуда: чудо происходит тогда, когда Бог вмешивается в физические процессы, а вмешаться Он может в любой момент времени и в любой точке нашего пространства, причем мгновенно [Newton, CUL Ms. Add. 3996: 93v]. Для Ньютона чудо – не искажение законов природы, а их утверждение, поскольку Бог использует сверхъестественные силы для установленного Им же естественного порядка вещей. Именно по этой причине, как считает Ньютон, в теологии Бога называют всемогущим и вездесущим. Обывательское же понимание этих двух терминов может привести к выводу, что Бог «разлит», «распределен» в доступных наблюдению пространствах [Newton, CUL Ms. Add. 3965.13: 545r]. Философ Макс Джаммер подчеркнул, что формулировка первого закона движения Ньютона⁵ требует предположения о существовании абсолютного пространства как предпосылки действительности этого закона [Jammer, 1954, p. 99–103]. При этом

⁵ «Всякое тело продолжает находиться в состоянии покоя или равномерного прямолинейного движения, за исключением случаев, когда оно вынуждено изменить свое состояние из-за приложенных сил».

Альберт Эйнштейн написал в предисловии к труду Джаммера, что концепция абсолютного пространства Ньютона, отсылающая к Богу и Его бытию, является одной из наиболее важных во всей ньютоновской натурфилософии [цит. по: Jammer, 1954, p. XIV].

Ньютон понимал, что сама по себе формулировка первого закона механики (принципа инерции) еще не дает никаких средств для нахождения людьми системы отсчета и метрики, связанных с абсолютным пространством, т. е. не приближает человека к пониманию пространства Бога [Newton, 1999, p. 426, 431]. Так, для Ньютона было совершенно ясно, что классический принцип инерции может реферировать на всевозможные относительные системы отсчета во Вселенной, делая их, по сути, взаимозаменяемыми. Исключением для Ньютона было состояние абсолютного покоя, о котором можно было бы сказать, что все тела находятся в состоянии движения относительно него [ibid., p. 428]. Судя по тому, что Ньютон пишет об этом в нескольких своих физических и теологических рукописях [см., напр.: Newton, CUL MS Add. 4003; Newton, CUL Ms. Add. 4004; Newton, Yahuda Ms. 13; Newton, Yahuda Ms. 15], ученого весьма беспокоил тот факт, что первый закон движения, требующий существования абсолютного пространства, не дает никаких средств, с помощью которых это пространство может быть экспериментально выделено из относительных пространств. Так как законы движения сохраняются во всех инерциальных системах отсчета, получается, что произвольный выбор в пространстве, в котором выполняются законы механики⁶, не позволяет указать на некое уникальное пространство как абсолютное. На этот счет Джон Нортон справедливо заметил, что преобразование системы координат выберет бесконечное множество пространств – инерциальных пространств, – которые являются относительными пространствами для ряда наблюдателей, движущихся равномерно друг относительно друга по инерции» [Norton, 1992, p. 181].

В силу этого для Ньютона поиск абсолютного пространства или хотя бы нахождение средств, с помощью которых человек сможет приблизиться к пониманию абсолютного пространства, стал важной темой размышлений в период между публикацией первого (1687) и второго (1713) изданий «Математических начал натуральной философии». К тому же, понимание того, как мы сможем приблизиться к осознанию особенностей этого пространства, для Ньютона – путь к пониманию Бога через физико-теологию, т. е. теологию, основанную на наблюдении за миром.

Теологические основания форм пространства и времени

В отличие от Августина Блаженного [Августин, 2014, кн. XI, гл. 14–28], Ньютон считал, что Бог существует внутри времени и, следовательно, абсолютное время вечно, т. е. простирается от минус до плюс бесконечности [Newton, CUL Ms. Add. 3965.13: 545r-546r]. Для Ньютона было жизненно важно поместить Бога внутрь стрелы времени из-за миллениаристских верований ученого, согласно которым Царство Божье под управлением Иисуса Христа будет установлено не где-то на небесах, а прямо здесь, в нашем пространстве Земли. А если так, то существующий вне времени Бог не вписывается в модель миллениаризма, которую в Королевском обществе проповедовал не только Ньютон и его предшественники, но и многие его ученики – ньютонианцы У. Уистон, У. Стьюкли, Н. Фатио де Дюйе, Ж.Т. Деагюльер, Б. Тейлор. Значит, по мысли Ньютона, неизбежно стоявшего

⁶ А для Ньютона, в отличие от нас, его законы носили абсолютно универсальный характер и выполнялись во Вселенной в любой системе отсчета.

на позициях хилиастической теологии, Бог с необходимостью должен существовать – и существует – внутри времени.

Дэвид Гриффин замечает, что «большинство комментаторов игнорировали богословие Ньютона, и его разговоры об абсолютном времени обычно трактовались неправильно, в том смысле, что время не является проявлением категории отношения и, следовательно, может существовать отдельно от реальных событий» [Griffin, 1986, p. 6–7]. На самом деле Ньютон в незавуалированной форме изложил в Общей схолии, добавленной к тексту второго издания «Математических начал натуральной философии» (1713), что абсолютное время и пространство составляют божественные атрибуты вечности и вездесущности.

Суммируя идеи Ньютона, можно прийти к выводу, что, поскольку Бог вечен, существует вечная продолжительность времени и, поскольку Он вездесущ, существует бесконечное (безграничное) пространство [Newton, 1999, p. 941; Newton, Bodmer Ms.: 142r].

Пространство и время: атрибуты, предикаты или конкомитанты божественного бытия?

По Ньютону, хронометраж абсолютного времени и метрика абсолютного пространства постоянны и не изменяются при каких бы то ни было преобразованиях координат именно потому, что они являются характеристиками божественного существования. Ньютон-Смит полагает, что абсолютные пространство и время являются предикатами божественности [Newton-Smith, 1986, p. 27], однако более детальный анализ ньютоновской физико-теологии, особенно отраженной в текстах рукописей Ms. Add. 3965.13, 3996 и 4003 из Кембриджской библиотеки [Newton, CUL Ms. Add. 3965.13; Newton, CUL Ms. Add. 3996; Newton, CUL Ms. Add. 4003], говорит, что они – конкомитанты Божественного бытия, сопутствующие Богу феномены, а более точно в математических терминах – отображение божественной природы на сотворенный Им мир.

Почему так?

Предикат – простое свойство; атрибут – неотъемлемое свойство. Конкомитант – более сложное понятие; это не просто свойство, это – правило отображения, порождающее определенные свойства. В математике (теории групп) конкомитант группы – это отображение некоторого множества на другое множество, на которых действует группа, такое, что оно инвариантно относительно любого отображения группы на это множество [Дьедонне и др., 1974, с. 15]. Иногда конкомитант называют сопутствующим обстоятельством (сопутствующим феноменом) [там же, с. 14]. Как говорит Григорий Гуревич [Гуревич, 1948, с. 205], философский смысл конкомитанта достаточно понятен: это – некоторое абсолютное отображение одного множества на другое, для которого любые другие отображения будут относительными. Тогда мы можем сказать, что абсолютные пространство и время – это конкомитанты, или сопутствующие феномены Божественного существования, или бытия. Здесь Ньютон как никогда близок математику Георгу Кантору, утверждавшему, что бытие Бога – это математическая группа [Даубен, 1990, с. 182].

К тому же ссылки Ньютона на математические свойства конкомитанта для понимания божественного бытия являются очень показательным примером того, как натурфилософы XVII в. могли использовать естественно-научные положения, определения, аксиомы и системы доказательств в целях проповеди религии. Математика в данном контексте становится для Ньютона не просто путем к постижению Бога, но и своего рода частью гомилетического языка.

Роль исследования пространства и времени в христианской проповеди Ньютона

Ученые-позитивисты чаще всего были склонны относиться к богословским идеям Ньютона с презрением, как к случайным вторжениям старческого маразма мыслителя в «здоровое» научное мышление. Э. Стронг, например, написал в 1952 г., что отсутствие каких-либо ссылок на Бога в оригинальных изданиях «Математических начал»⁷ и «Оптики» доказывает, что Бог, теология и христианская гомилетика не имеют никакого отношения к произведениям, написанным ученым для научных целей [Strong, 1952, p. 154]. Подобным образом Макс Джаммер, похоже, видит в христианской проповеди в рамках ньютоновской натурфилософии признаки начала старческой деменции: [Jammer, 1954, p. 108]. Философ XX в. Говард Штайн настаивает на том, что идеи Ньютона в его натурфилософии не основаны на богословии; скорее, некоторая теология была впоследствии искусственно введена Ньютоном в натурфилософию, поскольку ее концепции согласуются с теми, которые допустимы в механике [Stein, 1967, p. 198].

Тем не менее я склонен считать, что подобные выводы позитивистов о ньютоновском богословии и степени его влияния на физику и метафизику ученого не показывают истинного положения дел. Как бы парадоксально это ни прозвучало, но физика и метафизика пространства и времени для Ньютона являются неотъемлемыми частями его христианской проповеди, а теологические идеи, с другой стороны, сильно повлияли на ньютоновскую механику. Ньютоновский подход к вопросу о месте Бога в системе мира является отправным пунктом натуральной теологии и христианской проповеди ученого, и в этом я согласен с Зевом Бехлером [Bechler, 1982, p. 13]. Отрицая представление о Ньюtone как прямом предтече позитивизма, я, тем не менее, не склонен полностью солидаризироваться с Гайденом и Дмитриевым, которые, как отмечалось выше, видят в натурфилософии Ньютона серьезное «околонаучное» когнитивное поле: например, магию, алхимию, витализм, астрологию, герметизм [ср. Гайдено, 2006, гл. 4; 2018, гл. 6; Дмитриев, 1999, с. 427–435]. Ньютон всегда стремился дистанцироваться от всякого рода «научных химер», как он их называл. И хотя все эти химеры, безусловно, повлияли на его натурфилософию, и это влияние чувствуется иногда между строк в «Математических началах» и «Оптике», но мне представляется, не стоит переоценивать воздействие герметических тенденций на гомилетический посыл Ньютона. Для того чтобы натурфилософия могла сослужить английскому мыслителю проповедническую, гомилетическую службу (а именно к этому он, в конечном итоге, и стремился), она не должна была радикально удаляться от христианства. В представлении Ньютона, похоже, она могла сколько угодно быть основанной на унитарной еретической теологии, но все-таки это была христианская теология.

При редактировании «Математических начал» один из наиболее авторитетных исследователей ньютоновской натурфилософии Бернард Коэн обнаружил, что в книге III, пропозиции 8, следствии 5 в первом издании работы Ньютон ясно заявляет, что Бог поместил планеты на свои орбиты на соответствующих расстояниях друг от друга, но эта ссылка на божественное провидение была опущена в последующих изданиях [Craig, 2001, p. 151; Ньютон, 1999, с. 383–384]. По мнению Коэна, это привело к умалению многими исследователями роли христианской теологии в натурфилософии Ньютона [Cohen, 1971, p. 156].

⁷ На самом деле, ссылки на Бога в «Математических началах», конечно же, присутствуют, как явные, так и неявные.

Заключение

В данной статье мы исследовали место и роль онтологического дуализма в физико-теологии Ньютона и основанной на ней его натурфилософской христианской проповеди. И пространство, и время, по Ньютону, присущи Божественному бытию – абсолютные пространство и время. Следовательно, бесконечное бытие Божие имеет в качестве своих неотъемлемых (эманативных) следствий бесконечные время и пространство, которые представляют собой количество продолжительности и присутствия Бога. Ньютон был уверен, что его метафизика пространства и времени, отчасти основанная на математике, с необходимостью приведет подготовленного читателя, т. е. философа или ученого, к пониманию божественного бытия, а через него – к вере в Бога. Ньютон воспринимал предложенное им учение о пространстве и времени как часть своего телеологического доказательства бытия Божия.

Предварительный анализ онтологического дуализма Ньютона показывает, что он целиком и полностью обусловлен ньютоновской физико-теологией и является важной вехой в натурфилософской христианской проповеди мыслителя.

Не только Исаак Ньютон стоял на позициях проповеди Бога и религии с помощью натурфилософии. Ряд английских ученых и мыслителей XVII в., включая Генри Мора, Джозефа Мида, сэра Роберта Филмера, Роджера Котса, Ричарда Бентли, Уильяма Уистона, епископа Эдварда Стиллингфлита, отстаивали подобные взгляды, поэтому уверенность Ньютона в гомилетической силе его онтологического дуализма обусловлена определенной философской и теологической традицией. Мы должны признать, что Ньютон предложил один из наиболее завершенных и убедительных вариантов такой проповеди.

Разумеется, эта проповедь была неканонической с точки зрения англиканства, поскольку: 1) бытие Бога в пространстве Ньютон понимает в гетеродоксальном ключе; 2) помещение Бога внутрь стрелы времени делает время понятием, до некоторой степени независимым от божественного существования; 3) концепция включенности Бога в абсолютное время требуется Ньютону для обоснования его миллениаристских воззрений и 4) самого Бога Ньютон понимает в унитарном ключе.

К тому же воспринять подобную проповедь в Англии XVII в. могли только немногие люди – по выражению самого Ньютона, «не дилетанты, а подготовленные». Тем не менее Ньютон был убежден, что его теологические и гомилетические идеи, сформулированные в натурфилософских произведениях, окажут серьезное положительное влияние на распространение христианской веры среди умнейшей части английского общества его времени.

Список литературы

- Августин, 2014 – *Августин Аврелий*. Исповедь. М.: Азбука-Классика, 2014. 400 с.
- Гайденко, 2006 – *Гайденко П.П.* Время. Длительность. Вечность. М.: Прогресс-Традиция, 2006. 464 с.
- Гайденко, 2018 – *Гайденко П.П.* История новоевропейской философии в ее связи с наукой. М.: УРСС, 2018. 376 с
- Гуревич, 1948 – *Гуревич Г. Б.* Основы теории алгебраических инвариантов. М.-Л.: ОГИЗ ГИТТЛ, 1948. 408 с.
- Дмитриев, 1999 – *Дмитриев И.С.* Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи. СПб.: Алетейя, 1999. 784 с.
- Дьедонне и др., 1974 – *Дьедонне Ж., Керрол Дж., Мамфорд Д.* Геометрическая теория инвариантов. М.: Мир, 1974. 287 с.

- Карпенко, 2016 – *Карпенко И.А.* Проблема интерпретации понятия времени в некоторых концепциях современной физики // *Вопр. философии.* 2016. № 9. С. 72–82.
- Bechler, 1982 – *Bechler Z.* Introduction: Some Issues of Newtonian Historiography // *Contemporary Newtonian Research. Studies in the History of Modern Science.* V. 9 / Ed. by Zev Bechler. Dordrecht: Kluwer, 1982. P. 1–20.
- Cohen, 1971 – *Cohen I.B.* Introduction to Newton's Principia. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. 380 p.
- Craig, 2001 – *Craig W.L.* God, Time and Eternity. Dordrecht: Springer, 2001. 321 p.
- Davies, 1992 – *Davies P.* The Mind of God. N. Y.: Simon and Schuster, 1992. 254 p.
- Griffin, 1986 – *Griffin D.R.* Introduction: Time and the Fallacy of Misplaced Concreteness // *Physics and the Ultimate Significance of Time* / Ed. by D. R. Griffin. Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1986. P. 1–48.
- Hartshorne, 1991 – *Hartshorne Ch.* A Reply to My Critics // *The Philosophy of Charles Hartshorne* / Ed. by L.E. Hann. La Salle, Il.: Open Court Press, 1991. 785 p.
- Jammer, 1954 – *Jammer M.* Concepts of Space. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1954. 196 p.
- Kroes, 1985 – *Kroes P.* Time: Its Structure and Role in Physical Theories. Dordrecht: Kluwer, 1985. 227 p.
- Lucas and Hodgson, 1990 – *Lucas J.R., Hodgson P.E.* Spacetime and Electromagnetism. Oxford: Oxford University Press, 1990. 328 p.
- Lucas, 1973 – *Lucas J.R.* A Treatise on Time and Space. L., 1973. 348 p.
- McGuire, 1978 – *McGuire J.E.* Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source // *British Journal for the History of Science.* 1978. Vol. 11. P. 114–129.
- Newton, 1756 – *Newton I.* Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley, Containing Some Arguments in Proof of Deity. L., 1756. 35 p.
- Newton, 1999 – *Newton I.* The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy. Berkeley, CA: University of California Press, 1999. 974 p.
- Newton, Bodmer Ms – *Newton I.* Of the Church. Bodmer Library, Cologny, Switzerland. 1670s.
- Newton, CUL MS Add. 4003 – *Newton I.* De Gravitatione et æquipondio fluidorum. MS Add. 4003, Cambridge University Library, Cambridge, UK. Mid-1680s.
- Newton, CUL Ms. Add. 3965.13 – *Newton I.* Locus, tempus et Deus. Ms. Add. 3965.13, ff. 541r-542r, 545r-546r. Cambridge University Library, Cambridge, UK. 1700s.
- Newton, CUL Ms. Add. 3996 – *Newton I.* Quæstiones quædam Philosophiæ. Ms. Add. 3996. Cambridge University Library, Cambridge, UK. Early-mid 1660s.
- Newton, CUL Ms. Add. 4004 *Newton I.* Newton's Waste Book. Ms. Add. 4004. Cambridge University Library, Cambridge, UK. Early 1670s.
- Newton, Yahuda Ms. 13 – *Newton I.* Miscellaneous Theological Extracts and Notes. Yahuda Ms. 13. National Library of Israel, Jerusalem, Israel. W/o date.
- Newton, Yahuda Ms. 15 – *Newton I.* Drafts on the History of the Church. Yahuda Ms. 15. National Library of Israel, Jerusalem, Israel. 1710s.
- Newton-Smith, 1986 – *Newton-Smith W.-H.* Space, Time, and Spacetime: A Philosopher's View // *The Nature of Time* / Ed. by R. Flood and M. Lockwood. Oxford, 1986. P. 22–35.
- Sklar, 1990 – *Sklar L.* Real Quantities and their Sensible Measures // *Philosophical Perspectives on Newtonian Science* / Ed. by P. Bricker and R.I.G. Hughes. Cambridge, Mass.: Bradford Books, 1990. P. 57–76.
- Snobelen, 2009 – *Snobelen S.D.* Isaac Newton, Heresy Laws and the Persecution of Religious Dissent // *Enlightenment and Dissent.* 2009. Vol. 25. P. 204–259.
- Snobelen, 2010 – *Snobelen S.D.* The Theology of Isaac Newton's Principia mathematica: a Preliminary Survey // *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie.* 2010. Vol. 52. P. 377–412.
- Stein, 1967 – *Stein H.* Newtonian Spacetime // *Texas Quarterly.* 1967. Vol. 10. P. 174–200.
- Strong, 1952 – *Strong E.W.* Newton and God // *Journal of the History of Ideas.* 1952. Vol. 13. P. 147–167.
- Swinburne, 1981 – *Swinburne R.* Space and Time. L., 1981. 320 p.

Ontological Dualism in Understanding Space and Time as a Way to Comprehending God in Isaac Newton's Natural Philosophical Homiletics

Konstantin S. Sharov

Lomonosov Moscow State University. 1/12 Leninskie Gory, Moscow 119234, Russian Federation; e-mail: const.sharov@mail.ru

The paper covers Sir Isaac Newton's theological and homiletic ideas formulated in his natural philosophical works "Mathematical principles of natural philosophy", "Optics" and a number of unpublished manuscripts on physics, metaphysics and theology. The author of the article proposes the concept of ontological dualism, according to which Newton considered the division of space and time into absolute and relative having not only essentialist, but also ontological character. It is demonstrated that, according to Newton, his ontological dualism in understanding space and time has not just a philosophical heuristic value, but also a serious Christian preaching power. Newton considered only a very narrow circle of people, representatives of the Royal scientific society, to be the audience capable of perceiving his Christian homiletic message. The features of Newton's natural philosophical sermon are studied; the connection of his sermon with the tradition of English philosophy of the seventeenth century of "preaching through the science" is shown; and the heterodox nature of the Newtonian sermon from the perspective of classical Anglicanism is explained.

Keywords: English philosophy of the seventeenth century, Sir Isaac Newton, metaphysics, theology, physics, Christian sermon, homiletics, natural philosophy, philosophy of space and time, chiliasm, millenarianism, millennialism

References

- Augustin A., *St. Ispoved'* [The Confession]. Moscow: Azbuka-Klassika Publ., 2014. 400 p. (In Russian)
- Bechler Z. Introduction: Some Issues of Newtonian Historiography, in Zev Bechler (ed.). *Contemporary Newtonian Research, Studies in the History of Modern Science*, vol. 9. Dordrecht: Kluwer, 1982, pp. 1–20.
- Cohen I.B. *Introduction to Newton's Principia*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1971. 380 p.
- Craig W.L. *God, Time and Eternity*. Dordrecht: Springer, 2001. 321 p.
- Davies P. *The Mind of God*. N. Y.: Simon & Schuster, 1992. 254 p.
- Dieudonné J.A., Carrell J.B., Mumford D. *Geometricheskaya teoriya invariantov* [Geometric Theory of Invariants]. Moscow: MIR Publ., 1974. 287 p. (In Russian)
- Dmitriev I.S. *Neizvestnyi N'yuton. Siluet na fone epokhi* [Unknown Newton. A Silhouette on the Epoch Background]. St. Petersburg: Aleteia Publ., 1999. 784 p.
- Gaidenko P.P. *Istoriya novoevropeyskoy filosofii v ee svyazi s naukoy* [New European Philosophy History in the Connection with Science]. Moscow: URSS Publ., 2018. 376 p. (In Russian)
- Gaidenko P.P. *Vremya. Dlitel'nost'. Vechnost'*. Moscow: Progress-Traditsiya Publ., 2006. 464 p. (In Russian)
- Griffin D.R. Introduction: Time and the Fallacy of Misplaced Concreteness, in David R. Griffin (ed.). *Physics and the Ultimate Significance of Time*. Albany, New York.: State University of New York Press, 1986, pp. 1–48.
- Gurevich G.B. *Osnovy teorii algebraicheskikh invariantov* [The Foundations of Theory of Algebraic Invariants]. Moscow; Leningrad: OGIZ GITTL Publ., 1948. 408 p. (In Russian)
- Hartshorne Ch. A Reply to my Critics, in L.E. Hann (ed.). *The Philosophy of Charles Hartshorne*. La Salle, Il.: Open Court Press, 1991. 785 p.
- Jammer M. *Concepts of Space*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1954. 196 p.

- Karpenko I.A. Problema interpretatsii ponyatiya vremeni v nekotorykh kontseptsyakh sovremennoy fiziki [The Problem of Interpreting Time Notion in Some Modern Physical Concepts], *Voprosy filosofii*, 2016, no. 9, pp. 72–82.
- Kroes P. *Time: Its Structure and Role in Physical Theories*. Dordrecht: Kluwer, 1985. 227 p.
- Lucas J.R. *A Treatise on Time and Space*. London: Methuen, 1973. 348 p.
- Lucas J.R., Hodgson P.E. *Spacetime and Electromagnetism*. Oxford: Clarendon, 1990. 328 p.
- McGuire J.E. Newton on Place, Time, and God: An Unpublished Source, *British Journal for the History of Science*, 1978, vol. 11, pp. 114–129.
- Newton I. *De Gravitatione et æquipondio fluidorum*. MS Add. 4003, Cambridge University Library, Cambridge, UK. Mid-1680s.
- Newton I. *Drafts on the History of the Church*. Yahuda Ms. 15. National Library of Israel, Jerusalem, Israel. 1710s.
- Newton I. *Four Letters from Sir Isaac Newton to Doctor Bentley, Containing Some Arguments in Proof of Deity*. L., 1756. 35 p.
- Newton I. [*Locus, tempus et Deus*]. Ms. Add. 3965.13, ff. 541r-542r, 545r-546r. Cambridge University Library, Cambridge, UK. 1700s.
- Newton I. *Miscellaneous Theological extracts and Notes*. Yahuda Ms. 13. National Library of Israel, Jerusalem, Israel. W/o date.
- Newton I. *Newton's Waste Book*. Ms. Add. 4004. Cambridge University Library, Cambridge, UK. Early 1670s.
- Newton I. *Of the Church*. Bodmer Library, Cologny, Switzerland. 1670s.
- Newton I. *Quæstiones quædam Philosophiæ*. Ms. Add. 3996. Cambridge University Library, Cambridge, UK. Early-mid 1660s.
- Newton I. *The Principia: Mathematical Principles of Natural Philosophy*. Berkeley, CA: University of California Press, 1999. 974 p.
- Newton-Smith W.-H. Space, Time, and Spacetime: A Philosopher's View. In: *The Nature of Time*, ed. by R. Flood and M. Lockwood. Oxford: Clarendon, 1986, pp. 22–35.
- Sklar L. Real quantities and their sensible measures, in P. Bricker and R.I.G. Hughes (eds.). *Philosophical Perspectives on Newtonian Science*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1990, pp. 57–76.
- Snobelen S.D. The Theology of Isaac Newton's Principia mathematica: a Preliminary Survey, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie*, 2010, vol. 52, pp. 377–412.
- Snobelen S.D. Isaac Newton, Heresy Laws and the Persecution of Religious Dissent, *Enlightenment and Dissent*, 2009, vol. 25, pp. 204–259.
- Stein H. Newtonian Spacetime, *Texas Quarterly*, 1967, vol. 10, pp. 174–200.
- Strong E.W. Newton and God, *Journal of the History of Ideas*, 1952, vol. 13, pp. 147–167.
- Swinburne R. *Space and Time*. London: Macmillan, 1981. 320 p.

В.И. Молчанов

Проблематичность смысла: от М. Вебера к А. Шюцу Часть I. Методология и терминология*

Молчанов Виктор Игоревич – доктор философских наук, главный научный сотрудник, профессор. Российский государственный гуманитарный университет, философский факультет. Российская Федерация, 125993, г. Москва, Миусская пл., д. 6; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

В статье рассматривается функционирование термина «смысл» в методологических основаниях феноменологической социологии А. Шюца, понимающей социологии М. Вебера и феноменологии сознания Э. Гуссерля. Терминологический анализ сочетается в статье с концептуальным. Рассматривается введение терминов «смысл» и «время», а также попытка их концептуальной связи на основе гуссерлевской феноменологии времени в первой крупной работе А. Шюца – «Смысловое строение социального мира». Анализируется оправданность применения учений Гуссерля и Бергсона о времени к понятию смысла и осмысленности действия в социологии. В первой части статьи ставится, во-первых, вопрос о связи смысла, переживания и понимания у Шюца, Вебера и Хайдеггера. Во-вторых, подвергается анализу отправной пункт исследований Шюца – понятие смысла у Вебера. Анализируется основное различие Вебера – между фактическим, или эмпирическим, смыслом и чистым смыслом как идеальным типом. В-третьих, обсуждается вопрос о неполной определенности и случайности социальных действий и проводится аналогия между функционированием терминов «смысл» и «время» в философских учениях.

Ключевые слова: смысл, переживание, методология, термин, социальное действие, понимание, время

Введение

«Смысл» – слово универсальное, как и «существование», его можно применить к чему угодно. Существует в *определённом смысле* все, о чем может быть сказано, и все, что *существует*, имеет определённый смысл. Бессмыслица также существует и имеет смысл – смысл бессмыслицы. Беспорядок, как утверждал Бергсон, это просто иной порядок. «Смысл» фигурирует и в обыденной речи, и в философских учениях. Интенсивные поиски смысла начались в канун, во время и сразу же после Первой мировой войны: критерий осмысленности утвержде-

* Исследование поддержано грантом РФФИ, проект №17–03–00–845.

ний ищут Витгенштейн и Венский кружок, критерий осмысленности действий – М. Вебер и А. Шюц, смысл жизни – С.Л. Франк и М.М. Рубинштейн, смысл бытия – Г. Марсель и М. Хайдеггер, смысл истории – Н. Бердяев и О. Шпенглер, а позже – К. Ясперс. И в настоящее время не прекращаются ни поиски смысла жизни, ни поиски смысла бытия и истории, ни просто поиски смысла. Однако в этих поисках цель и средство иногда меняются местами: «смысл» служит опорой, всем якобы понятным основанием, на котором вырастают произвольные и «удаленные от реальности» конструкции. В любом случае, если слово «смысл» превращается в термин, то в качестве термина «смысл» требует более осторожного обращения, чем употребление этого слова в обыденном языке, т. е. ограничения, о чем говорит значение термина «термин».

1. Переживание и смысл. Постановка проблемы

Одна из основных целей первой крупной работы Шюца «Смысловое строение социального мира» состоит в том, чтобы обосновать теорию социального действия Вебера посредством гуссерлевского учения о сознании времени и времени сознания и тем самым восполнить недостающий у Вебера субъективный аспект «субъективного смысла». Затем Шюц переходит к теории понимания чужого, которая строится на основе допущения подобия, если не однородности потока переживаний у Я, Ты и Мы.

В этой статье мы ограничимся анализом введения термина «смысл» у Вебера и Шюца, а также анализом попытки Шюца применить гуссерлевскую концепцию внутреннего сознания времени к обоснованию понятия смысла. Работа Шюца носит на себе следы времени и в смысле объективного, хронологического времени, а проще говоря, эпохи, и в смысле концепций субъективного времени, а именно концепций Гуссерля и Бергсона, которые автор пытается каким-то образом сочетать и тем самым согласовать. Собственно говоря, учение о времени Бергсона не находит применения в ходе конкретных описаний, вернее, как мы увидим далее, конструкций, связывающих время, смысл, понимание и переживание.

Схема исследования, которую в явном виде предлагает Шюц, проста и понятна: подвести под социологию Вебера феноменологическое основание. М. Вебер вводит понятие социального действия (*soziales Handeln*), которое определяется как действие, ориентированное на Других. При этом возникает вопрос, что означает эта ориентация? В своем действии, по Веберу, индивид подразумевает определенный субъективный смысл. Что означает – подразумевать смысл, что означает субъективный смысл и в чем его отличие от смысла объективного? Отличается ли действие как результат от действия как процесса, как протекания у Вебера? Можно ли дескриптивно представить эти понятия? Эти и смежные с ними вопросы побуждают Шюца поставить перед собой задачу прояснить «осмысленность действия» на основе гуссерлевской теории сознания времени, представить смысл как нечто длящееся и длительное. Шюца, как ученика и последователя Гуссерля, привлекает в учении Вебера прежде всего то, что социолог попытался «свести все виды социальных отношений и формаций, все объективации культуры и регионы объективного духа к изначальному элементу происходящего в социальном поведении индивида» [Schutz, 1993, S. 13; Шюц, 2004, с. 691]. Сближение Вебера и феноменологии Гуссерля осуществляется посредством следующего ряда шагов. Вебер называет развиваемую им социологию «понимающей». Предполагается, что понимать можно нечто осмысленное; осмысленное, в свою очередь, генетически связано с индивидом, который осознает смысл своих действий и понимает смысл действий других:

«Понимание может иметь место только в отношении действия¹ индивида (des Einzelnen) и подразумеваемого им смыслового содержания, и только в истолковании индивидуального действия наука об обществе получает доступ к истолкованию тех социальных отношений и формаций, которые конституируются в действии отдельных действующих лиц (Akteure) социального мира» [Schutz, 1993, S. 13–14; Шюц, 2004, с. 691–692]. «Применимость» понимания и его статус – онтологический или теоретико-познавательный – Шюцем не обсуждается. Он берет за аксиому, что смысл принадлежит индивиду, что индивид может придавать смысл предметам, своим собственным переживаниям, а также переживаниям других. «Переживание» (слово или термин – пока это неясно) становится у Шюца своего рода перевалочным пунктом от Вебера к Гуссерлю. У Гуссерля все модусы сознания суть переживания; смысл принадлежит сознанию, следовательно, смысл нужно прояснить, исходя из течения переживаний. При этом само течение, или поток, переживаний – еще одна предпосылка, разделяемая Шюцем с Гуссерлем. Не будет лишним заметить, что М. Вебер не связывал «переживание» и «смысл», избегая «всякой психологии» и полагая специфическим объектом понимающей социологии действие, а не внутренние состояния. Шюц, в отличие от Вебера, прямо связывает смысл и переживание; для Шюца переживание – это носитель смысла: «Требование Вебера состоит также в том, что социально действующему должно быть понятно не только то, что другой просто существует, но и его поведение (а именно как преданный смысл) <...> Ибо без сомнения смысл переживания (der Sinn des Erlebnisses): “это человек рядом со мной” и смысл переживания: “вот то, что я понял как человека рядом с собой, ведет себя так-то и так-то, и с этим его поведением я осмысленно соотношу свое поведение” принадлежат к разным смысловым структурам» [ibid., S. 24–25; там же, с. 702].

В связи с попыткой Шюца феноменологически обосновать веберовское понятие смысла возникает не только вопрос о соответствии шюцевского понимания переживания, сознания, времени и т. д. гуссерлевскому, но и содержательно-критический вопрос: не является ли «смысл» фикцией, подобно полезной и широко используемой в обыденной жизни, а иногда и вредной фикции «времени». Когда утверждается, что переживание обладает смыслом, утверждается ли здесь определенная характеристика или отнесенность переживания к определенному положению дел, как, скажем, переживание радости, горя и т. д.? Можно ли переживать смысл или осмысленность? Чтобы не столько ответить, сколько поставить эти вопросы, по крайней мере предварительно, следует рассматривать «переживание» не просто как слово, имеющее определенное словарное значение, но как термин, который вводится в философских и психологических концепциях для формирования определенного смысла и который, в свою очередь, может быть только контекстуальным. У Шюца, как мы увидим, смыслом обладает как раз выделенное из потока переживания, переживание, на которое мы обращаем внимание.

Итак, является ли отношение обладания между переживанием и смыслом отношением неких сущностей или же отношением, аналогичным отношению предмета

¹ Было бы запоздалой рецензией – подробно анализировать перевод с немецкого языка на русский работы Шюца «Смысловое строение социального мира», выполненный С. А. Ромашко [см. Шюц, 2004, с. 687–1022]. В ссылках даны соответствующие страницы русского издания, и читатель при желании сам может сравнить переводы. Позволю себе только два замечания: 1. С. А. Ромашко пренебрег ранее сделанными на русский язык переводами работ М. Вебера и Э. Гуссерля; 2. Основной термин Вебера “soziales Handeln” переведен неверно: вместо «социального действия» мы читаем «социальная деятельность», а это словосочетание имеет совсем другой смысл в русскоязычной литературе, можно сказать даже, противоположный веберовскому. Впрочем, несколько особенно выделяющихся мест в русском переводе будут отмечены по ходу дела, но уже во второй части статьи.

и свойства? В конце концов, мы можем определить и свойство предмета как то, на что мы обращаем внимание, – например, то, что шкаф – деревянный, нас может интересовать не с функциональной, но только с экологической точки зрения, которая отходит на задний план при повседневном использовании. Или же «обладание смыслом» это только языковое выражение, которое подталкивает к субстантивации смысла и тем самым порождает «лишние сущности»?

Такой же вопрос можно поставить и в отношении «переживаний». «Переживание» также берется Шюцем как нечто всем понятное, а кроме того, необходимое при анализе сознания и смысла. Можно ли обойтись вообще без «переживаний», т. е. без слова и термина «переживание», если речь идет о сознании, содержании сознания и проч.? Первая фраза пятого Логического исследования, в котором Гуссерль начинает разрабатывать собственную теорию сознания, гласит: «В психологии много говорят о сознании, а также о содержаниях сознания и переживаниях сознания (обычно просто говорят о содержаниях и переживаниях) главным образом в связи с отделением психических феноменов от физических» [Гуссерль, 2011а, с. 317]. Какую психологию имеет в виду Гуссерль, он не уточняет, хотя ему было более чем известно, что отделение психических феноменов от физических связано прежде всего, хотя и не только, с именем Ф. Brentano. Однако терминологический факт таков, что ни в первом, ни во втором томе своей «Психологии с эмпирической точки зрения» Brentano ни разу не употребляет это слово, следовательно, не употребляет его и в качестве термина. Только в Добавлениях ко второму тому оно встречается один раз и несколько раз (не как термин) в «Дескриптивной психологии». Нет в Brentановской «Психологии» и терминов «смысл» и «значение». К Гуссерлю эти термины пришли из разных источников: разных контекстов и разных проблем – «переживание», видимо, от Дильтея, а также современной ему психологической литературы, «значение» и «смысл» – от Фреге и логико-лингвистической проблематики. Между тем Гуссерль не связывал, по крайней мере терминологически, но разделял переживание и смысл. Связи переживаний иного рода, чем связи теоретических идей и связи вещей. Эти, по выражению Гуссерля, «решающие различия» трех типов связей он провел уже в первом томе Логических исследований (§ 48), [см. Гуссерль, 2011б, с. 158]. «Переживание» становится у Гуссерля термином, обозначающим любые акты сознания: не только эмоции и чувства, но и восприятия, суждения, мышление (*Denkerlebnisse*) и т. д. получают у Гуссерля название, я бы даже сказал звание, «переживаний» (*Erlebnis*). При этом смысл, или значение (у Гуссерля синонимы), относятся к предметности, но не совпадают с ней. Смысл (значение) не «принадлежит» переживаниям, но коррелятивен им. Таким образом, поток переживаний, с одной стороны, и смысл, или значение, как нечто независимое от любых переживаний, с другой стороны, составляют два полюса, или два коррелятивных предела гуссерлевской феноменологии. Попытка Шюца связать смысл и переживание через «внутреннее сознание времени» и обосновать Веберовское положение о том, что индивид связывает со своим действием определенный смысл, выглядит на этом фоне сомнительной.

Проблема состоит, конечно, не столько в том, связан ли смысл с переживанием или переживание со смыслом, сколько в определенности проблемы: в рамках какой проблемы устанавливается или игнорируется (или отрицается) такая связь и какое значение терминов при этом выбирается? Само наличие или отсутствие в тексте того или иного термина еще не определяет концепцию или направление. Например, отсутствие термина «переживание» у Brentano не помешало критикам причислять его к психологам. Определенность термина означает определенность его роли в строительстве концепции, и в этой связи возникает следующий вопрос: насколько необходим термин «смысл» не только для Шюца, но и для Вебера, и не превращается

ли «смысл» у Шюца в фиктивную сущность, а благодаря Шюцу не открывается ли «смысл» в качестве таковой и, в частности, у Вебера? Речь идет при этом не об употреблении этого слова в обыденном языке или научном дискурсе, например в лингвистике или социологии, где, в частности, противопоставляется осмысленное и бессмысленное, но о субстантивации «смысла» как особой сущности или особым свойстве переживания. Может ли вообще «смысл» быть термином? Что от чего он будет отграничивать?

Мы рассмотрим сначала, каким образом и для каких целей вводится Вебером термин «смысл», какую методологическую роль играет это понятие, а также критику методологии Вебера у Шюца. Только после этого можно будет приступить к вопросу об оправданности применения гуссерлевского учения о сознании и времени к феноменологическому обоснованию веберовского понятия смысла, а также к рассмотрению проблемы интерсубъективности. В отношении исследования творчества Вебера в статье ставится строго ограниченная задача: анализ его методологии с точки зрения оправданности и осмысленности употребления основных терминов в первых параграфах первой главы «Хозяйства и общества». В нашу задачу не входит анализ соответствия методологии Вебера его конкретным исследованиям.

2. «Чистый смысл» и «понимание»

Обратимся теперь к веберовскому «смыслу» и подвергнем анализу веберовские определения смысла и осмысленного действия. «Смысл» заимствуется как Вебером, так и Шюцем из обыденного языка без анализа многозначности этого слова (Шюц не следует здесь Brentano и Husserl, которые, прежде чем ввести термин «сознание», продемонстрировали многозначность этого слова), в то время как сам Шюц предупреждает, что социология не должна некритически перенимать «“самопонятности” обыденной жизни» [Schütz, 1993, S. 17]. Однако именно такой «самопонятностью» является широко употребляемое слово «смысл». У Вебера слово «смысл» употребляется уже в названиях работ и параграфов: «Смысл “понимающей” социологии» [Вебер, 1990, с. 495]; «Смысл “свободы от оценки” в социологической и экономической науке» [там же, с. 547]. Здесь явно слово «смысл» употребляется не как термин, а как всем понятное и не требующее разъяснения слово. В самом деле, смысл слова «смысл» понятен всем, только выразить это смысл смысла, и далее смысл смысла смысла не удается, так же как значение значения.

В работе «Основные социологические понятия», представляющей собой отдельно изданную первую главу его основной работы «Хозяйство и общество», которая, в свою очередь, и это также немаловажно, была издана как III часть серии Grundriss der Sozialökonomik, осуществленной многими авторами, Вебер определяет социологию как науку, которая «стремится понять с помощью истолкования (deutend verstehen) социальное действие и тем самым дать причинное объяснение его течения и его результатов» [Weber, 1922, S. 1; Вебер, 1990, с. 602; 2016, с. 67–68]. При этом свое основное социологическое понятие – понятие социального действия он определяет с помощью «смысла»: «Действием» (Handeln) мы будем называть человеческое поведение (menschliches Verhalten) (безразлично, каково это действие (Tun) – внешнее или внутреннее, бездействие или терпение), если и в той мере, в какой действующий [индивид] или действующие [индивиды] связывают с ним определенный субъективный смысл. “Социальным” должно называться такое действие, которое по своему смыслу, и этот смысл подразумевает действующий или действующие, отнесено к поведению *других* и ориентировано на него»

[Weber, 1922, S. 1; Вебер, 1990, с. 602–603; 2016, с. 68]². «Смысл», и особенно «чистый смысл», Веберу был нужен, видимо, для того, чтобы придать понимающей социологии статус общей социологической теории, а не только социологии экономической жизни общества.

Прежде чем перейти к рассмотрению этих определений Вебера, а также вариантов их перевода на русский язык, мы вернемся к термину «понимание» в «понимающей социологии». Что должна прежде всего понимать понимающая социология? Не что иное, как субъективный смысл действующего, смысл, который действующий связывает со своим действием. Если, однако, внимательно рассмотреть определение социального действия у Вебера, то мы увидим, что смысл отнесен Вебером равным образом как к действию, так и к индивиду, хотя действие и индивид все же разные вещи. У Вебера «действие по *своему* (курсив мой. – В. М.) смыслу отнесено к поведению других». В переводе М.И. Левиной слово «своему» выпущено, в переводе Л.Г. Ионина дана калька немецкого текста, в котором (в тексте Вебера) скорее замаскировано то, к чему же относится «смысл»: к действию или к подразумеваемому этот смысл индивиду: «Социальным же действием называется такое, *которое по своему подразумеваемому действующим или действующими смыслу* (курсив мой. – В. М.) соотносено с поведением *других* людей и ориентируется на него в своем протекании» [Вебер, 2016, с. 68]. Само словосочетание «подразумеваемый смысл» (*gemeinter Sinn*) можно отнести, да и то не всегда, к словам или текстам. Если кто-то спросит, «какой смысл вы подразумеваете», то это будет или шуткой, или свидетельством того, что спрашивающий не свободно владеет русским языком. Это словосочетание в самом деле можно отнести к словам или текстам, однако тогда, когда смысл не понят или искажен. Какой-нибудь автор мог бы сказать: «Подразумеваемый мной смысл исчез после редакторской правки». Однако тот же автор вряд ли скажет редактору, что «подразумеваемый им смысл такой-то». Редактор, и уже вполне оправданно (речь идет о русском языке), порекомендовал бы автору сделать подразумеваемый смысл доступным читателю. Однако относить выражение

² Цитаты из Вебера я даю в собственном переводе по разным причинам. В переводе М.И. Левиной, с литературной точки зрения переводе высокого класса, терминология осталась невыверенной: три разных слова в одной и той же фразе (*Handeln, Verhalten, Tun*) переведены одним словом – «действие». Это тем более странно, что при переводе другой работы Вебера – «О некоторых категориях понимающей социологии» [см. Вебер, 1990, с. 495–497] та же самая переводчица различает «действие» и «поведение». С этим различием мы встретимся и у Щюца, да и русскоязычный читатель имеет право знать, какие же термины и слова употреблял классик социологии. В переводе Л.Г. Ионина, который взял на себя большой труд – перевести первую главу и отредактировать перевод всей громадной работы Вебера, эти различия, как и многие другие, учтены. Однако и здесь можно встретить случай неустоявшегося перевода термина *Einführung*. Выражение *empfindend nacherlebenden* переводится как «эмпатически» [Вебер, 2016, с. 68]; сам термин – то как вчувствование [см. там же, с. 254], то как эмпатия [см. Вебер, 2018, с. 29], причем замена широко распространенного в немецкой психологии (Т. Липпс) и философии (Шелер, Гуссерль и др.) термина на англоязычный представляется неоправданной, то как «сопереживание» (в словаре понятий Вебера) [см. Вебер, 2016, с. 397]. Кроме того, Вебер берет *Einführung*, как правило, в кавычки, по крайней мере в первом издании, и тем самым маркирует его как уже употреблявшийся термин, в частности, В. Гельпахом. Отмеченные здесь случаи неадекватного перевода терминов не оказывают существенного влияния на понимание текста Вебера. Однако сам Вебер в решающем месте ставит в тупик всех читателей и переводчиков (как русских, так и английских), включая и автора этих строк. Это относится к определению, или лучше сказать, к различию смысла эмпирического и смысла чистого. Ввиду важности и непосредственной связи этого различия с общей методологией Вебера, мы не будем в дальнейшем выносить обсуждение вопросов перевода в примечания. Речь пойдет не столько о неадекватности переводов, сколько о попытках переводчиков найти «эмпирический» смысл там, где текст находится «на грани смысла и бессмыслицы», как выразился Вебер по другому поводу.

«подразумеваемый смысл» к действиям, тем более к своим собственным, вряд ли возможно, соблюдая языковые нормы. Можно спросить: «Что она или он хотели сказать своими действиями?», но нельзя спросить: «Какой смысл они подразумевали своими действиями?» Действие – это утверждение, а не подразумевание. Можно сказать: «Некто намекает своими действиями на то-то и то-то»; можно даже сказать: «его действия подразумевают то-то и то-то», но это «то-то и то-то» будет относиться не к действиям этого некто, а к возможным действиям других. Нельзя сказать: «Я намекаю на смысл своих действий»; нельзя сказать: «я подразумеваю своим действием то-то и то-то», или даже: «я связываю со своими действиями такой-то смысл». Однако именно так определяет Вебер «действие». Видимо, чувство языка переводчицы было причиной того, что М.И. Левина перевела «подразумеваемый смысл» как «предполагаемый смысл». С терминологической точки зрения это неверно, ибо *meinen* означает, прежде всего, «подразумевать», или «иметь в виду», и как термин также часто употребляется в немецкой философии, в частности, у Гуссерля (у Гуссерля практически как синоним интенциональности). Но, с другой стороны, «смысл» веберовского «подразумеваемого смысла» ускользает от «понимания и истолкования». Может ли вообще человек подразумевать смысл своих собственных действий? «Слишком ясно» (еще одно примечательное словосочетание), как любил выражаться современник Вебера Лев Лопатин, что определение Вебера если не бессмыслица, то, как выражался сам Вебер, находится на границе смысла.

Понять смысл действия и смысл, подразумеваемый действующим, – это разные вещи, если уж употреблять термин «смысл». Если действие отнесено к другим и ориентировано на них, то и действия других ориентированы прямо или косвенно на наше поведение и наши действия, с которыми мы связываем тот или иной смысл.

Возьму на себя смелость внести один необходимый и всем известный элемент в определение социального действия: это действие всегда прямо или косвенно коммуникативно. Коммуникация предполагает коммуникативный смысл, смысл, отличающийся от намерений действующих. Более того, коммуникация является первичным социальным действием, и в мире людей не существует абсолютно некоммуникативных действий. Речь может идти только о степени вовлеченности в коммуникацию, о непосредственной или опосредствованной коммуникации.

Возникает вопрос, можно ли ограничиться пониманием и истолкованием как методом исследования коммуникации? Очевидно, что понимание и интерпретация явно недостаточны, чтобы даже только тематизировать коммуникативные действия, порождающие, как правило, новые «смысловые структуры». Исследование коммуникации требует не только понимания и интерпретации осознаваемого или не осознаваемого индивидами смысла, т. е. средств для достижения целей (по Веберу, это и есть первичный смысл целерационального действия), но и анализа явных и скрытых целей, а также тех, которые индивид может скрывать от самого себя; не только понимания выбранных средств, но и анализа выбора и предпочтения этих средств; не только понимания, т. е. фиксации ценностей, разделяемых индивидом, но и изменения и иерархии этих ценностей; не только понимания того или иного смысла, но и анализа способов его выражения, типов суждений, восприятий и т. д. и т. п., т. е. многообразных компонентов коммуникационных действий. Кроме того, сам термин «понимание» еще ничего не говорит о научности предприятия. Вебер предупреждает, правда, что под смыслом действия не следует понимать некую истину в последней инстанции или некий метафизический смысл. Однако если речь идет о науке социологии, то само понимание субъективного смысла уже не должно быть только субъективным. Афоризм Лихтенберга как нельзя лучше указывает на это различие: «Некоторые люди думают, что Кант прав только потому, что они его понимают». Разумеется, это относится не только к Канту и кантианцам, не только к учениям

и концепциям, но и к пониманию любого положения дел. Понять что-либо не означает сделать все свои суждения об этом безошибочными.

Влияние Вебера на Хайдеггера мало исследовано, поскольку предпочитают сравнивать готовые концепции, их научную и политическую значимость, но не методологию и терминологию. В этом отношении трудно говорить о влиянии, скорее можно было бы говорить о сходстве. У Хайдеггера также смысл и понимание связаны с действием, но не с переживанием. Примечательно, что в книге Шюца Хайдеггер вообще не упоминается, хотя «Бытие и время» появилось на пять лет раньше «Смыслового строения социального мира». Слово «переживание», зачастую в кавычках, характеризует у Хайдеггера нечто психологическое, онтическое, но не онтологическое, кроме того, оно появляется во многих случаях там, где характеризуется иная, чем хайдеггеровская, точка зрения. Вопросы Хайдеггера существенно отличаются от вопросов Вебера, хотя их описания (но не оценки) эпохи Нового времени не противоречат друг другу. Однако Хайдеггер тоже мог бы назвать свою «фундаментальную онтологию» «понимающей», и один из основных методологических параграфов (§ 32) основной работы Хайдеггера носит название «Понимание и истолкование». Феноменология плавно перетекает в «Бытии и времени» в герменевтику, однако не в герменевтику текстов, но в герменевтику жизни. Хайдеггер иначе ставит вопрос о понимании (*Ver-stehen*), чем Вебер. Понимание относится не к постижению смысла, который индивид придает своим действиям. Понимание, согласно Хайдеггеру, по существу тождественно *Dasein*: «*Dasein* как понимание набрасывает свое бытие на возможности» [Heidegger, 1977, S. 197]. Смысл при этом трактуется Хайдеггером как то, на что направлен проект, как то, что структурировано посредством пред-намерения (*Vorhabe*), пред-усмотрения (*Vorsicht*) и пред-решения (*Vorgriff*). *Dasein*, в отличие от гуссерлевского субъекта, не состоит из «переживаний» и их потока. Решимость, а не феноменологическая редукция лежит в основе смены жизненной установки: «Решимость была бы онтологически ложно понята, если бы хотели полагать, что она как “переживание” существует действительно только пока “длится” “акт” решения» [ibid., S. 516]. В этом существенное различие Хайдеггера и Шюца. Существенное различие Вебера и Хайдеггера состоит в том, что смысл у Хайдеггера не сводится к субъективному и «подразумеваемому». Смысл вообще не привязан к индивиду, и *Dasein* – это не лесоруб, с каждым ударом топора прибавляющий воображаемые пфенниги. *Dasein* предполагает *Mit-sein*, т. е. человеческое бытие предполагает совместное бытие, бытие-вместе, но не бытие наряду с другими, каждый из которых подразумевает свой, субъективный, смысл. Смысл складывается в общей судьбе, и нет индивидуальной судьбы без общей: «Если судьбоносное вот-бытие (*Dasein*) как в-мире-бытие существует сущностно в совместном бытии с другими, то его событие есть совместное событие и определено как судьба (*Geschick*). Так мы обозначаем событие общности, народа. Судьба не состоит из отдельных судеб (*Schicksal*), так же как бытие-друг-с-другом не может быть понято как совместное существование многих субъектов» [ibid., S. 508]. Конечно, это уже не социология, но нечто другое, применимость которого неоднозначна, однако методология «общей судьбы», если судьба нуждается в методе, и методология «целерациональности», как ни странно, не слишком отличаются друг от друга (хотя судьба их разная) – это методология понимания и истолкования, но не анализа.

Теперь возвратимся к термину и понятию смысла у Вебера с целью «понять», а на самом деле лишь предположить, зачем этот термин вообще понадобился. Прочитаем этот пассаж в оригинале: «“*Sinn*” ist hier entweder a) der tatsächlich P. in einem historisch gegebenen Fall von einem Handelnden oder x. durchschnittlich und annähernd in einer gegebenen Masse von Fällen von den Handelnden oder b) in einem

begrifflich konstruierten reinen Typus von dem oder den als Typus gedachten Handelnden subjektiv gemeinte Sinn» [Weber, 1922, S. 1].

Прежде всего, отметим остов этой довольно сложной конструкции: «Смысл» здесь – это субъективно подразумеваемый смысл. Таким образом, речь идет не об определении через род и видовое отличие, что в самом деле невозможно, но о классификации того, к чему может быть отнесен подразумеваемый субъективный смысл, каким образом и кем этот смысл может подразумеваться. (О применимости словосочетания «подразумеваемый смысл» (gemeinter Sinn) было сказано выше, и здесь мы от этого абстрагируемся.)

Итак, во-первых, субъективный смысл может подразумеваться фактически – определенным действующим индивидом в определенном данном историческом случае (Вебер не разъясняет, что означает здесь «случай» (Fall), однако ясно, что этот случай и эмпирический индивид, подразумевающий смысл, – это не одно и то же). Поэтому вместо случая можно подставить «историческую ситуацию». Смысл может подразумеваться также усредненным образом и приблизительно некоторым количеством индивидов относительно данной массы исторически определенных случаев, или ситуаций. Иначе говоря, смысл может подразумеваться эмпирическим индивидом в определенной эмпирической ситуации, и все это верно во множественном числе. Во-вторых, и как раз в этом пункте смысл ускользает: субъективный смысл может подразумеваться не в эмпирически данной ситуации, но в понятийно сконструированном чистом типе (ситуации?), и подразумеваться он может не эмпирическим, т. е. там-то и тогда-то и так-то действующим индивидом, но индивидом, который также мыслится как тип. Перевод этого пункта М.И. Левиной гласит: [смысл может быть] «б) теоретически сконструированным чистым типом смысла, субъективно предполагаемым гипотетическим действующим лицом или действующими лицами в данной ситуации» [Вебер, 1990, с. 603]. Очевидно, однако, что никакого «гипотетического действующего лица» в тексте Вебера нет, и это лицо, если это не совпадение, заимствовано из английского перевода: «The term may refer <...> secondly to the theoretically conceived pure type of subjective meaning attributed to the hypothetical actor or actors in a given type of action» [Weber, 1978, p. 4]. В английском переводе (отвлекаясь при этом от перевода Sinn как meaning) мы видим два «типа» – чистый тип действия и чистый тип смысла. Но почему речь идет о гипотетическом действующем лице (акторе)? Видимо потому, что этот гипотетический актор есть опять-таки не что иное, как тип актора.

В переводе Л.Г. Ионина остается только один «тип», хотя у Вебера все-таки два раза употребляется термин «тип», который явно относится не к одному и тому же: «Содержащийся в понятийно сконструированном чистом типе действующего или действующих субъективно подразумеваемый смысл» [Вебер, 2016, с. 68]. Иначе говоря, подразумеваемый смысл содержится в понятийно сконструированном чистом типе действующего или действующих. Может ли субъективно подразумеваемый смысл вообще где-то содержаться? Конечно, может: смысл может быть содержанием текста или содержанием действия, которое подразумевает действующий (слово «подразумеваемый» во всех падежах употребляется здесь потому, что излагается веберовская точка зрения; на самом деле, деятель *осознает* смысл). Но может ли действующий, мыслимый как тип, подразумевать смысл, относящийся к нему как чистому типу, т. е. может ли тип мыслить себя в качестве типа?

Определения Вебера построены на аналогии: «историческому случаю» соответствует «понятийно сконструированный тип», эмпирическому деятелю соответствует «деятель, мыслимый как тип». Но тогда и подразумеваемый смысл должен быть не эмпирически данным смыслом, т. е. данным тогда-то и там-то такому-то индивиду, но чистым типом подразумеваемого смысла. Количество типов в этом определении

Вебера явно больше единицы: индивид как тип, видимо, тоже чистый, подразумевает тип субъективного смысла, относящийся к какому-то понятийно сконструированному типу. Социолог, по Веберу, должен понятийно конструировать чистый тип действия, ситуации или социального института, однако социологу не требуется понятийно конструировать чистый тип действующего, поскольку он уже сконструирован «для него» Кантом.

Где же мы уже встречались с этой всеобъемлющей чистотой? Только названия при этом были другие: вместо целерациональных действий – универсальные средства обработки предметов по качеству, количеству, отношению (прежде всего причинному) и модальности, т. е. категории рассудка, которым все равно, какие предметы обрабатывать, главное – это средства обработки, схемы чистого рассудка; вместо аффективных действий – чувственность, которая слепа, т. е. имеет гораздо меньше смысла, чем пустые формы, хотя они также в основе своей слепые синтезы; ценностно-рациональные действия соответствуют «царству целей», где нужно учитывать не только средства, но и цели-ценности. Причем эти действия не соответствуют смысловому стандарту целерациональных. «Традиционные действия», которые содержат наименьший смысл, не находят своего аналога в кантовской познавательной способности: у трансцендентального субъекта не может быть привычек, а синтетическое априори запрещает ритуальные действия. Кто как не трансцендентальный субъект может, как чистый тип, конструировать чистый смысл? В рамках трансцендентализма это возможно и даже необходимо, так же как различие эмпирического и чистого.

Вебер употребляет в своей основной работе слово «смысл» десятки раз, однако в подавляющем большинстве случаев это употребление имеет лишь косвенное отношение или вообще не имеет никакого отношения к веберовскому методологическому «смыслу смысла». В попытке придать понятию смысла методологический характер, Вебер приходит к построению искусственных конструкций, которые вряд ли можно назвать понятийными. Действующий индивид, мыслимый как чистый тип, должен подразумевать смысл определенного чистого типа. Однако чистый тип не может подразумевать какой бы то ни было субъективный смысл, поскольку у него нет для этого субъективности. Нет у него и опыта, поскольку он, как тип, «понятийно сконструирован», а понятийно сконструировать можно только возможность опыта, но не сам опыт «подразумеваемого». Следовательно, чтобы устранить этот недостаток, нужно было бы или сконструировать эту субъективность (опять-таки понятийно?), или подразумеваемый смысл также сделать типом, и конкретный подразумеваемый смысл действующего также превратился бы в тип «подразумеваемый смысл».

Если сократить все эти добавления «типов», мы опять получим эмпирического индивида, в действиях которого можно усмотреть (но не подразумевать) определенный смысл, причем тот самый, который осознается или не осознается, но подразумевается (видимо, по Веберу, можно не осознавать, но подразумевать смысл действия) и самим действующим. Иначе говоря, происхождение типов – эмпирическое, и прибавление к действующему индивиду и к подразумеваемому смыслу названия «тип» должно привести к чистому смыслу, смыслу как таковому, смыслу без примеси ценностных ориентаций, аффективных, а также и привычных действий. Чистый смысл тождествен у Вебера нахождению средств для достижения поставленных целей без опоры на ценности, привычки и чувства. Он служит принципом иерархии действий – от чистого смысла целерациональных действий до содержащих минимальное «количество» смысла традиционных. Обыденное понимание смысла, и это указывает на этиологию чистого смысла, также иногда апеллирует к количеству: «в этом мало или немного смысла».

Вряд ли можно назвать чистый смысл Вебера научной абстракцией, которая являлась бы исходным пунктом исследования реальных социальных действий. Сам Вебер, впрочем, признает, что идеальные типы вовсе не предназначены для такого исследования, напротив, они должны быть как можно дальше от реальности: «Чем более четко и однозначно сконструированы идеальные типы, следовательно, чем *дальше* они в этом смысле от мира (*weltfremd*), тем лучше они служат терминологически и классификационно, а также эвристически» [Weber, 1922, S. 10; Вебер, 1993, с. 623–624; 2016, с. 81]. Сознательное удаление от мира, или реальности (у Вебера – это практически синонимы, значение которых он не эксплицирует) методологических понятий социологии для целей классификации может скорее служить для конструирования общества, каким оно должно быть, или для реконструкции обществ, какими они были – в Древней Индии, в Древнем Китае, в европейское Новое время и т. д., но не для исследования общества в настоящем³. Откуда и куда может отдалить социолог свои «понятия-типы»? «*Дальше* от мира» – означает дальше от настоящего в прошлое или должное будущее. Не в вечность же удаляется социолог! Вопрос теперь в том, что означает «от мира», или «от реальности». Ясно, речь не может идти обо всей реальности или обо всем мире – ведь типы ведут свое происхождение от этой самой реальности, от эмпирии. От чего же в настоящем, в реальном мире удаляется методология? Очевидно, от того, что не поддается классификации, хотя и может быть терминологически обозначено. Это нечто, от которого, как правило, удаляются и даже спасаются бегством все идеализации, абсолютные и неабсолютные идеи, есть не что иное, как случайность. В прошлом уже нет случайностей, которые изменили бы ход событий и действия лиц, участвующих в этих событиях; события уже свершились и действия уже произведены, и только интерпретации могут быть различными. Однако внутри интерпретации как системы значений уже нет случайностей, а случайные открытия историков и других исследователей относятся к настоящему. Только настоящее обременено случайностью. Поэтому так охотно обращаются к прошлому и будущему, в котором также все «предопределено» – пока будущее не «становится» настоящим.

3. Действительность и случайность

То, что лесоруб подразумевает определенный смысл своих действий во время действий, это скорее фантазия человека, который сам не срубил топором ни одного дерева. Здесь не учитывается не только различие процесса и результата действия, как это отмечал Шюц, но и различие между действием как непосредственным выполнением работы и действием как социальным отношением. Навыки и ритм работы подсказывают средства к ее выполнению, и если это назвать смыслом самой работы, т. е. самих действий, то несомненно, что лесоруб осознает этот смысл, который лучше назвать последовательностью трудовых операций. Дело не только в том, что человек иногда не осознает своих целей, как отмечает Вебер, что действия человека бывают иррациональными и т. д., но прежде всего в том, что цели могут быть многоплановыми. Цель заработать деньги вовлекает лесоруба в отношения

³ Методологические понятия Вебера не только удалены от реальности, они были «удалены» и от его собственных конкретных исследований. Это методология *post factum*, как указывает Л.Г. Ионин: «Работы, составившие “конкретную” вторую часть, были написаны в основном в 1911–1913 гг., а “абстрактная” первая часть, путем “приложения” понятий которой к социально-исторической реальности должна была быть создана “конкретная” часть, возникла только в 1918–1920 гг. То есть сначала было проведено исследование, а потом возникли понятия, которые использовались для проведения исследования» [Ионин, 2016, с. 24].

с работодателями, цель истратить эти деньги – совсем с другими людьми. Представим себе, что из остаточного материала лесоруб мастерит игрушку для сына или внука, чтобы при этом порадовать не столько будущего владельца игрушки, сколько его мать или бабушку, т. е. свою жену, чтобы она позволила ему выпить лишнюю бутылку вина за ужином и тем самым, если верить У. Джеймсу, испытать ощущение более глубокой реальности: «Одно из прелестей состояния опьянения несомненно состоит в углублении чувства (sense) реальности и истины, которая приобретается в нем [James, 1950, p. 287]. Слишком ясно, что к такой «конечной цели» стремятся и представители других профессий. Однако для социолога и методолога лучше не удаляться от реальности, чтобы понять, что люди иногда вполне рационально стремятся к иррациональному.

Социальное действие как реальное, а не воображаемое, никогда не является полностью определенным по своим возможным результатам, какой бы точный смысл ни связывали действующие лица со своими действиями.

Реальность, или действительность, в том числе и социальная, не полностью «разумна» вопреки Гегелю, и не только потому, как полагал Вебер, что люди не осознают смысла своих действий или действуют иррационально, хотя отчасти это так, но и потому, что причины и результаты как рациональных, так и иррациональных действий могут быть случайными. Действительность, в том числе социальную, как совокупность действий, вряд ли можно измерять разумом или смыслом, выстраивая иерархию от «сверхосмысленных» до малоосмысленных действий. Случайность не поддается пониманию, т. е. не сводится к чему-то известному и неслучайному, а также и к причинному объяснению, она может быть истолкована только как случайность – как то, с чем не связано никакого «смысла», кроме смысла «случайность».

Формально термин и концепт «смысл» используется, как правило, в качестве коррелята «понимания», хотя в повседневном языке в отношении действий можно обойтись и без слова «смысл»: например, «их действия нам понятны», «цель и средства их достижения нам понятны» и т. д. Когда задают вопрос: каков смысл ее/его/их действий, то речь идет скорее о непонимании, что может быть выражено опять-таки без «смысла»: «их действия нам не понятны, или не ясны». Даже когда речь идет о языковых выражениях, слово «смысл» использовать не обязательно: «в чем смысл этих слов?» можно заменить иным выражением, в зависимости от контекста и ситуации: например, «в чем состоит цель этих слов», «какова причина этих слов», «что означают эти слова» и т. п.

«Смысл» подобен в этом отношении «времени» – имеется в виду подобие функций слов и терминов. Мы не измеряем время, но с помощью условных единиц времени (секунды, минуты, часы и т. д.) соизмеряем процессы и пространства. Это не означает, что самим процессам и тем более пространствам присуще некое время. Когда мы говорим, что поезд от одного пункта до другого идет, скажем, два часа, то это не означает, что самому поезду, его движению и скорости или расстоянию, которое он проходит, присущи эти два часа или как-нибудь иначе выраженное время. Время соотносит скорость и расстояние, но не является ни тем, ни другим. Время – это инструмент измерения, но не измеряемый предмет. Не будем же мы отождествлять рулетку, с помощью которой мы фиксируем размеры предмета или какое-либо расстояние, с самим измеряемым предметом. В случае с соотношением скорости и расстояния такой рулеткой служит вращение Земли вокруг Солнца. Аналогичным образом смысл представляет собой нечто пограничное, переходное. Смысл не присущ ни словам и выражениям, ни даже тексту, как свойство, подобное физическому или химическому свойству определенных предметов. Смысл как предмет понимания – это характеристика контекста как соизмерения текстов, человеческих миров

и пространств. Одно и то же произведение – литературное, научное или философское – читается по-разному в зависимости от контекста и опыта читателя. Это стало, собственно говоря, уже банальной истиной. Тем не менее смысл продолжают считать какой-то атомоподобной сущностью, чем-то, что может быть привязано к словам и действиям. Методология Вебера – один из примеров такого принятия измерительного инструмента за измеряемый предмет.

Примером изменения «смысла» текста может послужить сам текст Вебера. В начале 90-х гг. Вебер воспринимался русскоязычным читателем в основном как либеральный мыслитель, который в противовес Марксу (и это играло особенно важную роль в эпоху завершения официально-идеологического господства советского марксизма) уже не спекулятивно, но социологически научно выдвинул на первый план духовное измерение истории и даже в возникновении капитализма открыл этическое начало. В настоящее время Вебер читается уже иначе, и это связано не только с появлением на русском языке книг других западных социологов, в частности Шюца, и, следовательно, других, даже альтернативных, вариантов социологической методологии. Это связано еще и с приходом в российские (и не только, конечно, российские) университеты и академические институты (а кто читает Вебера за их пределами?) той самой рационализации и целерациональной деятельности, иначе говоря, бюрократизации, которая самими своими действиями, смысл которых вряд ли кем-то конкретным подразумевается, ставит под сомнение ценностно-рациональную деятельность, если использовать термин Вебера, а лучше сказать, коммуникативно-ценностную интеллектуальную деятельность в качестве одного из основных принципов научных исследований. Критерием осмысленности бюрократической деятельности в области «управления» научными исследованиями теперь служат в основном количественные показатели, от которых зависит финансирование как научных исследований, так и самого «управления», с целью достижения еще более впечатляющих количественных показателей.

Можно с разной степенью оправданности говорить о смысле той или иной целерациональной деятельности, т. е. о соотносительности различных видов целерациональных действий и их соизмеримости, но вряд ли осмысленно отождествлять смысл с поисками средств для поставленной цели. Целерациональная деятельность в основе своей формальна, она не ориентирована на содержательное соотношение цели и средств, а «подразумеваемый смысл действия», при всей искусственности этого словосочетания, не может быть формальным, ибо основан на опыте в отличие от чистого смысла. Когда спрашивают, «что вы при этом подразумеваете?», то спрашивают не о формальной структуре и явном содержании высказывания, но о частично скрытом его содержании, предположение которого свидетельствует о коммуникативном опыте спрашивающего.

Как раз формализацию смысла в методологии Вебера попытался преодолеть создатель феноменологической социологии. Шюц не ищет ни сугубо эмпирического, т. е. в какой-то момент в каких-то обстоятельствах каким-то действующим индивидом подразумеваемого действия (мало ли какой смысл мог бы вкладывать лесоруб в свои действия – на лесоповале как раз можно искать «истинный», «метафизический» смысл жизни), ни смысла как чистого типа. Шюц ищет средств выявления и описания релевантного ситуации смысла – смысла, конституированного субъектом в этой ситуации. Для этого, согласно замыслу создателя феноменологической социологии, необходимо раскрыть структуры опыта, определить, вслед за Гуссерлем, структуру субъективности на основе темпоральности и «внутреннего сознания» темпоральности. В какой мере это удалось осуществить А. Шюцу, мы рассмотрим во второй части статьи.

Список литературы

- Вебер, 1990 – Вебер М. Избранные произведения / Сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. 808 с.
- Вебер, 2016 – Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии: В 4 т. Т. 1. Социология / Сост., общ. ред и предисл. Л.Г. Ионина. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. 445 с.
- Вебер, 2018 – Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии: В 4 т. Т. 3. Право / Сост., общ. ред и предисл. Л.Г. Ионина. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2018. 331 с.
- Гуссерль, 2011а – Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 2. Ч. 1 / Пер. с нем. В.И. Молчанова. М.: Академический проект, 2011. 565 с.
- Гуссерль, 2011б – Гуссерль Э. Логические исследования. Т. 1 / Пер. с нем. Э.А. Бернштейн под ред. С.Л. Франка. Новая редакция Р.А. Громова. М.: Академический проект, 2011. 253 с.
- Ионин, 2016 – Ионин Л.Г. Вступительная статья редактора русского издания // Вебер М. Хозяйство и общество. Очерки понимающей социологии: В 4 т. Т. 1. Социология / Сост., общ. ред. и предисл. Л.Г. Ионина. М.: Издательский дом Высшей школы экономики, 2016. С. 10–34.
- Щюц, 2004 – Щюц А. Избранное: мир, священный смыслом / Сост., общ. ред. и предисл. Н.М. Смирновой; пер. В.Г. Николаева, С.В. Ромашко, Н.М. Смирновой. М.: РОССПЭН, 2004. 1056 с.
- Heidegger, 1977 – Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1977. 583 S.
- James, 1950 – James W. The Principles of Psychology. Vol. I. N. Y.: Dover Publication, Inc., 1950. 689 p.
- Schutz, 1993 – Schutz A. Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. 253 S.
- Weber, 1922 – Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. 840 S.
- Weber, 1978 – Weber M. Economy and Society. Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 1978. 1469 + LXIV p.

Problematical Character of Sense. From M. Weber to A. Schutz Part I. Terminology and Methodology*

Victor I. Molchanov

Russian State University for the Humanities. 6 Miusskaya square, Moscow, 125993, Russian Federation; e-mail: victor.molchanov@gmail.com

In this paper the functioning of the term “sense” (Sinn) in the methodological foundations of A. Schutz’s phenomenological sociology, M. Weber’s understanding sociology and E. Husserl’s phenomenology of consciousness is considered. Terminological analysis is combined in the article with conceptual analysis. The introduction of the terms “meaning” and “time” is considered, as well as the attempt of their conceptual connection on the basis of Husserl’s phenomenology of time in the first major A. Schutz’s work “Meaningful structure of the social world”. The justification of the application of Husserl’s and Bergson’s teachings on time to the concept of action and sense of action in sociology is analyzed. In the first part of the paper firstly, the question of the connection between meaning, experience and understanding in Schutz, Weber and Heidegger is discussed. Secondly, the starting point of Schutz’s research is considered, i.e. the concept of sense in M. Weber. The main Weber’s distinction between actual or empirical sense and pure sense as an ideal type is analyzed. Thirdly, the issue of the incomplete certainty and contingency of social actions is discussed and an analogy between the functioning of the terms “sense” and “time” in philosophical conceptions is drawn.

Keywords: sense, experience, methodology, term, social action, understanding, time

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 17–03–00–845.

References

- Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1977. 583 S.
- Husserl E. *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations], vol. 2, part 1, transl. by V. Molchanov. Moscow: Academic Project Publ., 2011. 565 p. (In Russian)
- Husserl E. *Logicheskie issledovaniya* [Logical Investigations], vol. 1, transl. by E. Bernstein. Moscow: Academic project Publ., 2011. 253 p. (In Russian)
- Ionin L. G. Vstupitel'naya stat'ya redaktora russkogo izdaniya [Introductory Article of the Editor of the Russian Edition]. In: Weber M. *Khozyaistvo i obshchestvo. Ocherki ponimayushchei sotsiologii. Sotsiologiya* [The Economy and Society. Essays of Understanding Sociology. Sociology], ed. by L. Ionin. Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics, 2016. (In Russian), pp. 10–34.
- James W. *The Principles of Psychology*. Vol. I. New York: Dover Publication, Inc., 1950. 689 p.
- Schutz A. *Izbrannoe: mir, svetyashchiysya smyslom* [Selected: the World, Glowing of Sense], ed. by N. Smirnova, trans. by V. Nikolaev, S. Romashko, N. Smirnova. Moscow: ROSSPEN Publ., 2004. 1056 p.
- Schutz A. *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1993. 253 S.
- Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Verlag von J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1922. 840 S.
- Weber M. *Economy and Society*. Berkeley Los Angeles London: University of California Press, 1978. 1469 + LXIV p.
- Weber M. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], ed. by Iu. Davydov, P. Gaidenko. Moscow: Progress Publ., 1990. 808 p. (In Russian)
- Weber M. *Khozyaistvo i obshchestvo. Ocherki ponimayushchei sotsiologii*, v 4 t., t. 1. Sotsiologiya [The Economy and Society. Essays of Understanding Sociology, in 4 vol., vol. 1. Sociology], ed. by L. Ionin. Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics, 2016. 445 p. (In Russian)
- Weber M. *Khozyaistvo i obshchestvo. Ocherki ponimayushchei sotsiologii*, v 4 t., t. 3. Pravo [The Economy and Society. Essays of Understanding Sociology, in 4 vol., vol. 3. Right], ed. by L. Ionin. Moscow: Publishing House of the Higher School of Economics, 2018. 331 p. (In Russian)

А.В. Сакурин

Кризис духовной культуры на Западе сквозь призму психоанализа (З. Фрейд, К.Г. Юнг, Э. Фромм)

Сакурин Александр Вячеславович – аспирант. МГУ им. М.В. Ломоносова, философский факультет. Российская Федерация, 119991, г. Москва, Ленинские горы, д. 1; e-mail: alexandersakurin@gmail.com

В данной статье исследуется феномен кризиса духовной культуры западной цивилизации и то, как он отразился в работах психоаналитиков (Фрейд, Юнг, Фромм). Выбранные мыслители относились к разным направлениям в психоанализе, чем обусловлены три разные точки зрения на истоки кризиса и его значение. Для Фрейда кризис был результатом человеческой природы. Юнг полагал, что западный миф исчерпал себя и должен быть заменен. Фромм же видел истоки кризиса в социально-экономических предпосылках: капитализм и протестантизм создали человека нового типа. Многие идеи, высказанные вышеупомянутыми мыслителями, сегодня не потеряли своей актуальности.

Ключевые слова: кризис культуры, западная цивилизация, психоанализ, капитализм, З. Фрейд, К.Г. Юнг, Э. Фромм

Ушедший XX век запомнится в истории человечества как время больших изменений. С одной стороны, было сделано множество великих открытий, которые изменили качество жизни человека и расширили его знания о мире. Но, с другой стороны, этот период можно назвать одним из самых драматичных и трагичных в истории человечества. Человек оказался ослеплен развитием технологий и улучшением материальных условий своей жизни. Капитализм, проявивший себя как очень действенная экономическая система, в итоге привел к тому, что крупнейшие капиталистические страны попытались разделить мир между собой. Две мировые войны, которые не имели аналогов в истории, унесли небывалое количество жизней. Западный «храм рационализма и гуманизма» не смог выстоять перед лицом быстро надвигающихся изменений. Прогресс, который должен был улучшить жизнь человека, внезапно оказался источником угрозы массового уничтожения. Все это привело к тому, что кризисное мировосприятие стало доминировать у людей данной эпохи.

Такая проблема не могла остаться без внимания философов. Многие из них размышляли о той ситуации, в которой оказалось человечество. Так, для немецкого историка и философа Освальда Шпенглера, издавшего в 1918 г., сразу после Первой мировой войны, свою главную книгу – «Закат Европы», которая оказала значительное влияние на умы культурологов XX в., закат был уже свершившимся фактом.

Каждая культура, по Шпенглеру, обладает своей уникальной душой, и, когда она проходит все стадии своего развития, происходит ее превращение в «цивилизацию», а последняя в свою очередь означает закат и смерть культуры. А Фридрих Ницше смог разглядеть падение европейской культуры еще в середине XIX в. В «Веселой науке» (1882) он пишет: «Бог умер! Бог не воскреснет! И мы его убили! Как утешиться нам, убийцам из убийц! Самое священное и могущественное, что только было в мире, истекло кровью под нашими ножами – кто смоет с нас эту кровь?» [Ницше, 2014, с. 440]. Тем самым философ заявил о кризисе христианских принципов, о необходимости избавиться от старых ценностей и радикально изменить свое отношение к жизни.

В данной работе мы рассмотрим феномен кризиса через призму психоанализа, сосредоточив внимание на концепциях трех его ведущих представителей: «отца» психоанализа Зигмунда Фрейда, создателя аналитической психологии Карла Густава Юнга и инициатора гуманистического психоанализа Эриха Фромма.

Проблема кризиса духовной культуры в классическом психоанализе З. Фрейда

Говоря о кризисе культуры в понимании Фрейда, мы обратимся к двум его главным трудам на эту тему. Прежде всего это работа «Недовольство культурой» (1930), а также своего рода предисловие к ней – «Будущее одной иллюзии» (1927). Как мы видим, обе работы написаны после Первой мировой войны, когда кризис духовной культуры был налицо. Стоит также вспомнить работу Фрейда «По ту сторону принципа удовольствия» (1920), в которой он в значительной степени модернизирует свою теорию. Если в более ранний период Фрейд придавал большое значение сексуальному влечению как основной движущей силе человека, то после войны его теория претерпевает существенные изменения, и помимо принципа удовольствия отец психоанализа выделяет деструктивное влечение. Мы видим, как ученый, воспитанный в лоне позитивизма, под воздействием событий начала XX в. мифологизирует свою теорию. Также можно отметить, что поздний период творчества Фрейда окрашен в пессимистические тона.

Ведя речь о кризисе культуры, Фрейд говорит не только о проблеме, которая стояла перед людьми его эпохи, но пытается распознать корни сложившейся ситуации в самой сути человека, в его бытии, в его бессознательном. Для этого Фрейд возвращается к вопросу о возникновении культуры. Он вспоминает концепцию шотландского этнографа и антрополога Дж. Аткинсона, которую ранее использовал в своей работе «Тотем и табу» (1913), – концепцию «циклопической семьи». Согласно этой теории, первоначальное докультурное положение человека можно описать следующим образом: «циклопическая семья» состояла из самца (отца) и самок с детьми. Когда дети мужского пола достигали взрослого возраста, их изгоняли из семьи. Таким образом, отец владел всеми самками. Когда он достигал старости, то его сменял кто-то из сыновей и повторял все то же самое, что делал отец до него. Но «в один прекрасный день изгнанные братья соединились, убили и съели отца и положили таким образом конец отцовской орде. Они осмелились сообща совершить то, что было бы невозможно каждому в отдельности» [Фрейд, 2005, с. 225]. Однако после убийства отца между братьями началась борьба за его место. Это привело к запрету на отношения сексуального характера с женщинами своего клана; таким образом появилась экзогамия. Из-за убийства отца братьями овладело раскаяние, и его образ был перенесен на тотем. В тотемических культурах тотем священен и убивать его запрещено, а иногда и взаимодействовать с ним нельзя,

если только речь не идет о специально отведенных днях, когда тотемное животное убивают и поедают. С помощью подобных ритуальных обрядов человечество напоминало себе о всевластном отце и о преступлении, совершенном когда-то ради всеобщего блага. Так и родилась культура.

Согласно Фрейд, основной вопрос жизни человека, вопрос о смысле его бытия имеет очень простой ответ: каждый человек стремится к счастью, а оно продиктовано принципом удовольствия. Мы стремимся избежать неудовольствия и получить как можно больше удовольствия. Мыслитель выделяет три основных источника неудовольствия у любого человека: человек не в состоянии управлять природой, человеческое тело слабо и смертно, культура ограничивает желания человека. К первым двум человек относится снисходительно, так как он не может их полностью исключить, хотя и стремится их смягчить. Основную проблему вызывают социальные источники страдания, поскольку они созданы самим человеком: получается так, что они не только нас защищают, но и ограничивают. Таким образом, Фрейд рисует интересную картину, когда культура, с одной стороны, создана людьми для защиты себя от угроз, но, с другой стороны, она является сильным источником недовольства. Как мы видим, любовь, или принцип удовольствия, является для Фрейда краеугольным камнем жизни человека, именно благодаря любви возникают цивилизации. «Любовь, легшая в основу семьи, в своем первоначальном облике, в котором она не отказывается от сексуального удовлетворения, и в своей модифицированной форме, как заторможенная в смысле цели нежность, продолжает влиять на культуру. В обеих формах она продолжает выполнять свою функцию – связывания воедино множества людей, причем в более интенсивной форме, чем это удается достичь интересу трудового сотрудничества» [Фрейд, 2018, с. 185]. Фрейд отмечает, что некоторые люди, стремясь избежать боли от несчастной любви, научились направлять свое влечение не на один объект, а на несколько; таким образом, для них в меньшей степени важно, любят их или нет, главное, что они любят. Культура идет дальше и использует потребность любви в своих собственных целях, возводя ее в идеальный принцип «возлюби ближнего своего, как самого себя». Она «в высочайшей степени мобилизует либидо с заторможенностью по цели, чтобы укрепить общественные связи посредством дружбы. При достижении этой цели неизбежны ограничения сексуальной жизни» [там же, с. 192]. Цивилизация, с точки зрения Фрейда, вынуждает человека жертвовать частью своего счастья во имя всеобщего блага. К тому же психическая энергия человека является количественно ограниченной. Поэтому энергия, которая была потрачена на культурные цели, отнимается у сексуальной жизни индивида.

Мы отмечали выше, что в работах Фрейда, написанных до Первой мировой войны, придавалось большое значение сексуальному влечению. И те проявления агрессивности, с которыми Фрейд сталкивался, он тоже выводил из сексуальности. Но после войны дело существенно поменялось: Фрейд больше не мог отрицать наличия деструктивной стороны в природе человека. Действительно, бойню, которая произошла в начале XX в., сложно было объяснить через сексуальное влечение. Поэтому создатель психоанализа приходит к выводу, что кроме Эроса существует еще и деструктивное влечение (обычно используют термин «танатос», но сам Фрейд его не применял). Фрейд полагал, что все живые организмы стремятся к жизни, размножению, эволюции, но помимо этого они так же стремятся и к разрушению, к смерти, к возврату в первоначальное состояние неживой материи. Таким образом, Эрос и деструктивное влечение идут рука об руку, они дополняют друг друга. В своем письме (1932) Альберту Эйнштейну Фрейд пишет: «Одно из этих влечений точно так же необходимо, как и другое, из взаимодействия и противодействия того и другого происходят явления жизни. Представляется, что едва ли бывает так,

чтобы влечение одного рода могло осуществлять себя изолированно; оно всегда связано – как мы говорим: сплавлено – с определенной величиной противоположного влечения, которая изменяет его цель или вообще делает возможным его достижение лишь при определенных условиях. Так, например, влечение к самосохранению, несомненно, имеет эротическую природу, но, чтобы осуществить свое намерение, оно должно обладать определенной долей агрессии. Точно так же направленное на объекты любовное влечение нуждается в добавке со стороны влечения к обладанию, если оно вообще собирается завладеть своим объектом. Трудность, состоящая в обособлении обоих видов влечений, а именно их проявлений, долгое время препятствовала нам в их познании» [Фрейд, 2006б, с. 281].

Удивительно, как сильно поменялись взгляды позднего Фрейда в сравнении с ранними. В научной среде сложилось однобокое представление о нем как о материалисте, который представлял человека подобно какой-то «биологической машине». Несомненно, такое представление справедливо для раннего Фрейда, но нельзя упускать из виду кардинальное изменение взглядов мыслителя в его поздних работах. Так, например, в своих лекциях 1933 г. Фрейд пишет: «Если правда то, что в незапамятные времена и непостижимым образом однажды из неживой материи родилась жизнь, то, исходя из наших предпосылок, тогда возникло влечение, которое стремится вновь уничтожить жизнь и восстановить неорганическое состояние» [Фрейд, 2006а, с. 531]. Не напоминают ли нам эти слова философию жизни? А в письме Эйнштейну, которое мы цитировали раньше, Фрейд, рассуждая о войне, говорит: «Все, что создает эмоциональные связи между людьми, должно противодействовать войне. Эти связи могут быть двоякого рода. Во-первых, отношения, как к объекту любви, хотя и без сексуальной цели. Психоанализу не нужно стыдиться, когда он здесь ведет речь о любви, ибо религия говорит то же самое: “Возлюби ближнего своего, как себя самого”. Это легко требовать, но трудно исполнить. Другой вид эмоциональной связи – это связь посредством идентификации. Все, что создает существенные компоненты общности среди людей, порождает такие общие чувства, идентификации. На них большей частью покоится строение человеческого общества» [Фрейд, 2006б, с. 283]. А ведь в сочинении «Недовольство культурой» Фрейд говорит о той же самой библейской цитате следующее: «К чему это столь торжественно выдвигаемое предписание, если его выполнение не может быть рекомендовано как нечто разумное?» [Фрейд, 2018, с. 193]. Как мы видим, это диаметрально противоположные мысли. Некогда суровый критик религии, называвший ее иллюзией, теперь невольно опирается на ее священные тексты.

Несмотря на то что культура ограничивает человека и противостоит ему, именно в ней Фрейд видел выход из сложившегося кризиса. Лишь возрастающий культурно-исторический процесс может спасти человека от войн и других катаклизмов. На место Оно должно прийти Я. Интеллект должен подчинить себе жизнь влечений.

Проблема кризиса духовной культуры в аналитической психологии К.Г. Юнга

Основатель аналитической психологии Карл Густав Юнг существенно различался во взглядах со своим учителем. В отличие от Фрейда, он смотрел на природу человеческой психики более широко, ему удалось совместить в своем учении разум Запада и мистицизм Востока. Если Фрейд – это позитивист, то Юнг относился скорее к породе романтиков, он не страшился поставить иррациональное над

рациональным. Если у Фрейда субъект и объект всегда строго разграничены, то у Юнга они где-то сливались в одно целое. А религиозная догма, по его мнению, богаче науки и поэтому более ценна.

Юнг полагал, что помимо личного бессознательного у человека имеется слой более глубокого и древнего бессознательного, которое связано не с онтогенезом, а скорее с филогенезом. Это «коллективное бессознательное» всегда скрыто от человека, но человек является его частью. Такое бессознательное едино для всех, в отличие от личного. Юнг следующим образом комментирует выбор термина: «Я выбрал термин “коллективное”, потому что эта часть бессознательного является не индивидуальной, а всеобщей. В отличие от личного бессознательного, она содержит в себе поведенческие паттерны, которые в той или иной мере одинаковы и присутствуют у всех индивидов. Другими словами, она идентична у всех людей и таким образом формирует общий надличностный психический субстрат, который наличествует в каждом из нас» [Jung, 1969, p. 3–4].

Если Фрейд видел в культуре «свод правил и запретов», то для Юнга культура была «набором символов». Он придавал огромное значение символике в самой жизни человека. Именно с помощью символов человек взаимодействует с окружающим миром. Они помогают ему ориентироваться в историческом и социальном пространстве. «Символом мы называем термин, название или даже образ, обладающий помимо своего общепотребительного еще и особым дополнительным значением, несущим нечто неопределенное, неизвестное» [Юнг, 2016, с. 14]. Не нужно, считал Юнг, путать значение символа со знаком. Знак – это служебная единица, он всегда указывает на какой-то известный предмет. Символ же подводит нас к тому, что мы можем чувствовать интуитивно, но не схватывать рационально. Символы всегда выражают что-то непонятное, мистическое, трансцендентное. Мы всегда домысливаем то, что несет в себе символ, путем воображения и ассоциаций. Боги, духи, демоны – все это символы, по Юнгу. Изучая мифологию различных народов, он стал замечать одни и те же символы, находил их и в сновидениях, в бреде больных шизофренией, в детских рисунках, в своих видениях. Все это подтолкнуло Юнга к мысли, что в основе человеческой культуры лежат единые «архетипические основания». Именно благодаря «архетипам» люди с различным жизненным опытом, с различными убеждениями, могут понимать друг друга. «Архетип, по Юнгу, – это система установок и реакций на мир древних людей, в те времена, когда мир открывался им совершенно иным, чем нам сейчас, образом, – жутким, пугающим кошмаром окружающего леса, диких зверей, грозных явлений природы. Люди были вынуждены вживаться в этот мир, приспосабливаться, как-то объяснять и интерпретировать его. Сознание направляет человеческую волю, а архетип – инстинкты. Инстинкты являются автоматическими действиями, а архетипы – условия возможности таких действий. В них накопился опыт тех ситуаций, в которых бесконечное число предков были вынуждены именно так воспринимать мир и действовать» [Губин, 1998, с. 119]. Юнг полагал, что значение архетипов столь велико, что если бы нам удалось лишить человека его истории, его культуры, традиций, то со следующим поколением людей весь мировой процесс повторился бы, мифология и религия возникли бы заново.

В чем же состоит проблема современности для Юнга? Здесь нужно сразу отметить, что он не стремится ответить на этот вопрос односторонне; сказать, что, по мнению философа, западная цивилизация приходит в упадок – было бы неверно. Но при этом ему удается выявить некий дисбаланс, который испытывает современный человек. Юнг обращает наше внимание на то, что не случайно психология начала активно развиваться лишь в XX в. Он пишет: «...в том факте, что у нас есть психология, я усматриваю симптом, доказывающий глубокие потрясения коллективной души»

[Юнг, 2002, с. 321]. Это говорит о том, что сегодня мы испытываем в ней нужду, а объясняется это тем, что в нашей жизни утратили свою силу культурные пласты, раньше дававшие ответы на волнующие человека вопросы. Ведь для человека религиозного нет нужды в психологии. На все его вопросы может ответить его вера, но стоит ему усомниться, его охватывает беспокойство и он оказывается не в ладах с собой, потому что лишается той опоры, что была у него ранее в лице Бога. Фрейд видел в религии невроз человечества, от которого необходимо излечиться, как от любой иной болезни. Юнг же был кардинально противоположного мнения: «Религия представляет собой эффективную терапию для болезней души. Неврозы и другие схожие болезни, все до одного, возникают из-за сложности психики. Но будучи однажды оспоренной и подвергнутой сомнению, догма перестала быть исцеляющей силой. Человек, который более не верит, что Бог, знающий страдания, сжалится над ним, поможет ему, утешит и даст его жизни смысл, – слаб и молится своей собственной слабости, и так становится невротиком» [Jung, 1961, p. 327].

Наша психика, по Юнгу, представляет собой синтез сознательного и бессознательного. Когда человек оказывается глух к опыту предков, к своему бессознательному, тогда бессознательное обязательно напомнит ему о себе, ведь человеческая психика не может быть односторонней. Архетипы коллективного бессознательного вторгаются в нашу жизнь, что может привести к массовым психозам и таким печальным последствиям, как Первая мировая война. Самому Юнгу не раз приходилось встречаться с коллективным бессознательным. Так, в октябре 1913 г. его посетило видение: «...чудовищный поток, накрывший все северные земли. Он простирался от Англии до России, от Северного моря до подножий Альп. Когда же он приблизился к Швейцарии, я увидел, что горы растут, становятся все выше и выше, как бы защищая от него нашу страну. Передо мной развернулась картина ужасной катастрофы: я видел могучие желтые волны, несущие какие-то обломки и бесчисленные трупы, потом это море превратилось в кровь» [Юнг, 2003, с. 175–176]. С началом войны видения прекратились. Таким образом, Юнг явился своего рода проводником для коллективного бессознательного.

Все те беды, которые обрушились на человека в XX в., есть, согласно Юнгу, не что иное, как результат развития европейской истории, в которой символическое знание было постепенно вытеснено позитивным. Человеку нужны символы, именно они защищают нас от разрушительной силы архетипов. И несмотря на то что падение духовной культуры принесли глубокие потрясения западному человеку, Юнг все же придерживается оптимистического взгляда на будущее. Его позицию можно хорошо выразить словами русского философа Николая Бердяева: «Человек, живущий на поверхности, может стосковаться по приобщению к первоосновам, первоисточникам бытия. Самый процесс движения в глубину, в недра должен прежде всего производить впечатление угасания дневного света, погружения во тьму. Старая символика исторической плоти рушится, и человечество ищет новой символики, которая должна выразить совершающееся в духовной глубине» [Бердяев, 2002, с. 225]. Юнг считал, что западное общество лишилось жизнеспособного мифа, но это отнюдь не означает конец истории; наоборот, философ воспринимал это рождение чего-то нового, того, что может удовлетворить нужды современного человека и ответить на его вопросы. «На столбовых дорогах мира все кажется запущенным и опустошенным. Поэтому, наверное, ищущий инстинкт покидает проторенную тропу и ищет то, что лежит в стороне, подобно тому как античный человек избавился от своего олимпийского мира богов и открыл для себя таинства Передней Азии» [Юнг, 2002, с. 338].

Проблема кризиса духовной культуры в гуманистическом психоанализе Э. Фромма

Следующий философ, о котором пойдет речь, – Эрих Фромм. Выбор этого немецкого мыслителя не случаен: Фромм попытался переосмыслить психоанализ в гуманистическом ключе, а тема кризиса духовной культуры западного человека является главным предметом его размышлений. В своем учении Фромм сумел произвести синтез идей двух выдающихся мыслителей: Карла Маркса и Зигмунда Фрейда. Оба они пытались найти ответ на главный вопрос: что представляет собой человек? Но если Фрейд искал ответ в личном бессознательном человека, то Маркс пошел дальше и мыслил человека в истории его становления. По словам Фромма, интерес к человеческой природе наиболее сильно захватил его сознание, когда ему было четырнадцать лет, в тот самый год, когда началась Первая мировая война.

В чем же видит проблему современного человека представитель экзистенциального психоанализа? По Фромму, хотя современное западное общество достигло достаточных высот в разных областях материальных благ, свободы мысли, науке и техники, оно, тем не менее, все еще далеко от совершенства. Проблема современного человека состоит в том, что он является всего лишь винтиком в системе большого механизма, а его жизнь делится на работу и потребление материальных благ. Такой человек не принадлежит сам себе, он является частью системы, которая видит в нем не человека, а инструмент. Совершенно очевидно, что такой человек не может быть счастливым, ведь тот труд, которым он занимается, не является свободным.

Рассмотрим подробнее, каким образом современный человек оказался в этой ситуации. В своей первой крупной работе «Бегство от свободы» (1941) Фромм задается вопросом, чем является свобода для человека и почему современный человек так стремится от нее избавиться, сам того не осознавая. Философ считает, что свобода является квинтэссенцией человеческой экзистенции, именно она определяет человеческое развитие. В самом начале, говорит мыслитель, человек был един с природой, но затем стал постепенно осознавать себя как отдельное существо и отделяться от нее. Фромм называет этот процесс «индивидуализацией», а начальное состояние человека – «первичными узами». Последние являются естественным фактором человеческого развития, не только во всеобщей истории развития человека, но и в истории жизни каждого отдельного индивида. Для первобытного человека первичными узами будет племя, а для ребенка – мать. Процесс развития свободы, по Фромму, носит диалектический характер. С одной стороны, первичные узы «стоят на пути развития его разума и критических способностей; они позволяют ему осознавать себя и других лишь в качестве членов племени, социальной или религиозной общины, а не в качестве самостоятельных человеческих существ. Другими словами, первичные узы мешают человеку стать свободным творческим индивидом, самостоятельно определяющим собственную жизнь» [Фромм, 2006, с. 49], но вместе с тем они оказывают и положительное влияние: «Та же идентичность с природой, племенем, религией дает индивиду ощущение уверенности. Он принадлежит к какой-то целостной структуре, он является частью этой структуры и занимает в ней определенное, бесспорное место» [там же, с. 50]. Таким образом, постепенно растущая индивидуализация оказывает как положительное, так и отрицательное влияние на человека, ведь по мере ее возрастания у индивида появляется больше свободы, но он становится более одиноким и изолированным.

Сам процесс индивидуализации, с точки зрения Фромма, является абсолютно нормальным и неизбежным в силу человеческой природы. Если у животных есть врожденные модели поведения, то человек такими инстинктами обделен. Но именно

благодаря некоторой «ущербности» человека и рождается цивилизация, потому что человеку приходится заниматься творческой деятельностью, чтобы выжить.

Для более наглядного объяснения своей идеи Фромм приводит в пример библейский миф о сотворении мира. Адам и Ева жили в Эдеме, где был вечный покой и не было потребности ни в труде, ни в чем-либо еще. Человек находился в полной гармонии с природой. Но в тот момент, когда он решился вкушать от древа познания, он лишился того, что имел, зато приобрел свободу. Здесь философ обращает внимание на то, что как только человек осмелился нарушить запрет Бога, он отделился от природной гармонии и ощутил на себе все страдания, которые обрушил на него Бог. Тот же самый процесс пытается продемонстрировать нам Фромм, говоря о постепенно растущей индивидуализации человека. Особенно ярко это видно на примере первобытных религий, когда весь мир представлялся человеку одушевленным и живым.

«Каждый шаг по пути большей индивидуализации угрожал людям новыми опасностями. Первичные узы, уже разорванные, невозстановимы; человек не может вернуться в потерянный рай. Для связи индивидуализированного человека с миром существует только один продуктивный путь: активная солидарность с другими людьми, спонтанная деятельность (любовь и труд), которые снова соединяют его с миром, но уже не первичными узами, а как свободного и независимого индивида» [Фромм, 2006, с. 50]. Но если социум, в котором живет индивид, не отвечает требованиям развития и позитивной реализации личности, то человек оказывается в плену своей свободы, она становится для него тяжкой ношей. Жизнь такого человека лишена смысла, он пытается отказаться от своей свободы и найти обратный путь к первичным связям, что с точки зрения психоанализа является поражением человека перед тем вызовом, который бросает ему внешний мир.

Важно понимать, что если для Фрейда общество в большей степени выступало как институт подавления человеческих влечений, то для Фромма человеческий социум выступает в качестве института, который не только подавляет, но еще и воспитывает человека. И для того чтобы понять феномен свободы в современном обществе, философ анализирует те изменения, которым подверглось данное понятие начиная со Средних веков и заканчивая нашими днями. Согласно Фромму, в результате падения средневековой феодальной системы человек стал свободен, но результат этой свободы оказался двояким. С одной стороны, индивид оказался вправе распоряжаться своей жизнью более свободно, он мог стать творцом своей судьбы. Но, с другой стороны, человек утратил то чувство уверенности, которое ему давали старые социальные институты, он потерял гарантии, которые давал ему прежний мир. По словам Фромма, от свободы нового типа выиграли больше всего богатые, так как развивающийся капитализм давал им возможность значительно приумножить свое состояние и стать властителями жизни, а также низший класс, ведь ему было нечего терять, а приобрести он мог многое. Остается еще один класс – средний, именно ему Фромм уделяет больше всего внимания, так как именно он больше остальных ощутил тяготы новой свободы и растущего капитализма. В отличие от низшего класса ему было что терять, но в то же время его богатство не шло ни в какое сравнение с крупными капиталистами. Чувства изолированности и бессилия, которые принес с собой капитализм, нашли свое отражение в протестантизме. Фромм отмечает: «...новые религиозные учения не только выражали чувства рядового представителя среднего класса, но и развивали, усиливали эти чувства, рационализируя их и приводя в логическую систему. И в то же время они указывали индивиду путь к преодолению тревоги. Они учили, что, полностью признав свое бессилие и изменчивость своей природы, признав делом всей жизни искупление своих грехов – через полное самоуничтожение в сочетании с непрерывным и богоугодным усилием, –

человек может преодолеть сомнение и тревогу; что полной покорностью он может заслужить любовь Бога и таким образом может хотя бы надеяться оказаться среди тех, кого Господь решил спасти. Протестантизм явился ответом на духовные запросы испуганного, оторванного от своих корней, изолированного индивида, которому необходимо было сориентироваться в новом мире и найти в нем свое место» [Фромм, 2006, с. 112].

Таким образом, капитализм и протестантизм постепенно создали человека нового типа, которому был присущ «накопительский характер», позднее превратившийся в «рыночный характер». С последним мы имеем дело и сегодня. Вслед за Марксом Фромм полагает, что способ производства определяет социум. Изменение модели производства влечет за собой изменение экономических, социальных и политических форм общества. Получается, что способ производства определяет бытие человека. Социум же в свою очередь воспитывает человека и закладывает основы его характера. Фромм определяет характер как «продукт межличностного общения в молодости и прежде всего социальных условий, способствующих его формированию» [Fromm, 2008, p. 68].

Что же представляет собой сегодня человек? Современный человек, с точки зрения Фромма, ощущает себя товаром на рынке потребительских услуг. Сегодня человек пытается быть успешным, презентабельным, богатым, чтобы потом подороже себя продать. Успех человека сегодня зависит от того, насколько хорошо он умеет себя продать, презентовать свою «упаковку». «Вся наша культура основана на желании покупать, на идее взаимовыгодного обмена. Счастье современного человека в возбуждении, которое он испытывает, глядя на витрины магазинов, и в покупке всего того, что он может позволить себе купить за наличные или в рассрочку» [Fromm, 1956, p. 3]. Можно сказать, что рай для современного человека – это большой супермаркет, в котором человек может позволить себе купить все, что он захочет. Значит, смысл жизни современного человека сводится к бесконечному потреблению.

Современный человек сравним с хорошо отлаженным автоматом, который без осечек выполняет свою работу, чтобы функционировала «мегамашина», частью которой он является. Таких людей волнует только один вопрос – насколько они хорошо функционируют? С точки зрения Фромма, такой человек не способен любить, ненавидеть, ведь эти чувства мешают хорошо выполнять функцию продажи и обмена. И проблема здесь не в самих людях, а в той культуре, которая взращивает этих людей. Основной задачей капитализма является приумножение капитала, а для этого нужно больше производить, а значит, и больше потреблять. Первую половину дня человек проводит на работе, которую он бессознательно ненавидит, ведь он не получает от нее удовольствия, он отчужден от своего труда, так как сознательно в нем не заинтересован, он выполняет его потому, что так надо, потому что это приносит деньги. Вторую половину он проводит в «храме потребления», который выполняет функцию своеобразной заглушки, не дает заскучать или впасть в депрессию. «Одержимость лишь работой, как и полное безделье, свели бы людей с ума. Но сочетание этих двух компонентов вполне позволяет жить» [Fromm, 2008, p. 4]. Существование такого человека Фромм называет «пассивным» в том плане, что он не ощущает себя деятельным субъектом своей активности. Такому виду активности философ противопоставляет «продуктивную активность», когда человек занят неотчужденной активностью и ощущает самого себя как субъекта своей деятельности. Проще говоря, человек должен быть един со своей деятельностью, а не функционировать как автомат.

Фромм различает два вида свободы: «свобода от чего-то» и «свобода для чего-то». Первую он называет негативной, а вторую позитивной. Под «свободой от» философ как раз понимает ту свободу, которая освободила индивида от первичных уз,

что сдерживали его. Но большинство людей не в состоянии принять эту свободу, она вызывает у них чувство изолированности и бессилия. Человек стремится «убежать» от своей негативной свободы. Одним из способов отказаться от бремени свободы является «автоматизирующий конформизм». Именно этот механизм бегства является самым популярным в наше время, по мнению Фромма. Он дает ему следующую характеристику: «Коротко говоря, индивид перестает быть собой; он полностью усваивает тип личности, предлагаемый ему общепринятым шаблоном, и становится точно таким же, как все остальные, и таким, каким они хотят его видеть. Исчезает различие между собственным Я и окружающим миром, а вместе с тем и осознанный страх перед одиночеством и бессилием. Этот механизм можно сравнить с защитной окраской некоторых животных: они настолько похожи на свое окружение, что практически неотличимы от него. Отказавшись от собственного Я и превратившись в робота, подобного миллионам других таких же роботов, человек уже не ощущает одиночества и тревоги. Однако за это приходится платить утратой своей личности» [Фромм, 2006, с. 194]. Здесь может возникнуть вопрос, что делать со стремлением к индивидуальности, которое присуще каждому человеку и которое в наше время особенно популярно. Но все дело в том, что современная культура потребления легко компенсирует это стремление, так как предоставляет человеку множество товаров, не похожих друг на друга. Сегодня каждый убежден, что следует своим собственным идеям, но на самом деле он просто совершает выбор из тех вариантов, что ему были заранее уготовлены.

Следует ли из размышлений Фромма, что свобода всегда возвращает человека к зависимости? Философ считает, что это не так, ведь кроме негативной свободы есть еще и позитивная. Что же она собой представляет? Фромм полагает, что человек может быть свободен, но не одинок, не подавлен сомнением и бессилием, он может быть независим и одновременно связан с человечеством. Чтобы обрести такую свободу, человек должен реализовать себя, свою личность, стать самим собой. «Позитивная свобода состоит в спонтанной активности всей целостной личности человека» [там же, с. 262]. Но что имеет в виду Фромм, говоря о «спонтанной активности»? Речь идет о творческой деятельности, когда разум и натура человека представляют единое целое. Легче всего заметить такую деятельность у маленьких детей, потому что дети непосредственны, они ведут себя так, как хотят, т. е. спонтанно. Их поведение не продиктовано какой-то внешней силой, а вытекает из целостности их натуры. Философ отмечает, что именно по этой причине дети привлекательны для многих людей, потому что неподдельность притягивает. Так же, по Фромму, спонтанную деятельность можно часто встретить у художников, философов, ученых. Спонтанную деятельность можно определить как действие ради самого действия. Подлинный художник пишет картину ради того, чтобы выразить свои чувства, потому что так требует его душа, потому что он свободен, а не для того, чтобы потом ее успешно продать. «Если индивид реализует свое “я” в спонтанной активности и таким образом связывает себя с миром, то он уже не одинок: индивид и окружающий мир становятся частями единого целого: он занимает свое законное место в этом мире, и поэтому исчезают сомнения относительно его самого и смысла жизни. Эти сомнения возникают из его изолированности, из скованности жизни; если человек может жить не принужденно, не автоматически, а спонтанно, то сомнения исчезают. Человек осознает себя как активную творческую личность и понимает, что у жизни есть лишь один смысл – сама жизнь» [там же, с. 266].

Подводя итог, стоит сказать, что проблема кризиса духовной культуры, которая так остро стояла перед философами XX в., до сих пор не исчезла, а, напротив, усугубилась. Все три рассмотренных нами философа сегодня не потеряли своей актуальности. Фрейд трактовал проблему как вечное противостояние жизни и смерти,

а выход, который он видел, был скорее лишь временным решением вопроса. Ведь любая культура ограничивает животное начало в человеке, а значит, оно будет снова и снова отвоевывать то, что принадлежит ему по праву. Фрейд полагал, что если Я не сможет подчинить Оно, то западную цивилизацию, в конце концов, может постигнуть та же судьба, что когда-то постигла Рим.

Юнг был более оптимистичен во взглядах на будущее. Он полагал, что старый миф, через который западный человек взаимодействовал с миром, умер, и в этом главная причина кризиса. Со временем его должен заменить новый миф, и все должно наладиться. Но можем ли мы сегодня сказать, что современный человек научился взаимодействовать с миром подобно тому, как это делал средневековый человек? Осмелимся сказать, что нет. Судя по всему, мы все еще находимся на распутье.

Позиция Фромма представляется нам наиболее приближенной к той ситуации, что мы наблюдаем сегодня. Кажется, что все, о чем писал Фромм, имеет место и в современном мире. За полвека, прошедших после написания основных работ философа, мы не только не смогли разрешить проблему потребления, но и усугубили ее.

Список литературы

- Бердяев, 2002 – *Бердяев Н.А.* Новое средневековье // *Бердяев Н.А.* Смысл истории. Новое средневековье. М.: Канон+, 2002. С. 221–286.
- Губин, 1998 – *Губин В.Д.* Онтология. Проблема бытия в современной европейской философии. М.: Издательский центр РГГУ, 1998. 192 с.
- Ницше, 2014 – *Ницше Ф.* Веселая наука / Пер. с нем. К. Свасьяна // *Ницше Ф.* Полн. собр. соч.: в 13 т. Т. 3. М.: Культурная революция, 2014. С. 315–596.
- Фрейд, 2005 – *Фрейд З.* Тотем и табу / Пер. с нем. М.В. Вульфа. СПб.: Азбука-классика, 2005. 265 с.
- Фрейд, 2006а – *Фрейд З.* Новый цикл лекций по введению в психоанализ / Пер. с нем. М. Вульфа, Н. Алмаева // *Фрейд З.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 1. М.: Фирма СТД, 2006. С. 438–599.
- Фрейд, 2006б – *Фрейд З.* Почему война? / Пер. с нем. А. Боковикова // *Фрейд З.* Собр. соч.: в 10 т. Т. 9. М.: Фирма СТД, 2008. С. 271–286.
- Фрейд, 2018 – *Фрейд З.* Неудовлетворенность культурой / Пер. с нем. В. Поремского // *Фрейд З.* По ту сторону принципа наслаждения. СПб.: Пальмира; М.: Книга по Требованию, 2018. С. 85–137.
- Фромм, 2006 – *Фромм Э.* Бегство от свободы / Пер. с англ. Г. Швейник // *Фромм Э.* Бегство от свободы. Человек для себя. М.: АСТ: АСТ МОСКВА, 2006. С. 9–280.
- Юнг, 2002 – *Юнг К.Г.* Проблема души современного человека // *Юнг К.Г.* Проблемы души нашего времени. СПб.: Питер, 2002. С. 315–341.
- Юнг, 2003 – *Юнг К.Г.* Воспоминания, размышления, сновидения / Пер. с нем. В. Поликарпов. Мн.: ООО «Харвест», 2003. 496 с.
- Юнг, 2016 – *Юнг К.Г.* Человек и его символы / Пер. с нем. И.Н. Сиренко, С.Н. Сиренко, Н.А. Сиренко. М.: Медков С.Б., Серебряные нити, 2016. 352 с.
- Fromm, 1956 – *Fromm E.* The Art of Loving. New York: Harper & Row, 1956. 133 p.
- Fromm, 2008 – *Fromm E.* To Have or to Be? New York: Continuum, 2008. 182 p.
- Jung, 1961 – *Jung C.G.* Collected Works. Vol. 4: Freud and Psychoanalysis / Ed. by G. Adler and R. Hull. N. Y.: Pantheon books, 1961. 392 p.
- Jung, 1969 – *Jung C.G.* Collected Works. Vol. 9. Part 1: The Archetypes and the Collective Unconscious / Ed. by G. Adler and R. Hull. N. Y.: Princeton University Press, 1969. 400 p.

Crisis of Western Intellectual Culture in the Light of Psychoanalysis (S. Freud, C.G. Jung, E. Fromm)

Alexander V. Sakurin

Lomonosov Moscow State University. GSP-1, Leninskie Gory, Moscow, 119991, Russian Federation; e-mail: alexandersakurin@gmail.com

This article explores the phenomenon of the crisis of the spiritual culture of Western civilization and how it was reflected in the work of psychoanalysts (Freud, Jung, Fromm). These thinkers belonged to different branches of psychoanalysis, so as a result they produced three points of view on the origins of the crisis and its value. For Freud, the crisis was the result of human nature. Jung believed that the Western myth had exhausted itself and should be replaced. Fromm saw the origins of the crisis in the socio-economic background: capitalism and Protestantism created a new type of man. Many of the ideas expressed by the above-mentioned thinkers have not lost their relevance today.

Keywords: cultural crisis, Western civilization, psychoanalysis, capitalism, S. Freud, C.G. Jung, E. Fromm

References

- Berdyayev N. *Novoe srednevekov'e* [The End of Our Time]. In: N. Berdyayev, *Smysl istorii. Novoe srednevekov'e* [The Meaning of History. The End of Our Time]. Moscow: Kanon+ Publ., 2002, pp. 221–286. (In Russian)
- Freud S. *Neudovletvorennost' kul'turoi* [Civilization and Its Discontents], trans. by V. Poremskiy. In: *Po tu storonu printsipa naslazhdeniya* [Beyond the Pleasure Principle]. St. Petersburg: Izd-vo Pal'mira Publ.; Moscow: Kniga po Trebovaniyu Publ., 2018, pp. 85–137. (In Russian)
- Freud S. *Novyi tsikl leksii po vvedeniyu v psikoanaliz* [New Introductory Lectures], trans. by M. Vul'f, N. Almaev. In: Freud S. *Sobranie sochinenii: v 10 t.* [Complete Works, 10 vols], vol. 1. Moscow: Firma STD Publ., 2006, pp. 438–599. (In Russian)
- Freud S. *Pochemu voyna?* [Why War?], trans. by A. Bokovikov. In: Freud S. *Sobranie sochinenii: v 10 t.* [Complete Works, 10 vols], vol. 9. Moscow: Firma STD Publ., 2008, pp. 271–286. (In Russian)
- Freud S. *Totem i tabu* [Totem and Taboo], trans. by M. Vul'f. St. Petersburg: Azbuka-klassika Publ., 2005. 265 p. (In Russian)
- Fromm E. *Begstvo ot svobody* [Escape from Freedom], trans. by G. Shveinik. In: Fromm E. *Begstvo ot svobody. Chelovek dlya sebya* [Escape from Freedom. Man for himself]. Moscow: AST: AST MOSKVA Publ., 2006, pp. 9–280. (In Russian)
- Fromm E. *The art of loving*. New York: Harper & Row, 1956. 133 p.
- Fromm E. *To Have or to Be?* New York: Continuum, 2008. 182 p.
- Gubin V. *Ontologiya. Problema bytiya v sovremennoi evropeiskoi filosofii* [Ontology. The Problem of Being in Contemporary Western Philosophy]. Moscow: Izdatel'skii tsentr RGGU Publ., 1998. 192 p.
- Jung C.G. *Collected Works*, vol. 9, part 1: The Archetypes and the Collective Unconscious, ed. by G. Adler and R. Hull. New York: Princeton University Press, 1969. 400 p.
- Jung C.G. *Chelovek i ego simvoly* [Man and His Symbols], trans. by I. Sirenko & S. Sirenko & N. Sirenko. Moscow: Medkov S.B., Serebryanye niti Publ., 2016. 352 p. (In Russian)
- Jung C.G. *Collected Works*, vol. 4: Freud and Psychoanalysis, ed. by G. Adler and R. Hull. New York: Pantheon books, 1961. 392 p.
- Jung C.G. *Problema dushi sovremenного cheloveka* [Spiritual Problem of Modern Man]. In: Jung C.G. *Problemy dushi nashogo vremeni* [Spiritual Issues of Modern Time]. St. Petersburg: Piter Publ., 2002, pp. 315–341. (In Russian)
- Jung C.G. *Vospominaniya, razmyshleniya, snovideniya* [Memories, Dreams, Reflections], trans. by V. Polikarpov. Minsk: OOO «Kharvest» Publ., 2003. 496 p. (In Russian)
- Nietzsche F. *Veselaya nauka* [The Gay Science], trans. by K. Svas'yan. In: F. Nietzsche, *Polnoe sobranie sochinenii* [Complete Works], vol. 3. Moscow: Kul'turnaya revolyutsiya Publ., 2014, pp. 315–596. (In Russian)

Д.Э. Гаспарян

Особенности феноменологического подхода в современной аналитической философии сознания*

Гаспарян Диана Эдиковна – кандидат философских наук, доцент, PhD. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Школа философии. Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: anaid6@yandex.ru

Настоящее исследование посвящено анализу особенностей феноменологического подхода в современной аналитической философии сознания. На сегодняшний день феноменология в аналитической философии сознания все больше укрепляет свои позиции. Это связано с проблемой ограниченности научного (т. н. натуралистского) подхода к изучению сознания. Также показывается, что в отличие от известных в континентальной традиции стратегий тематизации сознания аналитическая философия сознания, часто по умолчанию, использует язык и аппарат натуралистской философии. Под последним понимается онтология природных объектов и мотив их первичности (изначальности). В статье производится разбор некоторых средств аналитической философии сознания, которые позиционируются как феноменологические, но не всегда сохраняют аутентичность феноменологической методологии. Показано, что особенности феноменологического подхода в аналитической философии сознания связаны с определенными недостатками традиционной феноменологии, а именно разрывом с языком науки и отсутствием достаточных возможностей диалога между учеными и философами. Феноменологический подход в современной аналитической философии сознания, напротив, предлагает ряд инструментов, позволяющих продемонстрировать особенности сознания как «объекта исследования» на территории самой науки. В статье показаны некоторые из этих инструментов и дан их анализ в сравнении с традиционной феноменологией Гуссерля. В тексте отражен результат данного сопоставления, а именно то, что следствием научной конвертируемости является сохранение остаточного натуралистского материала (словаря науки) в пределах аналитических версий феноменологии, что не позволяет аутентично применять традиционные феноменологические подходы к изучению проблем сознания в аналитической философии. Вместе с тем показывается, что дальнейшее развитие традиций аналитической философии и феноменологии может развиваться в форме диалога, ибо это приводит к важным новым результатам в современной философии, в частности, в изучении сознания.

Ключевые слова: феноменология, феноменальное сознание, аналитическая философия сознания

* В данной научной статье использованы результаты, полученные в ходе выполнения проекта по гранту РФФИ № 18–011–00124 «Особенности феноменологии (феноменологического подхода) в современной аналитической философии сознания» (2018–2020).

Введение

Исторически философия сознания считается частью более широкой традиции, называемой аналитической философией, в то время как феноменологию, с точки зрения аналитиков, принято относить к более широкой традиции, называемой континентальной философией. Таким образом, феноменологию и аналитическую философию сознания можно определить и как дисциплины, и как исторические традиции. В наши дни аналитическая философия сознания продолжает активно развиваться, и это способствует созданию новых подходов и методов. Этот процесс носит не только характер внутренней эволюции, но и предполагает различные внешние заимствования. Одним из наиболее показательных примеров, где можно увидеть подтверждение названной тенденции, являются попытки интеграции феноменологии в аналитическую философию сознания. Это проявляется в том, что понятие феноменальности постепенно завоевывает себе место в аналитической философии сознания. Можно сказать, что сама аналитическая традиция становится более терпимой к классической феноменологии и готова выслушать ее соображения. По крайней мере, использование словосочетаний «феноменальное сознание» и «феноменологический метод» прочно вошло в терминологический оборот современной аналитической философии сознания.

Работы, соединяющие феноменологию и аналитическую философию, можно подразделить на три подгруппы. Первая практикует диалог подходов и их взаимодополнительность. Одной из характерных работ, посвященных феноменологии в современной философии сознания, является книга «Феноменология и философия сознания» [Smith, Thomasson (eds.), 2005], где впервые делается попытка выстраивания диалога между натуралистическими и феноменологическими подходами в самых разных областях философии сознания.

Наряду с данными исследованиями, пропагандирующими диалоговый подход, можно выделить корпус работ, провозглашающих идею прямой консолидации нейронаук и феноменологии [Varela, Thompson, Rosch, 1991; Gallagher, Zahavi, 2007]. Согласно мнению этих авторов, когда нейронауки или когнитивные дисциплины изучают работу мозга или мышления, они неизбежно сталкиваются с сознанием, т. е. в каком-то смысле сталкиваются с феноменологической стороной дела. Речь идет о том, что, решая определенные задачи, связанные с психикой, мы можем применять феноменологическую методологию, более того, без нее решение этих задач окажется невозможным.

Наконец, отдельно нужно назвать тенденции построения феноменологического поля внутри самой аналитической философии. Как правило, эти усилия связаны с выявлением и обоснованием феноменальной природы сознания, а именно доказательствами ее онтологической автономии. Этот тип обоснования по большей части строится как демонстрация необходимости включения перспективы от первого лица, нередуцируемости качественного опыта и феноменальности сознания. В данных подходах слово «феноменология» часто используется, чтобы указать на качественный или приватный характер опыта, т. е. «каково это» иметь опыт определенного рода. Для обоснования существенности включения феноменального опыта была создана серия аргументов, наиболее известные из которых – аргумент от приватности Нагеля, аргумент знания Джексона, аргумент зомби Чалмерса, аргумент разрыва в объяснении Левина и др. [Иванов, 2013]. Отдельное значение имеет линия введения перспективы от первого лица, как необходимого элемента феноменальной тематизации сознания.

Почему в этих трех направлениях о феноменологии и философии сознания приходится говорить в риторике воссоединения? Все дело в том, что классическая (континентальная) феноменология и аналитическая философия сознания возникли

и развивались независимо друг от друга. Известно, что на европейскую феноменологию, связываемую не только с именем Гуссерля, но и Brentano, Merleau-Ponty, Sartre, Heidegger и др., активно влияла немецкая традиция, в частности наследие Канта и Гегеля. Аналитическая традиция развивалась своим путем, как правило, не углубляясь в немецкую традицию, с чем связано ее своеобразие и «нечувствительность» к некоторым типологическим «ходам» континентальной философии. Таким образом, «традиции феноменологии и аналитической философии сознания, несмотря на пересекающиеся интересы, не были тесно связаны» [Smith, Thomasson (eds.), 2005, p. 13].

История подобных взаимоотношений проливает свет на особенности включения феноменологии в контекст аналитической философии сознания. Интерес представляет то, в какой степени ту феноменологию, которую задействует аналитическая философия, можно считать классической и, напротив, можно ли классическую феноменологию вписать в аналитический контекст. Отдельную трудность, разумеется, влечет за собой вопрос о том, что считать классической феноменологией и можно ли ее в принципе выделить. Европейская традиция также весьма неоднородна и насчитывает много версий феноменологии. Существует также и значительное число способов их классификации. Англоязычная традиция классификации тяготеет к более строгому разделению, однако ее основания деления не всегда очевидны. В частности, внутри англоязычной традиции можно найти разделение на экзистенциалистскую, герменевтическую, историцистскую и пр. версии феноменологии [Smith, 2013]. Континентальная традиция в данном вопросе более пластична и не предполагает жестких предметных или методологических границ внутри феноменологии, предпочитая говорить скорее о «чертах», «акцентах» или «интерпретациях».

Ниже мы рассмотрим некоторые черты названных трех тенденций «воссоединения» феноменологии и аналитической философии сознания, уделяя особое внимание вопросам соответствия аналитической феноменологии традиционной континентальной. Как мы увидим в ряде мест, несмотря на попытки феноменологизировать определенные разделы философии сознания, они сохраняют значительную натуралистическую направленность.

Особенности определений феноменального и феноменологического в аналитической философии сознания

Различие путей феноменологии и аналитической философии сознания было не в последнюю очередь вызвано вполне объяснимыми причинами. Современная философия сознания вполне осознанно проросла из решимости отказаться от любых вариантов интроспекции, из настойчивости в изучении сознания методами естествознания и стремления сохранить натуралистическую онтологию, созвучную остальным естественным наукам. Соответственно, долгое время в классической аналитической философии сознания термин «феноменология» попросту не использовался. Даже после того, как активно стал использоваться термин «феноменальное сознание», термин «феноменология» по-прежнему не встречался. Это связано с тем, что изнутри аналитической философии феноменология всегда воспринималась как часть «континентальной» традиции, цели, методы и доктрины которой существенно отличаются от аналитической. Феноменология в этом смысле не идентифицировалась аналитиками как родственная дисциплина, направленная на анализ сознания. Тем более неясными оставались и ее возможные вариации [Sokolowski, 2000]. Однако изменения, произошедшие в последние годы, изменили и словарь определений феноменологии. На сегодняшний день в аналитической философии выделяется несколько различных типов феноменологии. (1) Трансцендентальная феноменология

направлена на анализ актов конституирования объектов изнутри сознания, вынося за скобки соответствие имманентной сознанию реальности той, которая предположительно находится вовне (в терминологии аналитической философии совершается т. н. брекетинг). (2) Натуралистическая феноменология рассматривает, как сознание конституирует вещи и как этот процесс соотносится с природным миром, поскольку сознание определяется как часть природы. (3) Реалистическая феноменология рассматривает то, как сознание конституирует вещи, допуская, что за пределами сознания есть реальный мир, который занимает внешнюю и независимую позицию по отношению к сознанию.

Можно предположить, что в данной классификации только первый вариант вполне аутентично отражает замысел Гуссерлевой феноменологии, в то время как два других скорее являются результатом синтеза аналитических и феноменологических подходов. Здесь нас будут интересовать именно два последних варианта. Однако нашей целью является также их сопоставление с традиционной феноменологией, коль скоро они называются программами феноменологии.

Сам Гуссерль дает определение феноменологии в различных работах, в том числе в статье в Британской энциклопедии, которая стала одной из первых попыток ознакомить англоязычного читателя с феноменологией. В статье мы читаем: «...феноменология означает новый, дескриптивный, философский метод, на основе которого была создана: 1) априорная психологическая наука, способная обеспечить единственно надежную основу, на которой может быть построена строгая эмпирическая психология; 2) универсальная философия, которая может снабдить нас инструментарием для систематического пересмотра всех наук» [Encyclopedia Britannica, 1943, p. 700].

В свою очередь, одно из недавних определений феноменологии в аналитической философии сознания звучит так: «феноменология – это исследование структур сознания, как они переживаются с точки зрения первого лица» [Smith, 2013].

При беглом сопоставлении этих двух определений можно обнаружить характерные отличия. Во втором определении ничего не сказано об априорности феноменологии как метода. В частности, из определения не ясно, как именно может производиться исследование структур сознания; возможно ли, например, это сделать апостериорно, т. е. эмпирически. Не указана также диспозиция между трансцендентальной и эмпирической психологиями, из которой следует различие когнитивных подходов к сознанию и, собственно, феноменологических. Так, к когнитивным подходам можно будет отнести, к примеру, особенности визуальной обработки пространства, например в случае различных оптических иллюзий [Bayne, Montague, 2011]. К феноменологическим же помимо самих переживаний, составляющих содержание данных восприятий, будут отнесены также трансцендентальные аспекты восприятия и осознания пространства (в значении кантовских априорных форм чувственности). Также мы не встречаем указания на дескриптивность, и это косвенно подталкивает к допущению применимости объяснительных подходов к сознанию, в частности, когда мы пытаемся объяснить, как сознание связано с физическими процессами, например нейронной активностью мозга. Наконец, мы видим различие в вопросе указания на универсальность. В случае ее заявленности, феноменологии отводится роль особой «метафизики» – она не является частным разделом знания, но при определенной направленности установок (собственно феноменологических) претендует на всеохватность и целостность построения картины мира. У Гуссерля, при переключении на феноменологическую установку производства смыслов, феноменология как язык описания становится универсальным.

Между тем, Д. Смит, автор представленного выше определения, заявляет, что для целей выстраивания диалога между аналитической философией и феноменологией Гуссерля «лучше считать реалистом, а не идеалистом, а именно предполагать,

что объектом опыта является что-то в мире, а не в голове» [Smith, Thomasson (eds.), 2005, p. 20]. Трансцендентальный идеализм Гуссерля при этом толкуется как теория конституирования смысла феноменов только через значения переживаний, направленных на определенные объекты. Феноменальность важна, но методы феноменологии, равно как ее результаты для философии сознания, не связываются с приверженностью метафизическому тезису идеализма о первичности сознания.

Сам Гуссерль, однако, разрабатывает феноменологию, в которой трансцендентальное измерение представляется структурообразующей частью всей его системы. Гуссерль наследует кантовской версии «трансцендентального идеализма», в которой проблематизация условий возможности работы сознания постулируется вне постановки вопроса о соответствии содержания сознания вещам в реальном мире, находящимся за пределами сознания, и абстрагируется от какой-либо реальности за пределами феноменов [Mohanty, 1989]. Классическим тезисом гуссерлевской феноменологии является метод *epoché*, при котором вопрос о существовании внешнего природного мира выносится за скобки («брекетинг»). С помощью такой процедуры сознательный опыт становится собственно предметом рассмотрения. В феноменологической рефлексии вопрос о существовании того или иного объекта (Солнца, неба или камня) не ставится. Достаточно, что у нас есть переживание «Солнца», «неба» или «камня», независимо от того, существуют ли эти объекты «на самом деле». Основы классической философии субъекта в этом вопросе предлагают простую и убедительную аргументацию, согласно которой значение объекта определяется не внешним референтом, но внутренними операциями конструирования.

Несмотря на реалистическую интерпретацию феноменологии Гуссерля, Смит подчеркивает важность перспективы от первого лица для любых феноменологических контекстов [Smith, 2005]. Как правило, данная перспектива позволяет выделить субъективные (приватные) состояния в качестве самостоятельных сущностей и удостоверить их несводимость к физическим фактам. Однако с точки зрения традиционной феноменологии такая формулировка предполагает, что она сделана в соответствии с естественной установкой («мы нашли в мире вещи, но не сознание, следовательно, сознание не есть вещь»). Подобные формулировки фактически означают, что работа аналитического феноменолога косвенно направлена на обоснование реальности того, что в аналитической традиции принято называть феноменальным сознанием, а именно особой ненаблюдаемой извне реальности. Большинство интеллектуальных операций по смысловой локализации сознания в аналитической философии делаются из естественной установки. Это, как правило, облегчает восприятие аргументов в силу их наглядности и интуитивности, поддерживаемой естественной установкой. Напротив, формулировки трансцендентальной феноменологии зачастую контринтуитивны, так как предполагают переключение с естественной установки на феноменологическую, что не лежит в плоскости естественных действий сознания.

Принимая во внимание сказанное, можно выделить три основных метода феноменализации аналитической философии: план диалога, план включения и план интеграции. Поговорим о них далее.

План диалога: сознание как предмет взаимных уточнений

Диалоговый подход направлен на интеракцию результатов и методов феноменологии и аналитической философии сознания в интересах философии сознания в целом. Аналитические философы не отрицают того, что по историческим, методологическим или доктринальным причинам аналитическая философия сознания имеет

мало общего с традиционной феноменологией, которая началась с Brentano, была систематически разработана Гуссерлем и продолжалась в работах таких мыслителей, как Хайдеггер, Сартр и Мерло-Понти. Однако, несмотря на разные траектории, некоторый диалог между философией сознания и феноменологией в истории все же можно проследить. В частности, согласно некоторым аналитическим интерпретациям, феноменологический подход переплетался с аналитической традицией, поскольку феноменология возникла в результате реакции отказа Brentano, а затем и Гуссерля от «психологической» логики Милля. Феноменология Гуссерля повлияла также на таких культовых аналитиков, как Р. Карнап, Г. Райл, У. Селларс и Х. Патнэм [Smith, Thomasson (eds.), 2005, p. 22].

Ряд аналитических мыслителей опровергает предположение о несоизмеримости феноменологии и аналитической философии, демонстрируя, как феноменология может привести к прогрессу в решении проблем, являющихся центральными для современной философии сознания, и наоборот [Petitot, Varela, Pachoud, Roy, 1999]. Главным стимулом в такой постановке задачи является беспокойство о том, что традиционная феноменология слишком герметична и имеет мало прикладной пользы, в то время как аналитическая философия сознания нередко отрывается от философии (и движется по направлению к науке) слишком стремительно, чтобы продолжать считаться философией.

Посмотрим, как именно идеи классической феноменологии могут быть перенесены в последние дебаты по философии сознания, и наоборот, как аналитические дискуссии о сознании могут предоставить продуктивную почву для применения феноменологических процедур.

По сути, речь идет о группе дискуссий. Центральной группой, в которой феноменологию делают ключевым собеседником, являются обсуждения, принимающие во внимание перспективу от первого лица в ее противопоставлении перспективе от третьего лица. Часть этих обсуждений направлена на то, чтобы распаковать известную герметичность приватного опыта, к которому, как считается, доступ извне невозможен. Речь идет о развитии идеи, согласно которой можно обойти непроницаемость приватного опыта для межсубъективного доступа [Smith, Thomasson (eds.), 2005]. Авторы этого направления указывают, что наши знания о собственных психических состояниях основаны не на интроспективном наблюдении за ними, а на знакомых нам внешних наблюдениях за миром, когда мы интериоризуем то, что доступно и наблюдается всеми. Таким образом, обоснованность феноменологии не зависит от жизнеспособности интроспективных подходов к разуму [Smith, 2005, p. 96].

Кроме того, сторонники ряда подходов интересуются феноменологическими методами и результатами в контексте современной неврологии. Наиболее свежие попытки ренессанса элиминативизма опираются на новейшие данные нейронауки, а именно на то, что опыт индуцируется корковой микростимуляцией в мозгу. Это служит поводом для подрыва доверия к идее перспективы от первого лица. Однако сторонники феноменальности указывают, что подобная интерпретация основана на смешении феноменологии с определенными формами «народной психологии», от которой феноменология очевидным образом отличается. Они утверждают, что при правильном понимании целей и методов феноменологии можно увидеть, что не только нет конфликта между результатами нейронауки и феноменологии, но и объединение этих двух подходов может дать полезный путь к решению сложной проблемы сознания [Bickle, Ellis, 2005].

Еще одна группа дискуссий связана с обсуждением программы функционализма. Функционализм и феноменология стремятся обеспечить анализ ментальности в терминах нефизической самодостаточности. Строго говоря, при обоих подходах сознание рассматривается с точки зрения самого сознания. Сознание есть нечто

субстанциальное и обладающее внутренней структурой, механикой мышления. Однако если для классической феноменологии эта имманентная самодостаточность сознания представляет собой категориальный строй трансцендентального происхождения, то для функционализма это разговор о когнитивных характеристиках мышления, которые можно описывать в терминах компьютеризированной программы. Различие в данном случае не будет сугубо риторическим. Компьютерная интерпретация сознания подразумевает внешнюю к сознанию диспозицию – программу можно написать, а ее функциональные состояния расшифровать и воспроизвести. Такой подход совершенно исключен в традиционной феноменологии, поскольку к сознанию мы никак не «относимся» и не можем работать «с сознанием» на правах предваряющей объективации.

Диалог предполагает не только объединение усилий, но и некоторую критическую работу при разборе возможных недоразумений и искажений понятий при взаимодействии контекстов. Ряд исследователей обращают внимание на терминологические несообразности, когда какие-то из понятий языка феноменологии употребляются в неверном значении, что может вести к псевдоспорам и непродуктивным дебатам. Например, понятие интенциональности не подразумевает простую направленность или нацеленность, которые могут интерпретироваться сугубо функционально, в отрыве от сознания [Kriegel, Williford, 2006]. В частности, дискуссии об интенциональности термостата не имеют ничего общего с феноменологическим подтекстом необходимости сознательной природы интенциональности. «Возвращение к традиции исторической феноменологии, предшествовавшей более поздним терминологическим сложностям, может дать надежду на выход из современных псевдодебатов и возможность заново открыть для себя некоторые естественные и очевидные взгляды на ментальное» [Strawson, 2005].

В рамках этой же логики можно заметить, что некоторые критики феноменальности сознания не вполне правильно понимают определенные классические аспекты сознания. В частности, серия дискуссий вокруг гетерофеноменологии Деннета (при участии его критиков, а именно Д. Чалмерса и М. Верманса) о том, нужна ли внешняя верификация интроспективных отчетов, как кажется, не улавливает тривиальное положение классической феноменологии о том, что феномены сознания не нуждаются в верификации и всегда «истинны». Предмет феномена есть сам феномен, в то время как процедура верификации, в свою очередь, является еще одним феноменом. В общем и целом, установление истинности феноменальных состояний извне, с точки зрения состояний мозга означает довольно грубое искажение идеи феноменальности как всегда адекватного измерения «смысла», а не значения. Кроме того, элиминативизм, подобный деннетовскому, упускает из виду совсем простые составляющие понятия сознательного опыта, поскольку указание на ошибочность наших отчетов об опыте означает в конечном итоге отрицание того, кто ошибается [Velmans, 2007]. Мы не можем последовательно отказаться от опыта в пользу простых вербальных суждений (гетерофеноменология Деннета), и мы должны признать, что у нас, во-первых, есть доступ к содержанию нашего собственного опыта, а, во-вторых, феноменологически он несомненен для нас.

План включения: сознание как квалитативность и приватность

Стратегия включения феноменологических аспектов чаще всего предполагает противостояние редукционизму и различного рода элиминативистским практикам философии сознания, в ходе которых делается попытка редуцировать сознание и свести его к физическому (наблюдаемому или измеримому) явлению или факту.

Эта стратегия была многократно оспорена, и критика преуспела в том, чтобы утвердить реальный характер ментального. Надо отметить, что сам характер аргументации, равно как сама необходимость приведения аргументов, имплицитно указывает на принятие естественной установки. Именно с позиции естественной установки существование сознания необходимо доказывать. В случае же если мы заняли феноменологическую установку, то констатация сознания будет аксиомой, поскольку утверждение сознания будет иметь вид тавтологии, а отрицание – противоречия. При этом, как настаивает феноменология, мы всегда уже должны *принять* одну из двух заявленных установок.

Натуралистские стратегии редукции сознания были неоднократно подвергнуты серьезной критике в рамках теории приватности сознания Т. Нагеля, теории дуализма свойств Д. Чалмерса, теории квалиа Ф. Джексона и др. Странники данных теорий пытались показать, что феноменальность как особый атрибут сознания требуется для того, чтобы удостоверить его автономию. Синонимичными понятию «феноменальное сознание» будут «квалитативное» или «субъективное сознание». «Квалиа» есть термин для обозначения особой, не сводимой ни к чему иному, сущности непосредственного переживания некоторого состояния. Большинство аргументов в защиту реальности квалиа сводятся к тому, что при наличии чувственных ощущений нейрофизическая процедура анализа данных мозга не позволит получить доступ к тому, как переживаются эти ощущения. Квалитативное и приватное состояние реципиента не станет собственным квалитативным и приватным состоянием нейроученого. Квалиа есть такой способ переживания, который неотделим от того, кто его переживает, – перспективы от первого лица. В этом смысле квалиа не вполне является объектом, предполагающим сохранение при отделении от порождающих его форм.

Феноменальность сознания признается большей частью тех философов, которые признают реальность квалитативных свойств. Для подтверждения своей правоты они приводят различные аргументы. Наиболее известные из них следующие. Аргумент от приватности, где показывается, что внутренний опыт любого живого существа не совпадает с описанием физических процессов, сопутствующих этому опыту [Нагель, 2003]. Аргумент от знания предлагает мысленный эксперимент, в ходе которого нужно ответить на вопрос, будет ли личное переживание красного цвета (как я чувствую визуальный опыт красного) дополнительным знанием к знанию о нейрофизиологии цветовых ощущений, т. е. тому знанию, которое лишь описывает происходящее в мозге при восприятии цвета [Jackson, 1986]. Наконец, аргументы от логической возможности отделения феноменального опыта от физической работы мозга, например аргумент о представимости зомби, показывают, что если некое существо, например зомби или робот, будет реагировать на все внешние импульсы – отвечать на вопросы, смеяться в ответ на шутки, отдергивать руку от огня и пр., то мы можем ошибиться, посчитав его сознательным существом, так как все эти вещи он может проделывать будучи запрограммированным, управляемым извне, умело сконструированным телом и пр. Следовательно, ничто не обязывает нас привязывать сознание к физической основе, вследствие чего сознательный опыт представляется дополнительным нередуцируемым свойством. Если зомбоподобные существа возможны, то феноменальный опыт можно представить и рассматривать как нечто дополнительное к физическому; он не вытекает из физических процессов как высокоуровневое свойство наподобие теплоты или молнии [Чалмерс, 2013].

В общем и целом, типы включения феноменального сознания в аналитическую философию сознания связаны с четырьмя главными линиями аргументации:

1. Упускание из вида приватных состояний или того, что традиционно определялось в философии как «субъективная точка зрения». Строго говоря,

сознание не может быть не приватным, но будучи приватным, оно не может быть предметом традиционной научно-исследовательской процедуры наблюдения;

2. Качитативные состояния являются фактами, качественно отличными от физических фактов. Если описать Вселенную как совокупность физических фактов (событий), то наличие в ней квалиа будет дополнительным и новым фактом (событием), несводимым к физическим характеристикам универсума.
3. Нет никакой логической необходимости в том, чтобы феноменальные факты вытекали из физических или были им тождественны. Между физическим и ментальным опытом невозможно установить отношений логического следования.
4. Программы редукции феноменального опыта сориентированы на подмену феноменальных состояний когнитивными. При этом происходит замещение объяснительной схемы на описательную – гораздо проще описать некоторый когнитивный процесс (будь то распознавания объектов, визуализации образов), предполагающий некоторую схему, чем дать объяснение тому, какой феноменальный опыт стоит за всеми этими способностями.

Данные способы обоснования весьма убедительны, но надо признать, что все они выполнены в рамках естественной установки, когда мы уже формализовали возможность говорить о сознании *извне*. В свою очередь, с точки зрения последовательной феноменологии в утверждениях естественной установки можно усмотреть логическую ошибку упущения того, что все утверждения о мире *уже* делаются из перспективы опыта сознания. Феноменология настаивает на нередуцируемости даже не самого сознания (что слишком очевидно), а нередуцируемости *изначально* сознания.

Отметим, что вначале само слово «феноменальный», а затем и «феноменология» стали использоваться в современной философии сознания, чтобы обозначить качественный характер опыта, т. е. «каково это» иметь опыт определенного рода. В данном случае речь шла по большей части о чувственных ощущениях – например, боли, вкуса сладкого или вида красного. Однако, хотя сама эта проблематика качественно привела к активизации интереса к феноменологии, для понимания сути самой феноменологии она, во-первых, недостаточна, а во-вторых, может способствовать ложному представлению о ней. Во-первых, феноменология как холистический метод должна описывать изучение цельного опыта, а не какой-либо части или аспекта самого опыта. Во-вторых, феноменология не связана исключительно с изучением качественного чувственного характера опыта, поскольку это есть лишь еще одно состояние сознания, правильнее сказать, «осознанное состояние». «Удовольствие нельзя отличить – даже логически – от сознания удовольствия. Удовольствие не может существовать “перед” сознанием удовольствия – даже в форме виртуальности, способности» [Сартр, 2009, с. 35]. Акцент на чувственно-качественной стороне сознательных актов может склонить к мысли, что только благодаря им феноменальность сознания и можно заметить. В действительности, феноменология пытается объяснить то, что Гуссерль определял как «логические» взаимосвязи между разными типами опыта. «Логика» в данном случае означает трансцендентальный и категориальный характер различных состояний опыта, в том числе их категориальную взаимоопределимость и взаимную конституитивность. Проводить свойственную когнитивным дисциплинам разделительную рубрикацию внутри сознания – значит разрывать целостную ткань сознания и, по сути, применять естественно-научные методы классификации, индуцируемые естественной установкой.

Общей чертой аргументов, защищающих феноменальность сознания, является фундаментальность естественной установки, что отличает их от традиционной

феноменологии. Проблематичность того, что есть мир вещей и его данность-сознанию, никак не оговаривается, но принимается по умолчанию. Именно внутри мира вещей (физических фактов) ведется поиск сознания (ментальных фактов). Напротив, в случае фундаментальности феноменологической установки наличие феноменального сознания нет необходимости доказывать, так как оно является более ранним и всегда уже необходимым логическим условием возможности самого мира вещей. Более того, при утверждении изначальности сознания как условия наличности мира вещей, последующие его поиски внутри мира вещей отчетливо примут вид логической несообразности. Не заметить эту несообразность можно только в случае, если в качестве первичной постулируется естественная установка.

План интеграции: сознание как воплощение в природу

Отдельной рубрикой сотрудничества между феноменологией и философией сознания идет программа интеграции феноменологии и натурализма. Проект подобной интеграции заявил о себе в последние десятилетия и стремительно завоевал популярность.

Впервые план подобной интеграции был изложен в работе «Воплощенный разум», в которой авторы предложили консолидировать усилия когнитивных наук с традиционной феноменологией [Varela, Thompson, Rosch, 1991]. Центральная мысль книги в том, что методологически разделить области, занимающиеся только сознанием (например, философская феноменология) или деятельностью мозга (нейронауки), не представляется возможным. Сходная идея была высказана в книге «Феноменологическое сознание: введение в философию сознания и когнитивные науки» [Gallagher, Zahavi, 2007]. Согласно мнению авторов книг, далеко не только феноменология может претендовать на то, чтобы иметь дело с «самим сознанием». К сознанию может обращаться и наука. Когда нейронауки или когнитивные дисциплины изучают работу мозга или мышления, они неизбежно сталкиваются с сознанием, т. е. в каком-то смысле сталкиваются с феноменологической стороной дела. В свою очередь, количественные методы могут быть применены в том числе за пределами одного только естествознания. В частности, описание феноменологического опыта не исключает его формализацию с помощью математических и других алгоритмизирующих моделей. Субъективный опыт можно «замерять», вовсе не имея в виду лишь измеримость нейронных коррелятов в перспективе их отождествления с самим ментальным. Апологеты данной программы резонно указывают на общий тезис, разделяемый большинством критиков редуционистских подходов в аналитической философии сознания, а именно тезис о невозможности полностью исключить перспективу от первого лица из исследований деятельности мозга. Однако, вопреки сугубо философской постановке вопроса о редуцируемости или нередуцируемости сознания, сторонники данной программы указывают на вполне конкретные способы работы, которые могут иметь вполне научно релевантное когнитивное приращение. Речь идет о том, что, решая определенные задачи, связанные с психикой, число которых весьма обширно, мы можем применять феноменологическую методологию, более того, без нее решение этих задач окажется невозможным. К реализации данного проекта относится программа нейрофеноменологии Ф. Варелы и различные версии энактивизма, в том числе энактивистская феноменология Ш. Галлагера.

Согласно нейрофеноменологии Ф. Варелы, если ментальные акты неизбежно коррелятивны нейронным состояниям в мозге, то эту корреляцию следует сделать рабочим инструментом. В частности, можно практиковать верификацию феноменальных

состояний нейронными или пояснение феноменальных состояний с помощью нейронных. Нейрофеноменология Варелы чем-то напоминает гетерофеноменологию Деннета, однако содержит в себе несоизмеримо больший феноменологический потенциал. Согласно гетерофеноменологии, необходимо рассмотреть, с одной стороны, т. н. самонарратив (отчет) субъекта о своих ментальных состояниях, а с другой – физиологические реакции субъекта, включая нейронную активность мозга. Данная методика соотносится с идеей верификации, а именно, если самоотчет не соответствует данным сканера мозга (что вполне может случиться), то доверять стоит внешним процедурам измерения. Например, если реципиент утверждает, что не видит, мы можем сделать заключение об обратном только на основании того, что функция мозга, отвечающая за визуальные образы, активна.

Энактивистская феноменология Ш. Галлагера, в свою очередь, указывает на неотчуждаемость всякого опыта сознания от опыта востелесненности. В данном случае программа интеграции фундирует свое родство с феноменологией благодаря феноменологии тела Мерло-Понти. Как известно, концепция Мерло-Понти была сфокусирована на «образе тела», на переживании существенности сопутствия феномена собственного тела всем прочим феноменальным состояниям. Образ тела существует не в ментальной и не в физической реальностях. Скорее, мое тело – это «я сам» в своем взаимодействии с миром [Merleau-Ponty, 1967]. Примерно то же самое утверждает в рамках энактивистской феноменологии, где речь идет о том, что любые акты сознания необходимо сопровождаются осознанием собственной телесности. Из этого делается вывод, что сознание всегда воплощено в теле и, по сути, реален лишь единый нерасчленимый опыт, составленный телом и осознанием этого тела. Это, в свою очередь, должно означать реальность самого тела и его включенность в природу, а именно то, что сознание есть часть природы. Такая методология должна соединить натуралистический подход с феноменальным как две стороны одной медали и фактически говорить об онтологическом единстве двух этих измерений.

Как видим, в случае проекта интеграции предполагается взаимный обмен методами и инструментами. Феноменологию стоит некоторым образом онаучить, в то время как науку о сознании стоит феноменализировать. Данные феноменологии как дисциплины стоит научиться подвергать процедурам научной проверки, верификации и фальсификации, для того чтобы феноменологию можно было считать собственно наукой. Средством онаучивания феноменологии в свою очередь должна стать экспериментальность. Необходимо разработать эмпирические эксперименты, нацеленные на верификацию каких-либо ментальных состояний. Например, электроэнцефалография указывает на активность в мозге, ответственную за визуальный или сенсорный опыт, и эти данные сопоставляются с самоотчетами реципиентов, фиксирующих у себя то или иное феноменальное состояние. В положениях нейрофеноменологии и энактивизма утверждается, что ментальный опыт всегда коррелирует с нейронной активностью и фактически есть информационное (смысловое) выражение физического в мире. При этом феноменология трактуется как структура биологического, а биологическое как проявленность феноменального. Как кажется, подобная интерпретация все же сильно отличается от того, что предполагается в традиционной феноменологии. Данные подходы укладываются в т. н. натуралистическую феноменологию, согласно которой сознание есть часть и продукт природы. Как следствие, эти подходы игнорируют аспекты априорности и трансцендентальности и сосредотачиваются в большей степени на интроспективной стороне сознания. Феноменальность в данном случае трактуется скорее как интроспективность, и задача исследователя состоит в объективном подтверждении интроспективных данных.

Заключение

Мы представили небольшой обзор существующих на сегодняшний день направлений феноменологии внутри аналитической философии сознания. Данный обзор ни в коем случае не претендует на полноту, но скорее схематически определяет ключевые тренды развития. Своеобразие применения феноменологии в рамках аналитической философии сознания во многом связано с теми недостатками, которые она видит в традиционной феноменологии. Ее главным недостатком является однозначный разрыв с языком науки и отсутствие возможностей диалога между научным и философским подходами. Отсутствие подобного диалога означает в том числе невозможность такого обоснования границ научной методологии, который был бы понятен ученым. В случае традиционной континентальной феноменологии научный подход к изучению сознания сохраняет свою закрытость для доводов и соображений философии. Напротив, согласно аналитической философии сознания, путь натурализма, распространенный в аналитической философии, дает шанс создать единое дискуссионное поле как для ученых, так и для философов. Таким образом, особенность феноменологического подхода в современной аналитической философии сознания заключается в создании такой площадки, где силами методологии, понятной ученым, была бы дана критика научного (натуралистского) подхода к изучению сознания, а также границ научной методологии в принципе. Феноменологический подход в современной аналитической философии сознания предлагает целый ряд инструментов, позволяющих продемонстрировать особенности сознания как «объекта исследования» на территории самой науки. Все эти инструменты отлично конвертируются в рамках научной методологии, понятны ученым и этим особенно ценны.

Вместе с тем, немаловажным следствием обозначенной научной конвертируемости является сохранение остаточного натуралистского материала (словаря науки) в пределах аналитических версий феноменологии. В свою очередь, данное обстоятельство не позволяет вполне аутентично применять традиционные феноменологические подходы к изучению проблем сознания в аналитической философии.

Список литературы

- Иванов, 2013 – *Иванов Д.* Природа феноменального сознания. М.: Либроком, 2013. 240 с.
Нагель, 2003 – *Нагель Т.* Что значит быть летучей мышью. Самара: Бахрах-М, 2003. 245с.
Сартр, 2009 – *Сартр Ж.-П.* Бытие и ничто. М.: АСТ, 2009. 928 с.
Чалмерс, 2013 – *Чалмерс Д.* Сознательный ум. В поисках фундаментальной теории. М.: Либроком, 2013. 745 с.
Bayne, Montague, 2011 – *Bayne T., Montague M.* Cognitive Phenomenology. Oxford: Oxford University Press, 2011. 289 p.
Bickle, Ellis, 2005 – *Bickle J., Ellis R.* Phenomenology and Cortical Microstimulation // Phenomenology and Philosophy of Mind / Ed. by D.W. Smith, A.L. Thomasson. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 140–163.
Encyclopedia Britannica, 1943 – Encyclopedia Britannica. 14th ed. Vol. 17. Chicago: Chicago University Press, 1943.
Gallagher, Zahavi, 2007 – *Gallagher S., Zahavi D.* The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science. N. Y.: Routledge, 2007. 244 p.
Jackson, 1986 – *Jackson F.* What Mary didn't know // The Journal of Philosophy. 1986. Vol. 83. No. 5. P. 291–295.
Kriegel, Williford, 2006 – *Kriegel U., Williford, K.* Self-Representational Approaches to Consciousness. Cambridge: MIT Press, 2006. 320 p.
Levine, 1983 – *Levine J.* Materialism and qualia: The Explanatory Gap // Pacific Philosophical Quarterly. 1983. Vol. 64. P. 354–361.

- Merleau-Ponty, 1967 – *Merleau-Ponty M.* The Structure of Behavior. Boston: Beacon Press, 1967. 400 p.
- Mohanty, 1989 – *Mohanty J.N.* Transcendental Phenomenology: An Analytic Account. Oxford and Cambridge: Basil Blackwell, 1989. 245 p.
- Monticelli, 2016 – *Monticelli R.D.* Phenomenology Today: a Good Travel mate for Analytic Philosophy. Phenomenology and Mind. 2016. 1. P. 18–27.
- Moran, 2000 – *Moran D.* Introduction to Phenomenology. London; N. Y.: Routledge, 2000. 299 p.
- Petitot, Varela, Pachoud, Roy, 1999 – *Petitot J., Varela F.J., Pachoud B., Roy J.-M.* Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science. Stanford, California. 1999. 345 p.
- Smith, 2005 – *Smith D.W.* Consciousness with Reflexive Content // Phenomenology and Philosophy of Mind / Ed. by D.W. Smith, A.L. Thomasson. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 93–114.
- Smith, 2013 – *Smith, D.W.* Phenomenology // The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Summer 2018 Edition / Ed. by E.N. Zalta. URL: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/> (дата обращения: 12.03.2019).
- Smith, Thomasson (eds.), 2005 – Phenomenology and Philosophy of Mind / Ed. by D.W. Smith, A.L. Thomasson. Oxford; N. Y.: Oxford University Press, 2005. 336 p.
- Sokolowski, 2000 – *Sokolowski R.* Introduction to Phenomenology. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 205 p.
- Strawson, 2005 – *Strawson G.* Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries // Phenomenology and Philosophy of Mind / Ed. by D.W. Smith, A.L. Thomasson. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 41–66.
- Varela, Thompson, Rosch, 1991 – *Varela F.J., Thompson E., Rosch E.* The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience. Cambridge MA: MIT Press, 1991. 321 p.
- Velmans, 2007 – *Velmans M.* Heterophenomenology vs. Critical Phenomenology // Phenomenology and the Cognitive Sciences. 2007. Vol. 6. No. 1–2. P. 221–230.

Features of Phenomenological Approach in Analytical Philosophy of Mind*

Diana E. Gasparyan

Higher School of Economics – National Research University, School of Philosophy, 21/4 Staraya Basmanaya St., 105066, Moscow, Russian Federation; e-mail: anaid6@yandex.ru

This study is devoted to the analysis of the peculiarities of the phenomenological approach in analytical philosophy of mind. Today, phenomenology in the analytical philosophy of mind is increasingly strengthening its position. This is due to the problem of limited naturalistic approach to the study of consciousness. It is shown that unlike the strategies of continental tradition, analytical philosophy of mind by default uses the language and apparatus of naturalistic philosophy. The latter is understood as the ontology of natural objects and the motive of their primacy. The article analyzes some means of analytical philosophy of mind, which are positioned as phenomenological, but do not always preserve the authenticity of the phenomenological methodology. It is shown that the peculiarities of the phenomenological approach in the analytical philosophy of mind are connected with certain drawbacks of traditional phenomenology, namely, the gap with the language of science and the lack of sufficient opportunities for dialogue between scientists and philosophers. The phenomenological approach in analytical philosophy of, on the contrary, offers a number of tools to demonstrate the peculiarities of consciousness as an “object of research” on the territory of science itself. The article shows some of these tools and gives their analysis in comparison with the traditional Husserl phenomenology. The article resumes that the consequence of scientific convertibility is the preservation of the residual naturalist material (dictionary of science) within the analytical versions of the phenomenology. It does not allow the authentically apply

* This article has been prepared for publication with the financial support from The Russian Foundation for Basic Research, grant № 18-011-00124.

the traditional phenomenological approaches to the study of consciousness in analytical philosophy. At the same time, it is shown that further development of the traditions of analytical philosophy and phenomenology can develop the productive dialogue.

Keywords: phenomenology, phenomenal consciousness, analytical philosophy of mind

References

- Bayne T., Montague M. *Cognitive Phenomenology*. Oxford: Oxford University Press, 2011. 289 p.
- Bickle J., Ellis R. Phenomenology and Cortical Microstimulation. In: *Phenomenology and Philosophy of Mind*, ed. by D.W. Smith, A.L. Thomasson. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 140–163.
- Chalmers D. *Soznajushhij um. V poiskah fundamental'noj teorii* [The Conscious Mind: In Search of a Fundamental Theory]. Moscow: Librocom Publ., 2013. 745 p. (In Russian)
- Encyclopedia Britannica*, 14th edition, vol. 17. Chicago: Chicago University Press, 1943.
- Gallagher S., Zahavi D. *The Phenomenological Mind: An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*. New York: Routledge, 2007. 244 p.
- Ivanov D. *Priroda fenomenal'nogo soznaniya* [The Nature of Phenomenological Consciousness]. Moscow: Librocom Publ., 2013. 240 p. (In Russian)
- Jackson F. What Mary didn't know, *The Journal of Philosophy*, 1986, vol. 83, no. 5, pp. 291–295.
- Kriegel U., Williford, K. *Self-Representational Approaches to Consciousness*. Cambridge: MIT Press, 2006. 320 p.
- Levine J. Materialism and qualia: The explanatory gap, *Pacific Philosophical Quarterly*, 1983, vol. 64, pp. 354–61.
- Merleau-Ponty M. *The Structure of Behavior*. Boston: Beacon Press, 1967. 400 p.
- Mohanty J.N. *Transcendental Phenomenology: An Analytic Account*. Oxford and Cambridge: Basil Blackwell, 1989. 245 p.
- Monticelli R.D. Phenomenology today: a Good Travel mate for Analytic Philosophy, *Phenomenology and Mind*, 2016, vol. 1, pp. 18–27.
- Moran D. *Introduction to Phenomenology*. London; New York: Routledge, 2000. 299 p.
- Nagel T. *Chto znachit byt' letuchej mysh'ju* [What is it like to be a bat?]. Samara: Bahrah-M Publ., 2003. 245 p. (In Russian)
- Petitot J., Varela F.J., Pachoud B., Roy J.-M. *Naturalizing Phenomenology: Issues in Contemporary Phenomenology and Cognitive Science*. Stanford, California. 1999. 345 p.
- Sartre J.-P. *Bytie i nichto* [Being and Nothingness]. Moscow: AST Publ., 2009. 928 p. (In Russian)
- Smith D. W. Consciousness with Reflexive Content. In: *Phenomenology and Philosophy of Mind*, ed. by D.W. Smith, A.L. Thomasson. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 93–114.
- Smith D.W. Phenomenology, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Summer 2018 Edition, ed. by E.N. Zalta. Available at: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/phenomenology/> (accessed 12.03.2019).
- Smith D.W., Thomasson A.L. (eds.). *Phenomenology and Philosophy of Mind*. Oxford; New York: Oxford University Press, 2005. 336 p.
- Sokolowski R. *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. 205 p.
- Strawson G. Intentionality and Experience: Terminological Preliminaries. In: *Phenomenology and Philosophy of Mind*, ed. by D.W. Smith, A.L. Thomasson. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 41–66.
- Varela F.J., Thompson E., Rosch E. *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*. Cambridge MA: MIT Press, 1991. 321 p.
- Velmans M. Heterophenomenology vs. Critical Phenomenology, *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2007, vol. 6, no. 1–2, pp. 221–230.

Н.Н. Сосна

Непомерный «космизм». Действие по Антонио Негри

Сосна Нина Николаевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: phljnrl@yandex.ru

В статье рассматривается проблематика единого-множественного в сочинениях А. Негри в перспективе современных дебатов об «агентности», «элементности» и субъективности. Показывается, что марксистская ориентация его работ, приведенная в соответствие со спинозистскими устремлениями автора, позволяет поставить онтологический вопрос о форме существования и возможности структурирования ее понятием «мера». С одной стороны, Негри противопоставляет инструменталистскому разуму творческое созидание, которое должно иметь место вне всевозможных мер и способов управления и контроля. С другой стороны, само существование действующей и созидающей единицы не представляется ему возможным в тотальной «безмерности». Следовательно, открывается возможность переопределить меру не только как накладываемые извне сдерживающие рамки, но и как объединяющий механизм, собирающий действующую субъективность в некое единство. Эта возможность получает весьма интересные способы реализации, если сопоставить идеи Негри с некоторыми современными интерпретациями, оперирующими как художественными конструкциями, так и техническими параметрами, примеры которых также приводятся в статье. На фоне этих последних обнаруживается безусловно не-постгуманистическое, но футурологическое решение Негри.

Ключевые слова: мера, инструментализм, единство, элементное, техника, приращение, космос

Обращение к мысли Антонио Негри – политического теоретика и активного политического деятеля, спинозиста и этика – в этой статье связано с его интересом к проблеме меры, который проявлен в небольшой книжечке о фигуре Иова [Negri, 2009; Негри, 2012]. Эти его размышления крайне важны в контексте современных дискуссий об онтологиях и ни много ни мало – месте человека в космосе, но не абстрактно или прогностически рассматриваемого, а буквально и материально. Вопрос о единице или элементе («агенте», как говорили недавно) – бытия ли, действия ли – с одной стороны, древний и в этом смысле вполне заслуживший значительную философскую репутацию, по крайней мере в западной традиции со времен Парменида; с другой стороны, это насущный вопрос конкретного существования в мире,

взаимосвязей с другими, кем бы они ни были – представителями иного этноса, иного животного царства, вообще не природным образованием типа чипа или иного технического объекта. Многие авторы за последние несколько лет предъявили читателям большое количество того, что Негри уже давно связывает с «космогониями»: «Космогонии могут стать насущными, открываясь навстречу древним человеческим устремлениям» [Negri, 2009, p. 2]. Они размечают контуры мира, каким он был или мог бы быть без человека, возможно, «плоским» или «объектно-ориентированным», или «контингентным». Как и чем могла бы быть в таких условиях единица действия или «новая субъективность», чем характеризоваться прежде всего – вопрос, по-своему заботящий как этих авторов, так и А. Негри, и нас. Тем более важный, что ответ на него задает меру открытости, не переходящей в патологическую незащищенность и аномальную пластичность, в которых действующая единица утрачивает автономию и в конечном итоге изменяет себе. Именно такой характеристикой пластичность выступает в исследованиях Катрин Малабу, причем чем дальше развивается ее проект, тем более очевидной делается деструктивность пластичности: если в начале она была фактически чертой гегелевского духа [Malabou, 1996], то впоследствии ввиду интереса Малабу к нейропроцессам и переносимости последствий катастроф смещалась к указанию на замещение через отрицание, когда организм как целое, как будто продолжая существовать физически и соответствуя некой определенной сумме параметров, тем не менее образует дистанцию по отношению к себе прежнему [Malabou, 2009]. Вопрос также осложняется тем, что «мера» в современных условиях неизбежно включает и технологические параметры, следы чего можно найти в «Науке логики», содержащей фрагменты обсуждений актуальных для того времени проблем науки, что уходит у Малабу и тем более практически не рассматривается Негри.

Разумеется, намеченный фокус статьи нисколько не умаляет ни масштаба политической деятельности А. Негри, ни заряженности и ангажированности его текстов. Ведь этот человек более всего известен сразу и как активный политический деятель и как теоретик политического, один из немногих реальных практиков марксизма, для которого нет разделения на университетскую жизнь и «работу в кварталах», по его собственному выражению. Его биография очень рельефна: после событий 1978 г. в Италии, связанных с «Красными бригадами» и Альдо Моро, он был задержан и провел четыре года под арестом без решения суда, освобожден после избрания в парламент от Радикальной партии и эмигрировал во Францию, где издавал журнал «FuturAnterieur». В 1997-м вернулся в Италию, чтобы принять судебное решение и провести в тюрьме еще несколько лет.

Книга об Иове как раз и была написана в заключении, когда проблема освобождения была не абстрактным идеалом, а реальной практической необходимостью. Значительное операистское (от слова *opera* – «рабочий») влияние и ставка на силу прямого сопротивления, фактически исключающего любые формы посредничества, характерные для многих работ Негри, и здесь вполне прослеживаются. Но эта работа интересна как одно из начал мысли Негри, где некоторые вопросы решены иначе, чем в более известных и более популярных сочинениях, появившихся позднее, в том числе написанных совместно с М. Хардтом, таких как «Империя» [Негри, Хардт, 2004], «активно читаемая поп-книга, определенно выходящая за рамки сугубо академической теории, учитывая ее стремление стать еще и политическим событием, т. е. практическим действием» [Пензин, 2004, с. 52], или «Множество» [Негри, Хардт, 2006].

Очень важен заряд, который творчество Негри получает благодаря прочтению Спинозы, оказавшего на Негри большое влияние. Ему посвящена «Дикая аномалия» [Negri, 1991 (2003)], книга, также написанная в заключении. Видно, как тщательно

читает Негри «Трактат об усовершенствовании разума», «Этику» на разных стадиях ее написания, «Богословско-политический трактат», «Политический трактат», переписку Спинозы с соратниками и противниками, а также работы современных исследователей. Разумеется, здесь критикуются попытки установления форм господства, государственная организация потоков ценностей, упорядочивание схем социальных отношений, идеология, эгоистические интересы и их политическая консервация. Ведь главным видится самоопределение, как на этическом, так и на бытийном уровне. Причем эти уровни фактически не различаются [подробнее в: Сосна, 2012], поэтому важно, на наш взгляд, определить то, что (и кто) действует на этих уровнях в качестве базовой единицы. В избранной здесь перспективе способов определения действующих единиц, элементов и проч., в которую встраиваются не только фигуры типа Иова, которые могли бы быть сочтены метафорическими, но и Спиноза, важен вопрос, значимый для Негри (и для последующего развития «теории множества» или «грамматики множеств»): возможно ли продолжение гуманистической традиции? Это также вопрос соотношения единичности и множественности. Спинозистский принцип спонтанности бытия является здесь тем, что определяет границы субъективности, утверждающейся в потоке конститутивных движений. То, что обычно называется индивидуальностью, не выступает принципом или ценностью, оказываясь просто элементом структуры бытия, которое постоянно расширяется и движется. Столкновения и напряжения свойственны людям, поскольку они свойственны самому бытию. И хотя человеческое бытие проявляется так же, как другие формы бытия, наряду с этими формами, хотя социальное не является неким объединением или надстройкой более высокого порядка над атомарными индивидуальностями, Негри говорит именно о человеческом бытии, нестабильном, динамичном. Стремления, столкновения, напряжения, противоборство сил – всем этим обеспечивается динамика, в том числе и социальная. «Антагонистическая фаза конститутивного процесса входит все глубже и глубже в неопределенное бытие жизни и мало-помалу преобразует его колебания в сомнения и этическое противоречие...» [Negri, 1991, p. 153]. Слова Спинозы о том, что если двое объединят свои силы, то они будут обладать большей властью и правом над природой, чем каждый по отдельности, означают, что коллективное измерение приводит к смещению в антагонистическом развертывании бытия. А дальше на сцену выходит *multitudo* – не как негативное условие, но как позитивная предпосылка самоконституирования права.

Действительно, понятие «множество», содержание которого ранее принято было передавать такими терминами, как «толпа» или «масса», противопоставляемое как «индивидууму», с одной стороны, так и «народу» – с другой, сделалось предметом обсуждения позднее. Одним из ярких диспутантов начала 2000-х в определении роли этого понятия помимо Негри был П. Вирно [Virno, 2004, Вирно, 2013]. Также значимы в этом контексте работы Ж.-Л. Нанси, хотя и не использующего термин «множество», но разрабатывающего идею сообщества как деконструированного общества, и в этом смысле также говорящего о новых формах связи между разными «элементами» [Нанси, 2006]. Хотя формально работа Вирно – также политический трактат о способах (со)существования в условиях постфордизма, с его коммуникативно-лингвистическими играми на заводах и фабриках, «множество» может быть рассмотрено как переходная форма, задаваемая первостепенной для определения медиа функцией опосредования. Сама переходность оказывается возможной, как мы уже показывали [Сосна, 2013], благодаря часто используемой Вирно модальности потенциальности: речь идет не о мышлении как таковом, но о говорении; не о результате труда, но об исконных и неотчуждаемых человеческих способностях, которые делают его возможным; не о зрелище как зоне видимости, но о том, что может иметь место и показаться в этой зоне. Поэтому и множество, улавливаемое

где-то между индивидуальным и коллективным, частным и общественным, флуктуирующее между страхом и тревогой, совершая переходы от опасности к спасению и обратно, видится формой опосредования этих крайних точек. Однако оказалось, что такую позицию трудно удержать: сам Вирно явно наделил множество характеристиками, которыми оно не может обладать актуально, а также указывал, что грядущая «более радикальная индивидуация» учтет «каждого из многих» (each of the many), фактически выводя на свет рампы опять-таки единицу.

Впоследствии неоднозначность оценки «множества» подчеркивалась не раз: так, например, показывалось, что не только множество децентрировано и потому обладает преимуществами и меньшей уязвимостью, но и Империя использует децентрированные методы, например, сетевое ведение войны [Galloway, Thacker, 2007]. Тем интереснее книга Негри об Иове для избранного в настоящей статье фокуса: она показывает не только генезис комплекса политических идей Негри о множестве в историко-философской перспективе, но и разворачивание проблемы соотношения «одного» и «многого» в интересующих нас онтологическом и витальном планах. Отмечая, что «универсальное конституирование дуальности – реальная проблема “Книги Иова”», Негри в конце концов приходит к утверждению значимости того, что Иов – один, и открыт диалогу настолько, что это почти стоит ему жизни.

Прекрасно осознавая, что за сотни лет «Книга Иова» многократно перечитывалась и переинтерпретировалась, и разбирая некоторые из интерпретаций, А. Негри, конечно, не полагает, что в своем сочинении выявит новые смыслы; равным образом не видит и комментирование своей задачей. В полном соответствии со своим модусом существования он предлагает считать свою книгу интервенцией. Он настаивает, что при всем разнообразии частей этой книги, чередовании прозаических и поэтических фрагментов, наличии позднее добавленных вставок есть нечто, что собирает все эти фрагменты воедино, и это – не что иное, как «космогония созидания». Именно это важно для Негри, ведь «пессимизм», нигилизм и негативность не получилось приписать Иову ни у С. Киркегора, ни у А. Шопенгауэра, ни у Дж. Леопарди [Negri, 2009, p. 29], а Р. Жирар, хотя и был достаточно проникновенен, чтобы заметить несводимость описанного в этой книге к схеме «козла отпущения», в итоге не мог предложить ничего, кроме «жалкой диалектики»¹. «Космическая конструкция» – вот что привлекает Негри в этом, казалось бы, старом тексте. «Неиссякаемый вид», «новое событие творения». Но, предупреждает Негри, мистерией тут нельзя удовлетвориться. И он задает свой важнейший, всеящий не меньше кантовского вопрос: «что станет делать человек?» [ibid., p. 54].

Что делает Иов? Лишенный всего, оставленный, осуждаемый, доведенный до края бездны, знающий, что может погибнуть в любой момент, он упорствует только в одном – он хочет видеть. Конечно, для Негри здесь не важны какие-либо визуальные контексты, он настаивает на видении-космосе, так можно сказать. И Иов не отрицает. Это чрезвычайно важно для Негри. Потому что даже сила небытия есть здесь позитивное онтологическое определение: положение Иова таково, что в нарастающем захвате иррациональными и ничтожащими силами он не идет к ничто; напротив, не просто его сила, его «мощь» (potenza)² становится все более действенной. Очень важно подчеркнуть, что для Негри в этом нет никакой диалектики: нет ситуации, когда Иов, доведенный до отчаяния, доходит до отрицания (что ему фактически навязывали даже родственники и друзья), чтобы, возможно, впо-

¹ Тема эксплицитного антигегельянства Негри в связи с понятием меры заслуживает отдельного рассмотрения, которое мы планируем для следующих статей.

² Переводчики следуют за объяснением, предложенным многолетним соавтором и соратником А. Негри, Майклом Хардтом, который переводит potere как Power и potenza как power [Negri, 1991].

следствии по-гегелевски перейти в противоположный позитивный «момент». Дело совсем в другом: Иов обретает видение, он ощущает момент, когда его конкретная сингулярность открывается универсуму. И это есть момент творения. В космическом масштабе.

А в творении – еще один принципиальный тезис – нет меры. Негри ссылается здесь на Фому Аквинского, писавшего, что милосердие (*charity*) неизмеримо, потому что позволяет нам участвовать в акте творения [Negri, 2009, p. 75]. И оно здесь важнее воздаяния, важнее справедливости и важнее общей ценности, так как все перечисленные категории работают только через понятие меры. И именно против меры методологически направляет свое сочинение Негри, используя термин *smisurato*, который издатели нередко оставляют для читателей без перевода.

Однако прежде, чем перейти к предложенным и другим возможным переводам этого термина, обратимся к контекстам, которые, по мысли Негри, работают против меры. Постараемся обнаружить структуры, которые задействует Негри, попеременно обращаясь к типично марксистским темам и «сингулярному универсализму». Этих контекстов по крайней мере два: труд (и связанная с ним инструментальность) и общественные отношения (а также справедливость и воздаяние), и оба Негри характеризует через утрату меры.

Что касается такого важного для марксизма понятия, как труд, то Негри вынужден подчеркнуть, что в современных условиях он более не указывает на эксплуатацию: каким бы грубым ни было ранее действие сил принуждения, в самом его разворачивании можно было опознать механизм воздействия. Однако сегодня эти процессы скрыты мистификацией денег, более не соответствующих никакой мере труда, справедливой или нет; результаты труда делаются несущественными, его процесс – незавершаемым, нейтральным и «мягким». Труд более не является одним из типов деятельности наряду с другими, не оставляет места для выхода в другие пространства. И это значит, что в современном мире эксплуатация выступает как эффект устойчивости [ibid., p. 71]. А если труд более не измеряется рациональной мерой, он становится злом, делает вывод Негри: его «мягкость» никак не отменяет боли, которую он вызывает, но выходы, которые ей предоставлены, никак ей не соразмерны. Заметим, что если вернуться к истоку, предполагая, что события книги Иова к нему ближе, то Негри обнаруживает там труд как зло, и даже не просто некое зло, но космическое: труд – это наказание для человека, неизбежная и бессмысленная деятельность, которая его опустошает. И пример такой деятельности для Негри – предприятие Прометея: героическое и бессмысленное, никак не влияющее на положение вещей, ничего не меняющее в происходящем, бесконечно вызывающее боль.

Оценивание нескончаемого труда как зла не предполагает, тем не менее, его подведения под моральные критерии: категории справедливости или воздаяния тут не работают. Показывая это, Негри ищет баланс между демократическими устремлениями и книгой Иова. Последняя рисует в том числе картины суда: если на Иова обрушиваются столь тяжелые события, значит, он их заслужил? Друзья Иова – законники, и они хотели бы, чтобы суд состоялся и чтобы была обеспечена справедливость. Его привлекали к порядку. Герои от Софара до Елиуя, далее раввинистические и патристические толкования меряли опыт Иова мерками «теологически известного». Они говорили, что за ним есть вина и именно она причина его несчастий, а то, что Негри именуется «элементами универсума» – тьма, огонь, наводнение, – рассматривалось ими как инструменты моральных санкций [ibid., p. 35], которые манифестируют справедливость их создателя. Негри обращает внимание, что это непростой суд: в нем и судья, и одна из сторон – это одно и то же Лицо. Но тогда такой суд непропорционален: получается, что разрешение проблемы этого суда

могло бы состояться через «снятие» одного из участников, т. е. фактически через отрицание – которое в данном случае означает деструкцию.

Таким образом, ни труд, ни справедливость не могут распределяться соответственно некой общей мере. Чем больше мир задан какой-либо одной унитарной мерой и всякое природное и историческое выражение является раскрытием в соответствии с ней выстраиваемого нарратива, тем более такая унификация обнаруживает себя как не имеющая значения.

А что имеет значение? Если вернуться к фигуре Иова, то она также странная, или, иначе, дикая. Если, как замечает Негри, «Спиноза начинает там, где прерывается Иов» [Negri, 2009, р. XXIV], если он в определенном смысле так же «дик», как и Спиноза в своем стремлении уделить внимание страстям, не только разуму, то его поведение не подпадает под известные общие мерилы, в каких бы сферах они ни были выработаны – морали, социальных интеракциях, теологических спорах. Какими же терминами переводчики пытаются передать, как Негри описывает ситуацию, в которой Иов оказался? Уже обозначенный нами термин *smisurato* они предлагают переводить то как *immensity* (скорее пространственно неограниченный, огромный), то как *immeasurableness* (не подлежащий измерению), то как *indifference* (неразличимость), то как *immoderate* (неумеренность, чрезмерность).

Мы предположили, что на русский язык это слово можно было бы перевести применительно к данному случаю как «непомерное»: слишком тяжелое для одного человека, слишком не похожее на то, что известно, и в этом смысле «неразличимое» (Негри бросает такой комментарий: не признавая, что «мир сопротивляется вампиризации системой», Гегель фактически позволял соскользнуть миру, якобы неподвижному, но вмещающему много боли и трагедии, в неразличимость). Как в этом отчасти формально выделяемом синонимичном ряду, если он действительно выстраивается, так и в содержании рассуждений Негри видно, что меры разного типа фактически накладываются друг на друга: пространственные величины (космические и человекообразные), личные этические модусы (отношение к другому человеку, отношение к ближнему, отношение к Богу), физические возможности, эмоциональные поля (и потенциал действия). Когда Негри подчеркивает несводимость Иова, его сингулярность – его конкретное сопротивляющееся тело, которое есть и которое неприкасаемо, его отказ играть роль в привычной символической расстановке фигур при вынесении суждения (и приговора), что оказывается более принципиальным в нем как единице – то, что он сжат до точки или что он движется, выходит, делает, созидает, творит, наконец?

Этот вопрос можно пояснить, сделав две отсылки – к Б. Паскалю, которого, кстати, Негри упоминает, и к А. Гэллоуэю, разрабатывающему ныне «философию компрессии» [Galloway, La Riviere, 2017]: можно ли сравнить трагическое балансирование «мыслящего тростника» между, если угодно, двумя бесконечностями с иронической непроницаемостью ядерной частицы, не осознающей скорее всего свой «космизм», но в каком-то смысле состоящей «из той же материи, что и звезды»? У этой частицы также есть своеобразное олицетворение – беккетовский Бартлби, непонятный и закрытый как для себя, так и для окружающих, непрозрачный, выключенный практически из всех контекстов, самым своим недействием как будто нечто все-таки совершающий. И именно в такой фигуре в том числе проявляется актуальная сегодня тенденция «возвращения автора», творца – именно так, даже не просто субъективности. Эта тенденция усиливается в противовес как прошлым микроисследованиям представителей французской теории, так и обширным горизонтам безличных и нарочито безликих постгуманистических онтологий, предложенных совсем недавно. В рамках данной статьи нет задачи сравнить эти работы Гэллоуэя и Негри, написанные с разницей почти в 30 лет, тем более выстроить

между ними иерархию, однако важно указать на находящиеся между собой в отношениях дополнительности способы представить действующую и творческую единицу. Сжатие, которое преломляет Гэллоуэй, вытаскивая этот термин прежде всего из контекстов информационных технологий, практически чужих для Негри³, при всей программно антиромантической направленности этой операции⁴, при всех значимых и незначимых потерях информации, которые происходят при сжатии, также делает рельефной категорию меры, вне действия которой точечное действие едва ли возможно: Бартлби не может быть бесконечно сжат, иначе он был бы разрушен – именно в качестве некой единицы.

Что-то подобное происходит и в книге об Иове: по нескольким причинам – личной неприязни Негри к увлеченности мерой в частности и инструментальному разуму вообще⁵, из-за изменившегося характера капитализма, все более перемещающегося в область когнитивного, сузившимся возможностям выражения и т. д. – мера на первый взгляд отрицается, что и подчеркнуто термином *smisurato*. С другой стороны, мера необходима, потому что Негри задается-таки вопросом, как она еще может быть возможна. Негри находит, конечно, и считает нужным подчеркнуть, что есть тип меры, который отрицать невозможно ввиду его объективного характера. Это время природы. Но и здесь Негри видит если не выход, то лаз: да, время объективно, и оно направлено против всякой конкретизации живого, но множественность использования времени имеет значение. В этой множественности противопоставлены по крайней мере два использования времени: для эксплуатации и для освобождения, – и в этом двойном распознавании, с одной стороны, объективности времени, с другой стороны, возможности действовать, погрузившись в него, развивается переопределение ценности и, соответственно, здесь ставится проблема упорядочивания, порядка, меры. Возвращаясь к синонимическим рядам, устанавливаемым переводчиками (от пространственных величин до способностей человека в *smisurato*), важно высветить еще одну «космогоническую» развертку: неизмеримым паскалевским безднам Негри противопоставляет силу человечности [Negri, 2009, p. 60].

Можно ли тогда утверждать, что сама субъективность при определенных условиях может выступить такой мерой, и не столько в смысле софистов⁶, сколько в смысле намечаемой сегодня теории элементного? Тогда примерами такой меры (пусть квазиметафорическими) являются Иов и Бартлби. Но с разнонаправленными импульсами: раскрывающийся навстречу взаимодействию первый и закрывающийся, сворачивающийся внутрь второй. Тогда, далее, допустимо предположить, что

³ В качестве ответа на многочисленные критические выпады в адрес левоориентированных мыслителей, десятилетиями не рассматривавших и прямо отрицавших медиа и технологии на основании их манипуляционной сути и полной вписанности в капиталистическое производство, можно рассматривать фрагменты из «Множества» и «Декларации», посвященные «субъективным фигурам кризиса». Одна из них – «медиазависимый» [Негри, Хардт, 2014]. В книге об Иове для А. Негри еще очевидной представляется разрушительная роль технологического развития: «как действовать в мире, где разрушение ценностей не знает меры и абсолютное небытие, ядерное, то есть абсолютное разрушение того, что существует, впервые находится в распоряжении власти»? [Negri, 2009, p. 8].

⁴ Определенное соположение этих двух фигур отсылка, Иова и Бартлби, представляется возможным даже несмотря на то, что для Гэллоуэя важно было подчеркнуть «нерабочесть», не-операциональность Бартлби (“unworkability” или “inoperativity”), его соответствие логике “No demand” движения Осуру.

⁵ Негри пишет о том, что культ меры сопровождал его довольно долго – в коммунистической партии, затем при работе с профсоюзами, и только в 1968 г. он почувствовал реальную возможность для созидания, для творения нового – в ситуации, не ограниченной мерами.

⁶ Их формула, как известно, гласила: «Человек есть мера всех вещей, существующих, насколько они существуют, и не существующих, насколько они не существуют».

решение, возможно, осуществляется между этими двумя направлениями, а именно в пульсирующей единичности: не единственности, но элементности, насколько ее квант способен и взаимодействовать, и сохранять что-то важное в себе.

Казалось бы, к такому выводу подводит и интервенция Негри, предлагающая своеобразный вариант решения проблемы одного-многого. В предисловии Негри отмечает, что для Иова, как и для Спинозы, бытие едино. И далее не раз возвращается к тому, что все они существуют в одной реальности; но, подчеркивает Негри, Бог – это Бог, Иов – это Иов. Более того, два важнейших героя этой книги пытаются порвать связь, не будучи в состоянии сделать это, поэтому собственно мир представлен как дуальность. Или, если переводить это снова на другой язык, это субъекты, которые соучаствуют в одной общности накладывающихся друг на друга продуктивных сил и попыток управления в хаосе. Поэтому схождение универсализма и сингулярности как будто налицо. Должны ли мы сделать вывод о том, что уже в этой дуальности – истоки множества?

При неоднозначности и разнонаправленности некоторых суждений Негри следует, пожалуй, заключить, что некоторое единство, поддерживающее меру своего существования в пульсирующих захватах и отдачах, действительно может привести к *смещению*, например, к смещению в антагонистическом развертывании бытия. Но этого мало: перераспределений материи бытия на те или иные сгустки, компоненты, элементы недостаточно для возникновения нового. Действие, созидание и творение образуются в *приращении* бытия, когда созиданием трансформируются материальные ритмы. Показательно, что переводчики на английский язык используют термин *augmented being*, термин, ныне накрепко связанный с усложнением технологических устройств, добавляющих к наличным измерениям еще одно (как в случае с «дополненной реальностью» и т. д.). Негри же приходит к приращению бытия из этического и безмерно открытого созидания, в котором, действительно, нет ничего технологического, только раскрытая человечность. Поэтому Негри, конечно, непостгуманистичен, по крайней мере у истоков своей теории множества, со всей страстью подчеркивая силу человечности и ее задачи.

Понятно, что для Негри «Этика» не может быть ничем иным, кроме записи теоретико-практического опыта самого Спинозы. Тогда и Иов – не просто метафорическая фигура или знак, даже едва ли образ, оперирование им – не художественный прием. Это конкретное, сингулярное воплощение. Но образуют ли Иов и Бартлби множество? Выдерживает ли само понятие «множество» концептуальное и эмоциональное напряжение, которое не позволило бы «слепиться» его единицам в одно (или другое) действующее лицо, единицу? Со стороны может показаться, что, пройдя этап увлечения «множественностью» и разыскивая альтернативы «автору», теоретики возвращаются к таким отчасти нигилистическим и весьма закрытым фигурам, как Бартлби. Тем интереснее, на наш взгляд, позиция Негри, сохраняющая свой позитивный заряд и поддерживающая рост.

Список литературы

Вирно, 2013 – Вирно П. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. 176 с.

Нанси, 2004 – Нанси Ж.-Л. Бытие единичное множественное / Пер. с фр. В. Фурс. Минск: Логвинов, 2004. 272 с.

Негри, 2012 – Негри А. Этика как созидание / Пер. с ит. И. Левиной // Синий диван. 2012. № 17. С. 213–228.

Негри, Хардт, 2004 – Негри А., Хардт М. Империя / Пер. с англ. под общ. ред. Г.В. Каменской. М.: Праксис, 2004. 440 с.

- Негри, Хардт, 2006 – Множество: война и демократия в эпоху империи / Пер. с англ. под ред. В.Л. Иноземцева. М.: Культурная революция, 2006. 559 с.
- Негри, Хардт, 2014 – *Негри А., Хардт М.* Субъективные фигуры кризиса / Пер. с англ. Д. Аронсона // Синий диван. 2014. № 19. С. 86–104.
- Пензин, 2004 – *Пензин А.* «Революционное чудовище»: понятие множества в философии Антонио Негри // Синий диван. 2004. № 5. С. 36–61.
- Сосна, 2012 – *Сосна Н.* Введение в этику жизни // Синий диван. 2012. № 16. С. 151–164.
- Сосна, 2013 – *Сосна Н.* Потенциально «человеческое»: Верно и медиальное // Филос. журн. / Philosophy Journal. 2013. Т. 10. № 1. С. 64–75.
- Galloway, LaRivière, 2017 – *Galloway A.R., LaRivière J.R.* Compression in Philosophy // boundary 2. Vol. 44. No. 1. Durham; London: Duke University Press, 2017. P. 125–147.
- Galloway, Thacker, 2007 – *Galloway A.R., Thacker E.* The Exploit: a Theory of Networks. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. 196 p.
- Malabou, 1996 – *Malabou C.* L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique. Paris: Vrin, 1996. 196 p.
- Malabou, 2009 – *Malabou C.* Ontologie de l'accident. Paris: Éditions Léo Scheer, 2009. 128 p.
- Negri, 2009 – *Negri A.* The Labor of Job. The Biblical Text as a Parable of Human Labor / Foreword by Michael Hardt, trans. by Matteo Mandarini. Durham and London: Duke University Press, 2009. 138 p.
- Negri, 1991 – *Negri A.* The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics / Trans. by M. Hardt. Minneapolis (Minn.); Oxford: University of Minnesota Press, 1991. 280 p.
- Virno, 2004 – *Virno P.* Grammar of the Multitude. For an Analysis of Contemporary Forms of Life / Trans. by Isabella Bertoletti, James Cascaito, Andrea Casson. N. Y.: Semiotext(e), 2004. 120 p.

Immeasurable Cosmology. Acting according to Antonio Negri

Nina N. Sosna

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: phljrn1@yandex.ru

Antonio Negri's works, including early books are considered here in the perspective of contemporary discussions on "agency", "elemental" and new forms of subjectivity. Bearing attention to Negri's marxist position as well as his Spinozist views, the author questions whether notion of measure is applicable to that of forms of life. On the one hand, Negri opposes creative production to the instrumentalist reason, meaning that creation acts beyond measure or any form of control or governance. On the other hand, he does not see the very existence of acting and creative unity in the immeasurable totality of no value. Therefore the possibility is open towards understanding measure not as external frame which is put on "raw material", but moreover as unifying technical principle that hold the subjectivity within. This possibility obtains interesting ways of realization in the context of actual perlaboration of technics that operates imagery and artistic as well as technological descriptions. Examples of latter ones are provided in the article to reveal Negri's clearly non-posthuman, but still futurological decision.

Keywords: unity, instrumentalism, technics, measure, elemental, augmentation, cosmogony

References

- Galloway A.R., LaRivière J.R. Compression in Philosophy, *boundary 2*, vol. 44, no. 1. Durham and London: Duke University Press, 2017, pp. 125–147.
- Galloway A.R., Thacker E. *The Exploit: a Theory of Networks*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007. 196 p.
- Malabou C. *L'Avenir de Hegel: Plasticité, Temporalité, Dialectique*. Paris: Vrin, 1996. 196 p.
- Malabou C. *Ontologie de l'accident*. Paris: Éditions Léo Scheer, 2009. 128 p.
- Nancy J.-L. *Bytie edinichnoe mnozhestvennoe* [Being Singular Plural], trans. by V. Furs. Minsk: Logvinov Publ., 2004. 272 p. (In Russian)

Negri A. *The Labor of Job. The Biblical Text as a Parable of Human Labor*, foreword by M. Hardt, trans. by M. Mandarini. Duke University Press, Durham and London, 2009. 138 p.

Negri A. *The Savage Anomaly. The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics*, trans. by M. Hardt. M. Hardt. Minneapolis (Minn.); Oxford: University of Minnesota Press, 1991. 280 p.

Negri A., Hardt M. *Imperiya* [Empire], ed. by G. Kamenskaya. Moscow: Praxis Publ., 2004. 440 p. (In Russian)

Negri A., Hardt M. *Mnozhestvo: vojna i demokratiya v e'poxu imperii* [Multitude: War and Democracy in the Age of Empire], ed. by V. Inozemtsev. Moscow: Cultural revolution Publ., 2006. 559 p. (In Russian)

Negri A., Hardt M. Sub"ektivny'e figury' krizisa [Subjective Figures of Crisis], trans. by D. Aronson, *Siniy Divan*, 2014, no. 19, pp. 86–104. (In Russian)

Negri A. E'tika kak sozidanie [Ethics as Creation], trans. by I. Levina, *Siniy Divan*, 2012, no. 17, pp. 213–228. (In Russian)

Penzin A. «Revolucionnoe chudovishhe»: ponyatie mnozhestva v filosofii Antonio Negri [“Revolutionary Monster”: the Notion of the Multitude in the Philosophy of Antonio Negri], *Siniy Divan*, 2004, no. 5, pp. 36–61. (In Russian)

Sosna N. Potencial'no «chelovecheskoe»: Virno i medial'noe [Potentially “Human”: Virno and the Mediality], *Filosofskii zhurnal* / Philosophy Journal, 2013, vol. 10, no. 1, pp. 64–75. (In Russian)

Sosna N. Vvedenie v etiku zhizni [Introduction to the Ethics of Life], *Siniy Divan*, 2012, no. 16, pp. 151–164. (In Russian)

Virno P. *Grammatika mnozhestva* [Grammar of the Multitude], trans. by A. Petrova. Moscow: Garage Publ., Ad Marginem Publ., 2013. 176 p. (In Russian)

ПУБЛИКАЦИИ И ПЕРЕВОДЫ

Тим Лэброн

Витгенштейн: философия, отменяющая философию

Тим Лэброн – PhD, профессор. Университет Конкордия. Канада, 7128 Ада-Бульвар, Эдмонтон, Альберта T5B 4E4; e-mail: tim.labron@concordia.ab.ca

В своих работах Л. Витгенштейн пытается продемонстрировать, как человеческое мышление может выбраться из философской ловушки, в которой оно систематически оказывается. Речь не идет о преодолении философии как таковой, а скорее о том, чтобы использовать философию против ложного, ущербного философствования. В частности, с точки зрения Витгенштейна, «ущербным» является, с одной стороны, метафизический реализм, а с другой – лингвистический идеализм. Взаимодействуя с реальностью, мы никогда не бываем пассивны, поэтому реализм ошибочен; но мы не имеем возможности трактовать данные восприятия абсолютно произвольно, поэтому ошибочен и идеализм. Сходная диспозиция легко обнаруживается в витгенштейновской философии математики: с одной стороны, отвергается реализм (идея о том, что числа отражают реальность), с другой – формализм (числа – всего лишь знаки, которыми мы манипулируем). Не что иное, как практическое применение (application) делает оперирование числами математикой, считает Витгенштейн. Решающее значение имеет не внешняя, независимая от нас реальность, но логический синтаксис математики, способы употребления знаков, символов, чисел. Витгенштейн «отменяет» философию в том же смысле, в каком Н. Бор и другие исследователи, приверженные копенгагенской интерпретации квантовой механики, «отменяют» физику. Поиск объяснений вне границ обыденного языка, за пределами формы жизни, в обход эксперимента – вот что отменяется. Объектом рассмотрения и анализа вместо этого становится партисипаторная природа реальности – то, что связывает язык с миром (научное экспериментирование с квантовыми объектами).

Ключевые слова: Витгенштейн, реализм, идеализм, метафизические основания языка, логический синтаксис, языковая игра, значение, практика, математическое доказательство

В «Логико-философском трактате» Л. Витгенштейн отмечает: «Правильный метод философии, собственно, состоял бы в следующем: ничего не говорить, кроме того, что может быть сказано, то есть кроме высказываний науки, – следовательно, чего-то такого, что не имеет ничего общего с философией. – А всякий раз, когда кто-то захотел бы высказать нечто метафизическое, доказывать ему, что он не наделил значения определенными знаками своих предложений. Этот метод не приносил бы удовлетворения собеседнику – он не чувствовал бы, что его обучают философии, – но лишь такой метод был бы безусловно правильным» [Витгенштейн, 1994а, ЛФТ, 6.53]. В более

поздних «Философских исследованиях» он говорит: «Какова твоя цель в философии? – Показать мухе выход из мухоловки» [Витгенштейн, 1994а, ФИ, § 309]. В обоих случаях Витгенштейн ищет способ продемонстрировать, как можно выбраться из ловушки, в которой оказывается мышление (мухоловки). С этой целью в ранней работе он отвергает метафизику, увязывая язык с лежащим в его основе логическим синтаксисом. В поздней работе он вновь отвергает метафизику, но уже *вместе* с логическим синтаксисом.

Очевидно, что после «Трактата» во взглядах Витгенштейна происходит сдвиг. Он пишет: «...мне вдруг показалось, что следовало бы опубликовать мои старые и новые мысли вместе; что только в противопоставлении такого рода и на фоне моего прежнего образа мыслей эти новые идеи могли получить правильное освещение» [Витгенштейн, 1994а, с. 78]. От убеждения в том, что логика лежит в основе языка, Витгенштейн переходит к мнению, что логика раскрывается и показывает себя в языковой практике (*in the applications of language*). Здесь уже не делается акцента на эпистемологии, на зависимости того, что может или не может быть сказано, от логического синтаксиса языка. Вместо этого внимание акцентируется на том, что в действительности говорится (*what we do say*).

В чем же состоит подход Витгенштейна? Он пишет: «...сложность [философского исследования], я бы сказал, заключается не в том, чтобы найти решение проблемы, а скорее в том, чтобы суметь разглядеть его в чем-то, что кажется только подступом к решению (*only preliminary to it*). <...> На мой взгляд, причина этого кроется в следующем: мы рассчитываем получить *объяснение*, вместо того чтобы искать *описание* проблемы, причем такое описание, которое займет правильное место в наших размышлениях и удовлетворит нас настолько, что мы откажемся от дальнейшего поиска. Сложность здесь в том, чтобы остановиться» [Wittgenstein, 1967, § 314].

Когда Витгенштейн говорит о мухе, ищущей выход из мухоловки, и о прекращении философствования, он отнюдь не имеет в виду, что мы должны отказаться от философии как таковой. Речь идет, скорее, о том, чтобы использовать философское мышление против того, что он считал ложной, ущербной философией. Согласно распространенному мнению, философия исследует «подлинную реальность», ищет истину «где-то там», за границами человеческих жизней, т. е. является формой реализма. Это представление настолько укоренилось в нашем сознании, что единственной альтернативой ему считается антиреализм, субъективизм и релятивизм. Я не думаю, что эта альтернатива корректна. В действительности, реализм и антиреализм – две стороны одной медали, одной большой мухоловки, которую нужно разрушить.

Форма жизни

Повторюсь, Витгенштейн «Трактата» считает, что язык связан с самой реальностью (*внешней, независимой*); значения лингвистическим знакам придают не конвенции, но логическая форма, воспроизводящая логическую структуру мира. Таким образом, владение языком подразумевает логическое использование знаков. Логическая форма лежит в основе языка, обеспечивая значение, а связь между миром и языком задана предустановленной гармонией.

В «Философских исследованиях» Витгенштейн отходит от своей ранней атомистической концепции значения. Так, он отвергает идею, согласно которой любое предложение либо истинно, либо ложно (как если бы свойство быть истинным или ложным определяло, что является предложением). Витгенштейн сомневается в том, что философия в состоянии обоснованно эксплицировать логическую возможность/невозможность того, что может быть сказано. Он разочаровывается в идее какой-

либо теории, объясняющей язык: «Раньше я сам говорил о “полном анализе”, и я верил в то, что философия должна обеспечить четкое разделение пропозиций, с тем чтобы ясно увидеть все их связи и исключить любые возможности неверного толкования. Я говорил так, как будто имелось исчисление, благодаря которому подобное разделение стало возможно. <...> В основе всего этого лежала ложная и идеализированная картина работы языка» [Wittgenstein, 1974, p. 211]. Витгенштейн отказался от мысли, что имеются некие «первичные данные», от которых зависит все остальное, – вроде расселовской «окончательной составляющей мира» (the ultimate furniture of the world)¹. Существуют пределы человеческого познания, но часто мы ошибочно полагаем, что непроясненным остается только значение и что стоит нам собраться и начать мыслить должным образом, используя язык, избавленный от двусмысленностей, мы сможем познать всё. Именно с этим Витгенштейн не готов согласиться. Он очищает свое мышление от остаточных элементов реализма «Трактата» – того самого реализма, который отрывает язык и его логику от человека, пользующегося языком, от человеческой жизни, в результате чего оказывается, что язык никому не принадлежит, а существует как бы сам по себе: логическая форма делает язык трансцендентальным. Объектом исследования позднего Витгенштейна становится *человеческое* измерение логического и лингвистического – сама раскрывающая, обнаруживающая себя в повседневной жизни природа языка и логики. Представление о человеке как одиноком наблюдателе, созерцающем и описывающем мир со стороны, а также идея о том, что наш повседневный жизненный опыт вторичен, первичным же является нечто внешнее по отношению к нему и, в конечном счете, обосновывающее его, решительно отвергается.

Как следствие, преодолевается и скептицизм. Сознание, в представлении скептика, является пассивным восприимчиком неопределенных данных (uncertain data), которые не гарантируют нам убедительной и надежной связи с внешним миром. Последнее обстоятельство смущает скептика, и он задается закономерным (на его взгляд) вопросом: как я могу познавать или точно описывать реальность? Витгенштейн сокрушает скептицизм не с помощью новых теорий, дающих надежное объяснение знания (лучшее обоснование его возможности), но показывая, что скептикам нечего сказать по существу. Он девальвирует и отменяет (dissolves) скептицизм.

В своих поздних работах Витгенштейн показывает, что знание и достоверность являются частью жизни и не основываются на внешних структурах (будь то простые объекты, врожденные идеи, данные восприятия и т. п.). Связь языка с реальностью обеспечивается не отдельными элементарными предложениями, которые либо истинны, либо ложны. Скорее, предложения внутренне взаимосвязаны, а логика определяется лингвистической практикой, а не лежит в основании языка. Витгенштейн отмечает: «Размышляя о языке и значении, мы легко поддаемся искушению думать, что в философии мы говорим о словах и предложениях не в обыденном смысле, но в сублимированном и абстрактном. Как если бы конкретное предложение, произнесенное кем-то, в действительности было чем-то иным – идеальной сущно-

¹ «Первая вещь, которую надо понять, состоит в том, почему классы не могут рассматриваться как окончательная составная часть мира. Трудно объяснить точно, что подразумевается этим утверждением, но одно его следствие позволяет уточнить его значение. Если мы имеем полный символический язык, с определениями для всего определяемого, неопределенные символы в этом языке будут представлять символически то, что я называю “окончательными составляющими мира”. Я утверждаю, что нет символов ни для класса вообще, ни для какого-либо класса в частности, которые были бы включены в этот аппарат неопределенных символов. С другой стороны, все индивидуальные вещи в мире должны иметь имена, которые будут фигурировать среди неопределенных символов» (Рассел Б. Введение в математическую философию / Пер. с англ. В. Целищева, В. Суровцева. Новосибирск: Сиб. унив. изд-во, 2007. С. 202). – Прим. пер.

стью. <...> Но разве ферзь, о котором говорится в шахматных правилах, тоже является идеальной абстрактной сущностью? (Мы не вправе ожидать от нашего языка большего, чем от игры в шахматы играющий шахматист)» [Wittgenstein, 1974, p. 121]. Связь языка с жизнью – вот главное, что определяет значение слова, полагает Витгенштейн, и в этом он, конечно, расходится с реализмом. Значение – не объект логического анализа или пассивного опыта и не результат, производимый движением и столкновением идей в нашем разуме; значение слова есть его обычное употребление в языке.

Таким образом, точность высказываний не зависит от метафизических оснований языка или его трансцендентальной структуры; она задается нашей жизнью и обычными коммуникативными практиками, которые показывают, какое лингвистическое поведение является приемлемым (соответствует правилам), а какое нет. Подводить внешние основания под язык, чтобы сделать его более точным, бессмысленно: поступая таким образом, мы подменяем точность абстрактным теоретизированием.

Витгенштейн пишет: «...правила грамматики произвольны в том же смысле, что и выбор способа измерения. Это всего лишь означает, что выбор способа измерения не зависит от размеров предмета, который мы собираемся измерять, и не является “правильным” или “ошибочным” в том же смысле, что утверждение о длине предмета» [ibid., p. 185]. То есть стандартом корректного измерения является не внешняя мера, не какие-нибудь *истины* или *формы* Платона, но практические конвенции языковых игр. Единой лингвистической «меры» не существует.

По мнению Витгенштейна, реалисты совершают ошибку, когда пытаются обосновать отдельное утверждение, упуская из виду контекст высказывания. Наши убеждения могут иметь основания (более или менее надежные), но, с точки зрения Витгенштейна, правильнее будет сказать, что эти «несущие стены» (foundation-walls) «поддерживаются всем зданием» [Витгенштейн, 1994а, О Достоверности, § 248, с. 352].

Итак, в поздних работах Витгенштейн отказывается от лингвистического фундаментализма (идеи о том, что у языка есть предустановленное, независимое, трансцендентное основание) и вводит концепцию языковых игр. Является ли он, в таком случае, идеалистом? Нет, не является. Для лингвистического идеалиста не существует реальности, не зависящей от языка; реальным он признает только то, что дается нам в языке и посредством него. Это представление о соотношении языка и реальности диаметрально противоположно (is the inverse of) точке зрения, изложенной Витгенштейном в «Трактате», согласно которой язык отражает логическую структуру мира. Лингвистический идеализм делает язык произвольным, лишает его «сцепления» с миром (что совершенно недопустимо для реалиста).

Представить реальность как результат когнитивной и лингвистической деятельности довольно непросто. Ведь остается открытым вопрос о природе сущего, предшествовавшего появлению человека с его продуктивным сознанием и языком (как оно могло существовать?). Для идеалиста одним из вариантов ответа могло бы быть постулирование некоей вневременной сущности, вроде берклианского Бога. Это позволило бы объяснить наличие доисторических объектов, не зависящих от человека и его языка, но являющихся производными от божественного «лингвистического сознания». За таким допущением, однако, стоит замаскированный реализм. Ведь как и в случае с реализмом, здесь принимается в качестве предпосылки существование внешнего – по отношению к человеку – метафизического основания, которому наш язык должен соответствовать.

Витгенштейн – ни реалист, ни идеалист. Он нигде не утверждает, что языковые практики создают реальность. В определенном смысле, реальность для него – понятие более широкое, чем язык. Однако наше соприкосновение с миром (в том числе

с тем физическим миром, в котором мы существуем со всеми нашими практиками, традициями и историей) лингвистически опосредовано. Витгенштейн предвидит вопрос-возражение: «Стало быть, согласием людей решается, что верно, а что неверно?» И отвечает: «Правильным или неправильным является то, что люди *говорят*; а в языке люди согласны. Но это – согласие не мнений, а формы жизни» [Витгенштейн, 1994а, ФИ, § 241]. У позднего Витгенштейна *жизнь и язык* образуют целое: ни одно не имеет приоритета перед другим.

Язык опосредует наш контакт с реальностью, не редуцируемой к языку, но – в силу этого опосредования – и не существующей независимо от него. Прежде (в ранних работах Витгенштейна) логика располагалась, если можно так выразиться, вне языка; теперь она как бы встроена в язык и через него проявляет себя. Новой перспективой становится рассмотрение взаимосвязи человека, языка и логики.

Математика и наука

Взаимодействуя с реальностью, мы никогда не бываем пассивны, поэтому реализм ошибочен; с другой стороны, мы не имеем возможности трактовать данные восприятия абсолютно произвольно, поэтому ошибочен и идеализм. Сходная диспозиция легко обнаруживается в витгенштейновской философии математики: с одной стороны, отрицается реализм (идея о том, что числа отражают реальность), с другой стороны, отвергается формализм (числа – всего лишь знаки, которыми мы манипулируем). Практическое применение (application) – вот что делает оперирование числами математикой, считает Витгенштейн.

Предполагать, что числа существуют сами по себе, определяя наши математические операции (исчисления), так же неверно, как утверждать, что логика сама по себе или простые объекты лежат в основании математики и языка, задавая правила исчислениям, которые мы производим, или определяя то, что может и что не может быть нами высказано. В действительности логика как языка, так и математики заложена в самих предложениях (their respective propositions). Отмеченное заблуждение часто проистекает из столь же распространенного, сколь и ущербного понимания «истины» как чего-то объективно существующего, внешнего и универсального, «экстерриториального» по отношению к человеку.

«Здесь напрашивается сравнение с алхимией, – рассуждает Витгенштейн. – Можно говорить о своего рода алхимии в математике. Характеризует ли эту математическую алхимию уже то, что математические предложения рассматриваются как высказывания о математических объектах – то есть что математика выступает как исследование этих объектов? В известном смысле в математике нельзя апеллировать к значению знаков потому, что именно математика и задает им значение» [Витгенштейн, 1994б, с. 149].

Дескриптивные высказывания о мире могут быть, разумеется, истинными или ложными. Однако, с точки зрения Витгенштейна, логический синтаксис математики неверно интерпретировать в терминах отношения истина – ложь. Другими словами, математический синтаксис не образует описания мира, не является частью эпистемологии. Математика не возникает из чисел; она сама наделяет числа значениями: благодаря математической калькуляции мы понимаем числа. Точно так же язык не возникает из логики – наоборот, логика постигается в языке.

Примером ошибочного смешения математики и эпистемологии может служить известный парадокс Зенона «черепаша и заяц». Если рассматривать объекты и состояния между ними как эмпирические величины, то следует признать, что зайцу, соревнующемуся в скорости с черепахой, никогда не удастся добраться до финиша,

ведь для этого ему необходимо пробежать сначала половину дистанции, а прежде – половину половины, и так до бесконечности. Данная проблема является следствием отождествления математических и эмпирических предложений. Ее можно проиллюстрировать также на примере элементарных математических уравнений, таких как « $2 + 2 = 4$ », и формулировок «законов природы», вроде эйнштейновской формулы « $E = mc^2$ ». Идет ли речь в первом случае о яблоках или апельсинах? А во втором о массе? Мы не говорим: «Я собираюсь изучить “8”».

Перейдем к математическому доказательству. Можно было бы предположить, что в нем дана объективная истина. Однако разница между математическим доказательством и предложением наблюдения вроде «В моем кабинете находятся два компьютера» вполне очевидна. В доказательстве не доказывается ничего, что предшествовало бы доказательству, – в отличие от высказывания о наличии или отсутствии определенных предметов в определенном месте. Компьютеры находились в моем кабинете до того, как было сформулировано соответствующее предложение, и до эмпирической верификации последнего. Доказательство же никаких *априори* не терпит; оно само предъясняет то, что доказывает, а именно правила логического синтаксиса в предложении. Доказательство и математическое предложение внутренне связаны друг с другом (*are internal to each other*), чего нельзя сказать о предложении наблюдения и его связи с реальностью, связи, которая носит случайный характер.

Иными словами, математические предложения, в отличие от предложений эмпирических следует понимать грамматически – как правила синтаксиса, как то, что не подлежит верификации, понимаемой эмпирически. Два типа предложений сходны в том отношении, что они должны иметь применение (почему мы и называем их *предложениями*), однако математические внутренне связаны с доказательствами. Но все же тенденция к обоснованию предложений через отсылку к внешней и независимой реальности распространяется и на них. Так, евклидова геометрия была «дискредитирована» (*demoted*) из-за утраты приписывавшегося ей априорного статуса и переосмысления ее как автономной аксиоматической системы, которая опирается на собственную логику и формальные принципы, обеспечивающие ее единство. О «дискредитации» же мы говорим потому, что стало понятно, что евклидова геометрия не обеспечивает истинностную связь с реальностью. Проблема, с которой сталкиваются математики-реалисты, заключается в том, что геометрия Евклида больше не вписывается в отстаиваемую ими систему реалистических представлений. Они упускают из виду, что евклидова геометрия – всего лишь одна из форм предложений в системе предложений.

Говоря о языке, Витгенштейн подчеркивает, что не существует *одной* единственно правильной языковой игры, а следовательно, нет оснований считать, что какая-то языковая игра может или должна с необходимостью вытеснить другую. Этот подход к философии языка применим и к логике математики. Так же как язык, математика состоит из связанных между собой, образующих собственную систему предложений. Однако в силу того, что природа последних различна (предложения языка суть описания реальности, а предложения математики нет), они верифицируются по-разному: первые – посредством эмпирических наблюдений и проверки, вторые – с помощью логического синтаксиса (*by means of their logical syntax*). Математика не изоморфна языку, как если бы числа, которыми она оперирует, отражали внешние по отношению к ней (трансцендентные) реалии. Значение – это не сущность, каким-то неведомым образом сопряженная с именем или числом; значение есть способ употребления имени или символа. Слова сами не сообщают своих значений; значение раскрывается, обнаруживается в человеческой практике.

Как я уже говорил, Витгенштейн отказывается от референциальной теории, согласно которой значением имени является объект, на который оно указывает. Вместо

этого он утверждает, что слово обретает значение только в системе предложений и правил каждой системы. С математикой дело обстоит схожим образом. Витгенштейн пишет: «Зачем математике нужно обоснование?! Я полагаю, оно нужно ей не более, чем предложениям, повествующим о физических предметах или же о чувственных впечатлениях, нужен их анализ. Однако математические предложения, равно как и все другие, нуждаются в выяснении их грамматики. Математические проблемы так называемых оснований в столь же малой степени лежат для нас в основе математики, в какой нарисованная скала несет на себе нарисованную крепость» [Витгенштейн, 1994б, с. 180].

Отсюда следует: «...для математики существенно, чтобы ее знаки применялись и в гражданской жизни. Именно употребление вне области математики, то есть значение знаков [их отнесенность к объектам], делает знаковую игру математикой» [там же, с. 140]. Таким образом, математика не основывается ни на каких абстрактных формах или объектах, не строится ни на каком формализме или логическом атомизме; скорее, она принимает форму, соответствующую нашей форме жизни.

Витгенштейн предвидит вопрос: «А разве не следует с логической необходимостью, что, прибавив один к одному, ты получишь два, а прибавив один к двум – три и т. д.; и разве эта неумолимость не того же рода, что и неумолимость логического вывода?» – Конечно! Того же самого. – «А разве логическому выводу не соответствует некая истина? Разве не истинно, что из этого следует то?» – Предложение: «Истинно, что из этого следует то» просто означает: это следует из того» [там же, с. 5–6].

Он использует следующую аналогию для пояснения сказанного: «Насколько бы мы погрешили против истины, если бы наши линейки были сделаны из очень мягкой резины, а не из дерева или стали? – “Да мы бы не узнали истинных размеров стола”. – Ты имеешь в виду: мы бы их не получили или, получив, не могли бы быть уверены в том, что это те же размеры, что получаются с помощью твердой линейки» [там же, с. 6]. Стремление найти обоснование математическим предложениям возникает вследствие обращения к эпистемологии. Витгенштейн полагает, что в отличие от эмпирического предложения, которое может быть истинным, т. е. случайно соответствующим реальности, или ложным, столь же случайно не соответствующим ей, предложение математическое не требует обоснования; скорее, мы соглашаемся считать его правилом.

Между различными геометриями практикующие ученые-математики выбирают не ту, что является предположительно наиболее точной, универсально и аподиктически истинной, а наиболее подходящую и удобную в качестве инструмента для решения определенной задачи; ученые выбирают, руководствуясь практическими соображениями.

По причине того, что реализм остается преобладающей тенденцией в современной эпистемологии, многие подозревают, что Витгенштейн, поскольку он отрицает наличие у математики и языка трансцендентных метафизических и логических оснований, в действительности склоняется к скептическому пониманию математики, релятивизирует ее, превращая в своего рода *soup du jour*². Предполагается, что либо ученые, занимающиеся математическими исследованиями, открывают уже готовые объективные истины, либо они «стряпают» математику на потребу дня, изобретают свои подверженные ошибкам квазитеории, открытые для дальнейшего пересмотра и конструирования. Математическое знание, избавленное от эпистемологических обязательств и независимых оснований, может показаться далеким от достоверности.

² «Суп дня» (от франц. *soupe du jour*). – Прим. пер.

Однако Витгенштейн так не считает. У математики «без оснований» сохраняется достоверность, которая заключается в самих математических правилах.

Идея о том, что числа обретаются в мире (реализм), отвергается Витгенштейном, равно как и воззрение, что они всего лишь значки на бумаге (формализм). Числа, возражает он, становятся математикой благодаря применению, которое мы находим им. Решающее значение приобретает не внешняя, независимая от нас реальность, но логический синтаксис математики, способы употребления знаков, символов, чисел. Сторонники платонизма заблуждались, полагая, что кривая, прочерченная на бумаге, соответствует кривой, существующей в реальности. Рассуждению о математических объектах Витгенштейн предпочитает разговор о правилах. «Ни одному религиозному вероисповеданию, – замечает он, – злоупотребление метафизическими выражениями не принесло столько вреда, как математике» [Витгенштейн, 1994а, Культура и ценность, §6, с. 413].

Это пересечение и смешение логического синтаксиса, эпистемологического и эмпирического аспектов особенно трудно распутать в физике, предполагающей эмпирическую верификацию. Чем более развитой (теоретичной) становится физическая наука, тем оказывается сложнее отделить эмпирические эксперименты от математического конструирования реальности. Как было подмечено Полом Дэвисом, «ученые часто используют слово “открытие” для обозначения достижений в чисто теоретической области. Так, нередко приходится слышать, что квантовое излучение черных дыр было “открыто” Стивеном Хокингом. Данное утверждение подкрепляется результатами исключительно и единственно математических изысканий. Никто до настоящего времени не видел черной дыры, тем более не фиксировал ее излучения» [Davies, Gribbin, 2007, p. 18].

Тем не менее некоторые современные физики все еще придерживаются мнения, что наука, исследующая физическую реальность, нуждается в надежном фундаменте, а именно в строгой и независимой математической системе. Реальность, указывают они, сложна и непредсказуема, а наши представления весьма приблизительны и грубы (в квантовой теории существуют дивергентные возможности, эксперименты могут интерпретироваться по-разному и т. д.). В последнее время, к примеру, активно эксплуатируется гипотеза мультивселенной, которая помогает ученым решать (resolve) возникающие проблемы, вместо того чтобы снимать (dissolve) их. Коль скоро эксперимент не дает однозначного результата, можно попытаться объединить все возможные (альтернативные) результаты в систему. Это, однако, уводит в сторону от проблемы. Множественность параллельных миров означает, что не существует универсальных законов физики, следовательно, мы получаем бесчисленное количество законов для бесчисленного количества универсумов. Но существуют ли метазаконны для мультивселенной? Просто ответить на этот вопрос утвердительно – значит не объяснить ничего.

Можно сказать, что философия, отменяющая философию (philosophy dissolving philosophy), является концептуальным исследованием, с одной существенной оговоркой: это не способ объяснения, но особый взгляд на вещи. «Метафизический вопрос внешне выглядит фактическим, хотя проблема является концептуальной» [Wittgenstein, 1980, § 949], – поясняет Витгенштейн. Речь идет о возможности схватывания логики значения (the logic of meaning) в существующих формах жизни, в практической деятельности, в [научном] экспериментировании.

В наш постклассический век науки в работах по теоретической физике и математике можно встретить массу интересных соображений, созвучных идеям Витгенштейна. «Следует помнить, – пишет, в частности, Н. Бор, – что всякое определение математических символов и операций основывается на простом логическом применении обычного языка. В самом деле, математика никогда не рассматривалась как

отдельная отрасль знания, основанная на совокупности опытных данных, а скорее считалась рафинированием общего языка с прибавлением к нему соответствующих добавок, позволяющих описывать такие взаимоотношения, для которых обычные словесные средства общения либо недостаточно точны, либо слишком неудобны. Говоря точнее, математический формализм квантовой механики и квантовой электродинамики попросту устанавливает правила подсчета математических ожиданий для наблюдений, производимых в хорошо определенных экспериментальных условиях, описанных с помощью представлений классической физики» [Бор, 1963, с. 239].

В физике, отмечает А. Цайлингер, «мы не вправе говорить о реальности, не учитывая того, что может быть сказано о реальности. Наша задача не сводится к фабрикации субъективных высказываний (statements) о физическом мире, ведь любое такое высказывание, в конечном счете, подлежит экспериментальной проверке. Для старой – классической – картины мира “реальность” – это базовое понятие, обозначающее то, что предшествует наблюдению (со всеми привносимыми им особенностями) и ни в каком отношении не зависит от него, для современной же физики (квантово-механической картины мира) “реальность” и “информация” – равноправные понятия. Одно предполагает другое, и ни одного не достаточно, чтобы дать исчерпывающее описание мира» [Zeilinger, 1999, p. 642].

Витгенштейн отменяет философию в том же смысле, в каком Бор и другие исследователи, приверженные копенгагенской интерпретации квантовой механики, отменяют физику. Поиск объяснений вне границ обыденного языка, за пределами формы жизни, в обход эксперимента – вот что отменяется. Объектом рассмотрения и анализа вместо этого становится партисипаторная (participatory) природа реальности. Витгенштейн имеет в виду партисипацию, связывающую язык и реальность, а в случае физиков-копенгагенцев – научное экспериментирование и квантовые объекты. Добавлю здесь, что весьма полезным и многообещающим, в свете сказанного, мне представляется кьеркегоровское понимание истины как субъективности. При этом следует иметь в виду, что Кьеркегор не был субъективистом (как не был им и Витгенштейн). «К индивидуальному переходу от увиденного к слову нельзя было бы применить никакого правила, – отмечает Витгенштейн. – Правила здесь повисали бы в воздухе – по причине отсутствия института их применения» [Витгенштейн, 1994а, ФИ, § 380]. Причина, по которой «субъективным» обычно пренебрегают, заключается в распространенности объективного реализма, утверждающего существование (в качестве основания всего) реальности, которая является внешней для нас и открывается нам как пассивным наблюдателям.

Заключение

В каждой языковой игре используются субконцепты (sub-concepts), которые выполняют важную функцию – практически более важную, чем абстрактные универсальные категории. К примеру, у нас есть понятие «благо», но без помощи субконцептов мы не могли бы определить его значение; аналогичным образом, у нас есть понятие «электрон», но объект, обозначаемый им, также нуждается в субконцептуальном определении – измерении свойств, локализации и т. д. (без этого электрон не существует).

Мы живем в мире взаимодействия и соучастия всего со всем (a participatory world), и мы должны сознавать, что партисипация (participation) является необходимым и постоянным фактором существования в мире, – должны, чтобы одолеть (dissolve) философию с ее специфическими проблемами, чтобы как-нибудь выбраться из философско-метафизической мухоловки. Это непростая задача, которая требует

известной решимости, готовности, так сказать, ввязаться в драку; куда легче мыслить в абстрактных понятиях.

Если философия Витгенштейн чему-то учит нас, она учит тому, что знания, доступные человеку, не поддаются унификации – приведению к единой форме. Противоположный взгляд на эпистемологические проблемы склоняет к своеобразной метафизике знания, в рамках которой обоснованием (justification) служит референция к гипотезированным концептуальным объектам и которая лелеет мечту о прогрессе в исследовании этой объективной реальности. Формы жизни, подсказывает нам Витгенштейн, не должны растворяться друг в друге и смешиваться в неразличимое целое.

Фокусировка на метафизике знания и превращение абстракций в предполагаемые (assumed) реальности снимает с философа бремя ответственного и метафизически некомфортного мышления в открытом потоке жизни, вместо расслабленного купания в бассейне, предназначенном для личного пользования.

Требование отказаться от индивидуальной разработки (private working) проблем познания внешней реальности может показаться самопротиворечивым. Не стоит, однако, питать иллюзии: эта реальность – миф. Метафизическое предание о внешней реальности имеет две составляющие – ложное представление о самости (the self) и ложное представление о мире. Если разобраться, как советует Витгенштейн, в природе данного противостояния, то проблема снимается: индивидуальное мышление оказывается частью формы жизни.

Философия не участвует в строительстве вавилонского небоскреба, показывая, как правильно ставить камни. Она описывает (maps) то, чем занимаются люди, живущие на земле. И как реки, текущие по равнине, меняют свое направление в зависимости от местности, человеческая жизнь и человеческое мышление время от времени меняют свои формы и «русла».

Я закончу риторическим вопросом: Почему люди так страстно желают прорваться к трансцендентной «реальности», универсальной и объективной? Объясняется ли это потребностью человека забыть себя (по крайней мере, свою относительность, ограниченность, релятивность)? Что это за новое «божество», которому мы теперь поклоняемся? Божество, не принимающее в расчет человека, не требующее его личного отношения и участия.

Перевод с английского языка Г. Золоткова, И. Джохадзе

Джохадзе Игорь – руководитель сектора современной западной философии Института философии РАН. Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1; e-mail: joe99@mail.ru

Dzhokhadze Igor – Head of the Department of Contemporary Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya str., 109240 Moscow, Russian Federation; e-mail: joe99@mail.ru

Золотков Григорий – младший научный сотрудник сектора современной западной философии Института философии РАН. Российская Федерация, 109240, Москва, ул. Гончарная, 12, стр. 1; e-mail: zolotkov_grigory@mail.ru

Zolotkov Grigory – Junior Research Fellow of Contemporary Western Philosophy, Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya str., 109240 Moscow, Russian Federation; e-mail: zolotkov_grigory@mail.ru

Список литературы

Бор, 1963 – Бор Н. Воспоминания об Э. Резерфорде – основоположнике науки о ядре. Дальнейшее развитие его работ / Пер. В.А. Угарова // Успехи физических наук. 1963. Т. 80. № 2. С. 215–250.

Витгенштейн, 1994а – *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть I / Пер. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. Составл., вступ. статья, примеч. М.С. Козловой. М.: Гнозис, 1994. 612 с.

Витгенштейн, 1994б – *Витгенштейн Л.* Философские работы. Часть II / Пер. М.С. Козловой и Ю.А. Асеева. Вступ. статья, примеч. М.С. Козловой. М.: Гнозис, 1994. 207 с.

Davies, Gribbin, 2007 – *Davies P., Gribbin J.* Matter Myth: Dramatic Discoveries That Challenge Our Understanding of Physical Reality. N. Y.: Simon and Schuster Paperbacks, 2007. 320 p.

Wittgenstein, 1974 – *Wittgenstein L.* Philosophical Grammar / Trans. by A. Kenny. Ed. by R. Rhees. Oxford: Blackwell, 1974. 495 p.

Wittgenstein, 1967 – *Wittgenstein L.* Zettel / Trans. by G.E.M. Anscombe. Ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1967. 256 p.

Wittgenstein, 1980 – *Wittgenstein L.* Remarks on the Philosophy of Psychology, vol. 1 / Trans. by G.E.M. Anscombe. Ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1980. 422 p.

Zeilinger, 1999 – *Zeilinger A.* A Foundational Principle for Quantum Mechanics // Foundations of Physics. 1999. Vol. 29. No. 4. P. 631–643.

Wittgenstein: Philosophy Dissolving Philosophy

Tim Labron

PhD, Professor of Philosophy at Concordia University of Edmonton Canada. 7128 Ada Boulevard, Edmonton, Alberta T5B 4E4; e-mail: tim.labron@concordia.ab.ca

In both his early and later work, Ludwig Wittgenstein wants to show the way out of philosophical confusion. He even speaks of stopping philosophy. However, it is not philosophy in and of itself that he is critiquing; rather, he is using philosophy to stop what he regards to be wrongheaded philosophy. For example, metaphysical realism and linguistic idealism. We are not passive recipients of data, nor do we impose whatever we like on data. He shows that words in a language hold meaning within a system of propositions, and logic is not underlying this system as a guarantor of uniformity and meaning; instead, logic is found in the propositional system and form of life. This is similar to Wittgenstein's understanding of mathematics, where he rejects the realist idea that numbers mirror reality, and the formalist view that numbers are merely marks we play with – it is in application that numbers become mathematics. Wittgenstein's 'dissolving' of philosophy and mathematics can be favorably compared with the way N. Bohr and subsequent physicists in line with the Copenhagen interpretation 'dissolved' physics. What is being dissolved is an excessive search for explanations as a foundation beyond ordinary language, the form of life, and experiments. What is pursued, is the participatory nature between language and reality, and experiments and the quanta.

Keywords: Wittgenstein, realism, idealism, metaphysical foundations of language, logical syntax, language game, meaning, practice, mathematical proof

References

Bohr N. Vospominaniya ob E. Rezerforde – osnovopolozhnikе nauki o yadre. Dal'neyshee razvitiye ego rabot [The Rutherford Memorial Lecture 1958. Reminiscences of the Founder of Nuclear Science and of some Developments Based on his Work] in *Physics-Uspеkhi* [Advances in Physical Sciences], 1963, vol. 80, no. 2, pp. 215–250. (In Russian)

Wittgenstein L. *Filosofskie raboty. Chast' I* [Philosophical Works. Part I], ed. by M.S. Kozlova. Moscow: Gnoziz Publ., 1994. 612 p. (In Russian)

Wittgenstein L. *Filosofskie raboty. Chast' II* [Philosophical Works. Part I], ed. by M.S. Kozlova. Moscow: Gnozis Publ., 1994. 207 p. (In Russian)

Davies P., Gribbin J. *Matter Myth: Dramatic Discoveries That Challenge Our Understanding of Physical Reality*. New York: Simon and Schuster Paperbacks, 2007. 320 p.

Wittgenstein L. *Philosophical Grammar*, trans. by A. Kenny, ed. by R. Rhees. Oxford: Blackwell, 1974. 495 p.

Wittgenstein L. *Zettel*, trans. by G.E.M. Anscombe, ed. by G.E.M. Anscombe and G.H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1967. 256 p.

Wittgenstein L. *Remarks on the Philosophy of Psychology*, vol. 1, trans. by G.E.M. Anscombe, ed. by G.E.M. Anscombe and G. H. von Wright. Oxford: Blackwell, 1980. 422 p.

Zeilinger A. A Foundational Principle for Quantum Mechanics, in *Foundations of Physics*, 1999, vol. 29, no. 4, pp. 631–643.

РЕЦЕНЗИИ, ОБЗОРЫ

В.М. Розин

Не только о любви: о философах, их возлюбленных и времени (размышления по поводу книги «Философские эманации любви»)*

Розин Вадим Маркович – доктор философских наук, профессор, главный научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: rozinvm@gmail.com

В данной статье анализируется второе издание книги «Философские эманации любви». Ее авторы, в основном известные российские философы, рассматривают философские союзы и их отношение к любви, начиная от Средних веков и заканчивая XX столетием; особенно много работ посвящено Серебряному веку. Из анализа статей можно заключить, что основные участники дискурса Серебряного века в той или иной мере отталкивались от концепции Платона, нагружая любовь характеристиками, позволяющими реализовать любовь, прежде всего, как исповедуемый ими философский образ жизни. Но и другие философы истолковывали любовь в плане разделяемой и разрабатываемой ими философской концепции. Практически все герои статей были глубоко верующими людьми, и к тому же многие из них как личности разделяли эзотерическое мироощущение, которое оказало существенное влияние на философов XIX – начала XX столетия. Это наложило существенный отпечаток на понимание ими любви и ее практикование. Рассматриваются также возлюбленные наших философов, предлагается их деление на две группы: так сказать, жертвы философской любви и яркие, талантливые женщины, которые любили, помогали, разделяли творческие замыслы своих возлюбленных философов.

Ключевые слова: любовь, философия, личность, культура, концепция, вера, Бог, произведение, понимание, мышление

В этом году вышло второе издание упомянутой книги. Я уверен, что это станет событием не только для философов, но и для широкой аудитории читателей. Такое событие предполагает и обсуждение книги, которое уже началось в Институте философии РАН, и осмысление входящих в нее статей. Книга толстая, в ней много статей, говорят, что такие книги сегодня не читают. Но я все статьи прочел два раза, и хотя каждая является самостоятельным произведением, тем не менее вырисовывается общая панорама, хотя панорама чего, сказать не так-то просто. В книге

* Рец. на книгу: Философские эманации любви / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. 576 с.

«Философские эманации любви» нет слабых статей, хотя есть несколько отклонений, рассматривающих основную тему по касательной.

О чем эта книга, как заявлена ее основная тема? Составитель и один из авторов книги Ю.В. Синеокая пишет, что это «рассказ о философских союзах, чье творчество освещено обоюдной любовью, о единстве философии и Эроса, о том, как из переплетения личных и творческих судеб выкристаллизовываются философские тексты» [Синеокая, 2019, с. 11]. Да, это так; впрочем, стоит отметить, что в книге затрагивается и много других проблем. Не думаю, что авторы книги, а их 25 человек, предварительно обсуждали или тем более согласовывали свои произведения. И все же заданная тема и содержательная, предметная канва обусловили наличие общих линий и проблем, которые, однако, не лежат на поверхности. Эти линии можно увидеть только, как писал М. Бахтин, из точки «внезаходимости», которую в данном случае занимает ваш покорный слуга, имевший возможность не спеша продумать все статьи. Начну как методолог именно с методологической линии.

Легко сказать «философский союз», «единство философии и Эроса», «философское творчество». Но как все это проявить и выявить, не потеряв предмета, правильно, адекватно поняв В. Соловьева или В. Иванова или, тем более, Абельяра и Элоизу, или суфию Раби'а, живших в Средние века? Каким образом не *заместить* их мысли и переживания нашими современными представлениями?

Увы, как часто мы невольно именно замещаем, а не аутентично воссоздаем чужую мысль и переживание (представление). Я еще раз в этом убедился (т. е. понял, что всего лишь построил в своем исследовании формальную кальку того, что хотели сказать друг другу в своих письмах Элоиза и Абельяр [Розин, 2012, с. 106–108]), прочитав статью С. Неретиной «Концепт любви: Петр и Элоиза» (с этой статьи начинается книга «Философские эманации любви»). Мне, как и многим другим исследователям, казалось, что Абельяр уже не может любить Элоизу, а выяснение их отношений строится в соответствии с идеалами романтической любви, но Неретина убедительно показывает и доказывает, что все это не так [Неретина, 2019]. Убеждает глубокое знание средневековой культуры и философии, пунктуальное следование тексту писем, верно понятый духовный переворот, происшедший с Абельяром.

«Весь этот фрагмент, – отмечает Неретина, – против Жильсона, посчитавшего Абельяра отступником от любви. Он же зажигает мощнейшую лампу разума всюду, где можно, у него энергии хоть отбавляй, а его лишили главной мужской энергии, уравновешивающей душу и плоть! Но и здесь он сумел найти опору – в себе самом, разумом же преобразив себя... Отчего же отрекается? От любви? Сказка про белого бычка... Как можно называть любимейшей ту, кого не любишь?! Отречение от мира мирянина, его становление монахом... он и практически был убежден в “новом” для них посредничестве Христа, в универсальном посредничестве духа, действующего через плоть, через благословение брака» [там же, с. 53, 57, 58].

Новое прочтение писем Элоизы и Абельяра стало возможным именно потому, что все же сохранились эти письма, написанные от первого лица. Когда же таких текстов нет, исследователю приходится опираться на косвенные свидетельства. В результате он уподобляется следователю, создающему всего лишь версию случившихся событий. В прекрасной статье молодого философа Анны Владимировны Симонян «Маргарита Порете и Гиар из Крессонсака» мы сталкиваемся именно с такой ситуацией. «Почему Гиар пришел защищать Маргариту? – спрашивает Анна. – Насколько хорошо он был знаком с Маргаритой и был ли знаком с ее книгой? Защищал ли он ее идеи или же только ее саму? Только ли движимый религиозными побуждениями он прибыл из Реймса в Париж и добился аудиенции у главы парижской инквизиции? Кем они были друг для друга, каковы были их отношения – остается только гадать, изучая сохранившиеся документы процесса и записи в хрониках,

вчитываясь в произнесенную речь Гиара, перелистывая страницы “Зеркала”» [Симонян, 2019, с. 486]. Но общий методологический подход Симонян тяготеет именно к тому типу работы, который мастерски демонстрирует Светлана Неретина.

Представленные в остальных статьях книги описания философских союзов, понимания любви или взаимоотношения героев, на мой взгляд, тоже можно отнести к гуманитарным версиям, поскольку они созданы хотя и в рамках объективного анализа, но с сильным влиянием авторского видения и с предоставлением «голоса» тем, о ком идет речь. Как писал Дильтей, «возможность постигнуть другого, одна из глубоких теоретико-познавательных проблем... Условие возможности состоит в том, что в проявлении чужой индивидуальности не может не выступать нечто такое, чего не было бы в познающем субъекте» (цит. по [Гайденко, 1969, с. 247–248]). Чужие сознания, говорит Бахтин, «нельзя созерцать, анализировать, определять как объекты, как вещи, – с ними можно только диалогически общаться. Думать о них – значит говорить с ними, иначе они тотчас же поворачиваются к нам своей объектной стороной: они замолкают, закрываются и застывают в завершенные объектные образы» [Бахтин, 1979, с. 116].

Авторы предлагаемых в книге версий, опираясь, конечно, на отдельные сохранившиеся высказывания изучаемых лиц, часто предпочитали обращаться не к самим текстам, а к другим исследованиям, знанию эпохи, проблемам времени, личности изучаемых героев. Объективны ли подобные гуманитарные исследования? Если они следуют принципам и методологии гуманитарной науки, а также опираются на факты, которые, конечно же, концептуально нагружены, то, безусловно, объективны. И у меня не было сомнений, что представленные в статьях книги гуманитарные версии объективны и на хорошем уровне. Теперь вторая линия.

Многие философы Серебряного века, о которых идет речь в представленных статьях, обращались в своих размышлениях к «Пиру» Платона. И это неслучайно – не только потому, что он первый в философии стал обсуждать, что такое любовь, но и потому, что Платон задал любовь как способ жизни философа (известный исследователь античной философии Пьер Адо утверждает, что античная философия – не столько теоретизирование, сколько философский образ жизни и мышление, с которыми связана идея мудрости [Адо, 2005, с. 289]). Любовь, по Платону, должна соответствовать философскому способу жизни, предполагающему «вынашивание духовных плодов», стремлению к «прекрасному, благу и бессмертию» [Розин, 2015]. Так вот эта концепция очень подходила философам Серебряного века, за исключением, пожалуй, А. Ф. Лосева.

Е.А. Тахо-Годи замечает, что «особенно отвратительным представляется Лосеву, что Платон продолжает рассуждать “о мальчиках”, говоря о “припоминании” нашего небесного существования, где мы были как бы лишены тела (Phaedr. 250c)”... «В мировой литературе, – пишет Лосев, – я не нахожу произведений более гнусных и отвратительных, более пакостной и мерзостной – воистину – “трагикомедии”, чем платоновские “Федр” и “Пир”. Платон ни в какой степени не соединим не только с христианством, но даже и с западноевропейским романтизмом» [Тахо-Годи, 2019, с. 124]. Если в первом Лосев прав – да, концептуально христианское и платоническое понимание любви если не противоположны, то просто из разных миров, – однако, как я стараюсь показать, концепции куртуазной и романтической любви черпали из платоновского источника [Розин, 2015].

Но все же мнение Лосева – исключение. Основные участники дискурса Серебряного века в той или иной мере отталкивались от концепции Платона, трактуя любовь, прежде всего, как исповедуемый ими философский образ жизни. В свою очередь, за этим образом, как считали Ф. Ницше и Лу Саломе, стояла личность философа. «Если задача биографа, – пишет Лу Саломе, – заключается в том, чтобы

объяснить мыслителя данными его личной жизни и характера, то это в очень высокой степени применимо к Ницше, ибо ни у кого другого внешняя работа мысли и внутренний мир не представляют такого полного единения. К нему наиболее применимо и то, что он сам говорит о философах вообще: все их теории нужно оценивать применимо к личным поступкам их создателей» [Синеокая, 2019, с. 291].

Так вот, любовь идеологами Серебряного века понималась как реализация философских концепций и образа жизни. «Даже интимные чувства, – отмечает Анатолий Владимирович Черняев, – здесь находили выражение на языке этой философии (В. Соловьева. – В. Р.). “Я переживаю в тебе реально образ всеединства!” – восторженно признавалась Морозова Трубецкому; видя в себе воплощение вечной женственности, она стремилась разделить это начало со своим “бесценным другом»» [Черняев, 2019, с. 351].

Но, пожалуй, более яркая иллюстрация – известные любовные эксперименты тройственного союза, практиковавшиеся на Башне, организованной Вячеславом Ивановым и его супругой Зиновьевой-Аннибал. «Происходившее в течение почти двух лет на Башне, – пишет Мария Викторовна Михайлова, – нельзя понять и принять, если не учитывать свершившегося в сознании Иванова переворота, когда его философская устремленность к целостности стала происходить под знаком платоновского Эроса и соловьевской трактовки пола в статье “Смысл любви”. А поскольку “Эрос Целого осуществим не в диаде, а в триаде”, то такое понимание потребовало реального “осуществления” искомой “триады”, освященной мистической влюбленности. Имя Диониса “витало” на Башне постоянно... Культ Диониса, плодотворность для творчества экстатического состояния, позволяющего проникать в тайны вселенной, восстанавливать разрушенные связи с миром, – все это должно было, по мнению собиравшихся на Башне, помочь преодолеть остро ощущаемое человеком XX столетия одиночество, отпадения от природной, космической жизни» [Михайлова, 2019, с. 80–81].

Сделаем отступление, остановимся на двух моментах. Первый касается моральной оценки современниками («дионисийский» разгул, оргиастическая распущенность, мужеложеские связи и пр.) того, что происходило на Башне, да и в других подобных экспериментах, или просто похожего образа жизни. С точки зрения обычных людей, эта оценка совершенно правильная. А вот с точки зрения философов все не так просто. Если любовь – это не только привязанность друг к другу и ответственность друг за друга, но и концепции любви, предполагающие идеализацию возлюбленных, наделение их чертами и характеристиками, позволяющими решать более широкие жизненные и духовные задачи (именно такие концепции любви и принимает человек, начиная с Античности и до нашего времени), то в этом случае формы любви, как показывает практика, могут быть самыми разными, в том числе патологическими, с точки зрения общества. Оправдываю ли я башенные эксперименты Вячеслава Иванова? И да, и нет. Да – в том плане, что речь шла о философах и добровольных поступках. Нет – с точки зрения последствий для участников и общества этого действия. Более отдаленные последствия его, как правило, печальные и разрушительные. Такими они, например, оказались для Веры Шварсалон, дочери Зиновьевой-Аннибал, которую Иванов после смерти матери склонил к браку с собой [там же, с. 94–96]. Оценивая подобные поступки, мы не можем не учитывать объективные последствия.

Второй момент, который бы я хотел понять, это вера идеологов символизма в свои возможности как демиургов, приближающих новый Эон и царство богочеловечества. К.В. Мочульский по поводу лондонской поездки Вл. Соловьева пишет следующее: «Молодой философ поехал в Лондон не только для научной работы: он искал ключа к тайной мудрости, чуда, преображающего мир; ему было мало теоретического познания, он хотел дела... Соловьев никогда не был кабинетным ученым

и отрешенным от мира мистиком. Он чувствовал себя религиозно-социальным реформатором, жил сознанием приближающегося конца света и хотел действовать немедленно, чтобы его ускорить...» [Мочульский, 1995, с. 97; Кара-Мурза, 2019, с. 243].

Эту констатацию интересно сравнить с исканиями А. Скрябина. «Мистерия Скрябина, – пишет Б.Ф. Шлецер, – должна была стать исполнением, осуществлением экстаза, гибели и преображения Вселенной». Осуществление, а не воспроизведение и вселенский, сверхличный характер этого действия – вот два момента, которые определили развитие Мистерии. В миниатюре план скрябинской Мистерии – история человечества как процесс разделения и погружения духа в материю, принятие природы в Дух, победа над тяжестью, инерцией, разорванностью природного мира и обратное возвращение к единству». «В записях Скрябина целью и результатом исторической и космической эволюции является экстаз, переживание которого *приводит к полной трансформации космоса и в нем – человечества*» (курсив мой. – В. Р.) [Емельянов, Савельева, 2006].

Как все это можно понять? Ну, да конец света – это еще принять можно: эсхатологические переживания конца XIX и начала XX столетия, так же как, отчасти, и в наше время, действительно, имеют под собой реальную почву. Но каким образом творцы философии или искусства (сюда же относились и эксперименты-мистерии в любовной сфере) могли ускорить конец старого и наступление нового Эона? Может быть, подобно Соловьеву, философы Серебряного века считали борьбу с хаосом и смертью сущностью мирового процесса, который хоть и медленно, но все же ведет к *личному и реальному* явлению духовного начала, к полной победе духа над смертью; питает же этот процесс творчество в разных областях, своеобразные подвиги гениев, предтеч богочеловечества, забежавших в своем развитии далеко вперед?

Третья линия – понимание любви как органического аспекта веры в Бога – естественно связана со второй линией, а также с таким важным для любви планом, как идеализация и возвышение. Например, Тахо-Годи отмечает, что «истинная любовь, по Лосеву, не является наслаждением или формой приобщения к радостям земного бытия, она не есть только проблема “плоти” или “пола”, она – земная проекция Любви Божественной, один из путей духовного спасения, приобщения к божественной благодати, восхождения к небесной Родине через жертву и страдание» [Тахо-Годи, 2019, с. 143]. «Для русского философа, – вторит Игорь Александрович Эбаноидзе, – все сводится в конечном счете к любви к Богу, к которому через любимого устремляется к своей трансценденции любящий» [Эбаноидзе, 2019, с. 318].

Достаточно очевидно, что настоящая любовь не может существовать без идеализации и возвышения (хотя сегодня на фоне общего культурного одичания масс об этом как-то позабыли). Лучшей же формой последних, как показывает история, выступает именно вера в Бога. Абельяр преображает свою любовь и заряжается новой энергией возвышения и идеализации, обращаясь к Богу. Лосев, будучи заключенным, именно в вере в Бога черпает силы; эта же вера поднимает в его глазах на пьедестал страдания и красоты его жену, Валентину Михайловну Соколову. «Мы с тобой, – напишет Лосев из лагерного заключения, – за много лет дружбы выработали новые и совершенно оригинальные формы жизни, то соединение науки, философии, духовного брака и монашества¹, на которое мало у кого хватило пороку и почти даже не снилось никакому мещанству из современных ученых, философов, людей брачных и монахов» [Тахо-Годи, 2019, с. 136–137].

¹ В 1929 г. духовный отец Лосевых, архимандрит Давид, постриг их в монашество под именами Андроника и Афанасии [Тахо-Годи, 2019, с. 137].

Вера в Бога и дает много для любви и много отнимает, поскольку Бог на земле – самый большой ревнитель. По Соловьеву, устремляясь к Богу, необходимо воздерживаться от половых отношений. Е.Н. Трубецкой спрашивал у любимой женщины: «Кого же, наконец, я люблю больше – тебя или Бога. Если я скажу, что *тебя*, ведь этим я произношу себе смертный приговор: тогда надо поставить крест надо мною и как над человеком и как над деятелем... О счастья говорить нечего... Ведь не счастье есть цель жизни» [Черняев, 2019, с. 352].

Здесь хотелось бы сделать еще одно отступление. И Лосев, и Соловьев, и Трубецкой, говоря о вере в Бога, имеют в виду православие, которому они придают провиденциальный смысл. Эта традиция идет еще от Петра Чаадаева. Если на первом этапе своего самоопределения он считал, что Россия осталась в стороне от характерного для Европы мирового христианского движения и мира, так сказать, выпала из животворного потока бытия, то на втором Чаадаев приходит к мысли, что Россия позже вступит на путь подлинного христианства и в лице православия поможет Европе, даже направит ее.

«В письме Тургеневу (1835 г.), – читаем мы у В. Зеньковского в «Истории русской философии», – Чаадаев пишет: “Придет день, когда мы станем умственным средоточием Европы... таков будет логический результат нашего долгого одиночества... наша вселенская миссия уже началась... В письме графу Sircour (1845 г.) Чаадаев пишет: “...наша церковь по существу – церковь аскетическая, как ваша – социальная... это – два полюса христианской сферы, вращающейся вокруг оси своей безусловной истины”» [Зеньковский, 1948, с. 176, 177].

Затем эти идеи подхватывает Гоголь, позже Достоевский и ряд русских религиозных философов. Большевицкая революция показала не только утопизм этой традиции, но и фактически лишила ее социальной почвы, тем более что, как утверждает Ю.С. Пивоваров, «большевицкая революция продолжается». Русское общество, пишет он, закрывается от факта проигранной в XX столетии революции «“победой в войне”, “космосом”, “индустриализацией”, “второй великой державой” и тому подобным. Я не хочу вступать в дискуссию с этими “победителями”, но – более античеловеческого, немилосердного и губительного для собственного народа социального порядка в новой истории припомнить не могу. В России в ушедшем столетии произошла антропологическая катастрофа... “чары прошлого не развенчаны”, а “сознание вины не колет как жало”. Это означает: большевицкая революция продолжается» [Пивоваров, 2009, с. 48].

Но вернемся к нашим баранам. Я бы еще поговорил о возлюбленных наших философов, ведь в книге рассматриваются пары. Их четко можно разделить на три категории. Первая – так сказать, невольные жертвы любви и философии, как, например, В. Шварсалон, С. Шпильрейн или Е. Скржинская. Николай Бердяев прямо говорит, что В. Иванов изменил заветам своей жены, что он может творить только через женскую прививку, только используя женщин [Михайлова, 2019, с. 96]. Когда значительно раньше Иванов позиционировал себя как человека новой формации, стоящего вне добра и зла, его супруга «отозвалась предельно резко: “С такой натурой надо, очевидно, честному человеку избегать вплетать свою судьбу с судьбою другого человек<еского> существа, чтобы не приводить его после нескольких мгновений счастья на грани отчаяния и неверия”» [Михайлова, 2019, с. 65].

Юнг, конечно, не философ, а известный психолог, но и он не безгрешен. В известной истории со своей пациенткой С. Шпильрейн Юнг неправоммерно обвинил ее в домогательствах и обольщении, утверждая одновременно, что сам-то он вел себя как джентльмен, «не поддался очарованию истерички и полностью сохранил свою репутацию профессионального психоаналитика» [Гуревич, Спирина, 2019, с. 341–342]. А о том, как в конце жизни оценивала Е. Скржинская отношение к ней Льва

Карсавина, свидетельствует ее письмо. «Спустя 24 года, – пишет она, – после последнего свидания, я с еще большей уверенностью повторяю свое определение – плохо, неправильно, несправедливо и ненужно избрали Вы свой путь. Утверждаю я это сейчас, совершенно освобожденная от былых чрезвычайно острых чувств, вызванных тем поворотом жизни, который избрали Вы... Только в беседе я могла бы выразить к нему отношение. Одно лишь скажу: снова чувствую, как неверно, чудовищно плохо Вы поступили, как глубоко продолжаете Вы заблуждаться и тешиться своими заблуждениями...» [Шаронов, 2019, с. 415].

Вторая категория возлюбленных (Ю.Н. Рейтлингер, Лу Саломе, Симона де Бовуар, А. Оболенская, Эмилия дю Шатле, С. Воллан) любили, помогали, разделяли творческие замыслы наших героев-философов. Как правило, это были блестящие, талантливые женщины.

Третья категория, пожалуй, самая малочисленная, но весьма значимая в плане будущего (ну, возможно, не категория, а пример правильного будущего). Речь идет об отношениях известного философа Ханны Арендт с ее мужем, Хайнрихом Блюхером, тоже философом, но почти неизвестным. Мало того что Хайнрих в отличие от ее учителя, Мартина Хайдеггера, оценил талант Ханны, он, показывая Нелли Васильевна Мотрошилова, был ей всегда верен, любил ее и поддерживал. «Есть прекрасное слово, – верно пишет немецкий автор Христиана Фурас, – сказанное Ханной Арендт о Хайнрихе Блюхере как “portable Heimat”, т. е. о родине, которая всегда с нею... В Нью-Йорке, после года скитаний и интернирования во Франции, с 1941 года, она нашла новый “дом” (“Zuhause”); но “родиной” для нее стало не само это место, а жизнь рядом с Блюхером и общение с его друзьями» [Мотрошилова, 2019, с. 186].

Невозможно в одной статье рассмотреть большинство тем и проблем, поставленных или затронутых в вышедшей книге. Я коснулся только тех, которые пересекаются с моими. Остановиться хотел бы, поставив несколько вопросов. Не завершился ли в наше время платоновский проект любви, на котором основывается и романтическая концепция? Если «Бог умер», то каким образом может существовать христианская любовь и отчасти сама философия? Какие концепции любви нужны в настоящее время, время эсхатологических переживаний, глубокого кризиса нашей цивилизации и культуры, перехода в новый Эон?

Список литературы

- Адо, 2005 – Адо П. Философия как способ жить: Беседы с Жанни Карлие и Арнольдом И. Дэвидсоном / Пер. с фр. В.А. Воробьева. М., СПб.: Степной ветер; Коло, 2005. 288 с.
- Бахтин, 1979 – Бахтин М. Эстетика словесного творчества. М.: Искусство, 1979. 424 с.
- Гайденко, 1969 – Гайденко П.П. Категория времени в буржуазной европейской философии истории XX века // Философские проблемы исторической науки. М.: Наука, 1969.
- Гуревич, Спирина, 2019 – Гуревич П.С., Спирина Э.М. Смерть – не последняя тайна жизни (О сердечных отношениях Сабрины Шпильрейн и Карла Густава Юнга) // Философские эманации любви / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 322–348.
- Емельянов, Савельева, 2006 – Емельянов Б.В., Савельева И.П. Музыкальный космизм России // София: Рукописный журнал Общества ревнителев русской философии. 2006. Вып. 9. Электронный ресурс: <http://www.eunnet.net/sofia/09-2006/text/0910.html> (дата обращения: 27 апреля 2019 г.).
- Зеньковский, 1948 – Зеньковский В.В. История русской философии. Париж: YMCA-PRESS, 1948. 468 с.
- Кара-Мурза, 2019 – Кара-Мурза А.А. «Четвертое свидание»: Владимир Соловьев и Надежда Ауер на берегах Неаполитанского залива (весна 1876 г.) // Философские эманации любви / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 239–267.

Михайлова, 2019 – Михайлова М.В. Вячеслав Иванов и Лидия Зиновьева-Аннибал: крах «идеального союза» или «яркий образ возможного счастья»? // *Философские эманации любви* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 62–99.

Мотрошилова, 2019 – Мотрошилова Н.В. Ханна Арендт и Хайнрих Блюхер: любовь, основанная на взаимопонимании // *Философские эманации любви* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 171–188.

Мочульский, 1995 – Мочульский К.В. Владимир Соловьев. Жизнь и учение // Мочульский К.В. Гоголь. Соловьев. Достоевский. М.: Республика, 1995. 606 с.

Неретина, 2019 – Неретина С.С. Концепт любви: Петр и Элоиза // *Философские эманации любви* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 18–62.

Пивоваров, 2009 – Пивоваров Ю.С. Истоки и смысл русской революции // В поисках теории российской цивилизации: Памяти А.С. Ахиезера. М.: Новый хронограф, 2009. С. 23–49.

Розин, 2012 – Розин В.М. Личность и ее изучение. 2-е изд. М.: ЛИБРОКОМ, 2012. 232 с.

Розин, 2015 – Розин В.М. «Пир» Платона: Новая реконструкция и некоторые реминисценции в философии и культуре. М.: URSS, 2015. 200 с.

Симонян, 2019 – Симонян А.В. Маргарита Порете и Гиар из Крессонсака // *Философские эманации любви* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 566–491.

Синеокая, 2019 – Синеокая Ю.В. Предисловие. «Все движется любовью...» // *Философские эманации любви* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 11–17.

Синеокая, 2019 – Синеокая Ю.В. Фридрих Ницше и Лу Саломе: «На гребнях волн бытия» // *Философские эманации любви* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 285–314.

Тахо-Годи, 2019 – Тахо-Годи Е.А. Радость страдания (философия любви А.Ф. Лосева) // *Философские эманации любви* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 118–148.

Черняев, 2019 – Черняев А.В. «Я переживаю в тебе реально образ всеединства!»: рецепция философской любви В.С. Соловьева в «любвонной дружбе» М.К. Морозовой и Е.Н. Трубецкого // *Философские эманации любви* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 348–365.

Шаронов, 2019 – Шаронов В.И. Карсавин – Скржинская: «Именно Вы связали мою метафизику с моей биографией и жизнью вообще...» // *Философские эманации любви* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 384–434.

Эбаноидзе, 2019 – Эбаноидзе И.А. Любовь как «бережение одиночеств» (Лу Саломе, Райнер Мария Рильке, Марина Цветаева) // *Философские эманации любви* / Сост. и отв. ред. Ю.В. Синеокая. 2-е изд. М.: Изд. Дом ЯСК, 2019. С. 314–322.

Not only about Love: about Philosophers, their Lovers and Time (Reflections on the Book “Philosophical Emanations of Love”)

Vadim M. Rozin

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: rozinvm@gmail.com

This article analyzes the second edition of the book “Philosophical Emanations of Love”. Its authors, mostly well-known Russian philosophers, consider philosophical alliances and their relationship to love, from the Middle Ages to the twentieth century; especially many works devoted to the Silver Age. The humanitarian methodology and ways of reconstructing the personality of the heroes of love unions, characteristic of the authors of the book, are being analyzed. From the analysis of the articles, it can be concluded that the main participants in the discourse of the Silver Age to one degree or another pushed of Plato’s concept, loading love with characteristics that make it possible to realize love, primarily as a philosophical way of life that they profess. But other philosophers interpreted love in terms of a shared and developed philosophical concept. In the background – the realization of their personality. Practically all the heroes of the articles were deeply religious people and, moreover, many of them as individuals shared an esoteric attitude,

which had a significant impact on the philosophers of the 19th – early 20th centuries. This left a significant imprint on their understanding of love and its practice. The beloved of our philosophers are also considered, their division into two groups is proposed: so to speak, victims of philosophical love and bright, talented women who loved, helped, shared the creative ideas of their beloved philosophers.

Keywords: love, philosophy, personality, culture, concept, faith, God, work, understanding, thinking

References

Ado P. *Filosofiya kak sposob zhit': Besedy s Jeanne Carly i Arnol'dom I. Davidsonom*. [Philosophy as a Way to Live: Conversations with and Arnold I. Davidson], trans. from French by V.A. Vorobiev. Moscow; St. Petersburg: Stepnoi veter; Kolo, 2005. 288 p. (In Russian)

Bakhtin M. *Estetika slovesnogo tvorchestva* [Aesthetics of Verbal Creativity]. Moscow: Art Publ., 1979. 424 p. (In Russian)

Chernyaev A. «Ya perezhivayu v tebe real'no obraz vseedinstva!»: retseptsiya filosofskoi lyubvi V.S. Solov'eva v «lyubovnoi družbe» M.K. Morozovoi i E.N. Trubetskogo [“I am experiencing a real image of unity in you!”: Reception of philosophical love V.S. Solovyov in the “love friendship” of M.K. Morozova and E.N. Trubetskoy]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. 348–365. (In Russian)

Ebanoidze I. Lyubov' kak «berezhenie odinochestv» (Lou Salome, Rainer Maria Rilke, Marina Tsvetaeva) [Love as “Saving Solitude” (Lou Salome, Rainer Maria Rilke, Marina Tsvetaeva)]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. 314–322. (In Russian)

Emelyanov B., Savelyeva I. Muzykal'nyi kosmizm Rossii [Musical Cosmism of Russia]. In: *Sofiya: Rukopisnyi zhurnal Obshchestva revnitelei russkoi filosofii* [Sofia: Handwritten journal of the Society of Adherents of Russian], 2006. vol. 9. Available at: <http://www.eunnet.net/sofia/09–2006/text/0910.html> (accessed: 27.04. 2019) (In Russian)

Gaidenko P. Kategoriya vremeni v burzhuaznoi evropeiskoi filosofii istorii XX veka [The Category of Time in the Bourgeois European Philosophy of the History of the 20th century]. In: *Filosofskie problemy istoricheskoi nauki* [Philosophical Problems of Historical Science]. Moscow: Science Publ., 1969. (In Russian)

Gurevich P., Spirova E. Smert' – ne poslednyaya taina zhizni (O serdechnykh otnosheniyakh Sabiny Spielrein i Carla Gustava Junga) [Death is not the Last Secret of Life (On the Heart Relations of Sabina Spielrein and Carl Gustav Jung)]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. 322–348. (In Russian)

Kara-Murza A. «Chetvertoe svidanie»: Vladimir Solov'ev i Naduzhda Auer na beregakh Neapolitanskogo zaliva (vesna 1876 g.) [The Fourth Date: Vladimir Solovyov and Naduzhda Auer on the Shores of the Gulf of Naples (spring 1876)]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. 239–267. (In Russian)

Mikhailova M. Vyacheslav Ivanov i Lidiya Zinov'eva-Annibal: krakh «ideal'nogo soyuza» ili «yarkii obraz vozmozhnogo schast'ya»? [Vyacheslav Ivanov and Lidiya Zinov'yeva-Annibal: The Collapse of the “Ideal Union” or the “Vivid Image of Possible Happiness”?]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. 62–99. (In Russian)

Mochulskii K. Vladimir Solov'ev. Zhizn' i uchenie [Vladimir Solovyov. Life and Doctrine]. In: Mochul'skii K.V. *Gogol. Solov'ev. Dostoevskii* [Gogol. Solovyov. Dostoevsky]. Moscow: Respublica, 1995. 606 p. (In Russian)

Motroshilova N. Hannah Arendt i Heinrich Blucher: lyubov', osnovannaya na vzaimoponimani [Hannah Arendt and Heinrich Blucher: Love based on Mutual Understanding]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. 171–188. (In Russian)

Neretina S. Kontsept lyubvi: Petr i Eloiza [The Concept of Love: Peter and Eloise]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. 18–62. (In Russian)

Pivovarov Yu. Istoki i smysl russkoi revolyutsii [The Origins and Meaning of the Russian Revolution]. In: *V poiskakh teorii rossiiskoi tsivilizatsii: Pamyati A.S. Akhiezer* [In Search of the Theory of Russian Civilization: In Memory of A.S. Akhiezer]. Moscow: Novy Khronograph Publ., 2009, pp. 23–49. (In Russian)

Rozin V. «Pir» Platona: Novaya rekonstruktsiya i nekotorye reministsentsii v filosofii i kul'ture [“Feast” of Plato: New Reconstruction and Some Reminiscences in Philosophy and Culture]. Moscow: URSS Publ., 2015. 200 p. (In Russian)

Rozin V. *Lichnost' i ee izuchenie* [Personality and its Study]. Moscow: LIBROKOM Publ., 2012. 232 p. (In Russian)

Sharonov V. Karsavin – Skrzhinskaya: «Imenno Vy svyazali moyu metafiziku s moei biografiei i zhizn'yu vooobshche...» [Karsavin – Skrzhinsky: “It was you who linked my Metaphysics with my Biography and Life in general...”]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. 384–434. (In Russian)

Simonyan A. Margarita Porete i Guiar iz Kressonsaka [Margarita Porete and Guiar of Kressonsak]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. 566–491. (In Russian)

Sineokaya Yu. Friedrich Nietzsche i Lou Salome: «Na grebnyakh voln bytiya» [Friedrich Nietzsche and Lou Salome: “On the Crests of the Waves of Being”]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. 118–148. (In Russian)

Sineokaya Yu. Predislovie. «Vse dvizhetsya lyubov'yu...» [Preface. “Everything is moving by love...”]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. (In Russian)

Taho-Godi E. Radost' stradaniya (filosofiya lyubvi A.F. Loseva) [The Joy of Suffering (Philosophy of Love of A.F. Losev)]. In: *Filosofskie emanatsii lyubvi* [Philosophical Emanations of Love], ed. by Yu. Sineokaya. 2nd ed. Moscow: Izd. Dom YASK Publ., 2019, pp. 118–148. (In Russian)

Zenkovsky V. *Istoriya russkoi filosofii* [The History of Russian Philosophy]. Paris: YMCA-Press, 1948. 468 p. (In Russian)

Ю.С. Моркина

Размышления о книге Александра Цыганкова, Терезы Оболевич «Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы)»

Моркина Юлия Сергеевна – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. 109240, Российская Федерация, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: morkina21@mail.ru

Книга, о которой идет речь, посвящена «немецкому» периоду жизни и творчества замечательного русского философа С.Л. Франка. Работая с архивами, авторы книги по крупицам воссоздают его философскую биографию. Творчество Франка предстает в контексте его нелегкого существования. Так, авторы реконструируют обстоятельства написания Франком «Непостижимого» и других философских работ. Читатель книги размышляет о связи творчества философа с его бытом, о целостности существования С. Л. Франка. В книге приведено множество неизвестных донныне документов из архивов, по которым проводится реконструкция жизни философа.

Ключевые слова: С.Л. Франк, философское творчество, бытие, религия, экуменизм, эмиграция

Исследуя «немецкий» период биографии Франка – жизнь в Германии, – А.С. Цыганков и Т. Оболевич обратились не только к уже опубликованным работам (на немецком, английском, нидерландском и русском языках), но и к архивным материалам, хранящимся в России, Германии, Израиле, Англии и США. В книге [Цыганков, Оболевич, 2019] освещаются как короткие поездки Франка в Германию из дореволюционной России в начале его философской карьеры, так и тяжелый период, прожитый в эмиграции.

Авторы используют новые материалы, которые, как они утверждают, позволяют лучше понять общественно-политическую и духовную атмосферу, окружавшую Франка во время его пребывания в Германии. При этом, по словам самих авторов, книга освещает только избранные аспекты немецкого периода жизни и творчества Франка, не претендуя на полную жизнеописания Франка в периоды его посещения Германии и затем эмиграции¹.

¹ Подробно об этапах философии С.Л. Франка написал П. Элен (Мюнхен, Германия). В Германии его книга вышла в 2009 г. и была переведена на русский в 2011 г., а издана в 2012 г. В ней также философские работы Франка рассматриваются в их контексте и связях с работами других мыслителей, составляя философскую биографию Франка [см.: Элен, 2012].

Тем не менее необходимо признать, что пласт материалов о жизни Франка в эмиграции, поднятый из неопубликованных, часто рукописных архивов А.С. Цыганковым и Т. Оболевич, – огромен. Огромна и кропотлива работа, призванная помочь лучше узнать некоторые обстоятельства творческого развития Франка и дать возможность читателю познакомиться с рядом его неизвестных трудов, созданных на протяжении 20–30-х гг. прошлого века.

В первой главе книги освещен период доэмигрантских визитов Франка в Германию, его обучения в немецких университетах и путешествий по немецким городам. Эти годы, как подчеркивают авторы, сыграли важную роль в творческом становлении Франка как философа. Во второй главе речь идет о немецком периоде биографии Франка как уже известного мыслителя, высланного в 1922 г. из Советской России. Приезд в Берлин положил начало эмигрантскому этапу жизни и деятельности философа.

В целом немецкий период жизни С.Л. Франка в отечественных источниках освещается слабее российского. Между тем, как мы узнаем из данной книги, именно результатом пребывания в Германии на стыке столетий явилась первая крупная работа Франка «Теория ценности Маркса и ее значение. Критический этюд», увидевшая свет в 1900 г. Живя в эмиграции, Франк прочитал несколько лекций на радио на немецком языке. Среди них «Происхождение и сущность русского марксизма» [см. Франк, 2017].

Находясь в Германии до революции, философ работал над диссертацией «Предмет знания», оспаривающей неокантианство. А затем, уже будучи в эмиграции, написал (по-русски и по-немецки) «Непостижимое» и ряд статей в религиозные журналы. Сложный путь написания, переписывания заново и попыток издания «Непостижимого» авторы тщательно реконструируют – и это только одна из множества их заслуг по рецепции архивных материалов.

Франк читал лекции не только в Германии, но и в Голландии, Чехословакии, Польше, Болгарии, Франции, Италии, Швейцарии, а также балканских и прибалтийских странах. В рассматриваемой книге опубликованы несколько статей и лекций, написанных Франком в Германии, которые, по мнению авторов, свидетельствуют о силе его воздействия не только на русскую эмиграцию, но и на немецких слушателей и читателей.

Теоретическая работа философа в книге предстает в контексте преодоления тягчайших жизненных обстоятельств и финансовых затруднений. Франк изыскивал (как для своей семьи, так и для других) средства к существованию, как и где только мог. Это были гонорары за лекционные курсы, статьи в журналах, помощь различных сообществ. Детально исследуя эту часть биографии философа, авторы рассказывают, например, о таком малоизученном в настоящее время факте, как попытка получения Франком финансовой поддержки со стороны английского Совета академической помощи (позднее Общество защиты науки и знаний) в 1930–1940-е гг.

Вообще, существуют две точки зрения на восприятие и интерпретацию философских трудов или произведений искусства. Сторонники первой полагают, что биография философа, художника не важна, – все скажут его произведения. Приверженцы второй считают, что биографию творца нужно досконально изучать, постоянно проводя параллели из его трудов с жизненными обстоятельствами. Нам видится, что истина, как всегда, должна быть посередине. Совсем не зная биографию автора, мы рискуем упустить какие-то связи в написанном им произведении. Но и пытаться постоянно проводить параллели произведений автора и его житейских перипетий – невозможно. Ведь кроме внешней биографии, которую можно узнать из писем, разговоров с другими людьми, поданных философом прошений, существует и внутренняя биография – биография течения потока сознания, уносящего и приносящего с собой

мысли. Эта биография часто остается скрытой от нас – интерпретаторов философских произведений. Это, однако, не означает, что две этих биографии нигде не пересекаются. Ведь, если быть точным, они накладываются друг на друга: житейские факты и события мысли вместе составляют целостное существование философа. Существованию С.Л. Франка в немецкий период его жизни и посвящена книга. Досконально восстанавливая внешние события, контекст для событий внутренних, авторы реконструируют по письмам и документам, как жил философ, какова была видимая, внешняя часть его бытия. Кроме переписки Франка с журналами и обществами в попытках пристроить статьи и получить хотя бы небольшое денежное пособие, внешняя биография содержит и встречи и переписку с неординарными людьми того времени, также проживавшими в Германии. Начиная с 1930-х гг. в эмиграции для Франка все большую значимость приобретает сотрудничество с экуменическими журналами и организациями, и это обстоятельство влияет на высказываемые им в опубликованных статьях мысли [ср. Франк, 2007, с. 23–29]. Одним из экуменических изданий, с которым в те годы сотрудничал Франк, был журнал немецкого феноменолога религии Фридриха Хайлера. Рассказывая подробнее о жизни Франка в 30-е гг., авторы освещают его знакомство со швейцарским психиатром Людвигом Бинсвангером, который стал одним из самых близких друзей философа вплоть до его смерти в 1950 г.

Отношения между неординарными людьми того времени можно сейчас реконструировать только по письмам, хранящимся в архивах. О чем они говорили, когда встречались? Тем не менее отголоски этих встреч есть в опубликованных и неопубликованных трудах философа, пусть все коннотации сейчас восстановить и невозможно.

Из книги мы узнаем о том, когда философ работал над тем или иным трудом, где и когда печатался, читал лекции. Реконструкция дат проведена авторами очень тщательно и обоснована документами из архивов (почти всегда неопубликованными). Архивы помогают читателю восстановить точно, с подробнейшими датами все передвижения Франка, знакомство с неординарными людьми, философами, общественными деятелями, даты написания и выхода в свет его статей, чтения лекций, наконец, обращения к людям и в организации за материальной помощью.

Если в первой части авторы подробно и кропотливо реконструируют с точными датами события из жизни философа, то во второй части они приводят неопубликованные тексты самого Франка, написанные им в Германии. Тексты приводятся как в оригинале, так и в переводе на русский язык. Особо хочется отметить огромную работу, сделанную авторами, по расшифровке рукописных текстов на немецком языке. Читателю не нужно напоминать о всей сложности такой работы. В сносках скрупулезно помечаются все карандашные исправления и дополнения, сделанные рукой философа. И в этих архивных материалах для нас проглядывает бытие философа в единстве двух его взаимосвязанных аспектов – внешнего (то, что задокументировано) и внутреннего: течение мысли философа, его мыслительные ходы, перипетии используемых им понятий.

Чтение книги, изобилующей датами, – дело нелегкое для привыкших к концептуальному изложению философов. Иногда кажется, что внутреннее бытие почти заслоняется внешним: здесь местами совсем нет движения мысли, только мольбы философа о материальной поддержке, о гонорарах за лекции, о помощи в издании книги. Кажется. Но это не так. Когда читатель переходит к ознакомлению со статьями Франка из архивов, все, что он прочитал о нелегких обстоятельствах их написания, начинает всплывать и образовывать контекст их понимания. Читатель прочитывает их уже иначе, чем в чисто концептуальном издании, не снабженном аппаратом ссылок на вышеприведенные события из жизни философа и их

даты. Совсем иначе читается, в частности, все, что Франк пишет о религиозной вере и смысле страдания. И, возможно, есть глубокий смысл в том, как эти отрывки снабжены предисловиями, – указываются только место обнаружения и даты – никакой концептуальности. Зато совсем иначе концептуальность проявляется в самих произведениях – только собственные мысли философа, никакой трактовки, – все отдано вместе с контекстом на рассмотрение читателя. В данном смысле это – «работающая» книга, целый интеллектуальный механизм. И она целостна, несмотря на кажущуюся фрагментарность (отдельно – биографические материалы, отдельно – статьи самого философа и уж совсем отдельно – документы из приложения). Нет, она целостна, вся связана аппаратом сносок, авторскими комментариями. Мне кажется, что эта целостность подразумевается авторами, и ее нужно уметь разглядеть – т. е. увидеть то, как первая часть становится контекстом ко второй, как сливаются воедино внешнее и внутреннее бытие философа.

Особо хочется отметить механизм сносок, которыми снабжены тексты, в частности опубликованные в книге статьи философа. В сносках авторы реконструируют контекст появления тех или иных мыслей, имен, названий. Это как раз концептуальная работа, и она тоже проделана кропотливо и с любовью, с какой выполнена и большая работа в архивах и восстановлены события и даты, связанные с жизнью Франка.

Стоит отметить и несомненную ценность для философского сообщества материалов, обнаруженных авторами в архивах. Неопубликованные теоретические тексты Франка – бесценны, как и его автобиографии, письма и вся реконструкция авторами немецкого периода его жизни. Это, как мы уже отмечали, – «работающая книга», помогающая восстанавливать в том числе и философские взгляды С.Л. Франка. Как явствует из названия, это именно философская биография – реконструкция всех обстоятельств, всего контекста написания им его произведений. Книга действительно дает новые материалы в копилку всего культурного сообщества, в первую очередь российского, а также позволяет задуматься о жизни, переживаниях, выживании философа и его мыслей в тяжелом повседневном быту.

Список литературы:

Франк С.Л. Восточная церковь и идея экуменизма / Публ., пер. с нем. и коммент. О. Назаровой // Филос. науки. 2007. № 2. С. 23–29.

Франк С.Л. Живая Европа: Исток и сущность русского марксизма / Публ. Т. Оболевич и А.С. Цыганкова, пер. с нем. А.С. Цыганкова // Вопр. философии. 2017. № 6. С. 96–105.

Цыганков А.С., Оболевич Т. Немецкий период философской биографии С.Л. Франка (новые материалы). М.: ИФ РАН, 2019.

Элен П. Семен Л. Франк: философ христианского гуманизма / Пер. с нем. О.А. Назаровой. М.: Идея-Пресс, 2012. 304 с.

Reflections on the Book by Alexander Tsygankov, Teresa Obolovich “The German Period of the Philosophical Biography of S.L. Frank (New Materials)”

Julia S. Morkina

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: morkina21@mail.ru

The book, which is analyzed, is devoted to the “German” period of life and work of the remarkable Russian philosopher S.L. Frank. Working with archives, the authors of the book re-create his

philosophical biography bit by bit. Creativity of Frank is seen in the context of his difficult existence. Thus, the authors reconstruct the circumstances of writing by Frank “The Unknowable” and other philosophical works. The reader of the book reflects on the connection between the work of the philosopher and his life, the integrity of the existence of S.L. Frank. The book contains a lot of unknown to this day documents from the archives, which are the reconstruction of the life of the philosopher.

Keywords: S.L. Frank, philosophical creativity, being, religion, ecumenism, emigration

References

Ehlen P. *Semen L. Frank: filosof khristianskogo gumanizma* [Semyon L. Frank: Philosopher of Christian Humanism], trans. from German by O.A. Nazarova. Moscow: Idea-Press Publ., 2012. 304 p.

Frank S.L. Vostochnaya tserkov' i ideya ekumenizma [Eastern Church and the Idea of Ecumenism], *Philosophical Sciences*, 2007, no. 2, pp. 23–29.

Frank S.L. Zhivaya Evropa: Istok i sushchnost' russkogo marksizma [Living Europe: the Source and Essence of Russian Marxism], *Voprossy filosofii*, 2017, no. 6, pp. 96–105.

Tsygankov A.S., Obolevich T. *Nemetskii period filosofskoi biografii S.L. Franka (novye materialy)*. [German Period of Philosophical Biography of S.L. Frank (new materials)]. Moscow: Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences Publ., 2019.

И.И. Блауберг

Марго Валь о значении эмоции в концепции Бергсона*

Блауберг Ирина Игоревна – доктор философских наук, ведущий научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: irinablauberg@yandex.ru

Тема эмоции в концепции Бергсона рассматривается в книге М. Валь ««Метафизическое значение эмоции в философии Анри Бергсона» (2018) в широком историко-философском контексте. Используя метод параллельного прочтения работ Бергсона и других мыслителей разных эпох, в том числе его современников, автор стремится точнее выявить генезис ряда философских идей, характерных для XX столетия, и проанализировать оригинальные особенности учения французского мыслителя. В монографии исследуются основные моменты концепции эмоции, изложенной Бергсоном в «Двух источниках морали и религии». Значение эмоции в метафизике Бергсона определяется, по мнению М. Валь, ее трактовкой как потребности в творчестве, как истока свободного действия, как важного компонента опыта христианских мистиков – представителей динамической морали и религии.

Ключевые слова: Анри Бергсон, эмоция, учение о морали и религии, христианский мистицизм

Немецкая исследовательница Марго Валь, автор книги «Метафизическое значение эмоции в философии Анри Бергсона», избирает направляющей нитью своей работы тему эмоции, но вокруг этой темы выстраиваются изложение и интерпретация главных сюжетов всей бергсоновской философии. Хорошо известно, насколько тесно связаны в учении французского мыслителя вопросы онтологии, гносеологии, этики, теории религии, эстетики. Эта связь выявляется и в данной монографии через развернутый анализ указанной в названии проблемы.

Хотя концепция эмоции в полном виде была изложена Бергсоном в его позднем труде «Два источника морали и религии» (1932), сфера эмоций, человеческих чувств интересовала его с самого начала философской деятельности. Так, в «Опыте о непосредственных данных сознания» (1889) он писал об эстетических эмоциях, размышлял о связи, взаимовлиянии чувств и разума в жизни человека. Одной из главных черт интуиции, учение о которой было разработано позже, в 1903 г., стало непосредственное проникновение в реальность; тем самым в интуиции преломилась важная особенность чувственного познания – непосредственность,

* Рецензия на книгу: *Wahl M.* La portée métaphysique de l'émotion dans la philosophie de Henri Bergson. Paris: les Editions du Cerf, 2018.

хотя Бергсон и подчеркивал, что интуицию он понимает как сверхчувственную. Выступив против «сухого рационализма», интеллектуализма в теории познания, не принимавшего во внимание или недооценивавшего роль чувств и воли в познании и творчестве, Бергсон в поздний период применил свои критические методы и при исследовании морали и религии, выявляя ограниченность чисто рациональных трактовок данной проблематики. Рассматривая эти темы, Марго Валь пишет: «Силой, которая одушевляет сознание, переводит волю в действие, для Бергсона является эмоция» [Wahl, 2018, p. 15]. Отметим, что в «Двух источниках» именно это понятие, а не интуиция, стало одним из важнейших; фактически оно впитало в себя важные особенности интуиции, но его содержание расширилось вследствие применения в иной, чем прежде, – этико-религиозной сфере.

М. Валь анализирует два вида эмоции, представленные в «Двух источниках», – инфраинтеллектуальную и сверхинтеллектуальную. Хотя в обоих случаях, по словам Бергсона, эмоция является «аффективным потрясением души», но различие между этими видами существенно. Эмоция первого вида бывает связана с идеей или представленным образом; здесь чувственное состояние проистекает из состояния интеллектуального. Вторая же, напротив, лежит в основе представлений, порождает идеи. Именно она играет, по Бергсону, важнейшую роль в творчестве, в какой бы сфере человеческой жизни оно ни выражалось. В этом случае «оригинальная и единственная эмоция, рождающаяся из слияния автора и его темы, то есть из интуиции», «пожирает своим огнем» интеллект, который обретает способность к изобретению, созданию новых идей, представлений, образов [Бергсон, 1994, с. 48]. Для Бергсона – и для автора рецензируемой книги – наибольший интерес представляет действие эмоции в области морали и религии. Как справедливо отмечает М. Валь, «если Бергсон отводит столько места эмоции в генезисе морали, то не для того, чтобы представить нам мораль чувств, но потому что он признает в эмоции потребность в творчестве» [Wahl, 2018, p. 20], которая побуждает нас принять новую мораль или метафизику, счесть их превосходящими те, что существовали прежде. Один интеллект, сам по себе, не был бы способен их принять и практиковать.

Отличительной чертой книги Валь является очень широкий историко-философский контекст, в котором рассматривается тема эмоции. В монографии кратко излагаются трактовки эмоции в философии, начиная с Платона и завершая концепциями первой половины XX столетия. На этом фоне автор прослеживает основные моменты этико-религиозной концепции Бергсона, подчеркивая значение эмоции в формировании открытого общества и динамической морали. Здесь на первый план выходит уже мистическая эмоция, которую переживают христианские мистики в общении с Богом. С точки зрения М. Валь, существенная новизна бергсоновской мысли заключается в том, что в мистиках французский философ видит «своего рода поток, идущий от их душ к Богу и спускающийся от Бога к человеческому роду». Бергсон, продолжает автор, «хотел бы перенести эту силу в поле философии и превратить ее в союзника, чтобы направиться по неведомым тропам, которые дали бы возможность преодолеть границы чистого разума» [ibid., p. 75].

В книге М. Валь мы встречаем много сопоставлений идей Бергсона со взглядами его предшественников и современников. Большое внимание в этом плане уделяется учению Шопенгауэра, которого нередко и прежде сравнивали с Бергсоном, усматривая в его концепции свидетельства влияния немецкого мыслителя. Бергсон, по его собственным словам, в юности много читал Шопенгауэра. Правда, в его главных работах очень редко встречаются отсылки к его идеям, но, тем не менее, у исследователей, несомненно, есть основания для компаративного анализа. Немало сходств обнаруживает и М. Валь [ibid., p. 23–31, 159–177], в том числе при сопоставлении шопенгауэровской концепции чистой воли и бергсоновского жизненного порыва.

Оба философа, отмечает автор, видят в глубине универсума (*le tout*) некую способность (*un pouvoir*), которая не может быть ни из чего выведена и к которой человек имеет непосредственный доступ, хотя и не может ее полностью познать. «Эта “способность” не инертна, но представляет собой нескончаемое движение к своей манифестации. В терминах Шопенгауэра – это стремление (*ein Streben*), тогда как Бергсон называет его порывом (*une poussée*)» [Wahl, 2018, p. 170]. (Нам кажется, что здесь стоило бы уточнить один существенный момент: ведь источником жизненного порыва у Бергсона является «сознание или сверхсознание», о котором говорится в «Творческой эволюции». Поэтому, на наш взгляд, нельзя сказать, что порыв ни из чего не выводится, тем более что сама автор пишет далее об исходном, неразделенном сознании и его «метафизической опоре», каковой является жизненный порыв [ibid., p. 238].) Обращаясь к опыту мистиков, о котором писали и Шопенгауэр, и Бергсон, М. Валь подчеркивает, что оба философа считают скорее метафизику, чем мораль, основой «частичного союза с источником жизни, которого мистик смог достичь в индивидуальном опыте. Оба они видят в этом возможность прийти к пониманию назначения Вселенной» [ibid., p. 176].

Еще один философ, на которого часто ссылается М. Валь в контексте сравнения с Бергсоном, – Х. Ортега-и-Гассет, считавший жизнь фундаментальной реальностью, которая развертывается – как драма – между необходимостью и свободой и предлагает человеку множество возможностей для действия, реализующего его свободу [см. ibid., p. 31–35, 115–117, 179–189, 217–219]. Так, описанное французским мыслителем движение внутрь сознания, к его глубинам, осуществляемое путем «сжатия» и напряжения, и обратное движение к поверхности сознания, а затем и к социальной жизни, характеризующее постепенной утратой напряжения, находят, по мнению автора, отклик в концепции Ортеги. Но отчасти Бергсон, уточняет она, оказывается здесь ближе к Шопенгауэру, так как в глубинах сознания, где лежат истоки собственно индивидуальности, личности, он усматривает, в отличие от Ортеги, контакт с всеобщим жизненным началом.

С темой эмоции у Бергсона тесно связана идея о способности человека выйти за пределы, поставленные ему природой и обществом, подняться над самим собой, устремляясь к тому духовному началу, которое в «Двух источниках морали и религии» уже вполне отчетливо названо Богом. Совокупность этико-социальных и религиозных вопросов, поднятых Бергсоном в этом труде, который повлек за собой долгое обсуждение и переосмысление его концепции, дает возможность М. Валь включить в орбиту своего внимания таких философов, как Габриэль Марсель [см. ibid., p. 106–112] и Бенедетто Кроче [см. ibid., p. 112–115]. В связи с общей проблематикой концепции Бергсона, в том числе темами жизни, интеллекта и интуиции, эволюции и пр., она обращается к идеям М. Шелера, А. Гелена, В. Герхардта и др. Такое, по словам М. Валь, «параллельное прочтение» работ Бергсона и других авторов, равно как и попытка реконструировать исторический контекст, позволяет в определенной мере прояснить генезис некоторых идей и их схождение или расхождение в учениях рассматриваемых философов. Но она считает необходимым еще раз подчеркнуть, что Бергсон внес в философию XX в. уникальный вклад, который до сих пор вызывает безусловный интерес. Валь особенно выделяет ту мысль философа, что человечество не несет цель в самом себе, но способно самого себя превзойти и вступить в отношение любви (*une relation d'amour*) со своим творцом, – отношение, которое, будучи взаимным, является назначением и призванием человечества [см. ibid., p. 237]. Оно требует огромного усилия, обновления внутренней жизни с опорой на мистическую эмоцию, что даст возможность воссоединиться с исходным, неразделенным сознанием, источником жизни. Важной идеей Бергсона автор считает и то, что философ опирается на опыт, усматривая в нем единственный способ достичь «расширения интеллекта». «Верно, что мышление –

составная часть нашей жизни, поскольку оно порождает действия, посредством которых мы выражаем себя. Однако оно включает в себе большую энергию, превосходящую это ограничение, и все больше осознает свою независимость по отношению к материальным потребностям» [Wahl, 2018, p. 238].

Автор напоминает суждение Бергсона о том, что наше познание является ограниченным, но не относительным [см. *ibid.*, p. 240]. Философ полагал, что опора на глубинный, нераздельный опыт, исходящий из первичного сознания в форме интуиции, приведет к наращиванию знаний, которые со временем будут обогащаться, уточняться, но не отбрасываться. Поэтому Бергсон ратовал за сотрудничество между науками и между всеми философами, которые признают значимость опыта; при этом сама сфера философии предстает для него как поле сотрудничества. И все эти элементы концепции французского мыслителя, по мнению автора книги, скрепляются и находят поддержку именно в том, что Бергсон считал источником всякого свободного действия, – в глубинной, сверхинтеллектуальной эмоции, порождающей идеи. В этих заключительных ремарках М. Валь подытоживается значение темы эмоции для метафизики Бергсона.

Список литературы

Бергсон, 1994 – *Бергсон А.* Два источника морали и религии / Пер. с фр., послесл. и примеч. А.Б. Гофмана. М.: Канон, 1994. 384 с.

Wahl, 2018 – *Wahl M.* La portée métaphysique de l'émotion dans la philosophie de Henri Bergson. Paris: les Editions du Cerf, 2018. 287 p.

Margot Wahl on the Significance of Emotion in Bergson's Concept

Irina I. Blauberg

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: irinablauberg@yandex.ru

In the book by M. Wahl “La portée métaphysique de l'émotion dans la philosophie de Henri Bergson” (“The Metaphysical Significance of Emotion in the Philosophy of Henri Bergson”) (2018) the theme of emotion in the concept of Bergson discusses in a broad historical and philosophical context. Using the method of parallel reading of works by Bergson and other thinkers from different eras, including his contemporaries, the author seeks to more accurately identify the genesis of a number of philosophical ideas characteristic of the 20th century, and to analyze the original features of the teachings of the French thinker. The monograph examines the main points of the concept of emotion, set out by Bergson in “Two sources of morality and religion”. The value of emotion in Bergson's metaphysics is determined, in the opinion of M. Wahl, by its interpretation as a requirement for creativity, as a source of free action, as an important component of the experience of Christian mystics, representatives of dynamic morality and religion.

Keywords: Henri Bergson, emotion, teaching about morality and religion, Christian mysticism

References

Bergson H. *Dva istochnika morali i religii* [Two Sources of Morality and Religion], ed. by A. Gofman. Moscow: Canon Publ., 1994. 384 p.

Wahl M. *La portée métaphysique de l'émotion dans la philosophie de Henri Bergson*. Paris: les Editions du Cerf, 2018. 287 p.

Информация для авторов

Журнал «История философии» – специализированное издание Института философии РАН, публикующее статьи историко-философского характера, переводы философской классики, рецензии на книги историко-философской значимости, недавно вышедшие из печати.

К публикации **не принимаются** разделы диссертаций, тексты учебно-образовательного и научно-популярного характера, а также тезисы различного рода докладов.

Передавая в редакцию рукопись своей работы, автор принимает на себя обязательство не публиковать ее ни полностью, ни частично в каком бы то ни было ином издании без согласования с редакцией журнала. Ссылка на «Историю философии» при использовании материалов статьи в последующих публикациях обязательна. Автор берет на себя ответственность за точность цитирования, правильность библиографических описаний, транскрибирование имен и названий.

Объем статьи – от 0,7 до 1 а.л., включая ссылки, примечания, список литературы, аннотацию. Рецензия – до 0,5 а.л. Для рецензии также требуется аннотация. Превышение объема может служить основанием для отказа в публикации.

Шрифт: «Liberation Serif»; размер шрифта: название статьи, Ф.И.О. автора – 14 кеглем; подзаголовки, текст – 12; сноски – 10; междустрочный интервал – 1,5; абзацный отступ – 0,9; выравнивание – по ширине, поля: 2,5 см со всех сторон.

Абзацные отступы, нумерованные и маркированные списки и сноски делаются только автоматически. Переносы не ставятся (ни вручную, ни автоматически).

Примечания оформляются как постраничные сноски со сквозной нумерацией. Библиографические сведения, отсылающие к Списку литературы, даются в основном тексте и в примечаниях в квадратных скобках, например: [Иванов, 2000, с. 10]. В Список литературы включаются только те источники, которые упомянуты или процитированы в тексте статьи и снабжены ссылками.

Помимо основного текста рукопись должна включать в себя следующие обязательные элементы **на русском и английском языках**:

1) сведения об авторе(ах):

- фамилия, имя и отчество автора (полностью);
- ученая степень, ученое звание;
- место работы;
- полный адрес места работы (включая страну, индекс, город);
- адрес электронной почты автора;

2) название статьи;

3) аннотация (от 200 до 400 слов);

4) ключевые слова (до 10 слов и словосочетаний);

5) список литературы.

Рукописи на русском языке должны содержать **два варианта представления списка литературы**:

1) список, озаглавленный **«Список литературы»** и выполненный в соответствии с требованиями ГОСТа. В начале списка в алфавитном порядке указываются источники на русском языке, затем – источники на иностранных языках;

2) список, озаглавленный **«References»** и выполненный в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных (Scopus и др.). Все библиографические ссылки на русскоязычные источники приводятся в латинском алфавите по следующей схеме:

- автор (транслитерация);
- заглавие статьи (транслитерация);
- [перевод заглавия статьи на английский язык в квадратных скобках];
- название русскоязычного источника (транслитерация);
- [перевод названия источника на английский язык в квадратных скобках];
- выходные данные на английском языке.

Для транслитерации русскоязычных источников нужно использовать сайт <http://trans.li>, в графе «варианты перевода» выбрать вариант «BSI». После блока русскоязычных источников указываются источники на иностранных языках, оформленные в соответствии с требованиями международных библиографических баз данных.

Если список литературы состоит исключительно из источников на иностранных языках, «Список литературы» и «References» объединяются: «Список литературы / References». Список оформляется в соответствии с требованиями ГОСТа и помещается сразу после основного текста рукописи.

Порядок расположения обязательных элементов: в начале рукописи располагается русскоязычный блок (инициалы и фамилия автора, название статьи, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, текст статьи, «Список литературы»); в конце рукописи располагается англоязычный блок (название статьи, имя и фамилия автора, сведения об авторе, аннотация, ключевые слова, «References»).

Рисунки и формулы должны быть продублированы в графическом режиме и записаны отдельным файлом. Тексты, содержащие специфические символы и неевропейские шрифты, должны быть продублированы в формате pdf.

Подробные рекомендации и примеры оформления текста, аннотаций, списков литературы и пр. содержатся в «Требованиях к рукописям статей» на сайте журнала по адресу: http://iph.ras.ru/hp_manuscript.htm.

Редакция принимает решение о публикации текста в соответствии с рекомендациями редколлегии, главного редактора и с оценкой экспертов. Решение о публикации принимается в течение двух месяцев с момента предоставления рукописи.

Редколлегия оставляет за собой право на редактирование материалов, согласовывая окончательный вариант с автором.

Журнал не имеет возможности выплачивать гонорары авторам. Плата за публикацию рукописей не взимается.

Адрес редакции: Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1, оф. 412. Тел.: +7 (495) 697-73-26; e-mail: hist_phil@iph.ras.ru; сайт: <https://hp.iph.ras.ru>

Научно-теоретический журнал

История философии / History of Philosophy
2019. Том 24. Номер 2

Учредитель и издатель: Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт философии Российской академии наук

Свидетельство о регистрации СМИ: ПИ № ФС77-61225 от 03 апреля 2015 г.

Главный редактор: *И.И. Блауберг*

Зам. главного редактора: *П.А. Гаджикурбанова*

Научные редакторы: *А.М. Гагинский, А.Э. Савин*

Редактор: *А.А. Чикин*

Зав. редакцией: *Н.А. Татаренко*

Художники: *О.О. Петина, Ю.А. Аношина, С.Ю. Растегина*

Технический редактор: *Е.А. Морозова*

Подписано в печать с оригинал-макета 04.10.19.

Формат 70x108 1/16. Печать офсетная. Гарнитура IPH Astra Serif.

Усл. печ. л. 12,95. Уч.-изд. л. 12. Тираж 1 000 экз. Заказ № 17.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерная верстка: *Е.А. Морозова*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о журнале «История философии» см. на сайте: <http://iph.ras.ru/hp.htm>